

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MAURÍCIO MANOEL AMAZONAS DOS SANTOS

OS LIMITES DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL DO SEGUNDO
IMPÉRIO E A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO RECIFE
(1855-1873)

RECIFE

2018

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**OS LIMITES DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL DO SEGUNDO
IMPÉRIO E A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO RECIFE
(1855-1873)**

MAURÍCIO MANOEL AMAZONAS DOS SANTOS

Sob Orientação da Professora

Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco por Maurício Manoel Amazonas dos Santos, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

RECIFE

2018

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MAURÍCIO MANOEL AMAZONAS DOS SANTOS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco por Maurício Manoel Amazonas dos Santos, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos (UNICAP)

Profa. Dra. Valdenice José Raimundo (UNICAP)

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura (UPE)

SIGLAS E ABREVIATURAS

AIECB – Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil
AMESPE – Associação Memorial de Ensino Superior de Pernambuco
AMIR – Aliança Mundial das Igrejas Reformadas
ampl. – ampliado
Apud – Citado em
atual. – atualizado
CMI – Conselho Mundial de Igrejas
Coord. – Coordenação
CR – Ciências da Religião
DBT – Dicionário Brasileiro de Teologia
DME – Dicionário do Movimento Ecumênico
ed. – edição
et. al. – e outros
EUA – Estados Unidos da América
Ibidem ou *ibid* – Na mesma obra acima
ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana
Idem ou *id* – O mesmo autor ou autora acima
IEF – Igreja Evangélica Fluminense
IEP – Igreja Evangélica Pernambucana
IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil
IPI – Igreja Presbiteriana Independente
Org. – Organização
PP-G – Programa de Pós-Graduação
Rev. – Reverendo
rev. – revisado
s. d. – sem data de publicação
s. l. – sem local de publicação
sic – assim, conforme a citação
SAMP – Sociedade Americana e Missionária para Pernambuco
SAT – Seminário Anglicano Teológico
SBA – Sociedade Bíblica Americana
SBB – Sociedade Bíblica do Brasil
SBBE – Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira
SETEBAN – Seminário Teológico Batista Nacional
STCR – Seminário Teológico Congregacional do Recife
Trad. – Tradução
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco
UIECB – União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil
UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

A Jesus Cristo, meu Senhor e Salvador, sem o qual “nada do que foi feito se fez”;

À dona Marly e seu Bebé, meus queridos pais, pelo que ensinaram sobre Deus e a vida;

À minha mulher, Keyla, e às nossas filhas Niedja e Giovanna, que tiveram muito carinho, paciência e compreensão enquanto eu me dedicava aos estudos desta pesquisa!

À minha orientadora, Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos, pela mão segura com que me conduziu, bem como aos demais professores, Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral e Dr. João Luiz Correia Júnior, pelas críticas na Qualificação do Projeto. À Dra. Valdenice José Raimundo e ao Dr. Carlos André Silva de Moura (UPE) pelas críticas na composição de Qualificação e da Banca, na Defesa Pública, em 1º de março de 2018;

Aos professores com quem aprendi em sala de aula: Dr. Gilbraz de Aragão, Dr. Luiz Libório, Dr. Tadeu Souza e Dr. Drance Elias da Silva. Também àqueles com quem convivi durante um ano, quando integrei o Colegiado, representando os Mestrandos;

Aos colegas de sala de aula, com quem pouco debati e muito aprendi. Algumas pessoas se tornaram amigas com sinais de uma amizade duradoura, como é o caso de Jussara Kouryh. Agradeço a quem me indicou bibliografia e fez críticas à minha pesquisa;

Aos amigos da Academia do Café: Pedro Silva, José Roberto de Souza, Fúlvio Leite e Carlos André Silva de Moura. Também aos que vivem longe, mas são da mesma trupe: Douglas Nassif Cardoso, Lyndon de Araújo Santos, Manoel Bernardino de Santana Filho, Eliel Rafael da Silva Junior, Clayton Guerreiro, Rovinaldo Vieira, Neucir Valentim e Idauro Campos: ainda há muito que se debater e bons cafés para degustar;

À minha querida Paróquia Anglicana Jardim das Oliveiras que sempre compreendeu as limitações do seu pároco: sobre o rebanho rogo as bênçãos do Deus Todo-Poderoso;

À minha Equipe Pastoral: Keyla, Cláudio, Márcia, Silvana e Leonardo que carregam comigo a graça e a responsabilidade da vida pastoral e tudo o que dela advém para nós;

Aos meus colegas professores e professoras, alunos e alunas, diretores, gestores e servidores dos seminários onde lecionei ou leciono: STCR, AMESPE, SETEBAN, SAT. Sem estes espaços não se justificariam minha formação, pesquisa e publicação;

Àqueles e àqueles que sempre incentivaram meus estudos: minha querida irmã Mauricéia; os amigos Rinaldo César e Antonio Cruz; às queridas amigas Anália Keila e Adriana Aquino. À minha cunhada Marcinha. Especialmente ao amigo Sílvio José Luiz.

Aos colegas do grupo de estudo de Teologia Pública: Herivando Costa, Rinaldo César, Aurivan Marinho, Hugo Wagner, Severino Carlos, Manoel Marreiro e Josinaldo Soares;

Aos amigos mais antigos: Cícero Leite, Fábio Santos e Nancy Tiburtino;

A José Domingos Lima Neto, o amigo de sempre e das horas mais difíceis;

Aos inesquecíveis e saudosos D. Robinson Cavalcanti e Rev. Carlos Alberto Chaves Fernandes, o Beto, com os quais aprendi a sonhar grandes sonhos para o Reino de Deus;

Aos pastores, pastoras da Província Anglicana no Brasil: Luiz Souza de França, Gorete Marques, Ivo Oliveira e Hermany Soares. Aos bispos Miguel Uchoa e Evilásio Tenório;

A todos os meus catequistas, pastores, mestres e mestras, desde a infância até hoje;

Minha maior e mais profunda gratidão.

DEDICATÓRIA

Para
João Marcos Leitão Santos

RESUMO

O presente trabalho se propõe a entender o que aconteceu durante o Segundo Império, quando o Brasil tinha uma religião oficial: a Igreja Católica Apostólica Romana. Mas a chegada de ingleses e alemães para o trabalho na fundição e construção de linhas de trens e suas locomotivas fez com que aparecessem templos acatólicos, onde os fiéis deviam realizar cultos na língua pátria, mas não podiam catequisar os brasileiros, nem fazer construções com aparência de igrejas, nem usar sinos, cruz ou velas. Estavam limitados ao culto particular. Depois surgiu um sério problema: seus mortos não podiam ser enterrados em cemitérios públicos, pois estes eram benzidos pelos padres e neles só podiam ser sepultados os que possuíssem batistério da Igreja Romana. Eis que em meio a tudo isso, chegou ao Brasil, em 1855, o escocês Roberto Kalley determinado a pregar o Evangelho aos brasileiros. Para tal empresa, contou com a ajuda de missionários vindos de Portugal, mas também com importantes setores da Imprensa, do Parlamento e da Maçonaria. Que limites e obstáculos Kalley encontrou à sua missão no Brasil? Como se deu sua luta jurídico-parlamentar no enfrentamento desses limites? Que métodos ele utilizou para superar os *limites da tolerância religiosa* impostos pela Constituição Imperial e como ele conseguiu legitimar o protestantismo no Brasil? Quais os resultados do seu trabalho? Estas são as principais linhas de pesquisa que norteiam este trabalho.

Palavras-chaves: Protestantismo brasileiro; Robert Reid Kalley; Igreja Católica Apostólica Romana; Tolerância religiosa.

ABSTRACT

The present work aims to understand what happened during the Second Empire, when Brazil had an official religion: the Roman Catholic Church. But the arrival of the English and Germans to work in the founding and construction of train lines and their locomotives led to the appearance of temples of worship, where the faithful were to perform services in the mother tongue, but could not catechize Brazilians, not make constructions with appearance of churches, not use bells, cross or candles. They were limited to private worship. Then a serious problem arose: their dead could not be buried in public cemeteries, for these were blessed by the priests and in them only those who had baptistry of the Roman Church could be buried. Here, in the midst of all this, arrived in Brazil, in 1855, the Scot Robert Kalley determined to preach the Gospel to the Brazilians. For this company, it had the help of missionaries from Portugal, but also with important sectors of the Press, Parliament and Freemasonry. What limits and obstacles did Kalley encounter in his mission in Brazil? How did your legal-parliamentary struggle go in facing these limits? What methods did he use to overcome the limits of religious tolerance imposed by the Imperial Constitution and how did he legitimize Protestantism in Brazil? What are the results of your work? These are the main lines of research that guide this work.

Keywords: Brazilian Protestantism; Robert Reid Kalley; Roman Apostolic Catholic Church; Religious tolerance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O BRASIL IMPERIAL E A TOLERÂNCIA DE CULTOS ACATÓLICOS.....	16
1.1 Sobre a Tolerância e seus Teóricos.....	17
1.2 A Religião Oficial do Brasil e a chegada do Protestantismo.....	23
1.3 A Constituição Imperial e os Limites da Tolerância Religiosa.....	28
2 KALLEY E SUA ESTRATÉGIA PARA EVANGELIZAR O BRASIL.....	42
2.1 Dr. Kalley: formação, conversão, herança e independência.....	42
2.2 Experiência na Ilha da Madeira.....	45
2.3 Passagem pela Terra Santa e Novo Casamento.....	47
2.4 Os costumes. Os limites. As amizades.....	55
2.5 Kalley e sua Estratégia para Legitimar o Protestantismo.....	67
2.5.1 A Colportagem.....	67
2.5.2 A Imprensa.....	74
2.5.3 O Parlamento	77
2.5.4 A Maçonaria.....	80
3 KALLEY E A 1ª IGREJA DE MISSÃO PROTESTANTE DO RECIFE.....	87
3.1 Como o Recife era visto pelos de fora.....	87
3.2 Presença de Acatólicos e Distribuição de Bíblias em Pernambuco.....	95
3.3 A Questão Religiosa, a Maçonaria e a Imprensa no Recife	99
3.4 Abreu e Lima e a Polêmica das Bíblias Falsificadas.....	107
3.5 Dr. Kalley envia Colportores para o Recife.....	121
3.6 Kalley e a Primeira Igreja Protestante de Missão do Recife.....	126
CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS.....	135
REFERÊNCIAS.....	137

INTRODUÇÃO

Observando-se do aspecto da sociabilidade, fala-se do povo brasileiro a partir de “o homem cordial”, de Sérgio Buarque de Holanda. Mas até que ponto isso representa a verdade quando se trata de cordialidade e tolerância quanto às diferentes crenças trazidas da Europa e da África quando aqui conviviam as primeiras etnias sob o regime do Império? Já de início convém lembrar que, em nota explicativa, o autor de *Raízes do Brasil*, advertia: “a inimizade bem pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto (visto?) que uma e outra nascem do *coração*, procedendo, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado” (HOLANDA, 1995, p.205). E quando se observa essa cordialidade a partir das relações institucionais?

Durante a primeira e a segunda monarquia, até cerca de 1850, o Brasil conviveu com o catolicismo português e o protestantismo¹ de imigração. Ingleses e alemães para cá traziam clérigos (ou até mesmo capelães leigos) que cuidavam unicamente das suas respectivas colônias, mantendo cultos nas línguas pátrias (o inglês, entre os Anglicanos; e o alemão, entre os Luteranos). Em 1824, formou-se uma comunidade luterana em Nova Friburgo (RJ), com 334 imigrantes. Neste mesmo ano, formou-se outra no Rio dos Sinos (RS), com 43 pessoas (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.27-30).

As comunidades britânicas eram mais numerosas e dispersas por todo o Brasil, desde 1810 (MENDONÇA, 2008, p.45). “O tratado de 1810 permitia aos súditos britânicos liberdade religiosa ‘dentro de suas capelas e igrejas’, desde que elas não tivessem formas diferentes de casas de habitação, respeitassem a Igreja Católica e não fizessem prosélitos” (MENDONÇA, 2008, p.42, nota 15). A Constituição Imperial de 1824 proibia a construção de templos com arquitetura de igreja, bem como proibia o uso de torre, cruz, sino e velas (CÉSAR, 2000, p.72-77). Por isso, o protestantismo era uma prática apenas de estrangeiros que conviviam em solo brasileiro e que para cá trouxeram seus cultos e suas respectivas liturgias.

A chegada do médico escocês - doutor em Medicina - Robert Reid Kalley, em 10 de maio de 1855, demarcou o início de uma experiência protestante que visava implantar uma igreja voltada para os nativos e falantes do português (LÉONARD, 2002, p.53-60). Começou por Petrópolis (RJ), organizou a primeira igreja protestante na cidade do Rio de Janeiro, chamada Igreja Evangélica Fluminense, em 11 de Julho de

¹ Por *Protestantismo*, entendemos toda a tradição cristã recebida da Reforma de Lutero, desde 1517. Poderemos usar o termo *evangélico*, ocasionalmente, como herdeiro dessa mesma tradição, sem nos ater às diferenças conceituais mais profundas que os termos exigem e merecem. Temos consciência do limite.

1858. A missão se expandiu para o Norte², chegando ao Recife com a primeira igreja protestante de fala vernácula, chamada Igreja Evangélica Pernambucana, em 19 de Outubro de 1873 (FORSYTH, 2006, p.141, 210). A partir de então, o Brasil começou a conviver abertamente com duas confissões cristãs, de igual matriz, mas de matriz diferente.

Sabemos que todas as práticas religiosas no Brasil estiveram sempre sob o olhar atento e vigilante da Igreja Católica Apostólica Romana, doravante denominada ICAR³. Isso, porém não impedia que índios e negros tivessem suas crenças e práticas diferentes, ainda que clandestinas. Mas parece que este cenário quase monocolor tem seus momentos de maior ou menor grau de pluralidade religiosa com a presença de protestantes franceses, no Rio, de 1555 a 1558; e de reformados holandeses, no Recife, de 1630 a 1654. Este primeiro tipo de protestantismo no Brasil foi denominado de “Protestantismo de Invasão”.

Após o Tratado de Comércio e Navegação, de 1810, a Inglaterra trouxe seus profissionais para aqui operar suas empresas tendo garantia de tolerância religiosa para que suas famílias se reunissem e praticassem seus cultos na língua inglesa. Assim foi também com os luteranos alemães, quando aqui instalaram suas duas primeiras comunidades. Este segundo tipo de protestantismo recebeu o nome de “Protestantismo de Imigração”, uma vez que os capelães assistiam apenas os estrangeiros.

O terceiro tipo é o “Protestantismo de Missão”, tipo que interessa a este trabalho. Nesta modalidade, o primeiro missionário protestante a aportar no Brasil foi Kalley, vindo acompanhado de sua mulher, Sarah Poulton Kalley (ROCHA, 2013a, p.30).

O objetivo deste trabalho é responder às seguintes questões: até que ponto a chegada do protestantismo de missão alterou as relações institucionais no Brasil do Segundo Império? Como eram elaboradas leis de tolerância para coibir cultos e restringir a instalação de confissões acatólicas no Brasil? Que estratégias foram utilizadas no projeto de inserção e expansão do protestantismo, respeitando-se os limites da tolerância?

Esta pesquisa se justifica pelo fato de que protestantes e liberais sempre combateram a hegemonia de uma religião oficial no Brasil. Sabe-se que, desde o seu

² Até 1940, o Brasil se dividia apenas em duas regiões: Norte e Sul.

³ Embora as ciências sociais adotem, via de regra, a nomenclatura “Igreja Católica” para se referir à Igreja de Roma, este autor, por razões eclesiológicas e teológicas, adota a nomenclatura Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), por entender que a catolicidade esteja para muito além da Igreja de Roma.

início, este foi um país de maioria católico-romana (CAMARGO, 1973, p.41). Os cemitérios municipais - construídos a partir de 1828, mas usados só depois de 1850 - destinavam-se a servir apenas aos mortos que possuíssem batistérios católico-romanos. “Uma vez benzida pelo padre, a terra se tornava como que tridentinizada⁴, sendo inadmissível que recebesse cadáver de herege⁵” (RIBEIRO, 1973, p.108). Às pessoas de origem judaica, alemã e inglesa (como também maçons e ciganos) eram negadas sepulturas em cemitério público. Daí existir o cemitério dos ingleses (em Santo Amaro) e o cemitério dos judeus (no Barro): cemitérios que existem até hoje no Recife.

Este estudo visa dar uma contribuição acadêmica aos estudos já existentes e somar esforços ao debate no que tange ao assunto da tolerância religiosa durante Segundo Império no Brasil. Buscaremos, na medida do possível, elencar instrumentos oficiais e da sociedade civil que foram mobilizados na construção de condições efetivas para garantir a realização de culto e propaganda do protestantismo no referido período. Para isso, entendemos que a *Colportagem*, a *Imprensa*, a *Maçonaria* e o *Parlamento* foram instrumentos de grande importância neste empreendimento.

É importante lembrar que a Questão Religiosa (1872-1875), inflamada que foi a partir da publicação da encíclica papal *Syllabus Errorum* (1864), colocou maçons e liberais contra a ICAR, alinhando estes aos protestantes por sua abertura para com a pesquisa científica e o progresso tecnológico, uma vez que “a *religião romana* era uma presença perniciosa para o Brasil ao representar o atraso do progresso moral, intelectual e material de sua população” (SANTOS, 2006, p.176). Esta assertiva deve ser analisada dentro do tenso contexto de uma luta por manutenção e reformas.

Por este caminho de investigação pretendemos identificar os limites da tolerância religiosa do Segundo Império, cuja Constituição de 1824 definia a religião do Brasil como sendo a religião católico-romana. Tal afirmação se justificava tendo em vista o conhecimento da existência de outras confissões cristãs já presentes no país (Anglicanos e Luteranos). Estas duas eram as confissões toleradas legalmente.

Para um referencial teórico capaz de estudar o fenômeno, fizemos uso de dois autores e suas teorias. Em primeiro lugar, trabalhamos com *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*, de Eni P. Orlandi, 2015. Entendemos que para avaliar o que

⁴ Quando se usa a expressão “tridentino”, “tridentinizado” ou “tridentinização”, está-se fazendo uma referência direta ao Concílio de Trento (1545-1563), conhecido como o Movimento de Contra-Reforma, que foi uma oposição da Igreja Romana à Reforma Protestante, de 31 de outubro de 1517.

⁵ Herege é a pessoa que está fora da comunhão da Igreja pelo fato de ter questionado algum dogma ou porque abandonou a fé batismal.

se dizia, por que se dizia e como se dizia, precisamos desse estudo que possibilita melhor compreensão. Uma vez que trabalhamos as tensões entre a realidade simbólica (os discursos protestante e católico-romano) e a realidade política (a lei do Império), precisamos admitir, desde já, que “não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia”. Pois “todo discurso é ideologicamente marcado”. E mais ainda: “o discurso é o lugar de trabalho da língua e da ideologia” (ORLANDI, 2015, p.15, 36, 45).

Por ser este um trabalho de análise de textos, é importante saber que “os sentidos não estão só nas palavras”, é preciso perceber “as margens do dizer”. Como diz a nossa autora: “esses sentidos têm a ver com o que é dito ali, mas também em outros lugares, assim como o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi. Desse modo, as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele” (ORLANDI, 2015, p.28).

Levamos em consideração que no discurso está presente também a função da memória. Em Orlandi (2015, p.29), a memória é tratada como

interdiscurso, que é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente [...] sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada.

Isso é muito importante, uma vez que “as palavras não são só nossas”, pois “o sujeito [que] diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele” (Id., *ibid.*, p.30). Sendo assim, “ao falarmos nos filiamos a redes de sentidos”, mas, apesar disso, “só uma parte do dizível é acessível ao sujeito” (Id., *ibid.*, 32).

Um discurso sustenta-se ou não, dependendo de sua relação de forças e sua relação de sentidos. “Um discurso sempre aponta para outros que o sustentam” (ORLANDI, 2015, p.37). Por isso “não é todo mundo que pode interpretar um texto [...] [...] há especialistas a quem se delegam poderes para interpretar [e atribuir sentidos], tais como: o juiz, o professor, o advogado, o padre, etc.” (Id., *ibid.*, p.8). Aí está devidamente estabelecida uma relação de forças. “O lugar do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz. Assim, se o sujeito fala a partir do lugar do professor, suas palavras significam de modo diferente do que se falasse do lugar do aluno”. Do mesmo modo seria com o padre, o advogado, o juiz e assim por diante (Id., *ibid.*, 37).

Considerando a importância do texto, seu conteúdo e a sua comunicação, apresentamos agora o nosso segundo autor e sua teoria. Trata-se dos estudos sobre o

Poder Simbólico, de Pierre Bourdieu, especialmente do seu conceito de *Campo*. Esta escolha levou em consideração que as discussões em torno da tolerância religiosa têm a ver diretamente com a manutenção do poder de uma determinada classe dominante, fazendo com que prevaleça uma ideologia com sua cosmovisão. Conforme o autor supracitado, “a cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante [...] [...] para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções e para a legitimação dessas distinções” (BOURDIEU, 2015, p.7).

Bourdieu fez a sua *primeira síntese*: “Os sistemas simbólicos” (religião, língua e arte, que operam como ‘estruturas estruturantes’, conforme Bourdieu [2013, p. 31; 2015, p.4]), “como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo” (BOURDIEU, 2015, p.6). Ele complementa com a sua *segunda síntese*: “É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra” (Id., *ibid.*, p.7).

Gostaríamos de destacar os termos “instrumentos de conhecimento e de comunicação”, pois isso muito interessa à nossa análise. O “conhecimento” e a “comunicação” são instrumentos importantes utilizados, tanto pela ideologia da ICAR, no Segundo Império, quanto pela contraideologia protestante, ancorada em parecer Jurídico (*Parlamentar*) de advogados; na força de penetração da *Imprensa* para formação de opinião; bem como nas posições libertárias da *Maçonaria* e do *Parlamento*. Estas são “as diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição de mundo social conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas, reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais” (BOURDIEU, 2015, p.8).

Talvez agora possamos entender o que seja o *poder simbólico*. Segundo o autor, é o “poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver de fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo” [...] “poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força”. Força esta que pode ser física e até econômica. “O que faz o poder das palavras [...] [...] é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das

palavras”. Em sendo assim, “o poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder” (BOURDIEU, 2015, p.11).

Partindo de uma linguagem estritamente da organização religiosa e pela utilização da comparação feita por Sergio Miceli, podemos dizer que, no Segundo Império, o campo de luta entre a classe dominante (católicos romanos) e a classe contestadora (missionários protestantes) se daria como o campo de luta entre a classe sacerdotal (Igreja Romana) - usando sua autoridade para fazer permanecer a religião com seus mitos, ritos, símbolos - e a classe dos profetas (igreja protestante), questionando essa mesma religião com seus mitos, ritos e símbolos da forma como é perpetuada pela classe sacerdotal. (Vide *A Força do Sentido*, Miceli sobre Bourdieu, In: BOURDIEU, 2013, p.VII-LXI).

Quanto à metodologia, o que constatamos foi que definir o caráter de um trabalho como este talvez não é uma tarefa das mais fáceis. Mas podemos afirmar, guardadas as devidas precisões conceituais e evitando seus preciosismos, que esta pesquisa teve um caráter histórico, bibliográfico e documental, de abordagem qualitativa.

Histórico porque tratou com “documentos que subsistem ao longo do tempo, [e] tornam-se a mais importante fonte de dados em qualquer pesquisa de natureza histórica” (GIL, 1991, p.52). *Bibliográfico*, pois, “a pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” [...] “Os livros constituem as fontes bibliográficas por excelência”. E para mostrar a dificuldade de determinar os limites conceituais, “a pesquisa bibliográfica também é indispensável nos estudos históricos” (Id., *ibid*, p.48, 49, 50).

Mas também é pesquisa *documental*. Entretanto, “a pesquisa documental assemelha-se muito à pesquisa bibliográfica. A diferença essencial entre ambas está na natureza das fontes”, de modo que “a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico” (GIL, 1991, p.51).

Ainda, segundo Gil (1991, p.51), pode haver importantes documentos “de segunda mão, que de alguma forma já foram analisados, tais como: relatórios de pesquisa, relatórios de empresas, tabelas estatísticas etc.”. Neste trabalho, poderemos ter alguns destes casos. Contudo, “nem sempre fica clara a distinção entre a pesquisa bibliográfica e a documental, já que, a rigor, as fontes bibliográficas nada mais são do que documentos impressos para determinado público” (Idem, p.51).

A delimitação temporal engloba os anos de 1855, quando da chegada do casal Kalley ao Brasil, até 1873, ano de fundação da Igreja Evangélica Pernambucana. As fontes consultadas foram livros, jornais e sites. Importante ressaltar que o acesso aos jornais não mais se faz através do impresso, visitando-se arquivos ou gabinetes de leitura, por exemplo, mas por meio do site da Biblioteca Nacional.

Sei que historiadores já deixaram de usar alguns termos que aqui utilizei. Por estas e outras, logo darão conta de que não sou historiador. No entanto, alguns amigos tentaram, sem muito sucesso, corrigir possíveis limitações metodológicas de quem vem dos estudos da Teologia e da Sociologia. Esperamos que isso não deslustre muito a nossa pesquisa.

Por último, advirto que este trabalho, quando faz citações, mantém a ortografia de cada texto, incluindo seus grifos e destaques originais. Quando ocorrerem grifos deste pesquisador, virão devidamente indicados como “grifos do autor”.

1. O BRASIL IMPERIAL E A TOLERÂNCIA DE CULTOS ACATÓLICOS⁶

Neste primeiro capítulo, estudaremos como a presença do protestantismo de imigração⁷, e principalmente o posterior, protestantismo de missão⁸, alterou as relações institucionais internas do Brasil e a vinculação destas instituições com a Igreja Romana, religião oficial do Estado, vivendo um considerável dilema entre as diretrizes do Concílio de Trento (1545-1563) e os avanços da Era Moderna. Isso redundou em debates públicos e privados sobre até onde iriam os limites da tolerância religiosa.

Para tanto, trabalharemos com o conceito de *tolerância*, que já é em si bastante complexo. Do ponto de vista institucional, a tolerância quer demonstrar certa generosidade por parte dos seus dirigentes ao permitir que exista grupo ou indivíduo fora da sua cosmovisão, de suas crenças ou convicções filosóficas e políticas. Geralmente essa tolerância vem com os limites bem demarcados. Para Burity (1997, p.78), tolerância seria “respeitar o outro ao mesmo tempo em que se tem que lutar para criar espaços de pluralidade, de afirmação da legitimidade das diferenças”.

Evidentemente que esse ato de “criar espaços de pluralidades, de afirmação da legitimidade das diferenças” é sempre um movimento daqueles que receberam as delimitações impostas pelas instituições. Ao mesmo tempo em que os indivíduos controladores das instituições farão uso de mecanismos coibidores da criação destes “espaços de pluralidades” para que a tolerância tenha sempre a chancela de aparente liberalidade por parte dos dirigentes das organizações que limitam a tolerância.

Para compreender como se dá essa busca pela construção de “espaços de pluralidades”, também utilizaremos o conceito de *campo* que tomamos de Bourdieu (2015, p.8). Em princípio, *campo* quer significar luta, batalha, guerra.

As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição de mundo social conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas, reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais.

⁶ Cultos Acatólicos ou Confissões Acatólicas são, em princípio, todas as confissões cristãs que não estão subordinadas à Sé de Roma. Os protestantes, sejam eles luteranos, reformados ou anglicanos, embora professem o mesmo *Credo Apostólico*, são denominados cristãos de confissões acatólicas.

⁷ Protestantismo de Imigração ou Protestantismo de Colônia foi aquele cujos serviços religiosos se destinaram à manutenção dos fiéis estrangeiros residentes no Brasil: ingleses e alemães, principalmente.

⁸ Protestantismo de Missão foi o que se ocupou da pregação em vernáculo e conversão dos brasileiros.

Entendemos que é nesta “luta propriamente simbólica para impor uma definição de mundo” que se estabelece o discurso religioso. Como em nosso trabalho de análise notamos que essa luta se dá no campo das ideias, das leis e suas interpretações, pode ser que venham existir homologias ou eufemizações entre os campos. Entretanto, como antecipadamente esclarece Bourdieu (2015, p.10-11):

[...] é na correspondência de estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural por meio da imposição mascarada de sistemas de classificação e de estruturas mentais objectivamente ajustadas às estruturas sociais [...] Os sistemas simbólicos devem sua força ao facto de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido.

Vamos estudar como eram elaboradas as leis de tolerância religiosa para coibir cultos e restringir a instalação de confissões acatólicas no Brasil. E como se deram as negociações políticas e parlamentares de tolerância ao culto protestante.

A Constituição Imperial, de 25 de março de 1824, desconhecia o binômio “liberdade religiosa” ou “liberdade de culto”. Embora se dissesse no Art.6º: “São cidadãos brasileiros: V. Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua religião”. E rezasse o Art.179, V.: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública”, isso não implicava em liberdade religiosa ou liberdade de culto. Estes binômios eram inferidos pelo que se rezava no Art.5º: “Todas as outras religiões serão permitidas”. Mas por “religião permitida” não se deveria entender o mesmo que “liberdade religiosa” ou “liberdade de culto”. Por este motivo, não usaremos as expressões *liberdade religiosa* ou *liberdade de culto*, mas apenas *tolerância*. Isso é uma delimitação que se impõe à nossa pesquisa!

Para entender melhor, vamos trabalhar alguns teóricos sobre a tolerância.

1.1 Sobre a Tolerância e seus Teóricos

Começemos por investigar sobre as teorias da tolerância, segundo alguns autores da Era Moderna, que viram o mundo a partir do seu lugar, na Europa. Embora a tolerância religiosa seja um tema específico da República e da Democracia (valores do Ocidente), seria razoável fazer um breve relato mostrando que o anseio por tolerância nasceu em contextos de regimes monárquicos e autoritários, a partir da Renascença e da

Reforma Protestante. Neste sentido, os teóricos do iluminismo serão importantes para esta formulação do que seja a tolerância no sentido religioso, ético e político.

Para melhor entender o que seria essa tolerância, vamos usar o livro *Tolerância e Seus Limites*. O autor, Cardoso (2003, p.22), começa afirmando que “a tolerância é uma questão central ética na história moderna”. Desse modo, “o conceito de tolerância foi sendo historicamente e culturalmente construído. Tais ressalvas são necessárias para uma melhor compreensão do problema da tolerância tal como apareceu na modernidade, especificamente, na Europa cristã pós-Reforma” (CARDOSO, 2003, p.23).

Mas para falar de tolerância, precisamos saber também da sua antagonista, a intolerância. Seria de bom alvitre lembrar que esta análise foi feita no Ocidente moderno. Para Cardoso (2003, p.23), “quando se fala da modernidade como uma época de maior liberdade e tolerância religiosa, contrapõe-se a ela a opressão e a intolerância do cristianismo medieval”. Para ele, isto gera um contrassenso, pois “Cristo proclamou a caridade como o maior dos mandamentos. [...] A caridade cristã implica também a defesa da liberdade, tanto externa quanto interna” (Idem, *ibidem*).

Cardoso afirma que a Igreja Católica (*sic*), infelizmente, não observou a regra áurea do seu Mestre. Não levando em conta o princípio da caridade, e

com a enorme expansão do cristianismo, a Igreja tornou-se, no século VIII, a única guardiã da civilização européia. Instalou-se em definitivo a teocracia: uma sociedade sacra em que toda autoridade, por ser divina, era legitimada pela Igreja. A partir daí, assuntos políticos e religiosos acabaram se mesclando. [Durante a baixa Idade Média] acirrou-se a intolerância na Igreja. As Cruzadas e a Inquisição foram as formas extremas desse sentimento. [...] As Cruzadas tinham a missão de combater os heréticos e pagãos [...] para restabelecer a ordem dogmática e social. A Inquisição, por sua vez, significou a institucionalização das formas de repressão. [Para os heréticos] a pena de morte na fogueira, segundo o costume medieval. Lei civil e canônica reforçaram-se mutuamente. No século XIII, a Igreja acabou por criar uma instituição para identificação e perseguição dos heréticos, o Tribunal do Santo Ofício. Assim foram legalizados a intolerância, a violência e o terror (CARDOSO, 2003, p.25, 26).

Entretanto, não obstante tantas mortes provocadas pelo recrudescimento da Igreja, o anseio por espaços de livre pensar e agir representava um imperativo intrínseco da constituição humana. A Renascença revelou a importância de se conhecer os textos clássicos do latim, grego e hebraico. Isso não apenas possibilitou a leitura dos grandes filósofos gregos, mas também das Escrituras Sagradas. Juntamente com isso, havia também a recente invenção da imprensa de tipos de Gutenberg. O mundo das artes foi

revolucionado pela pintura de Michelangelo e Leonardo Da Vinci, sem mencionar as descobertas, no mundo das ciências, com Nicolau Copérnico e Galileu Galilei.

Conforme o trabalho de Cardoso, três filósofos são os principais responsáveis pela disseminação da ideia de tolerância no Ocidente. São chamados de *Teóricos da Tolerância*. O primeiro deles é o médico e filósofo inglês *John Locke* (1632-1704). Por ser contra o Absolutismo, e por ter sido acusado de tramar contra o soberano, viu-se obrigado a abrigar-se na Holanda. Em 1689, publicou a *Carta acerca da tolerância*. Nela, viu a “necessidade de coerência entre a doutrina cristã e a tolerância”, pois, conforme Locke, “se se acredita que no Evangelho e nos apóstolos, ninguém pode ser cristão sem caridade, e sem a fé que age, não pela força, mas pelo amor” (CARDOSO, 2003, p.32). Locke deixou claro o dever de se estabelecer a separação entre a sociedade religiosa e a sociedade civil. Nesta, as leis devem garantir o bem de todos. “O magistrado civil não pode, pela lei civil, prescrever artigos de fé ou doutrinas ou formas de cultuar a Deus, uma vez que seu poder é exercido pela coerção, e a adesão a uma religião se faz pela persuasão do espírito” (CARDOSO, 2003, p.33).

Quanto à autoridade eclesiástica, Cardoso sintetizou assim a teologia da tolerância de Locke: “A verdadeira Igreja de Cristo é aquela que se fundamenta na Sagrada Escritura e não nas leis eclesiásticas. Nela não está escrito que a Igreja ‘deve perseguir e censurar a outrem, ou obrigá-los através da força, da espada, do fogo a abraçar sua fé e doutrinas’” (CARDOSO, 2003, p.34).

Ao estabelecer estas bases para a tolerância, Locke distinguiu as diversas relações sociais existentes à sua época: a) Tolerância da Igreja para com os seus membros; b) Tolerância entre os indivíduos na sociedade civil. “Nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus bens civis porque professa outra religião ou forma de culto”; c) Nenhuma igreja pode ter jurisdição sobre outra, nem mesmo quando o magistrado civil pertence a uma delas; d) Tolerância dos membros da hierarquia da Igreja para com a comunidade: a autoridade dos bispos, padres, presbíteros (*sic*) e ministros não deve ultrapassar os limites da Igreja; e) Deveres dos magistrados e tolerância: Locke argumenta que não cabe ao magistrado o cuidado com a salvação das almas, mas somente com os bens civis (CARDOSO, 2003, p.34-35).

Uma afirmação de Locke que merece atenção é a que foi feita acerca dos ateus. “Porque se estes negam a existência de Deus, não podem reivindicar para si a tolerância, uma atitude fundada num princípio religioso” (p.36). Com esta afirmação, Cardoso

encerra a apresentação do pensamento de Locke, fazendo também notar a importância deste autor para a doutrina da separação entre o Estado e a Igreja (p.45).

Parece pertinente reconhecer o valor das ideias de Locke no desenvolvimento das sociedades futuras e suas organizações sociais, políticas e religiosas. Sendo uma delas a moderna separação entre Estado e Igreja, desaguando na formação de um Estado democrático de direito e numa declaração universal dos direitos civis.

O segundo filósofo de importância é o iluminista⁹ francês, *Voltaire*, pseudônimo de François Marie Arouet (1694-1778), crítico da nobreza e do clero. Por seu temperamento irreverente, sofreu algumas prisões, empreendeu fugas e experimentou exílios em países vizinhos. Na Inglaterra, esteve em contato com as ideias reformistas e libertárias de Locke. Escreveu *Cândido* e *Tratado de metafísica*, entre outros textos. Mas o que mais interessou à pesquisa foi o seu *Tratado sobre a tolerância*, de 1763, quando ele estava com 68 anos. Sua obra foi inspirada na *Carta acerca da tolerância*, de Locke.

O texto de Voltaire foi resultado prático de uma campanha deflagrada por ele pela reabilitação da memória de um protestante condenado injustamente à morte: Jean Calas. A condenação dizia ter Jean Calas assassinado ao próprio filho, apesar de haver indícios de suicídio. Contudo, os juízes seguiram o raciocínio de que o jovem Marc-Antoine estava prestes a se converter ao catolicismo romano e por isso seu pai o assassinou. “Jean Calas foi queimado vivo em praça pública. Morreu dizendo-se inocente e pedindo perdão a Deus para seus inimigos” (CARDOSO, 2003, p.42).

Entendemos que esta informação seja útil para nossa pesquisa, pois o discurso da tolerância em Voltaire nasceu de uma questão religiosa entre protestantes e católicos romanos, estando bem definido o lado de quem matava e de quem morria, mostrando Voltaire não apenas como um teórico, mas como um militante na causa da tolerância.

Voltaire acreditava que toda intolerância nascia da ignorância e se alimentava do fanatismo. Contudo, ele não negava o valor da religião. Pois, para ele, “onde quer que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária: as leis protegem contra os crimes conhecidos, e a religião, contra os crimes secretos” (*apud* CARDOSO, 2003, p.44). Voltaire também recusava o ateísmo, segundo Cardoso.

⁹ O Movimento Iluminista (século XVIII) acreditava que o desenvolvimento da razão humana representaria “o progresso da humanidade e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, da ignorância, da superstição, do mito e da opressão” (REALE; ANTISERI, 1990, v.2, p. 670, *apud* CARDOSO, 2003, p.40)

Pelo que podemos perceber, na sua obra, Voltaire dirige sua crítica mais contundente contra a Igreja Romana. Seu maior argumento era de que a “intolerância religiosa é uma atitude bárbara e absurda, pois vai contra o princípio universal do direito humano e do natural: ‘Não faças o que não gostarias que te fizessem’” (idem, p.43).

Cardoso (2003, p.47) concluiu a apresentação de Voltaire reconhecendo que as ideias dele acabaram sendo vitoriosas quando inseridas nas constituições burguesas, “legitimando o Estado de Direito”. Também “a Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, da Revolução Francesa, de 1789, representa um marco dessa vitória, cerca de 11 anos depois de sua morte.

Tal qual o autor, compreendemos que Voltaire seja um pensador importante em todo o processo de conquista pelo respeito às diferenças e à pluralidade de pensamento, principalmente pela ênfase que ele deu à tolerância no campo religioso.

O terceiro filósofo dessa tríade é teórico do liberalismo inglês, *John Stuart Mill* (1806-1873). Mill trata da *liberdade do indivíduo* frente à *autoridade social* (o governo). Para Cardoso, a obra de Mill, *Sobre a liberdade*, de 1859, “é fundamental na compreensão do conceito de tolerância na modernidade ocidental” e visa “estabelecer os limites entre a legítima interferência do governo e a independência individual” (CARDOSO, 2003, p.48,49). Segundo Mill,

o único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem... Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano (*apud* CARDOSO, 2003, p.49).

Entretanto, comenta Cardoso (2003, p.49) que “a expressão *comunidade civilizada* já indica a condição de validade desse princípio, isto é, Mill refere-se às pessoas de *faculdades maduras*. Em se tratando de crianças ou bárbaros, até o despotismo, bem intencionado, é justificável”. Por aí já poderíamos divisar algumas dificuldades que enfrentaríamos ao trabalhar apenas com os conceitos de Stuart Mill.

Ainda fez Mill algumas assertivas sobre as questões de “certeza” e “opinião”. Uma constatação foi que não se pode ter *certeza absoluta*. Mas “o fato de não existir certeza absoluta não significa, para ele, que o indivíduo não possa presumir sua opinião como certa para orientar sua conduta pessoal” (CARDOSO, 2003, p.50).

Comentando sobre Mill, Cardoso disse que ser tolerante é “ter um espírito aberto às críticas de suas opiniões [...] [...] Ter convicções e estar seguro de uma determinada doutrina não é, pois, arrogar-se de infalibilidade”. Quando isso acontece, surge a

intolerância. Segundo Mill, intolerância era a “ousadia de decidir a questão pelos outros, sem lhes conceder que ouçam o que possa ser dito em contrário” (CARDOSO, 2003, p.50). Deste modo, a intolerância partiria de quem presume ter a infalibilidade¹⁰. Ressaltou-se o valor da humildade: “Daí a necessidade do espírito liberal e uma atitude de tolerância”, pois “[...] as opiniões são uma visão unilateral da verdade” (Idem, p.51).

Todavia, comenta Cardoso sobre Mill, que a livre expressão das ideias

não deságua necessariamente num relativismo tal que inviabilizaria a própria ética na convivência social. Sem certeza, como orientarmos a nossa conduta? Como julgar que determinadas opiniões sejam perniciosas à sociedade? Stuart Mill responde: “Não existe certeza absoluta, mas existe segurança suficiente para os propósitos da vida humana”. [...] Não é, pois, a certeza que leva à intolerância, mas o propósito de não permitir sua refutação. [...] Os homens são imperfeitos e estão apenas em aproximação da verdade, quando éticos (CARDOSO, 2003, p.56).

Mas como definir um critério que estabeleça os *limites* da tolerância? Este limite deve ser o “prejuízo definido” a outrem. Por isso, ao final de sua obra, Mill discute sobre o significado de dois aspectos básicos de sua doutrina acerca da tolerância: 1) No que diz respeito à esfera pessoal. É quando o indivíduo não pode sofrer interferência da sociedade em ações que tangenciam somente a ele; 2) No que se refere à esfera social. Aí o indivíduo é passível de punição social e legal quando suas ações forem prejudiciais aos interesses de terceiros (CARDOSO, 2003, p.54). Aqui encerramos, de modo muito resumido, o estudo de Cardoso sobre Mill e sobre os teóricos da tolerância.

Entendemos que estes teóricos da tolerância são importantes também para o tema de nossa pesquisa e nossa investigação sobre *Os Limites da Tolerância Religiosa no Brasil do Segundo Império*, uma vez que se tratava do protestantismo entrando num país cuja religião oficial era o catolicismo romano. Também pelas bases colocadas pelo debate que resultaria na separação entre Igreja e Estado, com a proclamação da República (1889), mas que já era discutida desde quando aqui aportaram os primeiros missionários protestantes. Essas ideias já influenciavam instituições como a Imprensa, a Maçonaria e o Parlamento, instrumentos que ajudarão ao Dr. Kalley na implantação do protestantismo no Brasil. Vamos ver o desenvolver desses acontecimentos.

¹⁰ Especialmente se levarmos em consideração que o dogma da Infalibilidade Papal, quando fala *ex cathedra*, foi estabelecido em 1870, três anos antes da morte de Stuart Mill, sob o pontificado de Pio IX (1846-1878). Ao que tudo indica, a infalibilidade representaria certa recompensa para o fim do poder temporal dos papas, por volta de 1870. (Vide Os Pontífices, 2001, p.59).

1.2 A Religião Oficial do Brasil e a chegada do Protestantismo

A história do Brasil está eivada de profundo conteúdo simbólico de caráter religioso desde que aqui se rezou a primeira missa, em 26 de abril de 1500, com Frei Henrique de Coimbra, nunca esquecendo a religiosidade e espiritualidade dos indígenas que aqui viviam antes da chegada do colonizador europeu. É sabido que, desde então, a prevalência da prática religiosa esteve sob o olhar atento e vigilante da ICAR. Porém, isso não impedia que os nativos indígenas e os negros escravizados que eram trazidos da África mantivessem aqui suas crenças e práticas religiosas diferentes, ainda que de forma clandestina.

Entretanto, este cenário religioso, quase monolítico, tem momentos de menor tensão e sofre uma pequena flexibilidade, pelo menos em duas ocasiões específicas. A primeira se deu com a presença de protestantes franceses, no Rio, de 1555 a 1558.

De acordo com César (2000, p.37-39), esta experiência foi como “uma caravana ecumênica¹¹ (*sic*) procedente da França”. Sua composição era de nobres, artesãos, soldados, criminosos e agricultores, alguns católicos e outros protestantes, sob o comando do navegador e aventureiro Nicolau Durand de Villegaignon, ora católico, ora protestante. Os três navios e os 600 tripulantes e passageiros haviam saído de Hâvre-de-Grâce no dia 22 de julho de 1555 e chegaram à Baía de Guanabara menos de quatro meses depois, em 10 de novembro.

Por volta de um ano e três meses depois, no dia 7 de março de 1557, chegou a segunda leva de franceses: cerca de 300 colonos, alguns católicos e muitos sem religião, na sua maioria. Com eles vieram 14 huguenotes, enviados por João Calvino (o reformador francês), a pedido de Villegaignon. Entre eles estavam o doutor em teologia Pierre Richier, o pastor Guillaume Chartier, o historiador Jean de Léry e dez artesãos.

No dia 10 de março realizou-se o primeiro culto reformado debaixo da linha do Equador. Onze dias depois, 21 de março, foi organizada a primeira igreja evangélica do Brasil e da América do Sul. Chegaram até mesmo a produzir a primeira Confissão de Fé Reformada da América do Sul, a chamada *Confissão Fluminense*. Mas esta experiência não logrou êxito. Cerca de 7 meses depois, acabou-se a convivência.

César conta que em outubro de 1557, Villegaignon expulsou alguns protestantes da ilha. Em janeiro de 1558, Richier e outros genebrinos foram obrigados a voltar para a

¹¹ Esta é uma afirmação anacrônica, uma vez que ainda não existia o movimento ecumênico. Especialmente se soubermos que estava acontecendo o Concílio de Trento (1545-1563).

Europa e lá contaram o que havia acontecido no Brasil e chamaram Villegaignon de “o Caim da América”. A perseguição foi intensificada sobre os que ficaram. Fugiram para o interior a fim de não serem mortos. Contudo, foram dizimados. São “considerados os primeiros mártires evangélicos do continente”.

Conforme se relata, o último deles, Jaques de Balleur, em 1567, foi enforcado no Rio de Janeiro, por ordem de Mem de Sá, sob a assistência de José de Anchieta. Em conclusão, César afirma: “Sob o ponto de vista religioso, a França Antártica seria uma experiência inédita, já que católicos e protestantes participariam juntos de uma aventura caracterizada pela liberdade de culto. Para os portugueses, o empreendimento de Villegaignon nada mais era do que uma invasão”.

A segunda experiência de convivência religiosa plural foi com os reformados holandeses, no Recife, de 1630 a 1654. Principalmente no período de maior influência de Maurício de Nassau (a partir de 1637), conforme relatou Schalkwijk (2004, p.64-65):

os anos entre 1630 e 1636 haviam sido, em geral, de resistência aberta contra a ocupação holandesa, mas os oito anos seguintes [seriam] de conformação [por parte] dos luso-brasileiros, [uma vez que para cá se dirigia] o mais ilustre representante dos dominadores [...] [...] durante um período de relativo florescimento.

A frase elogiosa “o mais ilustre representante dos dominadores”, é uma alusão de Schalkwijk ao Conde Maurício de Nassau.

A afirmação de que a igreja instalada pelos holandeses - Igreja Cristã Reformada no Brasil - visava mais a manutenção dos seus fiéis que uma evangelização autóctone, recebeu uma revisão a partir da pesquisa desenvolvida por Schalkwijk (2004, p.207-277), que dedicou quatro capítulos à presença dos reformados holandeses entre os indígenas (“brasilianos”) e mensurou o sucesso da presença missionária com relatórios de batismo de crianças e adultos que eram devidamente instruídos na fé reformada.

Mas também registrou que se mantinha “atenção missionária voltada, em segundo lugar, para os africanos” (p.187). Chegou-se a confeccionar um *Catecismo Trilíngue* (Tupi, Português e Holandês), mas Schalkwijk chegou a duvidar que tenha sido usado pela Igreja Cristã Reformada no Brasil. Essa colônia reformada sofreu efeito de continuidade devido à expulsão dos holandeses, em 1654. Este foi primeiro tipo de protestantismo que o Brasil conheceu e recebeu o nome *Protestantismo de Invasão*¹².

¹² Diz-se Protestantismo de Invasão, a partir da ótica dos governantes portugueses, quando se referiam aos franceses e holandeses que trouxeram para o Brasil as suas práticas de culto, não obedecendo aos ritos da Igreja de Portugal já estabelecida e oficializada como a Religião do Estado.

Com o Tratado de Comércio e Navegação, de 1810, a Inglaterra mandou profissionais para operarem suas empresas, tendo garantia de *tolerância religiosa* para que suas famílias se reunissem e praticassem seus cultos na sua língua pátria. Assim foi também com os luteranos alemães, quando aqui instalaram suas duas primeiras comunidades em 1824: uma no Rio dos Sinos (RS) e outra em Nova Friburgo (RJ), (MENDONÇA, 1990, p.27-30). Eles usufruíam dessa “tolerância religiosa” desde que “respeitassem a Igreja Católica e não fizessem prosélitos” (MENDONÇA, 2008, p.42, nota 15). Este segundo tipo de protestantismo foi chamado de *Protestantismo de Imigração*, pois trazia seus capelães para assistir apenas aos seus patrícios.

Pode-se afirmar que, durante este período, a situação religiosa do Brasil foi relativamente alterada pela presença do protestantismo europeu. Isso foi, de certo modo, facilitado pelo já mencionado Tratado de Aliança e Amizade, e de Comércio e Navegação, de 1810. Conforme Ribeiro (1973, p.17), o Tratado garantia que:

os vassallos britânicos e quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal, não seriam “perseguidos ou inquietos por matéria de consciência, tanto nas suas pessoas, como nas suas propriedades”, enquanto se conduzissem “com ordem, decência e moralidade e de uma maneira conforme os usos do País e ao seu estabelecimento religioso e político”, sendo-lhes vedado, entretanto, pregar ou declarar publicamente contra a religião Católica ou procurar fazer prosélitos ou conversões.

Segundo a perspectiva de Ribeiro (1973, p.30), que delimita sua pesquisa às regiões do Rio de Janeiro e São Paulo, essa limitada abertura aos europeus (protestantes) se deu após a decisão do Brasil em pôr termo ao transporte e comércio de negros escravizados da África, e, conseqüentemente, pela necessidade industrial e comercial surgida no Brasil, pois Inglaterra, principalmente, e Alemanha traziam maquinário e pessoal para implantar o desenvolvimento do país a partir da construção de trens e ferrovias. E para isso precisava-se do saber científico, fabril e industrial, além da mão de obra especializada destes europeus.

Para João Marcos Leitão Santos (2008, p.30), cuja tese doutoral é bastante precisa nos seus limites, ao assumir que “a inserção do protestantismo em Pernambuco se constitui numa relação de conflito, e que este foi de caráter ideológico e não confessional”. Portanto, para este autor, toda a celeuma existente entre protestantes e católicos se deu em torno das ideias e não das crenças.

Pela compreensão de Lyndon de Araújo Santos (2006, p.176), cujo trabalho versa sobre a primeira República, a presença protestante no Brasil foi estimulada por

seu discurso construtor de um *sentido de modernidade*, ao passo que “a *religião romana* era uma presença perniciosa para o Brasil ao representar o atraso do progresso moral, intelectual e material de sua população”.

Há, porém, ainda outras causas que sugerem boa acolhida à presença protestante, pois a experiência com as missões católico-romanas começava a apresentar sinais de estagnação. Por seu forte caráter ultramontano¹³ e de resistência às ideias liberais; durante o período pombalino, deu-se a expulsão da Ordem Jesuíta do Brasil, em 1759, conforme Brandão (2002 p.253-320), sendo esta, talvez, a mais importante das causas para arrefecimento e declínio missionário da ICAR no Brasil, mas houve também outros fatores que pretendemos aqui demonstrar, resumidamente.

Alguns entraves às Missões Portuguesas. Além do declínio e arrefecimento espiritual, havia problemas de ordem moral. Encontrava-se aqui um clero secular que “guardava o celibato, mas não exatamente a castidade”, no dizer de Cavalcanti (2013, p.43). Léonard (2002, p.36), um historiador protestante francês, chamou isso de “concubinação clerical”. Fragoso (1985, p.193), outro historiador, brasileiro e católico romano, disse que era muito comum um clérigo “construir famílias enormes, criá-las dentro de casa, a mulher aparecendo na sala de visitas, os meninos chamando de *padrinho*”.

Este tipo de “concubinato clerical”, não era levado em consideração pelo povo, desde que o padre se mantivesse fiel à sua mulher e seus filhos, sendo bom provedor. A ICAR chegou até mesmo a abordar oficialmente este assunto em *As Constituições de 1707*. No livro primeiro, título 11, artigo 40, faz-se a seguinte pergunta:

Em caso em que a criança a ser batizada seja filha de clérigo, o que fazer? Resposta: “Se não batize na pia da igreja, onde seus pais forem vigários, coadjutores, curas, capelães, mas seja batizada na da freguesia mais próxima, sem pompa nem acompanhamento mais do que o dos padrinhos” (*Apud HOORNAERT, 1992, p.276*).

Mas a tolerância quanto a estas questões também possuía seus limites. Kidder (2008, p.91), sobre quem falaremos no próximo capítulo, quando de sua viagem “às Províncias do Norte”, passando entre Maceió e o Recife, entrevistou um coronel que

não permitia que seus filhos se confessassem. Tinha uma filha de dezesseis anos que nunca havia se confessado com um sacerdote e assim continuaria até a véspera do seu casamento. A grande maioria dos padres era tão imoral a ponto de, ao invés de cumprir suas

¹³ Tendência partidária dentro da ICAR que defendia uma igreja mais alinhada com as ideias de Roma.

obrigações religiosas, aproveitar-se da oportunidade de estar a sós com as moças para inculcar-lhes idéias de que nunca deveriam elas ter conhecimento.

Além dos percalços na vida moral e espiritual de alguns padres, havia também a desídia de muitos bispos portugueses designados para o Brasil. Se durante os séculos XVII e XVIII proliferou o número de Ordens religiosas, capelas, paróquias e dioceses, com a massiva catequização de negros e indígenas, o mesmo não se deu quanto à ordem clerical, pois o número de padres no clero secular (isto é, que não estavam filiados a nenhuma Ordem religiosa) era muito pequeno, deixando-se quase todo o trabalho sob os cuidados de irmãos leigos. Igualmente, havia os bispos que eram nomeados desde Portugal, mas aqui não chegavam a assumir suas dioceses, preferindo viver na Europa, ostentando na Corte suas roupas escarlates, seus anéis e cruces, símbolos de suas regalias (HOORNAERT, 1992, p.279).

Outro fator muito agravante era a impossibilidade de alcance da presença sacerdotal e missionária, dada a grande extensão territorial do Brasil e a escassez de padres para cobrir toda a área com os serviços religiosos.

No seu aspecto político, o Brasil era um país independente de Portugal, mas ainda dependente de um rei, herdeiro do trono de Portugal. Era um país com muita gente escravizada, cujo tráfico foi proibido por lei em 1830, e embora devessem ser libertos todos os negros que chegassem ao Brasil, no entanto, o que aqui se via era bem diferente. Frago (1985, p.261), citou “uma estimativa britânica moderada [que] calcula em meio milhão o número de escravos (*sic*) importados ilegalmente, entre 1831 e 1852, com a complacência e conivência das autoridades”.

O sistema escravocrata e a imigração europeia. Em meados do século XIX, eram acalorados os discursos e debates abolicionistas, como os que se davam em Minas Gerais e Pernambuco, por exemplo. Este tema, com suas várias nuances, merece uma pesquisa aprofundada, para cuja empresa este autor não dispõe de competência e nem espaço suficiente no escopo deste trabalho.

Os discursos libertários estavam nos salões da aristocracia, nos teatros e, guardadas as devidas proporções, até mesmo na própria Corte, pois o Imperador Pedro II “cultivava um espírito esclarecido e tendente ao liberalismo do seu tempo, tolerante e acolhedor das novas ideias e tecnologias” (SANTOS; LIMA, 2012, p.51). Além disso, havia no Brasil o desejo ardoroso pela chegada de um grande progresso industrial e científico, nas bases daquele que se desenvolvia na Europa e EUA.

Os debates sobre o fim do tráfico negreiro, a importação de mão de obra dita qualificada (pois não se considerou sequer a possibilidade de capacitação dos negros) e a industrialização do país convergiram com o debate da tolerância religiosa. Durante as sessões da Assembleia Constituinte (1823), *Felisberto Caldeira Brant Pontes*, que se tornaria o Marquês de Barbacena, era citado como um defensor da tolerância religiosa. Quais eram seus motivos? Segundo Ribeiro (1973, p.30-31), eram dois. Em primeiro lugar, era constitucional. A Constituinte, após debate tenaz, aprovou a liberdade religiosa para brasileiros que pertencessem às *comunhões cristãs*: “Todos os que as professarem podem gozar dos direitos políticos do Império”. Quanto às demais religiões, seriam apenas toleradas, como veremos no texto provisório da Constituição.

Em segundo lugar, era econômico-liberal. Os sentimentos de liberalismo político presentes nos debates e a questão da imigração foi levantada por ele. Lembrou a necessidade de atrair imigração europeia que viesse suprir o que a agricultura perderia com a supressão do comércio de escravos, já que estava determinada pela lei. Relatou que, em suas viagens pela Europa, uma vez que ele era encarregado de atrair imigrantes europeus para o Brasil, encontrou em toda a parte a melhor disposição de ânimos. A única apreensão manifesta (pelos europeus) era, sempre, a da tolerância religiosa. A Europa fornecia migrantes, e estes poderiam substituir a mão de obra dos negros, na lavoura. Mas, nessas nações, o interesse pela situação religiosa dos acatólicos no Brasil já prenunciava dificuldades na obtenção de trabalhadores.

Como já afirmamos, estas poucas linhas tecem um breve resumo da questão, pois não reunimos as condições necessárias para melhor explorar tão importante tema que abrange o fim do tráfico negreiro e a abertura para a mão de obra europeia. Vamos às questões constitucionais que mostram os flagrantes *limites* da tolerância religiosa.

1.3 A Constituição Imperial e os Limites da Tolerância Religiosa

Agora veremos na prática as especificações desses *limites* da tolerância. Pelas mínimas descrições históricas, sociais e políticas apresentadas até agora, percebe-se que o Brasil era um país que esboçava transição no seu modo de produção e sistema de governo, mas que já vivenciava algumas mudanças consideráveis. Dava-se início ao processo de industrialização, gritava-se pela libertação dos escravizados, constatava-se a necessidade de importação de mão de obra europeia, sentia-se o declínio das missões

portuguesas, e havia muito anseio por um sistema de vida mais moderno, que refletisse os valores do iluminismo, bem como pelos produtos e bens de consumo da Europa.

Explicações e justificativas à parte, mas é preciso lembrar que a realidade do Brasil do século XIX passava também por mudanças no campo da sua religiosidade. Quando se percebeu, o Brasil passou a ter três confissões¹⁴ abrigadas sob o mesmo Credo¹⁵. Boanerges Ribeiro (1973, p.81) apurou que “entre 1824 e 1874, organizaram-se no País cerca de 40 igrejas evangélicas ‘de colônia’. Embora muitas delas estivessem quase isoladas das populações brasileiras, sua presença no corpo social não podia ser ignorada, nem ficar sem conseqüências”.

Sendo assim, duas confissões protestantes (luteranos e anglicanos) e uma católico-romana conviviam no país, com prevalência da “religião do Estado”. Aos protestantes cabia apenas realizar o seu culto sem uso da liturgia própria. Eram proibidas as vestes talares, a cruz, o sino, a torre e toda arquitetura de igreja. Cabia-lhes tão-somente o lugar do “culto doméstico” (domesticado pelo Estado) e, quando muito, identificar o local como “casa de oração”.

A Constituição de 1824 assegurou que a “Religião Católica era a religião do Estado”, e reservou aos protestantes a garantia de “religião tolerada”. A expressão “religião tolerada” era utilizada para se referir às confissões não católico-romanas, conforme o texto provisório da Assembleia Constituinte de 1823, nos Artigos 14, 15 e 16. Durante os debates se discutiu os *limites* da participação de pessoas acatólicas no Império, não tendo estas o direito a exercer cargo público ou eletivo. O Artigo 15 rezava: “que as outras religiões não cristãs seriam apenas toleradas e a sua profissão inibiria o exercício dos direitos políticos”. Por “religiões não cristãs”, alguns parlamentares entendiam “religião não católico-romana”. Veja-se também o que constava no Artigo 16: “a religião católica apostólica romana como sendo a religião do Estado por excelência e única mantida por ele” – Projeto da Constituinte de 1823.

Após debate e aprovação pela Assembleia Constituinte, o Imperador destituiu a Assembleia e outorgou a Constituição Imperial, que dizia, no seu Artigo 5º: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas para isto

¹⁴ Confissões são documentos que explicam a doutrina de fé e ordem das mais diversas denominações cristãs reformadas. As confissões explicam *o como* se crê.

¹⁵ Credo Apostólico é o mais antigo símbolo de fé (dos Apóstolos) e representa a catolicidade da Igreja. Trata-se do resumo da fé cristã mesmo antes do fechamento do Cânon do Novo Testamento, ao final do IV século. O Credo contém tudo *o que* a Igreja crê como essencial à sua fé.

destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (ROURE, 2016, p.287 e 316). Note-se bem que o termo “religião apenas tolerada” foi substituído por “religião permitida”. E permitida, mas com *limites* bem estabelecidos.

Entre o Projeto Constitucional, de 1823 até à Constituição aprovada pela Assembleia e Outorgada pelo Imperador em 1824, muitos foram os embates e acomodações de termos e conceitos que carregavam os mais diversos interesses. Desde então a Constituição estabeleceu quais eram os *limites* dessa tolerância.

Posteriormente, os embates em torno da tolerância religiosas ganhavam páginas dos jornais pelo Brasil, desde os informativos diocesanos, passando pelos órgãos de imprensa da Assembleia Parlamentar, pelos partidos, chegando aos jornais de maior tiragem. Discursos foram publicados contendo ataque ou defesa aos protestantes. Intelectuais católicos romanos, missionários protestantes, maçons, jornalistas, ideólogos da República e da Monarquia participavam com posicionamentos razoáveis ou apaixonados. Conheceremos alguns desses nomes ao longo deste trabalho.

Foi um período em que se discutiu a tolerância religiosa de estrangeiros e possíveis brasileiros que aderissem à confissão protestante. Quais eram as garantias, extensões e *limites* dessa tolerância? Estas perguntas e as suas mais variáveis e desconexas respostas dominavam o cenário dos debates desde a Assembleia Imperial, passando pelas redações de jornais e chegando às palestras nos teatros e nos salões.

Ao que daí se depreende, a presença protestante gerava incômodo aos defensores da “religião do Estado” e desconforto nos praticantes da “religião tolerada”, levando os súditos do rei a tomar partido a favor de um dos lados. Segundo Ribeiro (1973, p.101, 125-152), o povo apoiava os protestantes até o limite em que as autoridades católico-romanas incentivavam a hostilidade contra os protestantes. “Embora as leis do País ainda tolerassem a religião protestante, já não a toleravam muitos dos padres, bem como a população por eles influenciada”. Esta foi uma prática adotada por muitos bispos e padres que surtiu efeitos muito satisfatórios para a “religião oficial”. Ao lado dos protestantes ficaram jornalistas, advogados, maçons, reformistas, políticos liberais e algumas poucas “altas autoridades” civis.

Os instrumentos evocados para defender as posições de ambos passavam pela Bíblia Sagrada, pela Constituição Imperial do Brasil, pelo Código Criminal, pela Constituição Francesa e pelo Direito Canônico Romano. Não se esquecendo de apelar para a tradição da moral e dos bons costumes, além da jurisprudência.

Forsyth (2006, p.206), comentando um caso ocorrido no Recife, referente à passagem do Rev. Daniel Kidder, quando das suas entregas de Bíblias na Província de Pernambuco, no ano de 1839 - cita um determinado apologista como sendo

um dos mais renomados protagonistas da liberdade religiosa, o General José Ignácio Ribeiro de Abreu e Lima Filho (1796-1864). O general era pernambucano e típico nortista, um independente. Além de ser um distinto militar, era um professor de reputação e ardente reformador. Ele escreveu uma defesa bem fundamentada da Bíblia, usando o grego e o hebraico onde necessário, e citando também os pais da igreja. Ele usava o pseudônimo de *O Cristão Velho* e seus argumentos eram irrefutáveis (grifos originais).

Foram publicados livros contendo as cartas divulgadas nos jornais de então, dando notoriedade ao debate ocorrido entre o General Abreu e Lima e o Cônego Joaquim Pinto de Campos, na capital da Província de Pernambuco. Trata-se de *As Biblias Falsificadas ou Duas Respostas ao Sr. Conego Joaquim Pinto de Campos, pelo Christão Velho*, de 1867, e *As Biblias Falsificadas*, do Conego Joaquim Pinto de Campos, de 1866 (grafias originais).

Este debate, como mostraremos mais adiante, custou ao general a negação, por parte do Bispo de Olinda, Dom Cardoso Aires, de um lugar onde pudessem repousar os seus restos mortais, quando do seu falecimento (8.3.1869), sendo-lhe, porém, oferecida sepultura no Cemitério dos Ingleses, da Igreja Anglicana, em Santo Amaro, no Recife. Mais adiante falaremos melhor sobre esta questão.

A passagem de Kidder (2008, p.90) pela região deixou muitas Bíblias nas mãos de pessoas interessadas em conhecer a Sagrada Escritura e ter um contado mais direto com ela. Algumas eram pessoas simples, mas havia também filólogos e políglotas. Chegou-se ao caso de um homem encomendar uma versão portuguesa (do padre João Ferreira de Almeida), e uma versão alemã, traduzida por Martinho Lutero, pois desejava comparar com a versão francesa que já possuía. Vejamos a carta na íntegra:

Maceió, 1º de agosto. Reverendo Sr.: Sabendo que V. Rev.ma. está empenhado na nobre missão de divulgar as Sagradas Escrituras em nosso país, com a idéia de generalizar o conhecimento das sublimes verdades do Evangelho, tomo a liberdade de pedir-lhe o especial favor de me enviar alguns exemplares aos quais desde já prometo dar criteriosa aplicação, confiando-os a pessoas de minha relação que saberão apreciar a leitura desse precioso livro, desse verdadeiro tesouro, desse sacrossanto legado de Nosso Senhor. Permita-lhe que lhe diga que os exemplares destinados à distribuição devem vir em língua portuguesa porque o povo deste país raramente entende outra. Quanto a mim, porém, *gostaria de receber uma tradução alemã*, por

exemplo, a do grande reformador e fundador da Igreja Protestante, *porquanto já tenho uma em francês*, a do Ostervald, e assim terei a oportunidade de analisar e comparar as diferentes traduções. Se lhe for possível remeter-me um exemplar em alemão, será esse mais um favor pelo qual espero ter oportunidade de lhe agradecer, pois que, além de cumprir a missão religiosa em que está nobremente empenhado, V. Rev.ma. prestará especial favor ao seu atento e humilde criado (grifos do autor).

Assim, vemos que, além do aspecto religioso e devocional, havia também o interesse intelectual e erudito em adquirir traduções em línguas diferentes. Foi por aí que se deu o embate entre o cônego e o general. Este chegou, posteriormente, a impressionar o pastor Forsyth por sua versatilidade nas línguas originais da Bíblia e por seu conhecimento dos pais da Igreja. Não se estava diante de pessoas que ostentam opiniões, apenas, mas de pessoas que argumentam com bastante profundidade!

As questões sacramentais e os direitos civis. Na prática, como os protestantes viviam os *limites* da tolerância religiosa garantida pelo Estado brasileiro? Até onde iam e quais eram os *limites* da tolerância? Vamos começar pelos aspectos dos Sacramentos (Batismo e Eucaristia) e dos Ritos¹⁶ Sacramentais (Casamento e Sepultamento).

Ribeiro (1973, p.86) mencionou o compromisso do governo brasileiro em custear os pastores vindos da Europa, pois “nos contratos de colonização que o Governo Imperial propunha por meio dos seus agentes, era usual a cláusula que assegurava sustento a um pastor”. Isso estaria em comum acordo com as práticas dos países de origem dos pastores, pois na Inglaterra e Alemanha eles são pagos pelos respectivos governos. Mas Boanerges cita duas referências nas quais isso não aconteceu de fato no Brasil. Na primeira, refere-se ao caso do pastor Sauerbronn – que viera “contratado em nome do Imperador Pedro I”. Este testemunho foi colhido por J. J. von Tschudi, no seu relatório de *Viagem às Províncias do Rio de Janeiro e S. Paulo*:

Uma das mais flagrantes provas da má fé no cumprimento dos contratos é o caso do pastor Sauerbronn. Em seu contrato havia uma cláusula em que lhe eram assegurados os vencimentos anuais de 2.000 florins romanos. Mas apenas recebeu 300, 400 e, finalmente, 600 mil réis, o que ainda não perfazia nem metade do devido segundo o

¹⁶ Ao nos referirmos aos Ritos Sacramentais, estamos falando de uma corrente litúrgico-teológica específica. Para a ICAR, existem Sete Sacramentos, a saber: Batismo, Penitência, Eucaristia, Casamento, Ordem, Crisma e Unção. Para os Reformados e Luteranos (também identificados como Protestantes na Europa e, mais recentemente, como Evangélicos, no Brasil), existem apenas dois Sacramentos: Batismo e Eucaristia. Para a Igreja Anglicana, são dois os Sacramentos: Batismo e Eucaristia; e Cinco Ritos Sacramentais: Confirmação, Confissão, Casamento, Ordem e Unção. Também é comum que se denominem de Sacramentos plenos e Sacramentos menores, respectivamente. Outra diferença muito sutil é que a Unção na ICAR, até o Vaticano II, via de regra, era destinada aos moribundos, ao passo que na Igreja Anglicana a Unção representa a cura dos enfermos.

contrato. Anos e anos passou Sauerbronn pleiteando incansavelmente junto ao governo seus direitos, a fim de ver se recebia seus vencimentos atrasados. Em 1861, se não me engano, isto é, 37 anos mais tarde, foi-lhe concedida a ordem de pagamento da maior parte da quantia devida (*apud* RIBEIRO, 1973, p.86, nota 18).

No segundo caso, Ribeiro (p.86, nota 19) mencionou o pastor de Juiz de Fora, Rev. Stroele, que “não recebeu nenhum honorário”. Por esta razão é que existiam comunidades inteiras que nunca haviam recebido a visita de um único pastor, ficando a condução do serviço religioso nas mãos de alguém que entre eles fosse o mais letrado. A dificuldade para se realizar os sacramentos na vida de uma comunidade germânica ficam mais evidentes nestas palavras, conforme os registros de Ribeiro (1973, p.108):

Em 1824 não havia experiência de proselitismo religioso na sociedade brasileira. Somente o *batismo* possibilitava o registro legal do recém-nascido (e somente se conhecia o batismo católico romano). O *casamento* conhecido e praticado *era sacramento católico romano*; somente produzia efeitos civis a cerimônia católica romana de matrimônio. Os acatólicos presentes no País eram estrangeiros. Os protestantes, de início, limitavam-se a ignorar os cânones locais de comportamento: casavam-se perante o pastor ou usavam expedientes diversos na ausência do pastor. *Batizavam* os filhos com o pastor (ou com o padre); ou aguardavam anos, até que um pastor os visitasse, para batizá-los (grifos do autor).

Mesmo com tanta escassez de pastores, Ribeiro (1973, p.97, 98) relatou que luteranos e reformados só aceitavam a realização de batismo e eucaristia quando pelas mãos de ministros ordenados. Isso resultava em uma vida de pouca prática do Evangelho; pouquíssimo, quase nada do Evangelho se ouvia. Um pastor presbiteriano, nascido na Alemanha, mas naturalizado estadunidense, F. J. C. Schneider, dizia que “os alemães são quase todos infiéis e poucos sabem o Evangelho”. Numa constatação de tom lamentoso, narrou que “há alguns milhares de alemães, muitos dos quais estão aqui há mais de dez anos e, em todo esse período, não ouviram um só sermão”.

Evidentemente que essa situação gerou uma espécie de subcultura eclesial entre os colonos alemães brasileiros. Vejamos trecho da carta de Schneider:

Na sua maioria, as crianças, com exceção das que já tinham idade para aprender alguma coisa na Alemanha, não sabem absolutamente nada de religião e, na verdade, conhecem muito pouco das coisas deste mundo. Os pais sabem alguma coisa de religião, mas seu conhecimento consiste de noções muito vagas. Sabem que existe um Deus, mas dos nossos deveres para com Ele não sabem nada. Do Dia Santificado, não sabem coisa alguma, exceto que é um dia para se beber, para vir à cidade negociar; ou vender cavalos; ou visitar a taberna. Acham que seus filhos devem ser batizados, mas não sabem

exatamente o que significa o batismo, e acham que não importa quem os batize – um padre católico ou um ministro protestante. Muitos desejam participar da Ceia do Senhor, e alguns me pediram para ministrá-la, mas parece-me que eles consideram a simples participação um ato pelo qual sua alma será perdoada e sua entrada no céu assegurada (Foreign Missionary, Filadélfia, vol. XXI, n.º 2, jan., 1862, p.46, *apud* RIBEIRO, 1973, p.98).

É por causa desta escassez de pastores que os protestantes apelaram por batizar seus filhos na ICAR. Em muitas cidades, havia somente a possibilidade de batizar na Igreja Romana. Sofreram algumas imposições, pois só poderiam tomar como padrinhos quem fosse católico romano. E havia padre que não aceitava “protestantes como padrinhos de batismo” de modo algum (RIBEIRO, 1973, p.100).

Os casamentos acatólicos eram aqueles casamentos sem a bênção da ICAR. Como definiu Pedro Silva (2016, p.32, nota 2), “o adjetivo ‘acatólico’ é o termo mais utilizado na época para se referir às tradições cristãs não vinculadas a Roma”. Sabemos, por exemplo, através de informações contidas no diário de Davatz, sobre muitos casos emblemáticos, que em algumas cidades da Província de São Paulo

os casamentos protestantes não são celebrados em igrejas, mas apenas diante de funcionários civis, na presença de testemunhas escolhidas pelos noivos. Todos subscrevem um contrato onde figura como condição essencial e quase primeira, que os filhos que porventura venham a nascer do casal sejam educados na religião católica. [...] O Bispo do Rio de Janeiro, em princípios de 1857 foi a ponto de declarar nulo um casamento efetuado em templo protestante, sob o pretexto de que não fora celebrado segundo os cânones do Concílio de Trento (Thomas Davatz, *Memórias de um Colono no Brasil*, 1941, p.118-120. *Apud* RIBEIRO, 1973, p.100-101).

Para Ribeiro (1973, p.111,112), toda essa dificuldade existente se dava, em grande parte, devido ao Decreto Legislativo, de 3 de novembro de 1827, que definiu “o casamento no Brasil como instituição religiosa regulada pelo Concílio de Trento¹⁷ e pelas Constituições do Arcebispado da Bahia”. Ele explicou que tudo isso redundou numa visão partidária: “Esse Decreto [...] representa uma vitória do partido tridentino*”.

Contou ele ainda que, em 1854, Catarina Scheid, mulher alemã, residente em Petrópolis, “casada com um português católico perante um pastor protestante, e que

^{17*} Com isso, Ribeiro demarca bem as particularidades doutrinárias. Quando se usa a expressão “tridentino”, “tridentinizado” ou “tridentinização”, está fazendo uma referência direta ao Concílio de Trento (1545-1563), conhecido como o Movimento de Contra-Reforma, que foi uma oposição à Reforma Protestante, de 31 de outubro de 1517. Lutero, por exemplo, disse que só reconhecia três Sacramentos: Pia, Pão e Penitência (BETTENSON, 2001, p.298). No Concílio de Trento, a Igreja de Roma reafirmou e validou os Sete Sacramentos, dentre eles, o Casamento. Como sacramento, o casamento é irrepetível e indissolúvel. Vide Concílio de Trento *In: Dicionário do Movimento Ecumênico*, 2005, p.1101-1102.

desejava legalizar a sua situação pessoal em vista do abandono do seu marido que constituía outra família, foi solicitado parecer do Conselho de Estado”. Ribeiro citou o “parecer memorável” (*sic*) do Conselho de Estado, de 27 de abril de 1854, escrito por membros que se projetaram como Viscondes e Marqueses de muitas comarcas:

“Quão desagradável e incerta era no Império a posição daqueles que não são católicos, quando sejam postos em questão os importantíssimos direitos que se derivam do matrimônio e filiação”, resultando desse estado de cousas que – “no Brasil a imigração que não for católica não encontra garantia para os seus contratos matrimoniais e para os direitos que deles derivem seus filhos”. “Se o brasileiro”, prossegue a consulta, “nascido de pais protestantes e também protestante (*sic*), quisesse casar no Império com uma mulher católica ou mesmo protestante, esse matrimônio e os direitos que dele resultam não encontrarão garantia nas nossas leis. Será esse casamento como um ato particular que as nossas leis não conhecem e não regulam. Se tiver de anular o seu casamento não terá autoridade à qual recorra, ou há de recorrer à autoridade estrangeira. Este estado de cousas é repugnante ao século em que vivemos, é absurdo que não pode continuar em um País onde há tolerância religiosa”. [...] “A secularização do matrimônio como contrato, a separação deste do Sacramento, de modo que seus efeitos vivos fossem independentes da parte religiosa, como aconteceu na França e em outros países, seria um remédio completo” (RIBEIRO, 1973, p.113).

O Conselho de Estado, apesar de todo este arrazoado, decretou que o caso da senhora Scheid “era insolúvel” perante as leis brasileiras, e que ela deveria, portanto, continuar casada com um homem que já havia constituído outra família e há muito que não sabia nada sobre ela.

Mas o debate pelo direito ao casamento acatólico avançou com os parlamentares liberais do Império e “afinal, em 11 de setembro de 1861, votou-se a Lei 1.144, que estendeu às religiões toleradas o direito de celebrar casamento com efeitos legais. Não se aprovou, ainda, o casamento civil. Em 17 de abril de 1863 o Decreto 3.069 regulamentou a Lei” (RIBEIRO, 1973, p.114).

Tratamento análogo era dado nos casos de *sepultamentos acatólicos*. Aqui percebemos um maior recrudescimento e grande apego à letra do cânon da ICAR, exercendo pouca compaixão e nenhum consolo pastoral na hora extrema, perante a dor da morte, diante da separação irrevogável e do adeus final:

A família do católico romano morto jamais o sepultaria em terra não consagrada; daí serem os cemitérios municipais, sempre, benzidos pelo padre, antes de usados. Uma vez benzida pelo padre, a terra se tornava como que tridentinizada, sendo inadmissível que recebesse

cadáver de herege¹⁸. [...] Em Santa Bárbara, sulistas amargurados tiveram que sepultar seus primeiros mortos em chão profano, até que fizeram seu próprio cemitério (RIBEIRO, 1973, p.108).

A obra de Ribeiro traz muitas notas com relatos de famílias que não puderam enterrar seus mortos (velhos e até mesmo infantes, como no caso de um padre que negou sepultura a uma criança de 7 anos) em cemitérios públicos (por públicos, entendam-se católicos romanos), pois estes mortos eram considerados pagãos, mesmo que tivessem recebido o santo batismo em igrejas protestantes, o que de nada valia perante as autoridades da Igreja Romana. Helena Morley, uma adolescente de Diamantina, no seu livro *Minha Vida de Menina*, trazendo à memória o dia do enterro do seu avô protestante, registrou o seguinte:

O Vigário não quis deixar dobrar os sinos, mas os homens principais de Diamantina foram às igrejas dobrar todos os sinos da cidade o dia inteiro. Meu avô não foi enterrado na igreja porque era protestante; foi na porta da Casa de Caridade (MORLEY, 1971, p.77, *apud* RIBEIRO, 1973, p.69, nota 31).

Ribeiro acrescentou que esta Casa de Caridade provavelmente fosse administrada por alguma irmandade. Ele informou que “as irmandades representavam um aspecto não-sacramental da religião; desafiavam os sacerdotes quando necessário” (1973, p.69). Aqui, vê-se uma Ordem Religiosa quase secularizada a enfrentar a autoridade clerical e advogar em favor dos desvalidos.

À vista disso, os protestantes começaram a construir escolas, cemitérios e casas paroquiais quase conjugados ao templo. Era a forma que tinham para batizar, educar e sepultar sua gente dignamente, mas obrigatoriamente segregada. Estavam constrangidos a criar uma subsociedade, separatista, segregacionista, mas resistiram dignamente.

Um caso emblemático é o ocorrido em Pernambuco, com o general Abreu e Lima, sob o episcopado de Dom Francisco Cardoso Aires (1821-1870), Bispo de Olinda. Abreu e Lima faleceu em 8 de março de 1869. Dom Cardoso não autorizou que seus restos mortais fossem sepultados em cemitério público. “Os cemitérios não eram da Igreja, mas eram administrados por ela”. Houve repercussão internacional. “Em Lisboa, um grupo de liberais portugueses e brasileiros patrocinaram ‘ritos fúnebres solenes’ pelo general, na Igreja de Nossa Senhora das Graças, com uma ‘orquestra e um

¹⁸ Assim era tratada uma pessoa que não comungava com os dogmas tridentinos. Herege é quem está fora da comunhão da Igreja pelo fato de ter questionado algum dogma ou porque abandonou a fé batismal.

grande número de padres' para mostrar sua desaprovação ao ato episcopal brasileiro", como escreveu Vieira (1980, p.268).

Os protestos não foram suficientes para consternar o Bispo de Olinda. Pelo que se compreende do cânon, a postura do general não lhe teria dado alternativa. Era uma situação bastante delicada mesmo. Segundo os relatos de Vieira (1980, p.268-269):

O general se alienara da Igreja desde 1866, quando, como já vimos anteriormente, debatera em defesa das Bíblias protestantes. Naquela ocasião também argumentara contra os livros apócrifos da Bíblia católica, contra a inquisição, a invocação dos santos, os jesuítas, o conceito sacramental do casamento, o primado do bispo de Roma, e contra o ponto de vista de que os brasileiros estivessem sujeitos às regras do Concílio Tridentino. Mas ainda, por sua própria escolha, se colocara fora da Igreja Católica Romana, negando a Santíssima Trindade e recusando todas as admoestações do bispo para que se reconciliasse com o catolicismo. Uma reconciliação teria significado uma completa negação de todas as suas idéias liberais. Morreu sem confissão e recusou a extrema unção.

Mas o caso deste general pernambucano não representava o único do Brasil de então. Assim também aconteceu no Rio, sob o episcopado de Dom Pedro Maria de Lacerda (1830-1890), que seguiu os passos de Dom Cardoso Aires, Bispo de Olinda.

O Barão de Inhaúma morrera em 1869 e fora enterrado em "sepultura eclesiástica". Entretanto, mais tarde, ao passo que a imprensa do Rio de Janeiro debatia a questão do sepultamento do General Abreu e Lima, tornou-se notório que Inhaúma era maçom. O bispo do Rio de Janeiro, então, exigiu que seu corpo fosse exumado e sepultado em qualquer outro lugar, mas não em terreno consagrado. As ordens do bispo não foram seguidas e a imprensa do Rio de Janeiro reagiu às mesmas com grande indignação (VIEIRA, 1980, p.269).

Em 1879, o deputado Barros Pimentel cuidou de levantar o problema e fazer seu histórico. Havia um Decreto de 1863, mas que não resolvera a questão. Os vigários alegavam que a Lei 583, de 1850, dava a eles o direito de benzer os campos santos e exigir que neles não sepultassem "cadáveres de não filiados ao rito católico". Diante disso, determinou "o Governo que nos cemitérios públicos reservassem uma área para o enterramento de todos os que não tivessem professado a religião católica, não se devendo recusar sepultura a ninguém sob pretexto de crenças". No ano de 1879, o deputado Saldanha Marinho apresentou um projeto de lei passando "a administração dos cemitérios para a exclusiva competência das Câmaras Municipais, sem intervenção ou dependência de qualquer autoridade eclesiástica" (RIBEIRO, 1973, p.110).

Contudo, a mudança na lei não implica em sua imediata aplicação. Vieira (1980, p.270-271) acrescentou que “como demonstrado por Themudo Lessa, até a década de 1890 ainda era negada sepultura aos acatólicos em muitos lugares pelo Brasil afora”. Ainda foram necessários alguns anos para que féretros de judeus, protestantes e maçons fossem enterrados em cemitérios públicos, o que somente veio a acontecer plenamente com a proclamação da República, período que não cabe no escopo da nossa pesquisa.

Com relação à *liturgia*, estudo da linguagem dos símbolos cristãos, repetimos que os protestantes eram proibidos de usar vestes talaras, cruz, sino e arquitetura que lembrasse formato de igreja. Mas os luteranos e reformados conseguiram criar novos símbolos para as fachadas dos seus templos. Em alguns lugares, eles inscreveram Bíblias e cálices eucarísticos em suas paredes frontais.

Em 27 de julho de 1845, inaugurou-se na Corte - com autorização do Imperador - uma igreja frequentada por franceses e alemães. Receberam donativos do Rei da Dinamarca, do Grão-duque de Baden, do Príncipe da Prússia e da Duquesa de Orleans. “Na sua fachada ostentava, como ornamento, símbolos evidentes da finalidade religiosa, uma Bíblia ladeada por dois cálices” (RIBEIRO, 1973, p.80). Posteriormente, o mesmo exemplo “foi seguido pela igreja de Petrópolis, no ano de 1863. Usaram-se, ali, os mesmos símbolos (a Bíblia, e dois cálices) no frontispício do templo. Embora o Núncio¹⁹ pedisse providências policiais, nada obteve” (RIBEIRO, 1973, p.82-83). Sobre este episódio, temos ainda informações mais exatas.

Em 1863, inaugurava-se o templo evangélico de Petrópolis: “... A igreja, de dimensões respeitáveis, não possuía nem torre nem sinos, faltando até o forro. O púlpito encontrava-se acima do altar e, atrás do altar, a sacristia. Na frente do prédio, o Pastor Stroele tinha mandado fazer os símbolos de uma bíblia, ladeada de 2 cálices. ‘Enraivecidos por isso [...] que em Petrópolis iria se encontrar uma igreja evangélica, e além disso, ainda maior e mais bonita do que a católica, o núncio* apostólico, que durante a estação quente mora em Petrópolis, me acusou perante o delegado. Este exigiu de mim que eu mandasse retirar os ornamentos, visto que a lei proibia a todas as religiões acatólicas quaisquer símbolos exteriores nos seus templos. Em poucas palavras eu lhes declarei que nós, alemães, compreendemos os símbolos exteriores torre e sinos, e que também no Rio de Janeiro, ante os olhos do Governo, se fêz uma bíblia e um cálice na igreja evangélica, e por isso eu, sob nenhuma condição, iria mandar retirar os ornamentos, e me sujeitaria prontamente às conseqüências da lei.’

¹⁹ * Núncio ou Núncio Apostólico é um embaixador do Papa para comunicação com as Igrejas Nacionais. Pelas observações do Dr. Carlos Moura, só existiu Núncio no Brasil a partir de 1902. Até então havia apenas Internúncio, pois a Nunciatura ficava em Portugal. Então, o texto deveria ter dito “Internúncio”.

Até hoje o ornamento ainda está na igreja...” (Fragmentos Históricos, 1954, p.50,72, *apud* RIBEIRO, 1973, p.92-93).

Quanto aos presbiterianos estadunidenses, as proibições legais de vestes, cruz, vela e sinos não lhes afetavam em absolutamente nada. Pelo contrário, quando o Rev. Blackford foi pregar na Igreja Luterana de Petrópolis, exigiu que os fiéis retirassem o crucifixo do altar do templo, pois ele julgava isso “idolatria dos evangélicos”. Não foi atendido, mas também lá não pregou.

Contudo, aos protestantes alemães e suíços, nas palavras de Ribeiro (1973, p.140-141, nota 52), “não lhes repugnavam símbolos como o crucifixo, as velas acesas durante o culto”. Esta observação vale para mostrar como e até que ponto as leis do Império poderiam afetar a vida litúrgica dos protestantes no Brasil, sendo de pequena ou mesmo de nenhuma importância para a Igreja Presbiteriana vinda dos EUA. Mas para os luteranos oriundos da Alemanha, a cruz e o sino eram de grande importância na liturgia e na comunidade. Vejamos ainda outro relato:

“Fica ainda de lembrar que a comunidade (Petrópolis) deve à iniciativa do Pastor Vorster o seu primeiro sino - ainda hoje existente. Na noite anterior do Dia da Reforma em 1881, este sino levantou pela primeira vez a sua voz sonora, convidando os cristãos de Petrópolis para virem ao culto no templo de Deus. Nem todos estavam de acordo com o plano do Pastor Vorster quando este propôs a compra do sino, porque muitos receavam qualquer oposição dos não-evangélicos e sobretudo do Governo. O pároco, contudo, soube desvanecer todos estes receios e conseguiu convencer a todos da legalidade do seu procedimento - e o sino foi encomendado em Bochum na Alemanha. Até hoje ele não deixou de convidar sempre de novo os petropolitanos, todos os moradores desta cidade, para virem aos pés de Deus, a fim de ouvir a Sua mensagem, para dar a maior glória a Deus Altíssimo, como já diz a sua inscrição: ‘Glória a Deus nas Alturas’” (Fragmentos Históricos, 1954, p.86, *apud* RIBEIRO, 1973, p.93).

Talvez seja este o primeiro sino de uma Igreja Luterana no Brasil. Para mostrar o valor do sino nas comunidades rurais e mesmo nas vilas e cidades antes do advento do rádio e televisão, citamos o cronista pernambucano Napoleão Barroso Braga que fala da importância dos sinos no seu artigo *Já Não Tocam os Sinos*:

Nas épocas passadas eles eram ativos, faziam parte do dia-a-dia do Recife, avisando da existência de incêndios: “Cinco badaladas: fogo no Recife. Seis, em Santo Antonio. Sete, em São José. Oito, Boa Vista. Um dia o recifense apurou o ouvido e notou São Francisco tocando incêndio. Era o Teatro Santa Isabel pegando fogo”, lembrou Gilberto Freyre. Tudo era anunciado pelos sinos. Era o repórter sonoro desde as priscas eras da nossa formação. [...] Anunciavam também nascimentos, casamentos, doenças, mortes, enterros, aniversários,

festas, eleições de Papa, davam as horas e repicavam até contra trovoadas (Diário de Pernambuco, em 15.03.1978, *apud* BRAGA, 1985, p.29-32).

Os comentários sobre esta crônica trazem outros informes nas Cartas à Redação. “Tocavam-se repiques ou dobres das 4 da manhã até 9 ou 10 horas da noite...”. Como sói acontecer, havia também reclamações quanto ao “barulho” dos sinos na cidade do Recife. Mas o que chamou mais a nossa atenção foi um caso de tribunal ocorrido em Kassel, na Alemanha, em 1957:

Um cidadão moveu processo contra a Igreja Evangélica devido “aos ruídos causados pelos sinos, que perturbavam seu sono”. A Promotoria foi taxativa, talvez até abusiva, ao declarar: “O repicar dos sinos faz parte da religiosidade. Também aqueles que não pertencem a nenhuma confissão religiosa acham bonito o soar de sinos” (Id, p.32).

Discorremos até agora o modo como organizações sociais e instituições estatais tiveram suas relações alteradas a partir da presença do protestantismo em terras brasileiras. Mostramos como as leis precisavam se adequar para atender às necessidades básicas da vida simbólica dos protestantes com seus batismos, casamentos e sepultamentos. Estes eventos sociais e eclesiásticos são chamados de Sacramentos pela Religião e de ritos de passagem pela Antropologia.

Alguns podem dizer que estas são coisas de somenos importância, uma vez que estão na esfera do simbólico. No entanto, perguntamos: pode haver algo mais premente e necessário do que o nascer, reproduzir e morrer? É exatamente aí, na ordem do simbólico, que se estabelecem as coisas da religião, tão essenciais e tão vitais quanto o ato de comer, respirar e dormir, para quem professa alguma religião. E é necessário liberdade para crê-las, dizê-las e vivê-las.

Parece ter havido sorte pelo fato de não ter existido construção de cidades exclusivamente para protestantes, quando estes se depararam com as impossibilidades de se casar, batizar seus filhos e enterrar seus mortos. Em vez do segregacionismo, os protestantes lutaram pelo direito às suas crenças, na convivência com uma mesma sociedade, ao lado de católicos romanos. Embora fossem muitas vezes obrigados a construir escolas e cemitérios conjugados às suas paróquias e capelas, não desistiram de lutar pela construção de uma sociedade plural e sem segregação.

Percebemos, desse modo, como tiveram que se transformar as rígidas leis que regulavam e impunham *limites* às confissões acatólicas existentes no Brasil, considerando-as apenas “religiões toleradas”. Os *limites* eram colocados tanto no

discurso (conteúdo e crença doutrinária) quanto na liturgia (estética e forma cúlta), proibindo-se o uso de objetos como cruz, torre e sino. Embora a Constituição Imperial apregoasse que se podia ter uma fé diferente daquela oficializada pelo Estado, o cidadão de confissão protestante poderia ter sérios prejuízos mesmo depois de sua morte, sendo-lhe negada a sepultura.

Mas vimos também como a realidade da presença protestante pressionou a adequação das leis brasileiras para que os estrangeiros aqui residentes tivessem preservado o direito à vida e às suas celebrações, ou mesmo o direito restaurado, pois que lhes fora negado pelas leis brasileiras em alguns momentos cruciais. Isso se deu pelo campo da disputa no espaço político e, evidentemente, no campo do discurso, pois é nele que se estabelece o político.

Neste primeiro capítulo, abordamos alguns conceitos e teorias sobre os *limites* da tolerância religiosa. Vimos como eles influenciaram as relações do protestantismo com o Segundo Império e suas instituições. Vimos também como foi importante a ideia de progresso econômico e o pensamento liberal, atrelados à noção de modernidade. Estes eventos contribuíram de modo concomitante para que houvesse tolerância com o protestantismo vindo da Europa e dos EUA. Apesar de todos os embates, o protestantismo passou a ser presença reconhecida dentre as muitas forças simbólicas que compunham a realidade brasileira.

No próximo capítulo, conheceremos a estratégia utilizada pelo missionário escocês, Dr. Robert Reid Kalley, para estabelecer e solidificar o protestantismo de missão, em “língua portuguesa e em caráter permanente no Brasil”. Veremos a importância da Colportagem, Imprensa, Parlamento e Maçonaria neste processo.

2. KALLEY E SUA ESTRATÉGIA PARA EVANGELIZAR O BRASIL

Para alcançar o objetivo deste capítulo, que é conhecer a estratégia de Kalley para evangelização no Brasil, precisamos antes saber um pouco da formação e das habilidades deste que foi o patrono da implantação do protestantismo de missão no Brasil “em língua portuguesa e em caráter permanente” (ROCHA, 2013b, p.IX). Somente depois é que veremos como ele se utilizou do instrumento da Colportagem e de instituições como Parlamento, Maçonaria e Imprensa para dilatar os *limites* da tolerância.

2.1 Dr.²⁰ Kalley: formação, conversão, herança e independência

Kalley era um tipo de médico e pastor para além dos conhecimentos da Medicina e da Teologia. Quando se fazia necessário, ele se expunha a outros conhecimentos como Sociologia, Direito, Política, Filosofia e o que mais fosse preciso. Era o contexto que indicava o método ou estratégia que ele deveria usar. Era o que se poderia chamar de homem moderado e muito hábil, principalmente o Kalley que chegou ao Brasil, após sofrimento da perseguição, da viuvez e frustradas experiências missionárias nos continentes europeu e asiático, até chegar às Américas.

Robert Reid Kalley (1809-1888), missionário e médico escocês, doutor em Medicina pela Universidade de Glasgow, aportou em terras brasileiras no dia 10 de Maio de 1855, fazendo-se acompanhar de sua mulher, Sarah Poulton. Kalley nasceu em Mount Floridan, no condado de Lanarck, em 8 de setembro de 1809. Como afirmou Rocha (2015, p.90), Kalley foi batizado aos 38 dias de nascido, pois era filho de “um homem muito alegre e jovial e crente fervoroso, filiado à Igreja Presbiteriana da Escócia”. Ficou órfão do pai aos 10 meses, e órfão da mãe antes dos 6 anos.

Foi agnóstico e depois ateu, durante sua juventude, porém se converteu ao Evangelho quando completou 26 anos, após testemunhar a fé de uma paciente anciã, “pobre e piedosa velhinha”. O jovem médico ficou muito impactado, pois constatou que

²⁰ Kalley assinava seus documentos oficiais como *Robert R. Kalley*. Aceitava ser tratado como Doutor (Dr.), mas recusava terminantemente o tratamento de Reverendo (Rev.), embora fosse pastor ordenado. Creditamos isso à sua postura anticlerical e antissacramental. Leiamos sua recomendação: “Quando tiver ocasião de me escrever ou de falar a meu respeito, *faça-me o favor de não acrescentar ao meu nome o título de ‘reverendo’*” (ROCHA, 2013b, p.288, grifos originais). Embora muitas pesquisadoras e pesquisadores se refiram a ele atualmente como Reverendo (Rev.), apondo este título até em documentos transcritos, contrariando a orientação dele, achamos por bem, respeitar seu pedido.

sua medicina não era mais capaz de ajudar na cura e nem aliviar as dores daquela senhora. Mas a mulher agradecia a Deus até pela “migalha tão pobre, tão escassa e tão seca”, segundo a narrativa de Porto Filho (1987, p.19). Em verdade, a anciã era agradecida por um “seco e duro” pedaço de pão e enfrentava a “morte com resignação e fé”, conforme diz Cardoso (2001, p.67,68).

Desta experiência de observação sobre o radical sofrimento resignado com fé em Deus, o jovem Kalley abandonou seus postulados metafísicos baseados no ateísmo e procurou voltar-se à leitura da Bíblia, livro no qual tinha sido instruído desde a sua infância, dentro da Igreja Presbiteriana da Escócia. Era a “morte” do ateu e o “nascimento” do crente. Aos 29 anos de idade, apresentava “suíças e sobranceiras bastas, a testa já a abrir para a calvície [...] Tinha maneiras sedutoras, contrastadas por um eterno sorriso irônico” (FERNANDES, 2004, p.20).

Após sua conversão e estudos preparatórios – pois pretendia ser missionário na China – ele seria ordenado, em 18 de junho de 1839, por uma comissão formada por pastores de várias denominações. Conforme Carl Hahn (2011, p.152), são os seguintes: 1) Thomas Palmer Bull, S.T.P.; 2) Jacob Bennett, S.T.P.; 3) Algernon Wells, P.E.; 4) Guliermo Stern Palmer, Pastor; 5) Johanne Alow, Pastor; 6) Johanne Arundel, Pastor. A Ata de Ordenação foi redigida em latim e traduzida por Hahn para o inglês. Em Nota, o tradutor para o português, Antônio Gouvêa Mendonça, explicou que S.T.P. significa *Sanctae Theologiae Professor*, ou seja, Professor da Santa Teologia; e P.E. significa Protestante Episcopal.

Dessa forma, os livros que dizem ter sido Kalley ordenado por 5 pastores congregacionais e um presbiteriano²¹ (CARDOSO, 2001, p.82; GOMES, 2017, p.176) talvez precisem de uma pequena revisão na próxima edição, para dizer que havia um protestante episcopal, Algernon Wells, participando da ordenação. Além disso, a obra de Gomes suprimiu o nome de Johanne (John) Alow e o substituiu por John Moir. Este nome não consta na pesquisa de Porto Filho (1987, p.44) nem na de Hahn, supracitada. De todo modo, o mais prudente seria afirmar que o Dr. Kalley não possuía vínculo de filiação com nenhuma agência missionária ou denominação específica, pois conforme Hahn (2011, p.152), “os homens que concordaram em proceder a essa ordenação, fizeram-na sob responsabilidade pessoal”.

²¹ Inexplicavelmente, Silva Júnior (1972, p.24) disse que eram “todos ministros presbiterianos”.

Por ter recebido parte de “uma considerável herança”, como disse Cardoso (2001, p.61), uma vez que seu pai havia sido um “abastado negociante da cidade”, nos relatos de Porto Filho (1987, p.15). Além de todos os recursos advindos do exercício da medicina, Kalley, enquanto missionário, sobreviveu com “recursos próprios”, conforme Forsyth (2006, p.93,94). Isso deu a Kalley uma autonomia que não houve nos outros missionários dependentes de igrejas, convenções ou agências missionárias.

No Brasil, foi questionado sobre a sua subsistência. Respondeu em carta aberta aos deputados da Assembleia Legislativa Provincial, em 25 de novembro de 1864. João Gomes da Rocha (2013a, p.341) registrou: “não sou nem nunca fui missionário de qualquer individuo ou associação de individuos de qualquer nação. A minha fortuna particular é tão sufficiente para os meus misteres, que eu jamais consentiria em servir a qualquer pessoa ou sociedade, sob remuneração alguma que me pudessem offerecer”.

Porto Filho (1987, p.44 e 45) disse que quanto à vinculação denominacional, Kalley afirmou em cartas a seus amigos e colaboradores, em 1843: “[...] devo permanecer como ministro de nenhuma *seita*²², mas simplesmente como ministro do Evangelho de Jesus”. No ano de sua morte, 1888, ainda lembrou: “[...] porque não sou presbiteriano nem estou em contatcto com qualquer igreja, exceto que estou (*sic*) irmão com os cristãos de todas as denominações em Cristo”. Sobre sua ordenação, realizada por seis pastores, disse: “Devo mencionar que os clérigos que oficiaram em minha ordenação não o fizeram sob direção de nenhuma sociedade nem fui ordenado como ministro de qualquer *seita* ou sociedade, mas simplesmente como ministro de Cristo”.

Há uma nota explicativa de D. Sarah quanto à ordenação do Dr. Kalley, bastante interessante, que diz o seguinte:

O bispo de Londres, creio, foi solicitado por alguns excelentes clérigos da Igreja da Inglaterra que estavam na ilha e tomou verdadeiro interesse em tudo que estava acontecendo e expressou facilidade em conceder ordenação episcopal, sem demora, caso fosse desejado. O caso era sem demora. Os presbiterianos requeriam três ou quatro anos de estudos teológicos, e isso estava fora de questão, pois o negócio do Rei exigia pressa. A Madeira estava fervilhante e viva, estendendo suas mãos para o Evangelho e o Dr. Kalley não podia perder tempo. Suas convicções não lhe permitiam aceitar ordenação episcopal (PORTO FILHO, 1987, p.44-45).

²² Kalley ao usar a palavra *seita*, não dava a ela o sentido teológico de heresia, nem o sociológico de comunidade sectária, nem o eclesiológico de doutrina desviante. Partindo dos textos do próprio Kalley, entendemos que ele se referia a qualquer grupo ou denominação como seita, parte do todo que era a Igreja de Cristo. Na Igreja estavam todos os seus irmãos. Ele se considerava ministro apenas de Cristo.

Quando D. Sarah disse “creio”, João Gomes da Rocha, filho adotivo do casal Kalley, fez o seguinte comentário: “ainda que não tenha nenhuma carta ou documento para confirmar essa crença”. De nossa parte, achamos que ele procedeu muito bem ao dizer assim, pois, conhecendo um pouco do modelo de governo episcopal da Igreja Anglicana, não seria tão fácil para um bispo “conceder ordenação episcopal, sem demora...”, uma vez que existem prazos canônicos entre postulato e candidatura, bem como entre a ordenação diaconal e o tempo regulamentar para ordenação presbiteral. Estes prazos são para um candidato confirmado/crismado na Igreja Anglicana.

Mesmo para alguém que venha já ordenado de uma confissão que não seja de sucessão apostólica, deve-se começar o processo desde o ponto inicial, passando pela confirmação. Justifica-se tal procedimento pelo fato de que a Igreja Anglicana defende o Episcopado Histórico, termo usado para “indicar um Episcopado com Sucessão Apostólica ininterrupta” (CAVALCANTI, 2009, p.61), ou seja, acredita que seus Bispos são sucessores diretos dos Apóstolos. Aos Bispos está reservada a responsabilidade de dirigir a Igreja, mantendo sua unidade, preservando a sã doutrina; ser guardião da liturgia, confirmar os novos membros e conceder as Ordens de Diácono e Presbítero, pelo rito próprio e pela imposição de mãos (AQUINO, 2000, p.68-69).

Por conta desses meandros, achamos pouco provável a afirmação de D. Sarah. Contudo, é uma matéria que somente se poderá concluir quando tivermos em mãos Os Cânones Gerais da Província Britânica ou Os Cânones da Diocese de Londres, vigentes nas décadas de 1830 e 1840, quando se deu oferecimento para a referida ordenação.

2.2 Experiência na Ilha da Madeira

Quando ainda morava na Escócia e procurando um lugar de clima ideal para a mulher do seu primeiro casamento, Margareth Crawford, que “deveria ser poupada do rigoroso inverno escocês”, Kalley descobriu que, na Ilha da Madeira, “as altas montanhas protegem o sotavento da ilha dos ventos gelados noroeste. O porto de Funchal localiza-se em um anfiteatro natural aos pés destas montanhas, um lindo e magnífico local, a capital da Ilha” (FORSYTH, 2006, p.25). Um texto mais contundente informou que Margareth era tísica. “Naquele tempo, emprestavam-se aos ares da Madeira virtudes de cura para a tuberculose. [...] Na verdade, a humidade da ilha estimulava mais do que combatia os bacilos de Koch” (FERNANDES, 2004, p.19).

Kalley chegou a Funchal, capital da referida Ilha, em 1838. Um ano, portanto, antes de sua ordenação. Certamente gostou do lugar, pois iniciou uma missão de evangelização. Na ilha de 40 mil pessoas, “com 140 sacerdotes da Igreja de Roma, havia apenas oitenta Bíblias. Três anos depois, havia três mil livros religiosos em português, editados em Londres – entre Bíblias, evangelhos e alguns livros do Antigo Testamento” (FERNANDES, 2004, p.25). Após quase cinco anos dedicados à evangelização, exercício gratuito da medicina para os pobres, criação de quase 20 escolas para crianças e adultos, implantação de uma igreja e um hospital com 12 leitos, Kalley chegou a ser apelidado de “o santo inglês” (VIERA, 1980, p.113).

Não obstante tudo isso, sofreu uma prisão de 6 meses, entre 1843 e 1844 (FORSYTH, 2006, p.60,61). Também sofreu vários ataques do povo e das autoridades, chegando o bispo de Elvas, numa Reunião da Câmara dos Pares, a 23 de novembro de 1844, em Lisboa, chamá-lo de “Doutor do erro” e “aquele lobo”. Daí vem o epíteto “o lobo da Escócia”. Este é o título original do livro *The Wolf from Scotland*, 1988, traduzido no Brasil, em 2006, como *Jornada no Império*, da autoria do Rev. *William Bannister Forsyth*²³ (1906-2007), erroneamente denominado como “presbiteriano escocês”, por Fernandes, (2004, p.50), quando, na verdade, era congregacional inglês.

Finalmente, numa conturbada perseguição ocorrida em 9 de agosto de 1846, quando teve casa e biblioteca incendiadas, correndo o risco de ser assassinado, Kalley aceitou ajuda de alguns fiéis madeirenses e fugiu escondido numa rede. “Disfarçou-se em velha inglesa e para tal vestiu-se de mulher, arrancou os dentes incisivos e meteu-se numa rede, escapando, assim, à fúria popular” (SANTOS; LIMA, 2012, p.35). Silva Junior (1972, p.35-36) pontua este acontecimento de forma mais bem detalhada:

O trajeto da Quinta dos Pinheiros à praia foi feito no meio da mais terrível angústia, quer pelos que levavam a rêde, quer para quem dentro dela se encontrava. Alguém, mesmo, desconfiado, mandou parar os que conduziam a rêde, principalmente quando reconheceu que um dos carregadores era um criado do Dr. Kalley. Felizmente, o disfarce estava tão bem caracterizado que êsse alguém, olhando para dentro da rêde, não viu senão a fisionomia de uma anciã que demonstrava estar bastante enferma!

Kalley conseguiu a fuga e se encontrou com D. Margareth em um navio que já estava pronto para retirá-los da Ilha. Conseguiram escapar ilesos, mas tiveram sua casa

²³ Pastoreou a Igreja Evangélica Pernambucana, no Recife (1939-1944). Nasceu dia 30 de julho de 1906, em Manchester, Inglaterra (EVERY-CLAYTON, 1998, p.107, 112, 113). Morreu dia 20 de março de 2007, em Wivesliscombe, Inglaterra, segundo informação do seu correspondente no Recife, o pastor Pedro Silva.

e muitos pertences queimados pela turba popular. Não se sabe quando exatamente, mas futuramente a Coroa Portuguesa o indenizaria pelos prejuízos (PORTO FILHO, 1987, p.99-105). Indenização esta que seria investida na sua futura missão no Brasil, pois

através da intervenção do Governo Britânico, a Coroa Portuguesa indenizou o médico escocês por suas perdas na ilha. A indenização foi investida por Kalley em ações e títulos de companhias americanas de estradas de ferro, das quais provieram meios para continuar seu trabalho em outras partes (VIEIRA, 1980, p.115).

Quando Dr. Kalley fazia e refazia seu pedido de indenização “por sua expulsão ilegal, injusta e violenta, fora obrigado a pesadas despesas, perda dos proventos de suas atividades profissionais e de muitos dos seus pertences, tanto quanto a sofrimentos pessoais, ele e sua família”, chegou ao cálculo de 2.320 libras por todos os seus prejuízos na Ilha da Madeira. Mas o governo de Portugal se negava a pagar tal indenização, pois “o Tratado entre os dois países não tem por objetivo a proteção dos súditos britânicos *que ofendem os preconceitos (sic) da população nativa ou das autoridades de estados estrangeiros*”, como disse numa das respostas ao pedido indenizatório, segundo Porto Filho (1987, p.104, 105). À página 105, lemos uma nota de rodapé o que passamos a transcrever:

[...] diz o Rev. W. B. Forsyth [...] haver lido documento de sua terra (Inglaterra) que ele importou (o montante da indenização) em 5.000 libras. Segundo o Sr. José Luiz Fernandes Braga em nota marginal num exemplar do livro *Vidas Convergentes*, de Eduardo Moreira, no Arquivo da Igreja Fluminense, a importância final dessa indenização, após muitos trâmites diplomáticos, foi elevada para 7.000 libras.

Depois que Vieira (1980, p.115) informou que Dr. Kalley investiu essa indenização “em ações e títulos de companhias americanas de estradas de ferro” aí compreendemos melhor de onde provinham os recursos à missão evangelizadora de modo tão independente.

2.3 Passagem pela Terra Santa e Novo Casamento

Algum tempo, após a fuga da Ilha da Madeira, Dr. Kalley se encontrava no Reino Unido, mas o “clima úmido e abafado da Irlanda do Sul, no entanto, se mostrou prejudicial à saúde da Sra. Kalley [referindo-se a Margareth, mulher do primeiro casamento]. [...] Três meses depois eles se mudaram para Malta, que possuía um clima

mais ameno”. Forsyth (2006, p.94) conta que, em Malta, Kalley trabalhou como “médico, missionário, educador e evangelista”. Porém, o clima não era ainda o mais apropriado à saúde de sua amada Margareth. No ano de 1851, “em 15 de setembro, ela faleceu e foi enterrada em Beirute”. Outro relato mencionou que Dr. Kalley viveu os anos de 1848 a 1852 entre a Ilha de Malta e a Palestina, trabalhando na condição de médico e missionário. “Na cidade de Safed, na Palestina, organizou uma pequena congregação, reunindo cristãos, judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo” (GIRALDI, 2012, p.171).

Em 1852, ainda na Palestina, Kalley conheceu uma jovem turista inglesa, quando, na condição de médico, atendia ao irmão dela que veio a falecer de doenças pulmonares. Ela era “musicista, pianista, poetisa, pintora e poliglota”. Seu nome, Sarah Poulton Wilson (1825-1907). Com ela contrairia matrimônio em 14 de dezembro de 1852. Moça de 27 anos, nascida em Nottingham, na Inglaterra, sobrinha de Samuel Morley, industrial, filantropo, membro do Parlamento e membro da Igreja (CARDOSO, 2001, p.100-101; SILVA JUNIOR, 1972, p.63-69).

Posteriormente, entre 1853 e 1854, o casal passaria um período de viagem pelos EUA, durante o inverno, pois Kalley foi visitar alguns fiéis madeirenses que haviam fugido da perseguição na Ilha da Madeira, e fixaram residência em Illinois. Kalley tomou conhecimento da situação espiritual do Brasil ao ler um livro de memórias de Daniel Parish Kidder (1815-1891). Isso foi mais bem narrado por Forsyth (2006, p.100):

Enquanto estive nos Estados Unidos, Dr. Kalley leu o livro do Reverendo Daniel Kidder, *Sketches of Residence and Travels in Brazil*. Kidder, um missionário da Igreja Metodista Americana, narrou tão vívida e detalhadamente suas experiências como vendedor ambulante de livros religiosos no Brasil, de 1837 a 1842²⁴, que a leitura do livro deixou uma forte impressão na mente do doutor. Ele começou a imaginar se o Brasil poderia ser seu próximo campo missionário.

No referido livro há o relato de uma conversa, quando um clérigo disse a Kidder que “o catolicismo estava quase em abandono no Brasil [...] Explicou-nos que era nulo o espírito de religião, tanto no clero como no povo [...] Estamos em trevas, atrasados, quase abandonados” (LÉONARD, 2002, p.37). Na verdade, este clérigo a quem Kidder se referia como “padre”, era um diácono, conforme ele mesmo se apresentou, que

²⁴ O projeto era ficar até 1842, “mas em 1840, falecendo-lhe a mulher, Kidder resolveu voltar aos Estados Unidos”, como nos diz Rubens Borba de Moraes, na Apresentação de Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo (KIDDER, 2001, p.15).

andava “em companhia do ex-regente Feijó”. Kidder (2001, p.262-265) deu conta de que este padre “era caloroso partidário da abolição das leis que impõem o celibato ao sacerdote”, dono de uma vasta biblioteca, e que “tinha interrompido sua carreira eclesiástica alguns anos antes para se dedicar à advocacia”, nas Províncias do Sul.

Tempos depois, falando das impressões que teve nos EUA, Kalley disse que:

Depois (da nossa visita á America do Norte), ficando muito impressionado com a deploravel situação espiritual do Brasil, um paiz vinte vezes maior que a Grã Bretanha e a Irlanda, e onde o idioma era portuguez, entendi que o conhecimento que tinha d’aquella lingua e o povo na Madeira, justificava a esperança de poder occupar-me alli com bom exito em trabalhos evangelisticos (ROCHA, 2013a, p.18-19).

À vista dessas informações e desafios, Kalley se sentiu direcionado para fazer missões no Brasil, já que ele e sua mulher Sarah falavam português. Uma vez no Brasil, ele convidaria alguns portugueses protestantes que fugiram da perseguição madeirense para que viessem morar no Brasil. Sendo assim, Kalley e Sarah deixaram o porto inglês de Southampton, no dia 9 de abril de 1855, num navio a vapor Great Western, o mais veloz de sua época, chegando ao Rio de Janeiro no dia 10 de maio do mesmo ano.

Faz-se necessário dizer que Sarah foi tão importante na vida e na obra do Dr. Kalley que seria quase impossível pensar o seu ministério sem a participação efetiva (e afetiva) desta mulher, com sua formação cultural e erudita. Na Inglaterra, lecionou na Escola Dominical da Igreja Congregacional. Fez uma classe noturna para jovens que trabalhavam durante o dia. Montou uma oficina de costura que angariava recursos para missões (CARDOSO, 2001, p.100,101).

No Brasil, organizou a primeira classe de escola dominical com cinco crianças, o que marcou a data inaugural da missão do casal no Brasil, em 19 de Agosto de 1855 (ROCHA, 2013a, p.33). Sarah confeccionou o primeiro Hinário Protestante do Brasil, *Salmos e Hinos*, em 1861, contendo 50 hinos, com traduções e composições suas (CARDOSO, 2001, p.142). Organizou também uma Sociedade de Senhoras, em 11 de julho de 1871 (ROCHA, 2015, p.199).

Era Sarah quem examinava, doutrinariamente, as mulheres candidatas ao batismo. Se Cardoso (2001, p.100) registrou que ela era “pianista, musicista, pintora, poetisa e poliglota”, Manoel Bernardino de Santana Filho afirmou que Sarah era “a teóloga da família, a mulher que produziu sermões e estudos bíblicos para o próprio Kalley” (CARDOSO, 2005b, p.9). E produziu também para os pregadores leigos e vendedores de Bíblias que trabalhavam com eles.

Eis um relato de Rocha (2013b, p.141-142) sobre o mês de agosto de 1866:

São poucos e lacônicos os apontamentos lançados pela Sra. Kalley no seu “Diário” [...] Êsses apontamentos, mostram que ela auxiliava seu próprio marido, assim como o Sr. Bernardino e outros, *no preparo dos seus sermões*. Assim, no dia 23, há a seguinte nota: “Preparando alguma coisa para o Sr. Bernardino falar no domingo, 26”. E no dia 30: “Preparing notes for Robert on Song 8, 13, 14...”; e, no dia seguinte: “Preparando notas para Roberto sobre os resultados que se devem esperar do cumprimento do que se acha em João 7:38”; e, pouco depois: “Preparing notes for Bernardino, on 1. Peter 1:17, 18 e 19”. Destas últimas notas, o Sr. Bernardino fêz *muito bom uso*, no culto da manhã de 9 de setembro, a que assistiu a Sra. Kalley.

Mais tarde, no ano de 1872, durante viagem num mês bastante chuvoso de abril, entre os dias 2 e 5, com estradas em mau estado, carro quebrando a roda e atrasando a viagem, tendo o casal que dormir das 5 horas da tarde até meia-noite... o casal chegou em casa, apesar de tantos contratemplos. Logo Kalley teve que dirigir uma sessão da igreja com muitos assuntos importantes para resolver. Depois, escalou Bernardino para pregar no Domingo de manhã e Jardim para pregar no culto da quarta-feira. “Para fornecer as *notas* do sermão do Sr. Bernardino, foi necessário recorrer à Sra. Kalley, no sábado, embora ela ainda estivesse bastante fatigada da viagem...” (ROCHA, 2015, p.268).

Sobre a importância de Sarah na vida de Kalley, Hahn (2011, p.154-156) identificou uma profunda mudança na teologia deste, a partir do casamento. Sarah recebeu muita influência do seu tio, *Samuel Morley*, a quem já nos referimos, que era membro do Parlamento por Nottingham e por Bristol, rico filantropo e líder de igrejas congregacionais na Inglaterra. Morley acolhia em sua casa políticos radicais e pastores inconformistas, e era fervoroso apoiador da separação entre a Igreja e o Estado. Conta-se que foi “generoso construtor de capelas, pregador de pensões para empregados, havendo no seu funeral delegações de noventa e sete organizações por ele subvencionadas”.

Também o seu irmão, John Morley, cooperava com o ministério do casal Kalley e mandou ofertas para o sustento de Francisco de Souza Jardim, por mais de 30 anos (HAHN, 2011, p.167). No dia 3 de setembro de 1866, foi “entregue ao Sr. Jardim a quantia de cem mil réis, que lhe mandara de presente o seu ‘patrão’, Sr. John Morley” (ROCHA, 2013b, p.145).

Uma vez que a teologia de Samuel Morley foi muito marcante na vida de Sarah, Hahn acredita que foi a partir dela que “a influência na direção do congregacionalismo

penetrou na vida e no ministério do Dr. Kalley”. É visível como a teologia presbiteriana de Kalley mudou entre a experiência na Ilha da Madeira até à sua chegada ao Brasil: se na Madeira ele batizou crianças, no Brasil não o fez e ainda rebatizou os adultos. Se na Madeira Kalley possuía uma adega debaixo de sua casa, no Brasil ele montou uma “sociedade de temperança” na cidade de Petrópolis, igual àquela que Morley havia feito na Inglaterra. Era reflexo da teologia de Morley, ensinada à sua sobrinha Sarah, que chegou a Kalley.

Recentemente, estudando o Cristianismo e identificando os sinais da presença feminina em todo o mundo a partir dos movimentos missionários do século XIX, a pesquisadora da Universidade de Boston, Dana Robert, escreveu artigo com o sugestivo título de *O Cristianismo Mundial como um Movimento Feminino*. Vejamos um trecho:

Embora as evidências sobre as questões de gênero tendam a ser mais episódicas do que baseadas em pesquisas estatísticas, a esmagadora sensação baseada na amostragem tanto nos estudos regionais como nos estudos eclesiais mostra que as mulheres constituem aproximadamente dois terços dos cristãos praticantes no crescimento da igreja mundial em finais do século XX e princípios do século XXI. De uma perspectiva demográfica, o cristianismo é uma religião feminina. Os estudos sobre o cristianismo mundial, seja como força global ou como movimento local, precisam colocar a problemática das mulheres no centro de seus programas de estudos sobre o desenvolvimento do cristianismo na Ásia, na África e na América Latina (ROBERT. *In*: MOURA; SILVA; MOREIRA, 2017, p.27-47).

Não é objetivo desta pesquisa abordar questões de gênero, embora seu valor e necessidade sejam reconhecidos, isso fugiria do foco. Contudo, uma vez que tratamos da mulher que esteve na gênese do Protestantismo brasileiro, precisamos dizer que D. Sarah Kalley ainda merece uma pesquisa que esteja à altura do seu trabalho. Todavia, reconheçamos que esta lacuna já começou a ser preenchida pela pesquisa iniciada por Cardoso (2005b), *Sarah Kalley: Missionária Pioneira na Evangelização do Brasil*. E é preciso dizer que esse pesquisador ainda foi bem mais além. Num trabalho de 4 anos de procura, encontrou, em Portugal, um raro livro de autoria de Sarah, na sua quinta edição, de 1894. Rocha (2013b, p.111), registrou o seu lançamento no ano de 1866.

O Dr. Kalley e sua esposa resolveram empregar uma parte do seu tempo, neste ano, em preparar livros novos que atraíssem maior número de leitores e facilitassem o trabalho diário dos vendedores de livros religiosos. Assim publicaram uma obra de grande utilidade – “A alegria da casa”, que será vendida a \$320 o exemplar.

Cardoso (2005c, p.14) conta que *A Alegria da Casa* chegou a ser reeditada no Brasil, em 1880, a partir da proposta de um membro do Conselho de Instrução Pública, servindo de texto base nas escolas públicas do Rio de Janeiro. O livro tratava do relacionamento da família na esfera pública e privada, cuidados com o corpo, relacionamento com membros parentais da família etc. Fala Cardoso (2005c, p.15) que

A redescoberta deste texto, que estava submerso há mais de um século, traz, de forma coloquial, o pensamento de Sarah. Imaginamos que era desta maneira que ela falava em reuniões informais, enquanto tomavam chá, ou nos estudos apresentados na IEF, mais precisamente na *Sociedade Auxiliadora Feminina*. Nosso desafio passou a ser, com o auxílio do texto encontrado, fazer *emergir* parte do pensamento de Sarah dos vales do esquecimento. Nossa personagem, tão desconhecida como seu texto, precisa ser visibilizada, demonstrando sua contribuição na tentativa de transformação do papel da mulher no Brasil Império. Mesmo sabendo de nossas limitações quanto à distância temporal, buscaremos, por assim dizer, *entrar no texto* e, utopicamente, dialogar com nossa personagem.

Isso mostra que a importância da obra de Sarah Kalley, que transpunha a esfera do mundo protestante, está começando a ser descoberta e reconhecida no século XXI. O mundo protestante brasileiro precisa e espera que outras pesquisas sejam desenvolvidas sobre a vida e o trabalho dessa mulher pioneira na evangelização pátria, em língua portuguesa.

Voltemos a falar sobre a situação inicial do casal Kalley no Rio de Janeiro. Em chegando, procuraram um lugar para residir. Devido ao clima quente da capital, foram morar em Petrópolis, terras do Imperador Pedro II. Esta escolha era o que de melhor se podia fazer para fugir do calor e se refugiar um pouco, dentro de um clima agradável.

Seguindo uma tendência das elites da época, procuraram a região serrana a fim de se refugiarem das frequentes epidemias que assolavam o município da corte. Subiram, então, para Petrópolis onde encontraram um lugar mais sadio e próximo dos colonos protestantes alemães e suíços, além de negros e católicos (SANTOS; LIMA, 2012, p.48).

Após a organização da Escola Dominical, primeiramente para crianças, com D. Sarah, em 19 de agosto de 1855, duas ou três semanas depois, o próprio Kalley montaria uma classe de adultos para homens negros (ROCHA, 2013a, p.33). Realizavam-se estudos da Bíblia e cultos domésticos na casa do Dr. Kalley e das famílias que professavam a fé protestante. Algumas dessas famílias eram portuguesas convertidas desde a Ilha da Madeira, vindas dos EUA, para residir no Rio de Janeiro.

Foi numa dessas famílias, no Morro da Saúde, à Rua da Boa Vista, 45, exatamente na casa de Francisco da Gama, que, no dia 10 de agosto de 1856, houve “um banquete festivo comemorando a morte de Jesus”, celebrado pelo Dr. Kalley, com a presença de 10 pessoas comungantes, chegando ao total de 17 presentes (ROCHA, 2013a, p.39-40).

Com a expansão da missão, tempos depois, em Petrópolis, foram batizadas duas senhoras muito conhecidas da corte: “Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta. [...] Gabriela era irmã do Marquês do Paraná e do Barão de Santa Maria”. Isso causou muito reboliço e comentários na sociedade petropolitana, pois elas possuíam uma “vasta relação de amizade e parentesco na corte”, chegando ao ponto de ser necessário que estas senhoras se mudassem para São Paulo, em agosto de 1859. Elas haviam sido batizadas em 7 de fevereiro de 1859, mas

O ato do batismo fora reservado, dentro do ambiente do culto doméstico dos Kalley, entretanto, dada a posição delas na corte despertou a ira da liderança católica romana, que juntos com autoridades do (*sic*) época buscaram sufocar a igreja nascente (CARDOSO, 2001, p.131).

Esta reação marcou o início da perseguição a Kalley e ele teve questionada a sua licença e sua legitimidade para clinicar no Brasil, bem como o exercício da sua atividade de pregador do protestantismo aos brasileiros. Sobre estes dois aspectos, abordaremos em páginas seguintes, ainda neste capítulo.

Com relação ao *culto doméstico kalleyano*²⁵, ao qual nos referimos acima, Cardoso (2001, p.104, nota 157), disse ter mantido “esta nomenclatura oficial devido ser a utilizada por Kalley e seus discípulos”. Cardoso chama a atenção para a especificidade desse tipo de culto: 1) A expressão “*culto doméstico*” traz em si a lembrança da reunião realizada na intimidade familiar, sob a direção de seu patriarca, ou quem exerça a liderança familiar; 2) Neste tipo de reunião existe a leitura bíblica, são entoados alguns cânticos e feitas orações; 3) A novidade apresentada por Kalley é a utilização deste tipo de reunião para evangelização e discipulado, havendo ocasionalmente pregação, a celebração eucarística (*sic*) e batismos, rompendo com a tradição original de ser exclusivamente familiar e destituído de elementos característicos do culto; 4) O culto doméstico kalleyano com ênfase evangelística, transformou-se em

²⁵ Kalleyano com “y”, e Kalleiano com “i”. As duas grafias são usadas no Brasil. Preferimos a primeira forma por considerá-la fiel ao nome do qual deriva: Kalley. Pelo que temos notícia, quem primeiro usou o termo foi o Rev. Fanstone, no seu diário, em 1892 (EVERY-CLAYTON, 1998, p.92). Mas quem a popularizou foi o Prof. Douglas Cardoso (2001) e o grafou com “i”, para falar das Igrejas Kalleianas.

espaço de resistência religiosa, passando a representar uma possibilidade de cultivar a Deus num contexto de proibição oficial, de exercício de religião clandestina.

Três anos após a chegada do casal Kalley ao Brasil, fundou-se a Igreja Evangélica Fluminense (IEF), no dia 11 de julho de 1858, no Rio de Janeiro, de modo público e oficial, sendo batizado o primeiro brasileiro convertido ao protestantismo sob a pregação de Kalley, o senhor Pedro Nolasco de Andrade (CARDOSO, 2001, p.128).

Quanto ao primeiro brasileiro batizado sob o ministério de pregação de Kalley, há uma ligeira divergência entre professor Cardoso e os pesquisadores Santos; Lima (2012, p.55) quando afirmam que “o primeiro batismo de um brasileiro ocorreu em novembro de 1857, o Sr. José Pereira Louro”. Cardoso (2001, p.127) mencionou este fato, mas divergiu quanto ao mês e à nacionalidade do batizando: “No Domingo seguinte, dia 8 de setembro de 1857, no culto doméstico de sua casa em Petrópolis, batizou José Pereira de Souza Louro, português, o primeiro batismo de Kalley realizado no Brasil”. Porto Filho (1983, p.45) registrou que os batizados eram de duas nacionalidades e os batismos se deram em duas cidades diferentes: “Em 8 de novembro de 1857 é batizado o português José Pereira de Sousa (*sic*) Louro em Petrópolis e, no Rio, em 11 de julho de 1858, o brasileiro Pedro Nolasco de Andrade”. Ao que nos parece, seria mais acertado dizer que o português José Pereira de Souza Louro foi o primeiro batismo realizado por Kalley no Brasil, em 1857, ao passo que Pedro Nolasco de Andrade foi o primeiro brasileiro batizado por Kalley, em 1858.

Seja de qual modo for, estava assim implantada, no Brasil, a primeira comunidade evangélica “em língua portuguesa e em caráter permanente”, como dizem D. Esther Marques Monteiro e Rev. Ismael da Silva Junior (ROCHA, 2013b, p.IX; SILVA JUNIOR, 1972, p.9), ou “que não tem sofrido solução de continuidade”, como reza no prefácio do Rev. Synesio Lyra (ROHA, 2013a, p.8).

Sobre a afirmação de Kalley ter implantado uma missão evangelizadora “em língua portuguesa e em caráter permanente”, quem ofereceu uma leve suspeita foi Vieira (1980, p.117), quando disse que “Kalley sentira, em princípio, que não devia pregar o protestantismo em português, no Brasil”. Mas em todo o parágrafo, Vieira não citou uma única fonte para referendar sua afirmação. A não ser que ele estivesse se referindo ao fato de que aquela Escola Dominical feita em Petrópolis, para aquelas 5 crianças, em 19 de agosto de 1855 (início da Evangelização do Brasil, nos estudos de pesquisadores kalleyanos), não fosse como tal considerada por Vieira; e sim a segunda data, que diz: “No Domingo, 11 de Maio de 1856, um ano depois de chegar a este país,

a Sra. Kalley principiou a ensinar às crianças da pequena escola dominical, *em português*” (ROCHA, 2013a, p.36).

2.4 Os costumes. Os limites. As amizades

Pesquisadores e biógrafos do Dr. Kalley são praticamente unânimes ao creditar o sucesso da evangelização kalleyana aos métodos e estratégias bem definidos que ele utilizava. Na Ilha da Madeira, segundo Santos; Lima (2012, p.39), Kalley trabalhou na construção de hospitais e escolas. Ele consultava aos pobres, sem lhes cobrar os honorários e ainda lhes dava o remédio. Ensinava-lhes a ler em inglês, usando a Bíblia como texto, quer durante as consultas, quer nas reuniões domésticas, quer nas escolas.

Segundo Cardoso (2001, p.76,110), uma coisa que pareceu comum ao que Kalley realizou na Madeira e no Brasil foi que procurou saber quais eram “os costumes e leis locais”, mas se mostrou ainda mais cauteloso quando veio para o Brasil, pois “utilizou sua viagem para estabelecer contatos, pontes que utilizaria em seu estabelecimento no Rio de Janeiro”.

Parece que, mesmo sem o saber, lançou mão do *potlatch*²⁶, pois, segundo Cardoso (2001, p.110), Kalley procurou atrair a simpatia de “diversas autoridades e políticos do país, inclusive em sua chegada distribuiu diversos relógios de ouro às pessoas para quem trouxera cartas de apresentação”. Vieira (1980, p.116) mencionou os mesmos presentes, mas fez uma observação: “Chegando à Corte, Kalley andou pela cidade distribuindo relógios de ouro a várias pessoas para quem trouxe cartas de apresentação. Infelizmente, o médico escocês não registrou quem lhe dera as cartas, nem porque estava presenteando aquelas pessoas”. Terminou citando o Diário de Kalley, mostrando que isso se deu em 12 de maio de 1855, dois dias após sua chegada.

Sem relógios de ouro, Rocha (2017, p.43-44), anotou os cuidados que Dr. Kalley teve quando chegou ao Recife, no ano de 1873. Na segunda-feira, dia 29 de Setembro,

como era natural, o Dr. Kalley e sua espôsa levaram alguns dias, empregando os seus pensamentos e os seus esforços em obter *grande número de estabelecimentos sôbre muitos assuntos*, a fim de se ambientarem. [...] No dia seguinte, 30 de Setembro, o Dr. Kalley

²⁶ Potlatch é festa ou cerimônia que consiste na distribuição de presentes ou na simples destruição de propriedades, praticada com a intenção de adquirir ou elevar o *status social*. [...] O *potlatch* é praticado por tribos indígenas da costa do Pacífico setentrional da América do Norte. Todavia, perpetuação e elevação de *status* pela ostentação competitiva de riqueza, pela distribuição de presentes ou destruição de bens, é traço comum a muitas sociedades (Dicionário de Sociologia, 1977, p.268-269). Para melhor compreensão, leia-se Mauss (2013, especialmente p.69-75). O *potlatch* total é dar, receber e retribuir.

tratou de verificar se, na Câmara Municipal, existiam os livros próprios para o “Registro de Nascimento, Casamento e Óbitos dos Acatólicos”, de acôrdo com a lei.

Isso tudo já mostrou um Kalley bem mais precavido em conhecer os costumes do local e adotar algumas de suas práticas. Procurou conselhos e usou os serviços de três juristas para saber sobre *os limites da tolerância* de crença para estrangeiros e sobre a presença de brasileiros nos cultos domésticos realizados por ele em português.

Mas não foi somente isso. A presença de Kalley no Brasil incomodava autoridades da ICAR e do Parlamento. Não foi apenas a ação missionária e pastoral de Kalley que foram questionadas e ele teve que se defender (o que abordaremos quando tratarmos do *Parlamento* e da consulta aos juristas). No mesmo Despacho (de 1º de julho de 1859) havia o questionamento de sua atividade médica: seria Kalley um charlatão? Por isso ele teve que comprovar sua competência e validar seu Diploma de Medicina, o que, aliás, já havia feito, estando na Ilha da Madeira, quando se apresentou à Escola Médico-Cirúrgica de Portugal. Submeteu-se a todos os exames e recebeu reconhecimento oficial daquela instituição, no dia 17 de junho de 1839 (CARDOSO, 2001, 80).

Vinte anos depois, outra vez, decidiu “submeter-se ao competente ‘exame de habilitação’, perante a Escola de Medicina, no Rio, a fim de poder exercer legalmente a sua profissão” (ROCHA, 2013a, p.94). No dia 29 de Agosto de 1859, o Dr. Robert Reid Kalley compareceu ao Hospital da Misericórdia para realizar o exame de habilitação em Medicina. No dia 31 de Agosto, recebeu sua licença, ficando assim apto e habilitado para clinicar em todo o Império do Brasil (Idem, p.101).

Quando sofreu os questionamentos do Departamento de Imigração, Kalley viveu momentos de solidão. Seus poucos amigos já não queriam mais serem vistos com ele em público. Mesmo tendo respondido às autoridades sobre a legitimidade do exercício da sua medicina, que foi reconhecida e autorizada pela Escola de Medicina do Rio de Janeiro, e comprovada, juridicamente, como veremos, a legalidade dos seus cultos, ainda assim o casal Kalley sofreu retaliação dos amigos da sociedade petropolitana.

Mas o ano de 1859, “um ano crítico”, segundo Rocha (2013a, p.81), se havia passado e Kalley obteve êxito nas principais lutas que enfrentou. Quando se iniciou o ano de 1860, “o ‘Ano Bom’ surgiu em um dia de Descanso” (Idem, p.109). Embora por “Ano Bom” deva-se entender apenas o Ano Novo, sem nenhum outro adjetivo, e por

“dia de Descanso”, entenda-se Domingo ou Dia do Senhor; o ano de 1860 foi mesmo um bom início para os Kalley, apesar de o doutor adoecer ao final do mês de fevereiro.

E qual não foi a surpresa de D. Sarah, quando, no dia 28, “antes das 8 da manhã”, chegou, para visitar o seu marido, a pessoa de Sua Majestade, o Imperador do Brasil, D. Pedro II? Foi um corre-corre da criadagem para avisar à D. Sarah e ao Doutor que Sua Majestade se fazia presente, em pessoa, na sua casa. D. Sarah gastou uns 3 minutos para se arrumar e chegar à sala onde estava o Imperador. E ainda surpresa maior foi quando D. Sarah avisou à Sua Majestade Imperial que, devido seu estado de doença, Kalley não poderia receber tão honrosa e importante visita, pedindo as mais sinceras desculpas à Sua Majestade (CARDOSO, 2005b, p.167-172).

Em *Lembranças do Passado*, Rocha (2013a, p.115) registrou que esta foi a “sua primeira visita”. Dois dias depois, 1º de março, o Doutor escreveu ao Imperador:

Seja-me permittido declarar-Vos que tive muita pena de não poder receber em pessoa a Vossa Magestade, na occasião da Vossa visita, em 28 ultimo. Agora estou melhor, graças a Deus, e appresso-me a apresentar-Vos meus reconhecimentos gratos e cordiaes da honra que graciosamente me conferistes, e a assegurar a Vossa Magestade que, em qualquer tempo que se Vos apraza chamar-me à Vossa Presença ou repetir a visita aqui – o estimarei por alta honra e terei sincero prazer em fornecer qualquer informação que esteja em meu poder satisfazer.

A notícia da visita logo se espalhou pelas ruas e salões de Petrópolis. As explicações da visita eram as mais desencontradas. Chegou-se a comentar que o Imperador foi até à casa do missionário para lhe dar conselhos de não falar sobre outra religião que não fosse a do Estado. Ou que foi lá para mandá-lo sair do Brasil etc. Mas o Imperador, mais uma vez, sem avisar, voltou à casa dos Kalley no dia 6 de março, uma semana depois. Desta feita, Kalley não estava em casa, e, Sarah, era quem estava doente e acamada.

O Imperador deu umas voltas pelo jardim da casa enquanto esperava o missionário, que chegou cerca de meia hora depois. Conversaram por cerca de duas horas e D. Pedro convidou Dr. Kalley para que fosse ao Palácio de Verão de Petrópolis e realizasse uma palestra sobre Jerusalém para familiares e amigos. Parece que estavam erradas as interpretações dos inimigos do Dr. Kalley (CARDOSO, 2005b, p.172-174).

Depois das duas visitas inesperadas do Imperador à casa dos Kalley e ainda após a palestra do Doutor no Palácio de Verão, os amigos começaram a voltar e procurar a

companhia do casal Kalley. As coisas se acalmavam, ao menos por enquanto, e eles puderam continuar sua missão evangelizadora.

A visita do Imperador foi muito emblemática para demonstrar legitimidade e credibilidade da presença protestante em terras brasileiras. Agora, algumas autoridades também queriam ser amigas do homem que era amigo do rei. Cardoso (2005a, p.174) disse que “cientes da postura do Imperador, políticos brasileiros voltaram a contatar com os Kalley, rompendo a pesada crise de isolamento que atravessavam”.

Ou como diz Santos (1995, p.59), citando Carlos Delgado de Carvalho: “As *visitas* eram ‘a manifestação social por excelência’. [...] Tinham que ser marcadas com antecedência [...]”. Quanto à primeira afirmativa, não restava dúvida de como as atenções se voltaram para Dr. Kalley depois das visitas de D. Pedro II. Mas no que diz respeito à marcação com antecedência, o Imperador não se mostrou muito afeito aos protocolos, pois chegou sem avisar, por duas vezes.

Atitudes humanitárias e fraternas que antecederam a Abolição e o Ecumenismo. O caráter da missão filantrópica de Kalley já era conhecido desde sua passagem pela Ilha da Madeira, com a construção de escolas e hospitais, como já dissemos. Numa carta enviada da Ilha da Madeira para sua irmã Jane, na Inglaterra, Kalley disse ter atendido “503 novos enfermos nos últimos dois meses”. As receitas eram entregues com o remédio, com a posologia e, também, com versículos bíblicos.

Além disso, havia sua preocupação na alfabetização. Diz Cardoso (2005, p. 82-85) que Kalley “começou a contratar professores em todos os cantos da Ilha, sustentando-os com recursos próprios. [...] A única condição era a Bíblia ser o livro texto”. Após dez anos, Kalley avaliou o alcance das escolas: “Creio que cerca de duas mil e quinhentas pessoas freqüentaram essas escolas. [...] Num período entre os anos de 1839 e 1845, entre as idades de quinze a trinta anos”.

A Câmara Municipal de Funchal reconheceu a importância do trabalho do doutor missionário, numa carta de agradecimento, datada em 25 de maio de 1841:

Constando a esta Câmara, por informação do Administrador do Conselho em seu ofício datado de hoje, que Robert Reid Kalley, cidadão britânico e Doutor em Medicina, tem, constantemente empregado seu tempo em atos da mais alta filantropia, mantendo, à sua custa, escolas de primeiras letras em várias freguesias deste Conselho e Distrito, receitando e ministrando remédio de graça a todas as pessoas que o procuram, sustentando, com seu dinheiro, nas imediações de sua casa, um Hospital onde conserva, constantemente, diversos doentes, tendo explicado às pessoas que o querem ouvir o Sagrado texto do Evangelho, e sem tomar parte em polêmicas que

possam ferir de algum modo o dogma e a disciplina da Comunhão Católica, dissertando sobre a necessidade de cumprir os preceitos morais da Religião, resolveu que seja feita na ata honrosa menção de todos esses benefícios, dela extraindo uma cópia que, da parte da Câmara e em nome do Município que ela representa, seja enviada ao referido Dr. Kalley, como público testemunho de sua gratidão para com ele (PORTO FILHO, 1987, p.38).

No Brasil, sua missão de médico e pregador continuou no mesmo estilo, com maior ou menor intensidade, de acordo com a necessidade local. Importante notar que Kalley não era preso a métodos monolíticos. Quem dizia o método ou estratégia era o contexto. Embora ele fosse amigo de Charles Spurgeon, considerado o “O Príncipe dos Pregadores”, com quem Kalley trocou algumas correspondências, mesmo assim não se deixou influenciar por seus métodos pregação. Era também amigo de Hudson Taylor, “O Pai de Missões Modernas”, mas não se deixou influenciar por este, embora fossem tão íntimos ao ponto de Taylor ter sido o pregador no funeral do Dr. Kalley, em 1888.

Quando Kalley chegou ao Brasil, o Império lutava contra uma terrível disseminação do cólera, que iniciou pelo Norte e chegou ao Rio de Janeiro. Isso era final de 1855. Rocha (2013a, p.34, nota 1) registrou que em 17 de novembro daquele mesmo ano, Kalley, como médico, se apresentou para cooperar. O Dr. Melo Franco aceitou sua oferta e deu publicidade a este fato, conforme o jornal *Correio Mercantil*: “O Sr. Dr. Robert Kalley, sacerdote protestante Inglês, que se acha entre nós de viagem, ofereceu á comissão sanitária do município da Estrela os seus serviços em favor da pobreza” (*Correio Mercantil*. Rio de Janeiro. Terça-Feira, 20 de novembro de 1855. Anno XII. Nº 320, p.1). Cardoso (2001, p.112) destaca o fato de Kalley ter se apresentado não apenas como médico, mas também como “sacerdote protestante Inglês”, fazendo menção à sua fé.

Mais adiante, quando a Igreja Evangélica Fluminense estava em expansão, surgiu um problema de ordem interna, conforme registro das atas. Pela sequência do volume 2 de *Lembranças do Passado*, foi depois do dia 16 de setembro de 1865, mas ainda dentro do mesmo mês. Tratava-se de um problema social muito relevante: “Pode um cristão possuir escravos?”, pois havia senhores de escravos que eram membros da igreja, mas apenas Bernardino de Oliveira Rameiro é citado (ROCHA, 2013b, p.60). A pergunta foi feita na assembleia de membros e Kalley, como era de costume, deixou a matéria sobre a mesa. Apresentaria um estudo sobre isso e veria o que a Bíblia tinha a dizer sobre o assunto. Depois a assembleia da igreja decidiria a respeito.

A resposta não tardaria. “Na *sessão mensal* de 3 de novembro [de 1865], o Dr. Kalley tomou, para assunto da ‘exortação’ dessa noite, os seguintes quesitos: ‘Como deve um verdadeiro crente tratar os seus escravos? Qual a vontade de Jesus a este respeito?’” A resposta, bem resumidamente, foi esta:

Todos nós necessitamos dos serviços de outrem. Estes serviços podem ser prestados de tres modos differentes: a) *Como fruto do amor*. É o que se dá, por exemplo, com o *serviço* de uma mãe que cuida de seus filhos; de um bom filho que *ajuda* a seu pai; de um crente sincero que *serve* a Deus. b) *Por salário ou paga*, havendo normalmente um contracto ou ajuste previo. Por exemplo – o *serviço* dos criados domésticos, dos empregados das fábricas ou dos estabelecimentos commerciaes, etc. c) *Por compulsão*, isto é, *sem amor, sem contrato (sic) ou ajuste de pagamento*, sendo o servidor obrigado a trabalhar e a fazer tudo o que seu amo ordenar, sob ameaça de pancadas e torturas de diversas especies, afim de aterrorizal-o e constrangel-o a trabalhar, em proveito do seu senhor, *sem recompensa de especie alguma* (ROCHA, 2013b, p.79-80).

Pela criação e demonstração dessas três categorias, podemos ver uma breve exposição sobre divisão social do trabalho, mostrando que o Dr. Kalley não entendia apenas de Bíblia e Medicina. Está aqui uma lição de *Física Social*, como era chamada a *Sociologia* nos seus primórdios. Kalley era um pastor-pregador que dialogava, também, com as ciências sociais e delas lançava mão quando preciso fosse. Certamente que esta capacidade de ler o mundo para além dos muros do protestantismo – e há quem diga ser exatamente isso o protestantismo – fez de Kalley um missionário com envergadura intelectual para mostrar a importância do Evangelho na sua versão mais original possível. Já vimos que sua primeira classe de ensino bíblico foi para homens negros, ou “uma classe, composta de homens de côr”, conforme o texto Rocha (2013a, p.33).

No estudo apresentado, Kalley construiu um arrazoado bíblico, citando três palavras, em grego, para demonstrar as diferenças entre “*servo*” e “*escravo*”, por exemplo. O estudo é relativamente longo, mas se resume em dizer que Jesus Cristo nos chamou da escravidão e da maldição para viver em liberdade, sendo incompatível um cristão manter escravos sob o seu domínio. Se devemos “amar ao próximo” como a nós mesmos, fica evidente que ninguém deseja estar na posição do escravo. E mais: manter escravos era “um roubo violento dos dons que o Creador concedeu ao pobre estrangeiro, *que não é uma creatura diferente do senhor que o comprou!*” E, para concluir, sobre aqueles que insistem em manter a escravidão, disse: “O *senhor* que procede d’esse

modo, *é inimigo de Christo*: não pode ser membro da Igreja de Jesus [...]” (ROCHA, 2013b, p.81-82). Essa era a posição bíblico-teológico-social de Kalley.

Mas a matéria ainda não seria votada naquela noite. O povo precisava refletir mais sobre as palavras da Escritura e na “exortação” do seu pastor. Então,

Na *sessão extraordinária* do dia 20 [de dezembro de 1865] (quarta-feira, depois do culto). Nesta sessão, foi excluído o Sr. Bernardino de Oliveira Eameiro (*sic*) e determinou-se que o Pastor lhe escrevesse, dando os motivos da sua exclusão. Ainda nesta sessão, são lidas *duas cartas de liberdade*, concedidas pelo Sr. João Severo a Joaquim e a Pedro. E concluiu-se. (Esta ata está assinada pelo secretário, Sr. João Severo de Carvalho) (ROCHA, 2013b, p.85).

Forsyth (2006, p.177,178) diz que o Sr. Bernardino de Oliveira Rameiro era candidato à membresia da Igreja e que, ao final, apesar de não existir resultado do debate em torno do problema, “é claro que o pastor julgou o dono de escravos indigno de ser membro da igreja”. Rocha (2013b, p.60,95) disse que o Sr. Bernardino de Oliveira Rameiro já era membro da igreja e o fato de que “*ele possuísse escravos*, incomodava bastante a Igreja”. Desse modo, registrou-se que ele foi “excluído”. Isso equivale à “excomunhão”. A decisão foi tomada: membro da IEF não possui escravos.

Achamos oportuno destacar que a Lei Áurea somente seria assinada em 13 de maio de 1888, mas a decisão da Igreja Evangélica Fluminense se deu em 20 de dezembro de 1865. Portanto, 23 anos antes de a Princesa Isabel assinar a carta de libelo dos escravos! Este pioneirismo protestante foi preocupação do Dr. Kalley que levou sua igreja a uma reflexão bíblico-teológico-social acerca de um fato que corroía de vergonha a nação brasileira. Constatamos, assim, que o protestantismo começou a desenvolver no Brasil uma vanguarda que vinha exercendo na Europa e nos EUA.

Afirmar que Robert Reid Kalley era *ecumênico* ou *antiecumênico* seria cometer anacronismo, uma vez que o termo *ecumenismo* ainda não existia nos seus dias, pois, como lembrou Cardoso (2005, p.92), “Kalley viveu num período anterior à formação do movimento ecumênico moderno”. Entretanto, que nome poder-se-ia dar ao espírito fraterno e diaconal que identificamos no casal Kalley ao lutar pelo reconhecimento do Estado em garantir a existência de espaços para políticos, protestantes (anglicanos, luteranos, reformados ou independentes), judeus, maçons e liberais de um modo geral?

Também não se deve esquecer que por aquele tempo já se começava a fomentar o que viria a ser futuramente o Movimento Ecumênico. Já se havia organizado a Aliança Evangélica, em 1846; a criação da Comunhão Anglicana, em 1867; a Federação

Luterana Mundial, em 1868; e depois se daria o advento da AMIR - Aliança Mundial das Igrejas Reformadas, em 1875 (DBT, 2008, p.322, 325).

O que justificou o surgimento do ecumenismo? Os missionários protestantes e anglicanos encontravam muitas dificuldades para explicar aos povos pagãos as divisões existentes entre os cristãos. Em 1910, na busca de uma estratégia para evangelizar os povos ainda não alcançados, aconteceu a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, mas evitou-se usar o termo “ecumênico”, pois a ICAR e as Igrejas Ortodoxas não foram convidadas. Os missionários protestantes do continente Latino-americano também não foram convidados, pois os organizadores consideravam este como sendo um continente cristão, devido a presença da ICAR.

Os missionários protestantes latino-americanos organizaram um congresso próprio, no Panamá, em 1916. Mas foi somente em 23 de agosto de 1948, em Amsterdã, na Holanda, que aconteceu a criação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Portanto, após os horrores da Segunda Guerra Mundial. Foi com o CMI que se começou a usar o termo *ecumênico* no sentido que Leibniz estabeleceu, embora a ICAR sempre se tenha mantido fora do movimento. Após o Concílio Vaticano II (1962-1965), a ICAR oscila em torno do CMI, de acordo com a eclesiologia de cada papa, havendo muita mudança de diretriz (DBT, 2008, p.324-329; BRAKEMEIER, 2004, p.49-55).

O termo *ecumenismo* é de uso corrente no sentido moderno tal como foi aplicado por Leibniz, ao final do século XVII: algo que “designa o empenho pela unidade das igrejas cristãs” (DBT, 2008, p.321). Neste trabalho, não aplicaremos este termo ao casal Kalley tão-somente pela razão que ele não existia no tempo dos Kalley.

Cardoso (2005, p.95-96), extrapolando os limites conceituais de Leibniz, diz que “ecumenismo não se limita tão somente ao religioso, mas ao político, cultural, social [...]: Todas estas reivindicações são ecumênicas”. Ora, se se sustenta que “a base do ecumenismo é o diálogo”, Kalley se assenta e “cultiva alianças” com os mais diferentes segmentos sociais para exigir do Estado brasileiro algo que os leve à “obtenção do bem comum”. Mas achamos este conceito de Cardoso muito elástico, mesmo para os nossos dias. Aplicar este conceito a Kalley causaria certa repulsa em redutos kalleyanos.

De algum modo, podemos falar do espírito fraterno e agregador do casal Kalley. Começamos pela ordenação dele, realizada por 6 pastores, sendo 4 congregacionais, um presbiteriano e outro episcopal (CARDOSO, 2001, p.82; HAHN, 2011, p.152), de modo independente, ou seja, não usando o nome de nenhuma denominação ou sociedade missionária, no dia 18 de junho de 1839, em Londres. Dona Sarah chegou a falar numa

possibilidade de ordenação dele pelo Bispo de Londres, da Igreja Anglicana (PORTO FILHO, 1987, p.44-45), tamanha era sua abertura, menos para liturgia e sacramentos.

Em Funchal, Dr. Kalley era amigo e médico do Bispo da Igreja Romana, Dom Januário Vicente Camacho, até que o seu sucessor, Dom José Xavier Cerveira de Souza, deflagrasse uma campanha difamatória contra ele (FERNANDES, 2004, p.34, 36, 44). Dom Januário usou de sua influência para liberar Kalley das taxas aduaneiras, no caso de importação das Bíblias de Londres. Este bispo, paciente e amigo, Dom Januário, manteve Kalley informado sobre as decisões de autoridades civis e religiosas de Lisboa expedindo ordens para que Funchal lhe cassasse os direitos de médico e pastor (PORTO FILHO, 1987, p.59, 60). Kalley também manteve uma convivência pacífica com o pastor anglicano de Funchal, até que este criou problema com relação à distribuição de Bíblias e com a doutrina do batismo regenerativo infantil (CARDOSO, 2001, p.78).

Não obstante tudo isso, quando Kalley esteve no Brasil, não demonstrou amargor para com a Igreja Anglicana. No momento em que a Casa de Oração do Rio de Janeiro estava sofrendo alguns insultos, ele aceitou ajuda da diplomacia inglesa, pegando carona e desfilando pelas ruas do Rio na carruagem do Ministro Christie, indo do Hotel dos Estrangeiros à celebração da Igreja Anglicana, no Domingo, 18 de agosto de 1862, ao lado do diplomata inglês, Evon Montague Baillie, demonstrando que o Dr. Kalley estava sob a proteção da Legação Britânica (VIEIRA, 1980, p.123, 126).

Aliás, seu grande colaborador no Rio de Janeiro foi um pastor egresso da Igreja Anglicana, o Rev. Richard Holden, seu primeiro pastor auxiliar na Igreja Fluminense. Inclusive, o nome que mais aparece nos três primeiros volumes de *Lembranças do Passado* é do “Sr. Holden”, ou “Rev. Holden”, ao lado do nome do Dr. Kalley, que nutria por Holden uma grande afeição, depositando nele muita confiança.

Richard Holden (1828-1886) bem que merece um capítulo à parte, tal como fez Vieira (1980) no seu livro, dedicando-lhe não apenas um, mas dois capítulos. Holden nasceu na Escócia, filho de família anglicana, mas ele mesmo não seguia os princípios cristãos. Rocha (2013b, p.46) conta que Holden converteu-se depois dos 21 anos, durante a leitura da Teologia do Dr. Dwight, exatamente quando falava sobre “A Existência de Deus” e contava sobre a vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus.

Vieira (1980, p.164) diz que “em 1856, com 28 anos, Holden apareceu nos EUA no Seminário Teológico da Diocese de Ohio”, e formou-se em 1859. Não temos informes de quando, onde, como e por qual bispo foi ordenado diácono e presbítero na Igreja Anglicana, nem onde ou com quem aprendeu o português, mas sabemos que

quando veio ao Brasil, trazendo o livro de Fletcher e Kidder, *O Brasil e os Brasileiros*, estava sob autoridade da Igreja Episcopal dos EUA.

Esteve durante doze anos no Brasil (1860-1872) e desenvolveu um ministério muito profícuo e de muitas polêmicas. Começou suas atividades missionárias no país entrando por Belém do Pará. Arranjou um ponto comercial, no centro da cidade, onde montou um depósito para venda de Bíblias e panfletos. Ali realizava cultos em inglês. Pela imprensa local, começou a produzir e distribuir panfletos com ideias protestantes, o que causou problemas com o bispo de Belém, Dom Antônio de Macedo Costa.

Isso o colocou Holden em posição difícil, principalmente quando ele começou a receber apoio de maçons e de autoridades do Império, pois o Dom Costa acreditava que existia uma aliança entre protestantes e maçons para destruir a ICAR. Principalmente por parte daqueles que defendiam uma igreja atrelada à Coroa de Portugal e não ao Papa de Roma. Por isso, afirmou Vieira (1980, p.163) que a “amizade com certos políticos brasileiros e com líderes maçônicos colocou-o na vanguarda dos primeiros estágios da Questão Religiosa”. Sobre o que vem a ser esta Questão Religiosa, veremos em melhor abordagem, mais adiante.

Devido à sua polêmica com Dom Macedo Costa, Rev. Richard Holden resolveu deixar o Pará e se transferiu para a Bahia, em 1862. Mas também entrou em polêmica com o Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira (1807-1875), através de notas e panfletos divulgados pela imprensa local. Sofreu duas tentativas de homicídio, mas foi salvo: uma vez pela polícia e outra pelo cônsul dos EUA, Thomas F. Wilson, na casa de quem morou por algum tempo, logo que chegou à Bahia.

Recebeu ordem do departamento de missões da Igreja Episcopal para que deixasse a polêmica de lado, mas ele disse ser inevitável que assim fosse, pois se por acaso silenciasse, estaria em desobediência ao seu Senhor. Em sendo assim, de modo cavalheiro e com amor cristão, pediu desligamento da missão. Candidatou-se à vaga de representante da SBBE e da SBA, sendo aprovado nas duas. Optou pela SBBE devido a sua Bíblia vir na tradução de Figueiredo, versão mais aceita pelos brasileiros. Mas as Sociedades Bíblicas também não aprovavam que seus funcionários entrassem em conflitos com as lideranças eclesiásticas brasileiras.

Em 1864, Holden deixou a Bahia e foi para o Rio de Janeiro, a convite do Dr. Kalley, para com ele cooperar na Igreja Evangélica Fluminense. Desfrutou de verdadeira amizade e carinho tanto do casal Kalley quanto da igreja, mas a sua mudança

de teologia influenciada pelo Darbismo²⁷ o fez afastar-se e pedir desligamento daquela igreja. Contudo, foi um bom amigo e companheiro dos Kalley. Também era poeta e compôs mais de uma dezena de hinos. Seu nome figura nos anais da Igreja Anglicana, da Questão Religiosa, da Igreja Evangélica Fluminense e das Sociedades Bíblicas que atuam no Brasil desde o Segundo Império, não só como missionário, colportor e pregador, mas também como polemista.

Durante sua estada no Pará, navegou pelos diversos afluentes do Rio Amazonas e distribuiu Bíblias em muitas cidades e populações ribeirinhas. Seu espírito inquieto e desbravador não o deixou fixar-se numa só denominação, ou numa só agência missionária, ou numa única corrente teológica ou num único país. Morreu em Lisboa, dia 17 de julho de 1886, e contava apenas com 58 anos. Mas não temos conhecimento da razão de estar em Portugal, o que fazia e a que igreja ou agência estava ligado.

Voltemos a falar sobre ao espírito fraterno e supradenominacional do Dr. Kalley. É verdade que ele teve problemas com os presbiterianos no Rio de Janeiro, devido ao hábito de fumar e beber, o que feria os princípios pietistas de Kalley, assim como teve problemas com os luteranos de Petrópolis, por estes mesmos motivos, chegando a organizar, a exemplo de Samuel Morley na Inglaterra, “uma sociedade de temperança na cidade” de Pedro II (VIEIRA, 1980, p.117).

Esta era mais uma das mudanças ocorridas em Kalley, sob a influência de Sarah. Quando de sua fuga da Madeira, Kalley teve sua biblioteca incendiada, “a adega de vinho foi arrombada e as tampas dos tonéis arrancadas” (HAHN, 2011, p.156). Ou, noutra redação: “Incendiaram-se os livros. As pipas encontradas no armazém dos baixos da casa, arrebetadas” (FERNANDES, 2004, p.56). Após o casamento com Sarah, nunca mais se falou em adegas ou pipas de vinho.

Por seu espírito colaboracionista, Kalley não negou transferência a William Pitt (primeiro missionário que trouxe ao Brasil), nem a William Esher e outros amigos que se transferiram para a Igreja Presbiteriana de São Paulo. Pitt chegou a ser ordenado pastor na IPB, em agosto de 1869 (ROCHA, 2015, p.114; LÉONARD, 2002, p.90).

Vejamos uma Carta de Recomendação à Igreja Presbiteriana de Petrópolis, com sugestão de redação feita pelo próprio Kalley, de acordo com este registro, de 1872:

²⁷ Darbismo é a doutrina iniciada pelo ex-sacerdote anglicano da Irlanda, John Nelson Darby (1800-1882), tradutor, poeta e comentarista bíblico. Querendo voltar ao cristianismo primitivo e defendendo o radical sacerdócio universal de todos os crentes, dispensava o clero, a liturgia fixa e enfatizava a iminente volta de Cristo. A primeira experiência com este modelo foi chamada Os Irmãos de Plymouth.

Por ordem da Igreja Evangélica Fluminense, nós, abaixo assinados, certificamos que o Sr. José Pereira Louro Júnior foi recebido, como membro desta igreja, no dia 6 de novembro de 1864, e, a seu pedido, o recomendamos à Igreja Presbiteriana de Petrópolis, rogando ao Senhor que o conserve até o fim (ROCHA, 2015, p.258).

Evidentemente que aqui não se trata do português, José Pereira de Souza Louro, que possibilitou ao Dr. Kalley realizar o primeiro batismo no Brasil, como já vimos. Afirmamos isso por duas razões. Primeiro, pelo acréscimo de Júnior ao sobrenome. Segundo, porque José Pereira de Souza Louro foi “recebido por batismo” em 8 de novembro de 1857 (ROCHA, 2013a, p.59), ao passo que José Pereira Louro Júnior fora “recebido como membro” em 6 de novembro de 1864, muito embora uma observação de João Gomes fale do Sr. José Pereira Louro Júnior como tendo sido batizado (ROCHA, 2015, p.258-259). Concluimos que se tratava de José Louro, o filho.

Outra evidência do espírito fraterno dos Kalley, é que, apesar das diferenças em termos de hábitos, isso não impedia a continuidade da obra missionária no Brasil. Em 1871, quando, por problemas de saúde, cogitou-se a volta do casal à Grã Bretanha, D. Sarah admitiu, em carta à sua tia Lydia Morley (estando em Lisboa, possivelmente a 5 de maio de 1871), que quanto aos membros da Igreja Fluminense, “não se admiraria que fôssem afinal incorporados à Igreja Presbiteriana” (ROCHA, 2015, p.176).

Kalley também não se furtou a ter conversas amigáveis com padres, mesmo fazendo uma pregação abertamente proselitista²⁸. Não obstante sua postura antilitúrgica e antissacramentalista, participou da cerimônia de casamento do seu revisor de textos no Brasil, Francisco Malafaia, num templo católico romano (CARDOSO, 2005, p.97).

Apesar dessa postura aberta, Kalley fazia muita questão de lembrar que ele mesmo não estava submisso a nenhuma igreja, denominação ou sociedade missionária, como já discorremos neste trabalho. Mas isso parece muito mais uma posição anti-institucional e anti-hierárquica que qualquer outra coisa. O que destacamos é sua capacidade para convivência respeitosa ao estabelecer as diferenças na construção da identidade. Pelo menos não encontramos nele nenhuma postura rancorosa por ter sofrido perseguição por parte de católicos romanos, anglicanos, ou até mesmo de um possível silêncio dos presbiterianos na Ilha da Madeira. Isso não fez com que os Kalley perdessem a visão do Reino e o objetivo maior da missão deles.

²⁸ Prosélito, proselitista e proselitismo referem-se ao sistema de pregação, política ou religiosa, que visa a conversão dos seus fiéis ou filiados. Mais do que uma mudança de filosofia, credo ou confissão, o proselitismo visa implantar uma nova mentalidade em seus adeptos, uma nova cosmovisão.

Vamos compreender isso melhor, no próximo tópico, quando conhecermos a estratégia do Dr. Kalley para pregar, expandir e legitimar o protestantismo no Brasil.

2.5 Kalley e sua Estratégia para Legitimar o Protestantismo

Sua primeira atuação neste sentido foi disseminar a literatura protestante: Bíblia, livros e folhetos, através da *Colportagem*²⁹. Depois, quando atacado e acusado por distribuir Bíblias e folhetos religiosos, o que parecia um ataque à religião oficial do Estado, Dr. Kalley fazia sua defesa através da *Imprensa*, escrevendo para os mais importantes jornais do Rio de Janeiro, onde quer que lhe fosse aberto um espaço para se explicar. Também publicava matérias pagas com recursos próprios. Nas palavras de Cardoso (2005c, p.17, nota 5), “Kalley como cidadão britânico sabia do poder de persuasão dos jornais. Era comum, desde metade do século XVIII em Londres, a participação do público através de crítica às artes (teatro, música, literatura, pintura...)”.

Juntamente com isso, havia a luta jurídica no *Parlamento*³⁰, consultando advogados e influenciando, intelectualmente, aos parlamentares sensíveis à causa da tolerância religiosa. Igualmente, contava não apenas com a simpatia, mas com o radical empenho da *Maçonaria*, pois os maçons também eram perseguidos por sua luta como pensadores liberais. Ainda hoje é costume falar de maçom como sinônimo de “livre pensador”. Foram eles, em boa parte, responsáveis pelo liberalismo filosófico trazido ao Brasil, no século XIX. Vamos ver cada uma dessas quatro estratégias, separadamente.

2.5.1 A Colportagem

Logo que chegou à Petrópolis, o Dr. Kalley começou a pregar, percebendo os empecilhos, mas também vislumbrando soluções que respondesse às necessidades da evangelização. Ele já sabia da grande extensão territorial do país, bem como dos desafios que enfrentaria com as leis de uma Constituição Imperial (1824) que propugnava o catolicismo como Religião Oficial do Estado, ao passo que reservava às demais o status de “religiões permitidas”, ou “religiões toleradas”, conforme o texto do Projeto da Constituinte (1823).

²⁹ Conforme Cardoso (2001, p.156, nota 259), Colportagem “é a atividade exercida pelo colporteur. O termo colporteur deriva da palavra francesa *colporter*, que significa *transportar consigo a mercadoria à venda* e era utilizada para livreiros ambulantes (*colporteurs*), cuja literatura era lida pelo povo em geral”.

³⁰ Por Parlamento aqui queremos nos referir ao sistema que discute e faz as leis. Algumas vezes vamos nos referir diretamente à Assembleia Imperial e outras vezes ao Direito ou à Constituição Imperial.

Para que prosperasse na missão, Kalley precisou trazer madeirenses que moravam nos EUA, em Illinois, e até mesmo estadunidenses, desde que falassem o português, para que o ajudassem no sistema de pregação e distribuição de Bíblias. Estes ajudantes leigos receberam o nome de Colportores,

isto é, vendedores ambulantes de livrinhos e bíblias sagradas, não só visitavam a cidade, como também iam pelos arrabaldes e pelas cidades vizinhas, no desempenho da tarefa diária, vendendo aqui e ali a sua fazenda, de infinito valor, e travando comoventes diálogos, que muitas vezes davam resultados perduráveis (ROCHA, 2013a, p.224).

Por “infinito valor”, na linguagem de um cristão protestante, quer dizer o valor que para ele tem a Bíblia Sagrada, compreendida como Palavra de Deus. Quando se fala em “resultados perduráveis”, quer se referir às pessoas que ouviam o Evangelho e se convertiam à fé protestante. Ou seja, a missão dos colportores era de grande valia no processo de implantação do protestantismo no Brasil. Eles foram o que poderíamos chamar hoje de missionários leigos ou pregadores leigos.

Santos (1995, p.34) explicou que “o esforço missionário se estabeleceu e se expandiu devido à atuação efetiva dos *colportores*, madeirenses e norte-americanos, verdadeiros *mascates da fé*”. Ele reconhece a importância destes desbravadores missionários quando afirma que eles “foram vendedores de Bíblias e literaturas religiosas, implantadores de novas comunidades, oficiais eclesiásticos e pregadores leigos. Estes líderes condicionaram o trabalho à vocação religiosa”.

O autor ainda comenta sobre uma possível abertura do povo brasileiro e seu crescente interesse por conhecer as Escrituras Sagradas e outras literaturas religiosas. Em parte, isso era devido à propagação feita por escolas de instituições religiosas, e aponta como exemplo o Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. Santos citou também Fragoso (1985, p.328): “O Propagandista que se propusesse a pôr a Bíblia ao alcance do povo brasileiro teria um sucesso garantido”. No entanto, pontua Santos (1995, p.41):

não foram as elites letradas e liberais, questionadores da oficialidade católica e de seu ultramontanismo³¹ medieval que acolheram a mensagem protestante. Antes, representantes das camadas médias e pobres de bairros periféricos aderiram com maior convicção ao ideário protestante, a partir da fala mais simples e contextualizada dos colportores.

³¹ Ultramontanismo era um conjunto de doutrinas ligadas à ICAR e seus dogmas tridentinos. Era o afastamento da autoridade do Imperador, nos negócios da Igreja do Brasil, aproximando-se cada vez mais das autoridades de Roma e do Papa. Por outro lado, também significava um alinhamento com o retrocesso, contra a ideia de modernidade, liberalismo e iluminismo.

Os colportores, ou *mascates da fé*, poderiam ter qualquer profissão como primeira atividade: pedreiros, ferreiros, padeiros, carpinteiros, jornaleiros, engraxates, lavradores, limadores, curtidores, estivadores, vendedores ambulantes etc., desde que, nas horas vagas e nos intervalos de almoço, exercessem sua vocação como pregadores leigos e vendedores de literatura religiosa. Mais das vezes caminhavam “pelas ruas, oferecendo, de casa em casa, as Escrituras Sagradas e folhetos e falando a várias pessoas do amor de Jesus” (SANTOS, 1995, p.35). Vejamos os seus métodos:

Eram verdadeiros andarilhos, figura não pouco comum daqueles tempos devido aos diversos vendedores ambulantes que perambulavam pelas ruas com suas mercadorias. Caminhavam de *casa em casa* e aproveitavam as oportunidades de folga de trabalhadores para propaganda religiosa. Criaram, com o tempo, um universo de contatos que redundava em amizades ou até inimizades, por causa dos freqüentes embates públicos. A polêmica era um dos métodos usados e, para isso, deviam estar bem preparados em termos de argumentações (SANTOS, 1995, p.36).

Apesar de haver poucos letrados e menos ainda os que possuíssem recursos financeiros, “estes colportores tornaram possível o acesso das Escrituras ao povo letrado (*sic*) da época” (SANTOS, 1995, p.37). Dois fatores muito contribuíram para venda de Bíblias naqueles tempos: a) o preço baixo ou “diminuta quantia”; b) o fato de serem traduzidas pelo Pe. Antonio Pereira de Figueiredo. Mesmo assim, estes dois motivos que facilitavam a abertura de portas, também colocavam em suspeita a atividade dos colportores. Vejamos um caso desses, conforme publicado no jornal *Correio Mercantil*.

Para ser lido pelo Sr. Bispo: Um facto digno de provocar a attenção de S. Ex. reverendissima tem-se ultimamente observado n’esta côrte. Um grande numero de Biblias impressas em Londres, e que se dizem traduzidas pelo padre Antônio Pereira segundo a vulgata latina, são offerecidas por baixo preço não só em lojas como por esses mascates de livros que se encontram n’esta cidade. Chegou-nos ás mãos uma d’essas Biblias pela diminuta quantia de 3\$500, e n’ella deparamos com idéas que a serem verdadeiras, não são por certo as que havemos aprendido em nosso cathecismo catholico. Seria conveniente e util, para que o publico incauto ou ignorante não seja illudido, que S. Ex. reverendissima, pelos meios a seu alcance, fizesse constar e de modo a chegar a todas as classes da sociedade brazileira, quaes os caracteristicos que distinguem as biblias falsas da verdadeira. Não é justo, não é razoável, que em um paiz catholico exerça sua acção essa propaganda de protestantismo com que se tem assignalado a Inglaterra, é este o unico motivo que leva a escrever estas linhas. *O Catholico Romano (Correio Mercantil*. Rio de Janeiro. Quarta-Feira, 16 de Dezembro de 1857. Anno XIV. N° 343, p.2).

Esta carta cujo “único motivo” era denunciar a “propaganda de protestantismo” neste “paiz catholico”, enfatizava que as Bíblias têm “preço baixo” e são vendidas por “diminuta quantia”. Ou seja: as Bíblias podiam chegar às mãos de pessoas de baixa renda. Isso não deixava de ser, para além de uma preocupação doutrinária, também uma preocupação velada e cuidadosa da manutenção de um *status* social, uma vez que o manuseio das Escrituras chegava às classes populares. Para alguns setores dominantes da sociedade e às elites dirigentes da Igreja Romana, isso representava um grande perigo. Era, portanto, necessário que o bispo tomasse alguma medida.

Outra observação importante desta nota era que as Bíblias eram vendidas “não só em lojas”. A isso atentou a pesquisadora Micheline Reinaux de Vasconcelos (2010, p.178): “Por meio da colportagem, a imprensa protestante lograva atingir áreas do país que escapavam ao mercado literário em geral”. Esta modalidade possibilitava vender em cidades que não possuíam livrarias. Se o povo não vai à Bíblia, a Bíblia vai ao povo.

Foi a Colportagem a grande responsável por divulgar a Bíblia completa, outras vezes apenas o Novo Testamento, ou pequenos folhetos com porções bíblicas. O povo de então podia, ao seu modo, ter acesso à Palavra de Deus, livres dos comentários e interpretações de outrem. Desse modo, cada pessoa poderia ler e verificar os ensinamentos e recomendações de Jesus e dos seus Apóstolos, tirando suas próprias conclusões.

Certamente que isso incomodaria os dirigentes da religião oficial do Estado. Cada pessoa que aderira à fé protestante era um fiel a menos da ICAR. Isso desagradou profundamente aos dirigentes paroquiais. Não tardou chegar aos ouvidos dos bispos o quanto os pregadores protestantes estavam desvirtuando seus diocesanos. Era preciso tomar algumas medidas e estas passariam pelo exame criterioso das *Bíblias de Londres*.

Por aí já se pode ver que a atuação dos *mascates* e *lojas de livros*, conforme o texto da carta, muito incomodava aos católicos romanos. Esta carta pedia apenas a atuação do Bispo para que se publicassem “os característicos que distinguem as bíblias falsas da verdadeira”. Se esta carta fosse ouvida e respondida a contento, como acreditava o seu fiel remetente, “os incautos ou ignorantes” estariam convencidos e protegidos pelo Sr. Bispo e ficariam livres da perniciosa propaganda protestante.

Mas quem eram estes “verdadeiros mascates da fé”, como os denomina Santos? Luiz Antonio Giralardi, em *A Bíblia no Brasil Império*, diz que o país teve 83 colportores, entre o período imperial e o começo da República. Vamos, por agora, conhecer os quatro principais colportores que trabalharam com Kalley, no Rio de Janeiro. Desde já avisamos que os colportores do Recife ficarão para o último capítulo.

O primeiro colportor foi *William Dreaton Pitt* (1828-1870). Sobre Pitt, temos informações muito esparsas e com poucas datas. Sabemos que era um jovem inglês, nascido no Condado de Devonshire, ao Sul da Inglaterra. Estudou na Escola Dominical, em Torquay, com a jovem Sarah, ainda solteira. Ele chegou ao Brasil na primeira semana de dezembro de 1855. Rocha (2013a, p.35) conta que Pitt estudou, com diligência, a língua portuguesa, durante a viagem. Uma vez no Brasil, rapidamente conseguiu emprego para trabalhar como carpinteiro, no Arsenal da Marinha. Foi a carpintaria que lhe dera emprego também em Springfield, Illinois, nos EUA. Começou a pregar, tão logo lhe fora possível, pois contava com a simpatia dos seus amigos, que tinham interesse em “assuntos espirituais”, e do seu chefe, embora “incrédulo”. Entre os amigos, estava o Sr. Esher³². Juntamente com ele, fundou um colégio inglês, na Rua do Propósito, em 1857, e aproveitavam a sala da frente para culto, *em inglês*, aos Domingos. Tempos depois pediu, ao Dr. Kalley, transferência da Igreja Evangélica e foi trabalhar com os missionários presbiterianos, de São Paulo, em 1866. Léonard (2002, p.90) conta que Pitt foi ordenado pastor pelos pioneiros missionários presbiterianos de São Paulo. Santos (1995, p.35) afirma que Pitt chegou a montar seu próprio negócio. Vicente Themudo Lessa (1938, p.27) explicou melhor o tipo de negócio e disse que Pitt

Estabeleceu-se no mesmo ano [1862] em S. Paulo, dedicando-se ao commercio. Segundo informação que deu o Rev. Carvalhosa, sua casa commercial era nos Quatro Cantos, à rua Direita, esquina com a de S. Bento, no predio onde existiu o Hotel França. Negociava com utensilios agrarios, kerozene e outras utilidades da epocha.

Pitt morreu em 1870, logo depois de sua ordenação, com apenas 40 anos de idade. Segundo Alderi Souza de Matos, historiador da IPB, Pitt foi “o primeiro presbítero da Igreja de São Paulo, ordenado pastor em 1869”. Foi ele também o segundo a ter sepultura no *Cemitério dos Protestantes de São Paulo*.

Cerca de sete meses depois da chegada de Pitt, aportaram no Brasil, em 6 de agosto de 1856, outros três colportores e suas respectivas famílias. Eram madeirenses refugiados no estado de Illinois, nos EUA, que fugiram da perseguição religiosa desencadeada na Ilha da Madeira, culminando com aquele 9 de agosto de 1846, que também resultou na fuga do Dr. Kalley. Vamos aos nomes dos colportores.

³² Pelos relatos de Cardoso (2001, p.118,131), ficamos sabendo que o Sr. Esher era, na verdade, William Esher, que estava presente na primeira celebração da ceia realizada por Kalley no Brasil, em 10 de agosto de 1856. Esta informação é confirmada por Rocha (2013a, p.40), sendo o nome grafado em português: Guilherme Esher. Também é este mesmo Esher que se casou com aquela moça de Petrópolis, Henriqueta, que foi batizada em 7 de fevereiro de 1859.

Francisco da Gama (1812-1882) nasceu em 9 de fevereiro de 1812, segundo Cardoso (2001, p.115). Chegou ao Brasil e aceitou o trabalho de colportor. Logo “caminhava pelas ruas, oferecendo, de casa em casa, as Escrituras Sagradas e folhetos e falando a várias pessoas do amor de Jesús” (ROCHA, 2013a, p.41). Durante quase 26 anos serviu fielmente à causa para a qual fora convidado por seu pastor e amigo Kalley. Francisco da Gama morreu no dia 18 de março de 1882. Santos (1995, p.37) disse que Gama “trabalhou como zelador da Casa de Oração, ‘sem prejuízo das funções que até aí exercera’. Foi, efetivamente, um co-pastor de Kalley, chegando mesmo a administrar os sacramentos (*sic*) quando de sua ausência, juntamente com Francisco de Souza Jardim”.

Francisco de Souza Jardim (1816-1896) nasceu em 28 de novembro de 1816, na Ilha da Madeira (SILVA JÚNIOR, 1960, p.15). Chegando ao Brasil, aceitou trabalhar como limador, no Arsenal da Marinha, onde serviu durante 5 anos. “A hora do almoço, conversava com uns e outros e, pouco a pouco, ia convidando os mais interessados a assistirem ao culto doméstico, à noite, na casa da Bôa Vista, onde morou com o amigo Gama cerca de seis meses” (SANTOS, 1995, 37). Este Francisco de Souza Jardim foi o mesmo madeirense que deu fuga a Kalley, na Ilha da Madeira, carregando-o numa rede, como uma anciã enferma (CARDOSO, 2001, p.116). Faleceu em 16 de janeiro de 1896, um pouco antes de completar os 80 anos de idade (ROCHA, 2017, p.4).

Manuel Fernandes (?-?) foi morar em Petrópolis e passava os dias “a correr todas as estradas da colônia, procurando ocasião para oferecer o Evangelho e de encontrar com quem quisesse possuir o Livro de Deus”. Os inimigos de Kalley estavam prestes a desferir os primeiros golpes contra ele e seus colaboradores. Em 29 de agosto de 1856, Manuel Fernandes ofereceu o Novo Testamento a um homem e este o denunciou ao subdelegado, que pediu a licença de Fernandes para vender livros. Por não possuir tal licença, o colportor foi detido. No dia 30, Dr. Kalley pagou uma fiança e Fernandes foi liberado.

Durante o mês de setembro, Kalley escreveu para Francisco da Gama e avisou que os colportores só poderiam vender livros de posse da licença, coisa que não era fácil de conseguir. “Mas sem ela, corria-se o perigo do gravame fiscal” e mais: “era necessário evitar qualquer motivo de queixa por parte das autoridades”. Sua carta dizia: “Será bom ter a sua licença pompta para não haver ocasião de escandalo por quebrar as leis municipaes. Vamos adiante. Espero que em breve haverá Biblias bastantes, e que poderá espalhar muitas. O Senhor vos ajude e abençoe” (ROCHA, 2013a, p.44).

Ao não mais poder sair para vender seus livros, por falta da licença, Manuel Fernandes ficou sem renda para sustentar sua família. “Por isso o Dr. Kalley decidiu-se a comprar um terreno com casa para o Manuel Fernandes, que era lavrador, morar nela e tirar do solo o sustento para si e sua família. E, visto que agora trabalhava na terra, não saía a vender livros todos os dias” (ROCHA, 2013a, p.45). Daí por diante, temos pouca informação sobre ele, mas sabe-se que voltou aos EUA (entre 1869-1870) e que, na Igreja Evangélica Fluminense, não exerceu cargo de liderança. Foi o único madeirense trazido por Kalley que não permaneceu no Brasil (CARDOSO, 2001, p.117).

Apesar desta desistência, o que não é difícil de ver nas experiências e decisões missionárias, mesmo assim é possível perceber como Kalley direcionava pastoralmente cada um dos seus colaboradores. Mandou William Pitt e Francisco de Souza Jardim para evangelizar dentro do seu ambiente profissional de trabalho, no Arsenal da Marinha. Francisco da Gama ficou nas ruas da então Capital do Brasil, Rio de Janeiro. Ao passo que Manuel Fernandes foi para Petrópolis e ficou perto de Kalley. “A tarefa de colportagem era a que mais abria novos contatos” (CARDOSO, 2001, p.124, 125, 127). Por isso que Kalley cuidava dela bem amiúde.

Os colportores tinham, como obrigação, fazer todos os dias o seu diário, bastante minucioso, e, no fim da semana, reuni-los e apresentá-los ao Dr. Kalley, na segunda-feira, de manhã. Quando o Dr. Kalley se retirou definitivamente do Brasil, os diários lhe eram enviados semanalmente, pelo Correio, de modo que o Dr. Kalley acompanhava, com todo carinho, todo o movimento da Igreja e dos seus colportores no Rio de Janeiro (ROCHA, 2013a, p.227).

Notamos que a importância do trabalho dos colportores, na propaganda, era perene, até mesmo depois de Kalley ter deixado o Brasil. Talvez seja por isso que Cardoso (2001, p.120) escreveu que “a posição de Kalley era fortemente episcopal, supervisionando e dirigindo a estratégia evangelística à distância”.

No ano de 1857, o casal Kalley tirou um longo período de férias e viajou à Inglaterra, passando por Funchal, inclusive. Conforme Rocha (2013a, p.53,58), o casal Kalley saiu do Brasil em 14 de janeiro e só voltou em 9 de outubro. Orientava os colportores por cartas. Numa delas, em 13 de maio, Francisco da Gama informou:

Requeri que me dessem licença de vender livros e folhetos, mas disseram-me que não ha licença só para isso; é preciso que sejam miudezas e quinquilharias. Respondi que para isso não tirava licença, mas só para livros. Disseram-me que fosse vender os meus livros por onde pudesse! Estou informado que elles... só podem tirar a fazenda, isto só pretende ao fiscal da freguezia; mas a mim não me podem

fazer nada [...] Mandei dizer a Manoel (*sic*) Fernandes que fosse vendendo oculto, porque não ha necessidade de gastar esse dinheiro por ora (ROCHA, 2013a, p.55).

Mais uma vez, percebemos a dificuldade na relação com um Estado que prende um homem por lhe faltar uma “licença para vender livros”, mas depois é capaz de lhe dizer que não existe tal “licença para vender apenas livros”. É de se inferir que o problema não era exatamente vender livros, mas o seu conteúdo ideológico (para o Estado) ou doutrinário (para a Igreja), o que no caso do Brasil de então, tornava-se a mesma coisa! Vamos agora analisar o papel da imprensa na evangelização de Kalley.

2.5.2 A Imprensa

Por Imprensa vamos considerar, aqui, os meios de publicação em massa, através de jornais, revistas, livros e folhetos, considerando-os como veículos formadores de opinião da classe média da época, uma vez que a grande maioria do povo não tinha acesso aos livros, quer pelo analfabetismo, quer pela falta dos recursos financeiros. Quando os colportores falavam de suas dificuldades, sempre incluíam duas: a pobreza e o analfabetismo. O Próprio Kalley sabia disso e autorizava doação de livros a pobres que os soubessem ler. Acerca disso, resumiu Fernandes (2004, p.44), sobre a Madeira: “É óbvio que Kalley era pródigo com os livros: dava-os mais do que os vendia”. Rocha (2013a, p.46) sobre a classe média do Brasil: “quasi (*sic*) todos os que sabem ler exigem provisão constante de matéria impressa para satisfazer as suas faculdades intelectuais”.

De algum modo, pode-se dizer que a imprensa antecipou a colportagem nos métodos propagandísticos de Dr. Kalley. Antes da chegada dos seus amigos vindos dos EUA, já temos o nome do Doutor circulando pelo jornal. O *Correio Mercantil*, em 20 de novembro de 1855, anunciou sua presença: “O Sr. Dr. Robert Reid Kalley, sacerdote protestante Inglez, que se acha entre nós de viagem, offereceu á commissão sanitária do município da Estrela os seus serviços em favor da pobreza” (ROCHA, 2013a, p.34).

O primeiro missionário de Kalley, William Pitt, só chegou ao Brasil na primeira semana de dezembro de 1855, mas o nome de Kalley já ocupava um dos jornais do Império, desde o mês de novembro. Mesmo Kalley não gostando de título eclesiástico como “reverendo”, não se importou de ser apresentado como “sacerdote protestante Inglez”, desde que isso chamasse a atenção para a causa da evangelização, num contexto de solidariedade “em favor da pobreza”, como dizia a nota autorizada pelo Dr. Mello Franco, que levou o nome do Dr. Kalley ao vice-presidente da Província.

Cerca de sete meses depois de Pitt, os outros colportores, portugueses da Ilha da Madeira, saíram de Baltimore, nos EUA, no dia 7 de junho de 1856, e após 60 dias de viagem, chegaram ao Brasil, no dia 6 de agosto. Aliás, William Pitt, no dia 7 de agosto, escreveu um bilhete para Kalley, que estava em Petrópolis, e deu o seguinte aviso: “Com prazer participo-lhe que nossos queridos irmãos chegaram a salvo e com saúde. Entraram ontem á noite pelas quatro horas. Esta manhã vi a noticia no jornal e fui a bordo”. Rocha (2013a, p.39) comenta ainda que “conforme a lista de passageiros, publicada no ‘jornal do Comércio’ de 7 de Agosto, os únicos passageiros eram justamente êstes três irmãos, com suas famílias”.

Cardoso (2001, p.120) constatou que Kalley, enquanto na Ilha da Madeira, exercia seu ministério à base das “redes de contato nascida do sistema de evangelização pessoal”. Mas, uma vez no Brasil,

descobre o poder e alcance da palavra escrita, faz dos jornais sua tribuna utilizando a linguagem de forma criativa, alternando o estilo crítico, o jocoso, o cultural, trabalhando temas e preocupações atuais da sociedade, sem perder seu alvo de minar o poder da religião oficial.

Foi desta forma que Kalley se utilizou da imprensa como uma ferramenta de *evangelização*, segundo o próprio Kalley; ou como método de *propaganda protestante*, conforme as Ciências Sociais. Neste trabalho, poderemos intercambiar estas duas expressões, sem nos deter no peso específico de um ou de outra.

Para nos mostrar uma visão mais panorâmica acerca da vida literária do Brasil, Rocha (2013a, p.46), cuja análise já aponta uma solução para o problema, descreve que nos idos de 1850,

a produção de livros bons e de boa qualidade é um problema de difícil solução; todavia é uma necessidade imperativa, para que haja vigor de inteligência, prática moral e vida nobre. A vida essencialmente pura baseia-se unicamente no renascimento espiritual, inculcado nas Sagradas Escrituras.

O autor complementou informação dizendo que Kalley se antecipou e procurou suprir essa necessidade “por meio de vários livrinhos e folhetos”. Nesse período imprimiu o folheto sobre “A serpente de metal” que chamou de “Cobra de Bronze” ou “O Remédio Efficaz para os doentes mais desesperados”. Desse modo, Kalley percebeu a importância do material escrito e logo traduziu, para o português, o livro do escritor puritano inglês, John Bunyan (1628-1688), “O Peregrino” ou “A Viagem do Christão”. Não o lançou em livro, mas como fascículo no *Correio Mercantil*, de dois em dois dias.

Em 5 de outubro de 1856, num Domingo, deu-se início, em “Publicações a Pedido”, com os dois primeiros capítulos da referida obra.

Rocha (2013a, p.47) concluiu dizendo que este foi o “primeiro ato memorável de propaganda, pois que, lançando mão da imprensa diária, instrumento poderoso e veículo legítimo, influiu, por via dela, sobre um círculo maior e mais exaltado”. De fato, Kalley sabia o que era a propaganda e não se furtou a lançar mão dela para instrumentalizar seu trabalho de missionário. Sabia que havia dado um grande salto com este seu “primeiro ato de propaganda memorável”, conforme Rocha.

O Peregrino traz como enredo o difícil e penoso caminho trilhado por Cristão neste mundo, passando pelo seu encontro com Cristo, até chegar à cidade celestial, “onde não mais haverá morte, nem pranto, nem dor e nem lágrimas” (Ap 21.4). Com esta tradução, *O Peregrino* passou a “caminhar” por terras brasileiras. A semente protestante foi inicialmente plantada nas letras impressas do Brasil. Kalley estava satisfeito e “os leitores daquele órgão fluminense encontraram, por dois meses, um assunto, *uma história*, muito diferente das histórias comuns, e essa história impressionou muitos para o bem!” (ROCHA, 2013a, p.47).

O sucesso da publicação foi satisfatório para Kalley. Ainda no mês de dezembro de 1856, surgiram cartas dos leitores do *Correio Mercantil* “que perguntavam constantemente, na Redação do jornal, pela ‘história’ em volume”. Queriam o livro em volume único, uma vez que só conheciam capítulos avulsos. No início de 1857, os Kalley precisaram viajar à Inglaterra. Em Londres, “aproveitou esse intervalo para imprimir mais folhetos, visitar parentes e amigos, e assistir às clínicas principais. No fim de Maio, o Sr. Dr. conseguiu mandar para o Rio e Janeiro, pelo navio Nox: 850 exemplares da *Viagem do Christão*” (ROCHA, 2013a, p.50,53).

Não tardou e logo começaram as repostas e cartas dirigidas ao tradutor que divulgou as peripécias de *O Peregrino*. Kalley tinha consciência de que seu trabalho não passaria incólume, embora quisesse manter certa discrição devido à perseguição sofrida na Ilha da Madeira, pois não queria ser conhecido como missionário fugitivo. Uma carta de Francisco da Gama (entre novembro e dezembro de 1856) já o colocava sob alerta: “Elles têm dito que V. S. saiu fugido de lá, e que nós também saímos fugidos, e que as Escripturas lá foram queimadas, e outras coisas mais. Assim tem metido medo tanto nos que vinham aprender, como nos que vinham ouvir, mas paciência” (Idem, p.49).

Por isso, para se livrar de revanchismos e retaliações, algumas vezes Kalley usou pseudônimos para escrever e publicar textos nos jornais, tais como “*Um Crente por*

convicção razoável” (*Correio Mercantil*, de 27 de novembro de 1857. In: ROCHA, 2013a, p.60), “Crítico” (*Jornal do Comércio*, 5 de maio de 1873. In: ROCHA, 2017, p.30), “Católico, mas não Romano” (*Jornal do Comércio*, do dia 7 de maio de 1873. In: ROCHA, 2017, p.31). Vieira (1980, p.132) elencou alguns outros pseudônimos: “Um Crente”, “Devoto Sincero”, “Um Roceiro do Mato Grosso”, “Um dos Discípulos do Crucificado”, “O Católico Protestante”, “Como Fomos”, “Um Cristão Verdadeiro”.

A semente estava lançada. A campanha de evangelização ou propaganda protestante estava nas ruas, através da imprensa. Restava se preparar para responder, por livros e artigos, aos ataques dos conservadores e ultramontanos, mas também contar com o apoio de liberais e republicanos. Embora o Dr. Kalley não opinasse sobre forma de governo, e fosse, ele mesmo, amigo do Imperador, não recusaria apoio de republicanos, pela imprensa, à causa do Evangelho.

No último capítulo, veremos sobre o papel específico da Imprensa no Recife durante a Questão Religiosa, bem como a sua relação com a Maçonaria e os liberais de modo geral. Vamos, por agora, ver como o Dr. Kalley se articulava com o Parlamento.

2.5.3 O Parlamento

Não seria digno viver apenas dos favores de Delegados e licenças provisórias de Juízes de Paz para liberar as vendas e distribuições de livros e Bíblias. Era preciso estar respaldado pelo aparato jurídico do Segundo Império. Era necessário ter leis mais específicas que não criminalizassem as atividades da pregação e nem do ajuntamento de brasileiros em torno de cultos domésticos realizados por estrangeiros residentes no Brasil. Quando aqui usamos a palavra Parlamento queremos dar a ela uma amplitude que perpassasse pela Assembleia, pela Constituição e por todo aparato jurídico do Império.

Se, no Brasil, os valores espirituais e morais estavam em declínio (conforme leu Kalley nas memórias de Kidder), os movimentos que respiravam liberdade, democracia e progresso viviam espalhados pelos redutos mais ilustrados. Assim, Kalley, portador de ideais libertários, trouxe, juntamente com seu *estetoscópio*, a Bíblia Sagrada, o livro mais importante do protestantismo. A Bíblia era compreendida como “um poderoso agente de esclarecimento, de iluminação da razão e dos sentimentos, levando o fiel a tornar-se responsável por si mesmo” (SANTOS, 2006, p.183). Este livro se tornaria conhecido na capital do Império, bem como nas principais províncias, de Norte a Sul,

pois já havia sido iniciada a sua distribuição com Kidder, como ele relatou em suas *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*, de 1837 a 1840, em dois volumes.

Todavia, para a ICAR, dentro do período que abordamos, talvez a Bíblia continuasse “sendo prevalentemente ‘um livro dos padres’ que [eram] os ‘ministros da palavra’, ao passo que os leigos [eram] considerados apenas ‘ouvintes da palavra’” (FRAGOSO, 1985, p.210). Enquanto isso, na visão protestante, homens e mulheres, jovens e adultos deviam ter acesso à Bíblia. Mas para que este livro tivesse serventia na mão do povo, era necessário que este mesmo povo fosse capacitado à leitura e à escrita. Isso agradou por demais aos brasileiros e estrangeiros de mentes ilustradas, contudo encontrou muita resistência nos setores mais conservadores da ICAR. Principalmente, naquele momento, pois o método de Kalley para divulgar a Bíblia era considerado como um instrumento de propaganda e *proselitismo* protestante.

Desta forma, os primeiros embates sobre a tolerância de protestantes em terras brasileiras foram para dizer que estes não podiam divulgar suas Bíblias, pois eram falsas, uma vez que eram distribuídas pela Sociedade Bíblica Britânica e pela Sociedade Bíblica Americana, ou seja, dois países protestantes. Uma Bíblia, para ser verdadeira, diziam os padres, deveria proceder de Roma, do catolicismo verdadeiro. Isso para não falar da importância de Portugal, por ter trazido para o Brasil a “Religião do Estado”.

Estavam estabelecidas as bases da disputa que ganhou as páginas dos jornais mais importantes do país, bem como dos veículos de publicação de várias dioceses. Foi necessário que jornalistas, juristas, advogados e intelectuais entrassem no debate para tomar um dos lados, defender suas teses e atacar as dos seus adversários. Junto a isso, temos um Dr. Kalley forjado em perseguições. Isso justifica o dizer de Santos; Lima (2012, p.50): “O Kalley do Brasil foi um homem mais cauteloso e estratégico, buscando respaldar-se juridicamente ante os enfrentamentos inevitáveis que aconteceram”.

Quando as coisas ficaram muito difíceis, especialmente em 1º de julho de 1859, após o batismo das duas senhoras da Corte de Petrópolis, em 7 de fevereiro, Kalley foi chamado perante a Autoridade brasileira e à Legação Britânica. Sabedor de que precisaria reunir bons argumentos para se defender das acusações que lhe apresentaram, Kalley redigiu 11 questões sobre *tolerância religiosa* constante na Carta Constitucional do Império do Brasil de 1824, e, conforme Vieira (1980, p.120), as submeteu ao parecer “legal de três dos mais notáveis juristas brasileiros da época: Caetano Alberto Soares, José Tomaz Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo”. A redação de Rocha (2013a, p. 95-96) trouxe todas as perguntas na íntegra:

- 1.º Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não têm a liberdade perfeita de seguir a religião que quiserem?
- 2.º Se algum d'elles consultar alguma pessoa que não segue a religião do Estado e essa pessoa lhe explicar sua crença, será um ou outro incurso em qualquer pena legal?
- 3.º Será criminoso aquelle que n'esse caso aconselhar o cidadão brasileiro a adoptar uma religião que não seja a do Estado?
- 4.º O caso será o mesmo, estando a pessoa em sua casa ou fóra d'ella, em publico ou em particular?
- 5.º Se um cidadão brasileiro (*sic*) unir-se a qualquer outra communhão que não seja a do Estado, será por isso incurso em qualquer pena, seja debaixo do titulo de apostata. Blasfemo ou outro qualquer?
- 6.º Os membros da Communhão que o receberem (ou qualquer d'elles) serão por isso incursos em qualquer pena da lei?
- 7.º É licito aos estrangeiros seguir o seu culto domestico em suas casas particulares?
- 8.º Se algum dos seus amigos brasileiros quizesse estar presente com elles, tornar-se-ia por isso o seu culto criminoso?
- 9.º Se o culto estrangeiro estivesse em uma casa sem forma alguma de templo, mas com a entrada franqueada áquelle que quizer – sem limitar-se aos amigos do morador – seria criminoso?
- 10.º Um estrangeiro póde ser obrigado a sair do sítio onde mora, ou ser deportado do paiz á vontade do Governo, sem culpa formada?
- 11.º O que se deve entender pelas palavras *publicamente e reuniões publicas*, nos arts. 276 e 277 da Carta Constitucional?

Rocha (2013a, p.97,100) disse que “as respostas dos três juristas aos quesitos formulados eram, em alto grau, satisfatórias. Armado d'esses pareceres, o Sr. Dr. Kalley sentou-se, no dia 16 de Julho, para compôr a resposta ao ‘Despacho’ e para dar um resumo explicativo da sua verdadeira situação”. A resolução oficial seria comunicada a Kalley no dia 13 de Agosto, e parecia muito alvissareira: “O Governo estava muito satisfeito: não procederá contra o Dr. Kalley, enquanto não excedesse os limites sôbre os quais estava bem informado. [...] Estava conjurado o maior perigo. Reinava a Paz”.

A interpretação da Constituição feita pelas autoridades (subdelegados e juizes de paz) continuava a mesma, ou seja, a tolerância de culto concedida aos estrangeiros permanecia inalterada: eles podiam se reunir em local sem aparência de templo, mas deveriam cultuar na sua língua estrangeira, “enquanto não excedessem *os limites* sôbre os quais estava bem informado”. Mais uma vez, a palavra *limite* foi destacada!

Essa interpretação sobre a “língua estrangeira” era feita, num primeiro momento, pensando-se apenas na presença de ingleses e alemães. No entanto, surgiu um novo problema: os estrangeiros portugueses residentes no Brasil falavam a mesma língua que os brasileiros. Assim, mesmo falando a língua materna, eles estariam usando a língua vernácula brasileira. Esqueceram que portugueses e brasileiros falam mesma língua?

Portanto, conforme os itens 7, 8 e 9 do Questionário de Kalley, não haveria crime algum se um brasileiro se fizesse presente no culto doméstico de portugueses residentes no Brasil. Agora os brasileiros estavam acobertados pela Constituição Imperial se participassem de cultos em casas portuguesas. *Os limites* apertados da língua estrangeira foram, por fim, dilatados e ampliados. Os brasileiros poderiam ouvir a pregação do Evangelho, em vernáculo, no culto protestante (VIEIRA, 1980, p.123).

Em nossa maneira de ver, este foi o grande salto interpretativo sobre *os limites da tolerância* religiosa na Constituição Imperial que o Dr. Kalley conseguiu realizar! De posse dessa nova interpretação da lei, vejamos como a Maçonaria ajudou o Dr. Kalley.

2.5.4 A Maçonaria

A Maçonaria entra na metodologia de evangelização do Dr. Kalley no Brasil não por uma ação programada, mas muito mais por uma identificação de ideais liberais entre protestantes e maçons. A Maçonaria converge para Protestantismo por gravidade. Nos documentos oficiais da Maçonaria não são mencionados, pelo menos nas pesquisas conhecidas até agora, nenhum pedido de ajuda do Dr. Kalley para sua evangelização. Mas Kalley contou, na sua estratégia, com a ajuda dos maçons, como relatou em seu próprio caso Salomão Luiz Ginsburg (1867-1927), que viveu no Brasil e serviu como missionário entre Congregacionais e Batistas.

Vamos a algumas palavras de elucidação. *O que vem a ser a Maçonaria?* Segundo Valdemar Sansão (2005, p.29)

A Maçonaria é uma instituição essencialmente iniciática, filosófica, filantrópica, progressista e evolucionária. Proclama a prevalência do espírito sobre a matéria. Pugna pelo aperfeiçoamento moral, intelectual e social da Humanidade, por meio do cumprimento inflexível do dever, da prática desinteressada da beneficência e da investigação constante da verdade. Suas finalidades supremas são: Liberdade, Igualdade, Fraternidade.

A Maçonaria se constituiu, portanto, numa instituição importante no Brasil Imperial no que diz respeito às lutas pela não criminalização do pensamento, incluindo a tolerância religiosa. Sua maior influência está colocada, a bem da verdade, na sua postura tolerante para com os pontos abordados até agora, quando falamos da Colportagem, da Imprensa, do Parlamento, abrangendo o Legislativo e o Judiciário.

Muitos jornalistas, parlamentares, advogados e juizes que defendiam o protestantismo, faziam-no, primeiramente, por suas convicções liberais ou por seu

engajamento maçônico, ou pelas duas coisas. É claro que eles falavam do lugar do jornalista, parlamentar, juiz ou advogado, mas quem falava era, antes de tudo, um pensador liberal ou maçônico. Foram eles, em grande medida, os responsáveis pela introdução do pensamento iluminista e liberal no Brasil, no século XIX. No quesito particular da tolerância religiosa, protestantes e maçons eram aliados.

Conforme o pesquisador Eliel Rafael da Silva Júnior (2015, p.76, 79), “a Maçonaria é abertamente progressista, liberal e igualitária”. Referindo-se ao período monarquista que coincide com a chegada dos Kalley e do protestantismo de missão, ele disse: “Essa sociedade, injustamente classificada como secreta, se constitui em uma forte aliada dos protestantes que se instalaram aos poucos no Brasil”.

Vieira (1980, p.278) firmou que “não encontrou evidências de que houvesse maçons entre os congregacionais, além de Thomaz Gallart”. Da parte de nossa pesquisa, não temos como afirmar que o Dr. Kalley, fosse um maçom, embora Silva Júnior (2015, p.76) afirme ter ele deixado “suaves evidências, para quem é maçom, que também era membro dessa discreta agremiação”. Nem tampouco podemos atribuir ao Dr. Kalley, qualquer juízo de condenação à Maçonaria. Talvez uma única exceção seja a que se apresentou pela pena de Vieira (1980, p.264), a partir da leitura do Diário do Dr. Kalley, do dia 22 de janeiro de 1868, mas, ao nosso modo de ver, muito dúvida.

Segundo o relato, parece ter havido “um esforço da parte dos maçons para infiltrar a Igreja Presbiteriana [...] Em 1867, Possidônio M. de Mendonça Jr. chegou-se ao Rev. Simonton e ofereceu-se para ajudar *A Imprensa Evangélica* na solicitação de assinaturas”. Vieira explicou que, naquela época, Possidônio ainda não era membro da Igreja Presbiteriana, mas já participava dos cultos. Como resultado do seu trabalho, “um número considerável para *A Imprensa Evangélica* fora obtido na Corte”. O Dr. Kalley andou sabendo que Possidônio “convertera à maçonaria o poeta presbiteriano Santos Neves”. E ainda tinha “a intenção de persuadir a Igreja Presbiteriana a organizar-se como um grupo maçônico”. Vamos ao ponto crítico da observação de Vieira (p.264):

Na opinião do Dr. Kalley, Possidônio não era um protestante autêntico. O novo membro da Igreja Presbiteriana conversara com um congregacional a quem expressara o ponto de vista de que a idéia de “obedecer a Deus” era um conceito “muito estúpido e fanático”, visto que destruiria a habilidade do homem de adquirir “propriedade secular”. Possidônio havia chegado a uma interpretação anabatista da Bíblia e a rejeitava por aspirar à propriedade.

Eis aqui um problema hermenêutico: Dr. Kalley julgava Possidônio como um “protestante não autêntico” por ser maçom ou por sua leitura anabatista da Bíblia? A citação poderá servir às duas interpretações, ficando a critério da chave hermenêutica.

Recentemente, na segunda metade da década de 1990, a UIECB – União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil, uma das detentoras do legado kalleyano brasileiro, fez passar uma declaração/pesquisa entre os seus clérigos, pedindo para que cada um declarasse se era maçom ou não-maçom. Em caso afirmativo, o clérigo deveria considerar fora do Quadro de Ministros da UIECB. Neste período, pelo menos um clérigo deixou a UIECB e foi servir na Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB.

Mas esta atitude não ocorreu unicamente na UIECB. Houve uma divisão presbiteriana à brasileira no início do século XX. A Igreja Presbiteriana Independente (IPI) surgiu de um cisma com a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), em 1903, sob a liderança do Rev. Eduardo Carlos Pereira, alegando incompatibilidade entre fé bíblica e maçonaria. Sendo assim, a IPI “permanecendo fiel à Bíblia e às doutrinas presbiterianas, não aceitou as doutrinas maçônicas” (LIMA, 2005, p.49,54).

Vicente Themudo Lessa acreditava que no centenário da IPI haveria uma reconciliação entre as duas igrejas, o que acabou não acontecendo. Pelo contrário, houve recrudescimento. Passados 100 anos do cisma da IPI, a IPB seguiu os passos daquela e decretou que nenhum dos seus clérigos poderia filiar-se a sociedades secretas. No ano de 2010, respondendo oficialmente acerca da *Consulta Sobre Presbíteros Maçons em Disponibilidade*, a IPB tomou a seguinte resolução:

Considerando: 1. a incompatibilidade das doutrinas maçônicas com a fé cristã; 2. a necessidade de tratar dessa questão de forma pastoral e amorosa para promover a paz no seio da igreja; O SC-E/IPB – 2010 RESOLVE: 1. o mesmo continua a ser presbítero em disponibilidade enquanto se envidam esforços pastorais conforme decisão do SC/2006: “tratar com o máximo de amor e respeito aqueles que ainda estão na maçonaria, para que seu desligamento seja feito pelo esclarecimento do Espírito mais do que por coerção ou constrangimento” (SC-E – 2010 – DOC. LXXXI).

Esta decisão pareceu fechar todas as portas em definitivo para que algum presbítero da IPB se torne filiado à Maçonaria. Ou seja, o pastor congregacional que em meados dos anos de 1990 procurou abrigo na IPB, hoje não poderia mais fazê-lo.

Entretanto, o que ocorreu no tempo de Kalley foi que tanto a maçonaria quanto o protestantismo eram rechaçados e condenados pela ICAR. O ponto de convergência entre protestantes e maçons não era doutrinário, mas solidário no enfretamento da

perseguição. Ambos eram proibidos de receber sepultura em cemitérios públicos, pois eram considerados hereges, como já vimos ao longo deste trabalho. Maçons e protestantes foram unidos pelo sofrimento e na esperança de conquistar, mediante o debate das ideias, espaço de convivência para ambos. Não professavam e nem precisariam professar as mesmas crenças, mas buscavam o direito do pensamento e da expressão. Neste ponto, a luta era uma só: pelo direito de ser, crer e dizer.

O que se propugna dentro da Maçonaria é “investigação constante da verdade”, segundo Sansão (2005, p.26, 29, 30). O sexto ponto dos Princípios Gerais da Instituição Maçônica, reza que a Maçonaria “defende a plena liberdade de expressão do pensamento, como direito fundamental do ser humano, admitida a correlata responsabilidade”. No segundo ponto dos Princípios Básicos da Maçonaria se diz que “a Maçonaria não impõe limites à investigação da Verdade e, para garantir essa liberdade, exige de todos a maior tolerância”. Portanto, a Maçonaria estava preocupada com a tolerância e com a expressão da verdade, conforme a concepção de cada pessoa.

É nesta perspectiva que, muitas vezes, vamos encontrar a maçonaria cedendo suas Lojas para que protestantes celebrassem seus cultos. Estavam abertos para acolher protestantes, judeus e filósofos liberais. Considerados hereges, os maçons foram proibidos de receber os sacramentos na ICAR, bem como foram proibidos de receber sepultura nos cemitérios públicos, uma vez que estes eram administrados por padres e curas da Igreja de Roma. Repetimos estas informações apenas para melhor fixação.

Mas essa parceria não se deu somente nos tempos imperiais. Rubem Alves (1987, p.31), teólogo brasileiro e pastor presbiteriano, conta que quando voltava dos EUA para o Brasil, em 1964, sofrendo apertos tanto pelo lado do governo militar, devido às suas convicções políticas, quanto pelo lado do governo da sua igreja, a IPB, devido às suas convicções teológicas,

quem apareceu para ajudar, de forma absolutamente gratuita, foi o Eugênio, maçom (*sic*), que eu mal conhecia. Enfermeiro, parteiro, destas pessoas que conhecem a cidade inteira. Bateu à minha porta. Fui atender. “– Nós sabemos que o senhor está em dificuldades. Queremos nos oferecer para ajudá-lo...”.

A Maçonaria, pelo que pesquisamos, colocou-se ao lado dos perseguidos, oferecendo tempo e espaço para que eles preservem a vida e, quando possível, defendam-se. Foi assim com o pastor e missionário, judeu polonês, Salomão Luiz Ginsburg (1867-1927), que veio ao Brasil, em 1890, a convite de D. Sarah, após a morte

do Dr. Kalley. Mas, uma vez aqui, se dedicou à Igreja Batista. *Um Judeu Errante no Brasil* narra que Ginsburg (1970, p.82,83), quando esteve em Jacobina (BA), sofreu perseguição por causa da pregação do Evangelho. Ao sentir-se em perigo, disse que:

Como um raio de luz, veio-me o pensamento de fazer o sinal de perigo da Maçonaria. Seria possível que naquele lugar houvesse um irmão maçom? Tentei o sinal, e apareceu-me como se alguém estivesse esperando por isso, pois, em menos de cinco minutos, cerca de meia dúzia de homens se aproximaram de mim e me rodearam dizendo que me vieram buscar para casa. Decerto foi-me grande a surpresa. Logo fiquei livre e seguramente instalado em uma das melhores residências da cidade, protegido por soldados, com as suas carabinas de prontidão. Agradei ao meu Pai Celeste pelo livramento que me deu tão maravilhosamente daquela multidão enfurecida.

Este missionário mereceria um capítulo à parte. Internado num hospital para tratar da saúde, durante a sua juventude, aproveitou para conversar com um pastor acerca do Antigo Testamento e se convenceu de que Jesus Cristo, como apresentado pelo Novo Testamento, era o Messias prometido a Israel. Sendo Salomão filho de judeu, uma vez convertido ao Cristianismo, foi deserdado da família. Esteve em Portugal para aprender a língua de Camões. Em seguida, foi enviado ao Brasil para auxiliar na evangelização do Rio de Janeiro e cuidar no pastoreio dos membros da Igreja Evangélica Fluminense, chegando ao Brasil em 10 de junho de 1890, e aqui terminando os seus dias, em 1927 (EVERY-CLAYTON, 1998, p.95; BRAGA, 1961, p.192,193).

Em 1891, foi enviado ao Recife para ajudar o Rev. Fanstone no pastorado da Igreja Evangélica Pernambucana, com regime de governo congregacional, assim como a Igreja Evangélica Fluminense. Sabedor de que viria ao Recife um pastor batista, Zacarias Taylor, resolveu que o hospedaria e lhe questionaria sobre a forma de Batismo, uma vez que era aspersionista (que asperge água sobre a cabeça do batizando) e seu hóspede, imersionista (que imerge num rio ou piscina todo o corpo do batizando). Como resultado do debate, Salomão se converteu ao imersionismo dos batistas e foi rebatizado por Taylor, na Bahia, onde também foi consagrado pastor batista, ficando um ano em período de estágio. Neste ínterim, deixou o Recife e a IEP. Voltou ao Rio de Janeiro e procurou as pessoas que batizou por imersão. Explicou, convenceu e rebatizou sete da IEF e com elas iniciou a Primeira Igreja Batista de Niterói (MEIN, 1982, p.32,38).

Em 1900, Ginsburg foi reconduzido ao Recife para responder aos embates e perseguições comandadas pelo Frei Celestino de Padovali. Por isso, “uma voz forte e prestigiosa se fazia necessária em Pernambuco”, segundo Mein (1982, p.39). Ginsburg

ficou por cerca de nove anos no Recife. Como resultado, organizou a Convenção Batista de Pernambuco, chamada de União Batista Leão do Norte, com nove igrejas, e foi seu primeiro presidente, em 1901. Fundou, no mesmo ano, o primeiro jornal batista de Pernambuco, *O Missionário*, sendo este jornal um instrumento para responder ao Frei Celestino. Mas talvez o seu maior empreendimento tenha sido a criação do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, em 1902, funcionando até o presente.

Em 1909, Ginsburg deixou o Recife e foi à Bahia, onde executou um grande projeto missionário de expansão da Igreja Batista. Segundo Mein (1982, p.52),

Ele lançou a idéia e o desafio de uma campanha arrojada de evangelização, tendo como alvo ganhar mil almas para Cristo. Os métodos a serem usados seriam: falar com uma pessoa não salva uma vez por dia; orar diariamente, ao meio dia, por esta pessoa; ofertar uma Bíblia ou Novo Testamento ao vizinho que não possuísse um exemplar. A campanha resultou em oitocentos e cinquenta batismos e mais de cento e cinquenta reconciliações.

Seu ministério foi muito propalado e reconhecido por todo o Brasil. Organizou igrejas nos estados de Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo, Pará e Amazonas. Para os batistas, foi um homem muito agregador. Francisco Bonato Pereira da Silva (2005, p.26) disse que “Reis Pereira, com justiça, chama Salomão Ginsburg de ‘o Pai da Convenção Batista Brasileira’”. E não somente isso. Salomão também foi organizador do primeiro hinário batista brasileiro, o *Cantor Cristão*, de 1891.

Henriqueta Rosa Fernandes Braga (1961, p.195), ao escrever *Música Sacra Evangélica no Brasil* disse que “Salomão Luiz Ginsburg foi o Kalley batista, no domínio da hinologia. Além de ter sido o iniciador do *Cantor Cristão*, escreveu numerosos hinos, dentre os quais apresenta êste hinário nada menos que cento e seis. *Salmos e Hinos* também inclui onze produções de sua autoria”.

Nesta afirmação de Henriqueta Braga dizendo que “Ginsburg foi o Kalley batista, no domínio da hinologia”, percebemos como o trabalho de D. Sarah não foi ainda devidamente incorporado à linguagem e ao reconhecimento por parte da pesquisa. A existência de *Salmos e Hinos*, desde 1861, é devido ao trabalho de D. Sarah, que era poetisa, musicista e pianista. Leiamos o livro da própria Braga (1961, p.112-113):

É de interêsse ressaltar que a Sra. Kalley, então já residindo no Rio de Janeiro, além de preparar o material para o lançamento de *Salmos e Hinos* e de lecionar na Escola Dominical, desejou aperfeiçoar a execução dos cânticos; com êste intuito, tomou a si a direção do côro

da Igreja (côro misto a quatro vozes) e, para êle, organizou a coleção *Músicas Sacras*, publicada em 1868. Esta foi, na realidade, a primeira edição do atual hinário *Salmos e Hinos com Músicas Sacras*, nome que tomou a coletânea com músicas a partir da sua segunda edição.

É notório que D. Sarah foi a responsável por “preparar o material para o lançamento de *Salmos e Hinos*”, bem como pela “organização da coleção *Músicas Sacras*”, conforme redação da própria Braga. O que falta, na verdade, é o reconhecimento nominal para se referir ao *Salmos e Hinos com Músicas Sacras* como sendo uma criação resultante do esforço e da erudição de D. Sarah. Se ela foi auxiliar de Kalley no exame de mulheres para o batismo e no preparo de sermões e estudos bíblicos para os colportores que trabalhavam com eles; na área da música e da composição de hinos, o certo seria dizer que o Dr. Kalley é que foi o seu auxiliar.

Voltemos e finalizemos o assunto sobre Ginsburg. O exemplo dele pode mostrar que o *modus operandi* de Kalley transcendeu os domínios das igrejas kalleyanas, como comprovamos no trabalho desenvolvido por este *Judeu Errante no Brasil*. As portas abertas e os métodos utilizados por Dr. Kalley serviram não somente para ele, mas para muitos outros pastores e missionários que vieram depois, independentemente da questão denominacional ou de pertença à sociedade maçônica.

No próximo e último capítulo, abordaremos um pouco mais sobre a Maçonaria no Brasil, em geral, e no Recife, em particular. Mas terminaremos com a chegada do casal Kalley ao Recife para o ato inaugural da Igreja Evangélica Pernambucana. Concomitantemente, estaremos analisando o resultado do trabalho do Dr. Kalley face à metodologia por ele adotada. Será nosso capítulo analítico.

3. KALLEY E A 1ª IGREJA DE MISSÃO PROTESTANTE DO RECIFE

Neste último capítulo, vamos descrever um pouco dos aspectos do Recife no início século XIX. Também comentaremos a missão dos colportores que vieram evangelizar Pernambuco, de cujo trabalho se deu a organização da primeira igreja protestante de missão na Capitania de Pernambuco, a Igreja Evangélica Pernambucana. Mas ao mesmo tempo, precisamos falar da Imprensa, da Maçonaria e da Questão Religiosa no Recife, sobre a disputa em torno das ditas “Bíblias falsas dos protestantes” e das “genuínas Bíblias católicas”, destacando a participação de Abreu e Lima neste debate. Somente então estaremos aptos a falar sobre a organização da Igreja Evangélica Pernambucana – IEP – como um dos pontos altos dos últimos anos do casal Kalley no Brasil. Também analisaremos o resultado da estratégia utilizada por ele.

3.1 Como o Recife era visto pelos de fora

Começemos pelo livro *Viagens ao Nordeste³³ do Brasil*, de Henry Koster (1978). Filho de ingleses, Koster nasceu em Portugal, e era considerado anglicano. Gostava dos entrudos e da Missa do Galo, de uma boa conversa regada a cachaça e uma soneca ao balanço da rede. No Brasil, foi agricultor e senhor de engenho. “Dono de escravos, companheiro de conversas, padrinho de casamento, inimigo do tráfego e manutenção do regime cativo, Koster amou, defendeu e estudou o escravo com precisão e nitidez”, conforme disse o seu tradutor, Luiz da Câmara Cascudo (p.21).

Henry Koster chegou ao Recife em 7 de dezembro de 1809. Escreveu seu livro entre 1815 e 1816. Ficou no Recife até 1820, sendo este o provável ano e local de sua morte. Quando chegou, “ainda não era meio-dia. O mar estava calmo. O sol brilhava com seu esplendor, e tudo que nos cercava tinha um aspecto agradável. Todas as casas eram branquiadas a cal. O sol, ferindo-as com seus raios, dava-lhes um brilho faiscante” (p.27). Seria bom notar que estas casas “branquiadas a cal” estão na visão de quem vem do mar para o continente. É a primeira vista, talvez, das moradias dos pescadores.

Vamos à sua descrição da cidade. “A vila de S. Antonio do Recife, comumente chamada Pernambuco, embora este seja propriamente o nome da Capitania, consiste em

³³ Até 1940, o Brasil se dividia apenas em duas regiões: Norte e Sul. É somente a partir de 1941 que passa a existir o conceito de Nordeste, quando “o Conselho Nacional de Geografia, por intermédio do geógrafo Fábio de Macedo Soares Guimarães, fez esta classificação a fim de ser usada nos trabalhos administrativos...”. Vide Conceito de Nordeste *In*: ANDRADE, 1998, p.23-24.

três bairros ligados por duas pontes” (p.29). Ele explicou geograficamente essa divisão. A primeira parte, “particularmente chamada Recife, colocada precisamente sobre o arrecife”. Até parece que Koster sabia da birra dos recifenses sobre a semântica entre o Recife (a cidade) e os arrecifes (as formações rochosas). Esta primeira parte, Recife, se ligava, através de uma ponte, à segunda divisão, chamada S. Antônio. “Ainda existe a terceira divisão da cidade que falo, chamada Boa Vista, situada no continente, ao sul das outras duas e que se comunica por uma ponte” (p.29).

Agora, um pouco de cada um dos três bairros. “O primeiro bairro é composto de casas de tijolos, com três, quatro e mesmo cinco andares”. Com ruas muito estreitas. Nas ruas menores, as casas possuem apenas o térreo. “Todas as ruas deste bairro, exceção de uma apenas, são calçadas”. É neste bairro que ficam a Alfândega, a Inspeção do Açúcar, a Congregação da Madre de Deus, a residência do Almirante Comandante do Porto, o Mercado do Algodão, “os armazéns e as prensas estão nesta parte da cidade” (p.30). Vamos à descrição do segundo bairro:

S. Antônio, o bairro central, é composto inteiramente de casas altas e de ruas largas, e se estes edifícios tivessem alguma beleza haveria um certo ar de grandeza, mas são muitos armazéns, oficinas, cocheiras e outros usos semelhantes. As lojas não têm janelas. Recebem luz unicamente pela porta. Existe (*sic*) diferenças mínimas na distinção do comércio. Todas as mercadorias são vendidas pela mesma pessoa. Algumas das ruas menores têm casas mesquinhas e baixas. Aí estão o Palácio do Governador, outrora convento dos Jesuítas, a Tesouraria, a Casa da Câmara e prisão, as casernas, que são péssimas, os conventos dos Franciscanos, Carmelitas e Penha, várias igrejas, com interior ornamentado mas sem nenhuma graça arquitetônica. Compreende muitas praças e há uma certa impressão de viveza e de alegria. É o principal bairro da cidade (KOSTER, 1978, p.30).

O terceiro bairro é o da Boa Vista, ligado ao de S. Antônio por uma ponte de madeira. As casas são muito pequenas e distantes umas das outras. As ruas não têm calçamento. Há uma referência a Afogados, que ainda não era um bairro, mas podia ser um rio ou um forte. No geral, há um tom de beleza produzida pelo conjunto das casas: “algumas janelas das casas têm vidraças e balcões de ferro, mas a maioria não os possui e os balcões são cobertos gelosias...” (p.31).

Uma radiografia social, estatística e administrativa do Recife, em 1816:

Os três bairros da cidade contam, juntos, cerca de 25.000 habitantes ou mais, e cresce rapidamente. Novas casas são erguidas e por toda a parte vêem-se novos alicerces. A população consiste em brancos, mulatos e negros livres, e escravos de vários matizes. Recife é lugar próspero, aumentando dia-a-dia em importância e opulência. A

prosperidade gozada, em certa medida, pode ser atribuída ao caráter do seu Governador e Capitão General, Caetano Pinto de Miranda Montenegro. [...] É afável, escutando as queixas de um camponês ou de um rico mercador, com a mesma paciência (KOSTER, 1978, p.32).

Quanto ao comércio com Portugal, Pernambuco ocupava o terceiro lugar. Mas Koster acha que, com relação à Grã-Bretanha, ocupava o primeiro lugar. Os produtos de exportações eram algodão e açúcar. O primeiro ia para a Grã-Bretanha, em média de 80 a 90 mil sacos por ano. O segundo ia quase todo que exclusivamente para Portugal. Outros produtos como peles e noz de coco eram permutados por artigos manufaturados, “louças, cervejas e outras cousas necessárias aos povos civilizados”. Também informou que a farinha consumida em Pernambuco vinha dos EUA. Aqui era trocada por açúcar, mel e aguardente (p.33). Em suma, eis o retrato do Recife descrito por Koster.

O segundo retrato que apresentamos é o do livro de Louis-François de Tollenare, *Notas Dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818*, com Tradução de Alfredo de Carvalho e Prefácio de Oliveira Lima. Tollenare, conforme nos informa Oliveira Lima, era um francês, comerciante de algodão, nascido em Nantes, que viveu no Recife entre os anos de 1816 e 1817, foi testemunha ocular de revolução de 8 de março de 1817. Era hábito de Tollenare ficar sentado aos Domingos e observar a vida das pessoas na cidade do Recife, enquanto tomava notas das coisas que julgava dignas de registro. Foi daí que nasceram suas *Notas Dominicais*.

Tollenare chegou ao Recife no Domingo, 17 de novembro de 1816, e nele permaneceu até julho de 1817. Suas notas têm muito em comum com as descrições de Henry Koster, quando tratam da descrição da geografia física, exceto os detalhes mais vívidos das Notas de Tollenare. Mas divergem muito na geografia humana e na visão sobre política. Se para Koster o Governador Caetano dirige a cidade “com firmeza sistemática e prudência uniforme”, para Tollenare, Caetano era apenas um fraco.

Ao descrever as grandes construções do Recife, tornava-se evidente a posição do cronista francês em defesa dos holandeses.

Com os cuidados do príncipe Maurício de Nassau, hábil general e hábil administrador, a colônia atingiu a grande prosperidade de que ainda se vêem os vestígios, e tôda vez que aqui se observa alguma construção importante, sabe-se ser obra dos holandeses. [“As duas pontes existentes no Recife foram as primeiras construídas no Brasil e são devidas a Maurício”]. Parece que Maurício de Nassau se ocupou mais do bem estar (*sic*) dos brasileiros do que das ávidas exigências de dinheiro que lhe fazia a companhia de comércio a cujo sôldo se achava; foi chamado à Holanda e deixou em Pernambuco uma

memória muito venerada. Os seus sucessores oprimiram os brasileiros (TOLLENARE, 1956, p.36, 39).

Vejamos um pouco da descrição da cidade. “Santo Antônio é um bairro habitado por muitos brasileiros brancos natos, e mulatos negros livres”. Nele se encontram várias igrejas bonitas e conventos. “O bairro da Boa Vista, sôbre o continente, é mais alegre e mais moderno. As ruas e as calçadas são ali mais largas, tem algumas casas bonitas habitadas por gente rica, mas que não pertence ao comércio porquanto quase todos os negociantes moram no Recife” (p.25).

Quando se olha o interior das casas de S. Antônio e Boa Vista, “vê-se as mulheres brasileiras semi-nuas, acoradas ou deitadas sobre esteiras. Estas mulheres quase nada deixam a desejar à curiosidade libertina, mas também nada oferecem de muito sedutor” (p.24). As mulheres parecem que chamam muita atenção do francês. Nota-se isso quando se lê um parágrafo em que descreve, ao mesmo tempo, arquitetura, comércio e vida social daquele Recife bem conhecido por Tollenare (1956, p.26):

[A] ponte da Boa Vista não tem menos de 100 a 120 toezas de largura. [Uma toeza equivale a 1,98m]. O golpe de vista da ponte é sempre animado; é a passagem de tudo o que vem dos sertões ou florestas onde se cultiva o algodão; à tarde é o ponto de reunião de homens que vão ali respirar o ar fresco; as jovens e bonitas mulatas, ricamente adornadas sob a capa negra que lhes agasalha a cabeça, mas que têm a habilidade de deixar cair de tempos em tempos “por acaso”, vêm ali atirar as rêdes da sedução; os seus pés, cuidadosamente calçados de sapatinhos de setim (*sic*) branco, vêm topar com os homens sentados e distraídos; elas pedem desculpa, mas, o seu olhar negro e vivo vos diz que aquilo foi um mero pretexto. Não vi ainda ali senhoras da sociedade; dizem-me que aparecem algumas vêzes em noites de luar.

Outros aspectos percebidos por ele e que nos interessam neste trabalho estão no âmbito da religiosidade e escravidão, por exemplo. “Os frades de Santa Teresa de Olinda são servidos por escravos; testemunhei o meu pasmo por ver cristãos manterem cristãos na escravidão; responderam-me que os beneditinos possuem engenhos e por consequência escravos”. Mas também descreveu que “quando o S. Sacramento passa pelas ruas do Recife todo mundo se ajoelha; se há algum corpo de guarda perto, o tambor rufa, os soldados entram em forma, põem joelho em terra e dão um cabo e dois soldados que acompanham descobertos ao padre” (p.31).

Porém a nota que mais pesar traz ao nosso olhar de hoje é sobre escravidão.

Grupos de negros de tôdas as idades e todos os sexos, vestidos de uma singela tanga, acham-se expostos à venda diante dos armazéns. Êstes

desgraçados estão acorados no chão e mastigam com indiferença pedaços de cana que lhes dão os compatriotas cativos que encontram aqui. Grande número dentre eles padece de moléstias de pele e está coberto de pústulas repugnantes. Entre eles vê-se homens cuja fisionomia é ainda altiva ou feroz; dir-se-ia que, mordendo o freio a tremer, cogitam dos meios de se libertarem; mas, isto não passa, talvez, de uma ilusão [...] Vi negros muito calmos e muito submissos. [...] O aspecto geral não apresenta nem pranto, nem gritos, nem desespero; no entanto o estrangeiro que acaba de desembarcar não pode se furtar a um sentimento penoso, que lhe causa em primeiro lugar a vista da escravidão, e em segundo o cheiro desagradável que se desprende desta população de cativos (TOLLENARE, 1956, p.22, 23).

Enfim, este é o retrato falado do Recife pelos olhos e pena de Tollenare, nos aspectos específicos da geografia física, comercial e, digamos, também antropológica.

Vamos ao terceiro relato, colhido um pouco mais de 20 anos após as anotações de Koster e Tollenare, sendo este um tanto maior que os anteriores, uma vez que é cotejado com outros textos. No ano de 1839, quando de suas andanças pelo Brasil, o brasilianista e missionário metodista estadunidense, o Rev. Daniel Parish Kidder (1815-1891), coletou observações nesta região que resultaram no livro *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil – Províncias do Norte*.

Nesta obra, o autor descreve um Recife (às vezes chamado de Pernambuco) que contava com cerca de 60 mil habitantes. Portanto, já havia dobrado de população nos últimos 20 anos, a tomar por base a descrição de Henry Koster, de “25 mil habitantes, ou mais”. Pelo que se depreende da leitura de Kidder (2008, p.99), a cidade se chamava Recife e passou a denominar-se Pernambuco, que era o nome da terceira maior província do Brasil: “Esta cidade ainda é freqüentemente chamada Recife, conquanto seja principalmente conhecida no estrangeiro pelo nome mais eufônico de Pernambuco, denominação da Província a que serve de capital. É a terceira do Brasil”.

Kidder (2008, p.98) nos deu conta de que “a vista de Pernambuco está intimamente ligada à cidade de Olinda, situada numa pitoresca elevação a duas milhas ao norte” e acrescentou que “Olinda foi a capital da província durante quase dois séculos”. No entanto, a praticidade de comércio fez com que as pessoas viessem morar mais perto dos arrecifes, onde se tem o “único porto da região”. O povo de Olinda via o povo da nova aldeia com “acerbo desprezo”. No entanto, “apesar de tudo, a conveniência acabou sobrepujando o romantismo e a aristocracia. A cidade do Recife passou a ser a capital e Olinda, mantendo ainda o orgulho de sua situação e passada grandeza, regrediu à insignificância de subúrbio de sua rival”.

Esta era a situação política e social. No que tange à arquitetura, as observações não são muito alvissareiras. Kidder (2008, p.124,126) chegou a lamentar fato de que

nada, porém, excede o contraste entre a aparência encantadora da cidade, quando vista a distância e o estado de decadência e abandono que apresenta a quem dela se aproxima. [...] Metade das casas parece (*sic*) abandonadas e as restantes estão em miserável estado de abandono, com todas as janelas quebradas [...] [...] Dificilmente se observa em Olinda um prédio que dê a impressão de ser habitado por família caprichosa e dotada de bom gosto. [...] Lindas árvores nativas vicejam por toda parte, mas em vão procuramos um jardim bem cultivado. Mesmo o do governo, [...] apesar de ostentar esplêndidos ranques de fruta-pão, mangueiras e de altas palmeiras, servia de pasto a uns poucos cavalos velhos.

Sobre a arquitetura bastante peculiar do Recife, Kidder (2008, p.99) falou que “muitas das casas do lugar apresentam estilo desconhecido no resto do Brasil”. Ele relatou que teve uma “permanência de dois meses em Pernambuco”, na casa do “cônsul norte-americano, Senhor Joseph Ray, que não só nos recebeu com a maior fidalguia, como ainda insistiu para que recebêssemos hospedagem em sua residência, onde nos acolheu com a mais agasalhadora hospitalidade”.

A casa do senhor Ray, defronte ao mar, tinha 6 andares. O primeiro andar era onde ficavam os escravos. O segundo era reservado ao escritório do consulado. O terceiro e quarto andares eram salas de recepção e quartos de aposentos. O quinto, era a sala de jantar, e o sexto, a cozinha. Kidder explicou a vantagem da “cozinha localizada no sótão, pois, assim, o resto da casa fica livre não só da fumaça do fogão, como do eflúvio das panelas”.

Na arquitetura religiosa, Kidder (2008, p.118) afirmou, de modo implacável: “Nenhuma das igrejas se sobressai pela beleza ou pela suntuosidade de sua arquitetura”.

Mas quanto aos aspectos estéticos e sociais do Recife, em meados do século XIX, existem contraditórios. Em primeiro lugar, há contradições reais no sentido social: Conforme Cátia Lubambo, havia “o Recife das Senzalas. [...] e o Recife dos sobrados de azulejo de três, quatro e até mais andares” (EVERY-CLAYTON, 1998, p.13). Em segundo lugar, havia também a contradição nos olhares de quem via e descrevia os aspectos de beleza ou feiura do Recife. O naturalista inglês, Charles Waterton, em relatos das suas viagens entre 1812 e 1824³⁴, com relação à cidade do Recife, disse

³⁴ Forsyth (2006, p.202) disse que Charles Waterton visitou o Recife no ano de 1816. Luiz da Câmara Cascudo, em nota da tradução de Koster (1978, p.35, nota 13), confirmou a data de 1816.

que cada pessoa tem construído sua casa somente para si, sem pensar nos outros, no bem público. [...] Algumas são bem altas, algumas muito baixas, algumas caiadas, outras manchadas, mofadas. [...] As varandas também têm o mesmo aspecto escuro e triste. [...] Uma falta lamentável de limpeza nas ruas (EVERY-CLAYTON, 1998, p.9-10).

Pesquisando o início da evangelização protestante no Recife, o que resultou na escrita do livro *Um Grão de Mostarda*, Every-Clayton (1998, p.10), informou que

Na virada deste século um outro viajante, Frederick Alcock, escreveu: “As ruas da cidade de Pernambuco são estreitas, sujas e fedorentas, mas as casas têm um aspecto alegre, sendo pintadas principalmente em cores primárias”.

Notamos que há uma contradição de relatos entre Waterton e Alcock. Quando este diz “as casas têm um aspecto alegre”, destoando daquele quando fala do “aspecto escuro e triste” das varandas. As contradições de narrativas mostram-nos os aspectos subjetivos da percepção de quem olha. E para qual classe social está-se olhando, talvez.

Quanto à sociabilidade do Recife, dentre os 60 mil habitantes, 160 eram franceses, 125 ingleses, 300 operários alemães. Kidder (2008, p.98, 110-111) relatou: “o número de norte-americanos residentes em Pernambuco raramente excede de doze”. Ressaltou que as relações entre portugueses, negros e índios foram cheias de conflitos; ou, por outra, quando índios, negros e portugueses se uniram contra os holandeses do Recife, fazendo referência a Filipe Camarão, Henrique Dias, João Fernandes Vieira e ao desfecho da Batalha dos Guararapes, em 1654, que resultou na expulsão dos holandeses.

Ao registrar sua passagem por Alagoas e entrar na Província de Pernambuco, mencionou a luta dos negros e dedicou 5 páginas à Guerra dos Cabanos e à República dos Palmares, para onde se dirigiam “numerosos negros egressos do cativeiro” referindo-se aos escravos fugidos das senzalas e reunidos ao Quilombo de Zumbi. “Os negros eram providentes e laboriosos, pois cultivavam a terra e tinham sempre fartura de gêneros”. Kidder (2008, p.94-97) afirmou que, ao escrever, sentia despertar nele os “sentimentos de respeito pelo caráter dessa gente simples”. Ao concluir sua crônica, com ufanismo, declarou: “Pela coragem que revelaram, bem como pela causa que defendiam, talvez merecessem destino melhor esses negros briosos”.

Ao descrever os prédios públicos e religiosos do Recife, Kidder (2008, p.99) enumera: “Tem dezessete igrejas e capelas, além da capela inglesa (Igreja Anglicana), de construção recente: dois mosteiros, três recolhimentos, seis hospitais, entre

particulares e públicos, um teatro, o palácio do governo, a alfândega, a cadeia, arsenais de marinha e militar e três quartéis”. Na pesquisa de Every-Clayton (1998, p.13), destacou-se o seguinte: “O Teatro Santa Isabel era o palco para companhias líricas e músicos do exterior, antes de ser destruído num incêndio em 19 de setembro de 1869”.

Sobre formação e informação, Kidder (2008, p.99) assim descreveu o Recife: “possui um liceu, duas escolas de latim e sete primárias. Dispõe ainda de três prelos que publicam dois jornais diários e três outros periódicos, editando, ainda, livros de vez em quando”. No quesito da formação escolar, o brasilianista lamentava o fato de ter sido extinto o Colégio dos Jesuítas. “O Palácio do Governo, em Pernambuco, está instalado no antigo Colégio dos Jesuítas, cuja primitiva finalidade foi assim grandemente desviada”. Até a capela veio a se “transformar em sala de cortejo” (p.116-117).

Ao se referir ao sentimento patriótico do povo do Recife, Kidder (2008, p.117) explica o que ele quis dizer por “sala de cortejo”:

Passamos no Recife o dia 7 de setembro, data em que se comemora a passagem do aniversário da Independência brasileira. O Palácio do Governo foi franqueado ao público num beija-mão para o qual foram convidados os cônsules estrangeiros e outras pessoas de destaque, a fim de emprestar maior pompa e brilho à cerimônia. Houve também parada militar. Nessa ocasião nos convencemos de vez de que as comemorações cívicas não visam à melhoria do espírito público nem de sua moral. O que todos desejam é ver e serem vistos. Não se fazem discursos, não se lê a Proclamação da Independência, nem se faz coisa alguma – mesmo durante os mais importantes festejos nacionais – que possa instruir o povo com relação aos princípios da liberdade civil.

Não obstante este descaso para com o “espírito público” e para com os “princípios da liberdade civil”, mesmo assim Kidder (2008, p.111-112) conseguiu enxergar a importância revolucionária do Recife em relação ao Brasil, numa alusão, talvez, à Insurreição Pernambucana de 1817.

Foi em Pernambuco que primeiro estalou a luta pela independência. Movimento mal organizado, que pouca atenção merece dos estudiosos tanto no Brasil como no estrangeiro; entretanto, é fora de dúvida que o episódio merece ser considerado precursor da revolução da Independência, irrompida [...] sete anos mais tarde.

Esta é, pois, a contribuição de três brasilianistas. Os retratos que descreveram nos servem para que tenhamos uma noção daquilo que era o Recife na metade do século XIX. Tivemos a visão de um inglês anglicano (Koster), um francês liberal (Tollenare) e um estadunidense metodista (Kidder). Cada um viu a partir dos seus constructos

subjetivos. Isso fez com que seus olhos vissem aquilo que lhe interessavam, exaltando o que amavam ou repudiando o que condenavam. Algumas vezes foi possível que os olhares convergissem, mas de outras, podem-se notar as divergências. Entretanto, o olhar para a realidade circundante sempre será múltiplo, pois a realidade é múltipla, bem como são múltiplas e difusas as interpretações desta mesma realidade.

3.2. Presença de Acatólicos e Distribuição de Bíblias em Pernambuco

As notas sobre a existência de Bíblias em Pernambuco são muito esparsas. Vieira (1980, p.316, 317, nota 6) levantou uma justificativa para o possível fato de não se divulgar os números reais dessa distribuição: era para evitar que a ICAR se preocupasse com a quantidade de Bíblias que as Sociedades Bíblicas distribuía nos países católicos. Disse que o Dr. Kalley chegou a comunicar aos presbiterianos, em 1860, sobre um “fundo secreto” da Sociedade Bíblica Britânica para distribuir Bíblias.

Vieira pesquisou e chegou a escrever à secretária e arquivista daquela sociedade, Miss Kathleen J. Cann, e inquirir acerca deste *Fundo Secreto*. Em carta de 9 de março de 1972, ela disse “não ter encontrado nenhuma evidência da existência de tal fundo. Outrossim, não vê nenhuma razão para que pudesse ter existido”. A conclusão de Vieira é que “considerando a natureza desse fundo, e o íntimo conhecimento que o Dr. Kalley tinha dos trabalhos da sociedade, inclino-me a aceitar a informação contemporânea deste e presumir que esses registros secretos foram perdidos ou destruídos”.

O que realmente temos são os relatórios de colportores e é neles que vamos nos apoiar. O Rev. Kidder (2008, p.122), que fora enviado para distribuir Bíblias no Brasil pela *Sociedade Bíblica Americana* (SBA), nos deu a informação de que

em 1823, um norte-americano distribuiu gratuitamente cerca de cinquenta testamentos, em português. Em 1833, certo inglês recebeu pequena consignação de bíblias. Para se poupar ao trabalho de distribuí-las, esse indivíduo deixou o caixão aberto na alfândega, para quem quisesse levar os volumes à vontade.

A pesquisa de Every-Clayton (1998, p.17-19) revelou números muito otimistas e contou que em 1822 foram distribuídos 1.400 Testamentos e 676 Bíblias, em Português, nesta Província. Mesmo assim, em meados do século XIX, o número de protestantes residentes em Pernambuco não passava de quatrocentos ingleses, muitos dos quais tinham vindo trabalhar na indústria de Fundação d’Aurora da empresa *Harrington and Starr*. Próximo a ela foi construída a capela anglicana, *Holy Trinity*

Church, em 1838. A localização era no Bairro da Boa Vista, à Rua Visconde de Itaparica com a Rua Formosa, atualmente Av. Conde da Boa Vista com Rua da Aurora, onde funciona atualmente o Cinema São Luiz, e que desde 2008 foi tombado como monumento histórico pelo Governo do Estado de Pernambuco.

A capela se destinava ao serviço religioso apenas da comunidade inglesa residente no Recife, como era determinado pela Constituição Imperial de 1824. Desta sorte, os ofícios eram dirigidos na língua inglesa. Não havia nenhum ofício feito em português, para os brasileiros nativos ou para portugueses residentes no Recife de então.

Ainda, conforme Every-Clayton (1998, p.19), Kalley conheceu um colportor, chamado Schroeder, que ganhava seu sustento como sapateiro, mas depois se tornou marinheiro, viveu durante cerca de três anos em Pernambuco, onde chegou em 1839. Ela contou sobre outro colportor, Richard Corfield, que teria visitado Pernambuco.

Pela pesquisa de Luiz Antonio Giraldi (2015, p.71-72), ficamos sabendo que a visita do Rev. Richard Corfield se deu em 1858. Ele era missionário anglicano e se tornou o primeiro agente da *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira* (SBBE) no Brasil, chegando ao Rio de Janeiro em 1856 e saindo em 1859, “pois a direção da SBBE em Londres achou que as vendas de Escrituras no Brasil não eram suficientes para manter uma agência no país”. Esta sociedade só seria reaberta no Brasil em 1865, por outro missionário anglicano, o Rev. Richard Holden (1828-1886), que residiu no Pará, na Bahia e no Rio de Janeiro, onde chegou a ser copastor da Igreja Evangélica Fluminense, ao lado do Dr. Kalley, quando deixou definitivamente a Igreja Anglicana.

Foi este o contexto conhecido por Daniel Parish Kidder, quando esteve no Recife em 1839. Embora tenha ficado hospedado na casa do cônsul estadunidense, teve também contato com o pároco anglicano do Recife, Rev. Austin, a quem se refere apenas como “Rev. A.”. Foi esse pároco anglicano que trouxe para o Brasil, em 1836, cerca de 50 Bíblias e uma boa quantidade de Testamentos (em português?) e aqui os distribuiu ou vendeu. Segundo Kidder (2008, p.123), eram palavras do Rev. Austin que “nenhuma outra ocasião seria melhor que a presente para divulgação da verdade e do culto puro, nesta região brasileira. O de que mais se necessitava, para conseguir esse objetivo, era de alguns bons pregadores brasileiros”. Brasileiro pregando para brasileiro.

Kidder ainda contou que foi apresentado pelo Rev. Austin a determinado sacerdote (entenda-se um padre católico romano), que se havia interessado muito pela distribuição das Escrituras, demonstrando “viva expressão de satisfação”. Esse padre havia feito uma parte dos seus estudos em Portugal e outra parte no Brasil. Parecia ser

um reformista aos moldes do ex-regente, padre Feijó. Devido a esta postura, o sacerdote sofria “considerável perseguição por parte do bispo e de colegas, mas não se mostrava muito abalado por tais circunstâncias”. Para este padre, a melhor maneira de servir ao país era distribuir Bíblias e levar o povo à leitura delas. Numa das visitas que lhe fez, Kidder afirmou que encontrou o padre rodeado de livros, e, entre eles, estava a Bíblia. “Em quase todas as páginas havia marcado qualquer passagem interessante”.

Vieira (1980, p.316) fala destes três personagens e lhes dá nomes. Ao dizer que Kidder se referiu a um deles simplesmente como “Rev. Mr. A”, neste ponto, Vieira foi enfático e afirmou que Kidder se referia ao “Reverendo Charles Adye Austin, M.A.”. Acrescentou que Kidder foi apresentado, pelo pastor anglicano, “a um padre católico que por final (*sic*) se converteu ao protestantismo, mas permaneceu na Igreja Católica”. Vieira teve acesso a uma carta deste padre para Kidder. O nome dele era Antonio José de Souza. Ele continuou a distribuir Bíblias, “a despeito de muita perseguição”. Um dos seus desafetos foi Miguel do Sacramento Lopes Gama, o Padre Carapuceiro.

Quanto ao Reverendo Charles Adye Austin, disse que ele foi nomeado Capelão para o Recife em 22 de Janeiro de 1835, servindo nesta cidade até o ano de 1865. Era conhecido como “o padre inglês”, e a rua onde morou, por 29 anos, veio a se chamar “Rua do Padre Inglês”, em sua homenagem. A Capela Anglicana ficava à Rua da Aurora, onde até hoje funciona o Cinema São Luiz. O Rev. Austin foi sucedido pelo Rev. Richard Addison, em 1865, que “contribuiu para esse trabalho de distribuição de Bíblias”. Rev. Addison é o sacerdote anglicano que deu assistência ao General Abreu e Lima quando do seu sepultamento, no Cemitério dos Ingleses, em 1869, uma vez que fora proibido de ter sepultura em cemitério público, pelo Bispo de Olinda, Dom Cardoso Aires. Entre os motivos, estava o de defender as Bíblias e os colportores protestantes no Recife (FORSYTH, 2006, p.206,207; VIEIRA, 1980, p.316,319).

Pelo Recife passou também “um tal Thomaz Gallart”, segundo o *Diario de Pernambuco* do dia 14 de fevereiro de 1863. Este é o registro sobre um colporteur espanhol em Pernambuco. O jornal não diz exatamente onde ele atuou. Mas o histórico da colportagem no Brasil, conforme Giraldi (2015, p. 63, 85), disse que Thomas Gallart (Thomas com “s” e não “z”, como grafado por Rocha e pelo jornal, embora Vieira use as duas formas) atuou e se tornou “famoso no Nordeste (*sic*) do Brasil”, a partir de 1862. Giraldi disse que o relatório de Gallart não chegou a tempo de ser computado no relatório de Richard Holden, em 1865. Ora se diz que era contratado pela SBA, outrora que deveria prestar relatório à SBBE. Vamos agora à citação do *Diario de Pernambuco*.

Um tal Thomaz Gallart, subdito hespanhol, tem estado por aqui não só a espalhar biblias falsificadas, mas até a dar suas reuniões, em que se chama aos catholicos de idolatras, e se nega as prerrogativas de nossa Mãe Maria Santissima. A policia não se tem importado com o aventureiro, e por isso elle se tem tornado ousado ao ponto de pretender refutar a pastoral, que, sobre o assumpto de biblias falsificadas, publicou o nosso venerando prelado (*Diario de Pernambuco*. Recife. Sabbado, 14 de Fevereiro de 1863. Anno XXXIX. Numero 36. p.2).

Thomas, Thomás ou *Thomaz Gallart* (1816-1876), nasceu na Espanha. Veio para o Brasil durante os anos de 1850. Morou em Salvador, na Bahia, e trabalhou como vendedor. Ganhou uma Bíblia em português, na tradução de Figueiredo, em 1856, das mãos do capitão Greenham. Mudou-se para o Rio em 1859 e, motivado pela leitura da Bíblia, procurou a Igreja Evangélica Fluminense. Converteu-se em 12 de abril de 1861, ao ouvir os sermões do Dr. Kalley. Em abril de 1862, começou a trabalhar como colportor na SBA.

Em 1º de maio de 1864, transferiu-se para a SBBE. Teve problemas com o Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira (1807-1875). Foi preso sob a acusação de vender Bíblias falsificadas. Não obstante tudo isso, em 16 anos de trabalho Gallart conseguiu percorrer o litoral brasileiro do Pará ao Rio Grande do Sul, segundo Giraldi (2015, p.86, 87). Teve convivência amigável, fraterna e de obediência com o anglicano Richard Holden, sob a direção de quem trabalhou na SBA e SBBE. Sobre ele, temos alguns relatos, como este de Vieira (1980, p.189), por exemplo:

Alcoólatra inveterado antes de sua conversão, Gallart tornou-se inteiramente abstinente e fanático depois de sua mudança de religião. Era muito viajado, escrevia bem, numa caligrafia clara, e de acordo com Blackford, falava castelhano, francês, italiano, inglês e português “como um nativo”.

No que tange à distribuição de Bíblias exclusivamente para Pernambuco, Vieira (1980, p.317) traz uma nota que escapa às outras pesquisas. Diz que “em 1863 e 1864 Fletcher novamente visitou Pernambuco. Naquele último ano a Sociedade Bíblica Americana relatou ter também doado 100 Bíblias e 100 Testamentos à ‘Sociedade Americana e Missionária para Pernambuco’”. Certamente que uma menção à visita anterior de Fletcher a Pernambuco deve ter ocorrido entre os anos de 1854 a 1856, quando este aceitou o convite para ser o segundo representante da SBA no Brasil, continuando o trabalho do Rev. Kidder. Naquele período, o Rev. Fletcher “viajou por

todo o país, percorrendo cerca de cinco mil quilômetros, promovendo a distribuição das Escrituras Sagradas e pregando o evangelho”, conforme Giraldi (2012, p.46-47).

Rev. James Cooley Fletcher (1823-1901) era pastor presbiteriano e filho de um banqueiro estadunidense. Esteve no Brasil como capelão, missionário e diplomata, divulgando também a indústria e o comércio do seu país. Cultivou amizade pessoal e muito próxima com o Imperador, Pedro II, a quem julgava um homem bastante culto. Acreditava que “o progresso do Brasil somente chegaria a medida em que o povo brasileiro aceitasse o evangelho e praticasse seus ensinamentos”. No livro que escreveu em parceria com Kidder, *O Brasil e os Brasileiros*, Fletcher afirmou que “o dia em que o evangelho estiver no coração dos brasileiros, o Brasil será uma terra sem igual” (GIRALDI, 2015, p.44). Pela extensão do seu trabalho no Brasil e pela produção dos seus livros, talvez possamos considerá-lo um brasileiro, tanto quanto o foi Kidder.

3.3. A Questão Religiosa, a Maçonaria e a Imprensa no Recife

A *Questão Religiosa*, também chamada de Questão Maçônica ou Questão dos Bispos, teve o Recife como seu epicentro, embora o Pará também tivesse importância na questão. Datada entre os anos de 1872 e 1874, a Questão Religiosa marcou o grande debate sobre o sistema moderno contra o sistema arcaico, o catolicismo imperial contra o catolicismo ultramontano, a Igreja contra a Maçonaria, como já visto. Ainda poderia ser colocada a rivalidade entre as ideias monarquistas e republicanas. Mas há quem diga que ela foi deflagrada principalmente contra o avanço do Protestantismo no Brasil. Deste modo, colocar-se-ia também como o debate entre catolicismo e protestantismo. Para esta análise, vamos utilizar o *conceito de Campo*, de Pierre Bourdieu (2015, p.8).

As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição de mundo social conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas, reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais.

O estopim da Questão Religiosa se deu quando da publicação da Encíclica *Syllabus Errorum* (Sílabo de Erros, de 1864), pelo Papa Pio IX (1846-1878). O mesmo Papa que estabeleceu o dogma da Infallibilidade Papal, quando fala *ex cathedra*, em 8 de julho de 1870. A Encíclica condenava alguns erros da modernidade, como o panteísmo, o nacionalismo, o comunismo, a maçonaria e as religiões liberais, incluindo-se aí, por certo, o Cristianismo de linha protestante (THOMAS, 2002, p.211).

Liderando a posição ultramontana estavam Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891), no Pará; e em Pernambuco, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878). Segundo os relatos da chamada Questão Religiosa, estes foram os dois bispos mais importantes no enfrentamento à Maçonaria e até mesmo ao Imperador do Brasil para defender e justificar a Encíclica *Syllabus Errorum*.

No auge do debate, e principalmente em 1873, foram criados muitos jornais no Recife e no Brasil para defender a causa da Maçonaria, do positivismo, do racionalismo e das escolhas livres de pensamentos e de crença. Sobre a repercussão da Questão Religiosa no Recife, temos uma nota no livro de Vieira (1980, p.345):

Em fevereiro de 1873, Dom Vital divulgava uma carta pastoral premunindo seu rebanho contra o que chamou as “armadilhas e maquinações da maçonaria”. Esta, afirmou o bispo, era a mesma tanto no Brasil quanto na Europa. A maçonaria brasileira era um ramo da mesma árvore que se estendia sobre todo mundo em “cuja maléfica sombra os protestantes, judeus, maometanos, turcos, os budistas, os fetichistas, os deístas e até os ateístas acham proteção”. O bispo, então, proibiu seus paroquianos (*sic*) de lerem *A Verdade* e ordenava aos vigários empreenderem todo o esforço para exortar os que eram maçons a abjurar a Maçonaria. Se não mudassem, dizia ele, deveriam ser postos para fora das irmandades.

Na interpretação de Vieira (1980, p.346), a Questão Religiosa tomou uma linha diferente daquela identificada em muitas outras análises. Para ele, era uma resposta de Dom Macedo Costa e Dom Vital ao “avanço feito pelo protestantismo no Brasil”.

Esse avanço feito pelo protestantismo, na ótica dos preladados, como Dom Vital a expressava na sua resposta ao Aviso do Governo e em sua carta ao Bispo Frederico Aneiros, de Buenos Aires, representava um grave perigo para a nação. A maçonaria, de acordo com ele, era a força propulsora por trás da propaganda protestante e de toda a agitação contra o ultramontanismo, bem assim como em prol da liberdade de culto e de todos os outros conceitos libertários que tinham sido anatematizados no Sílabo.

Esta Questão foi, talvez, o momento mais difícil para a ICAR como religião oficial do Brasil, durante o segundo Império. Em 1870, havia 50 seminaristas estudando teologia no Seminário Latino-americano. Destes, muitos foram estudar em Roma, tendo contato direto com a doutrina ortodoxa, sem passar pelo critério do Imperador. Esta aproximação de Roma e seu alinhamento com a teologia romanista seria chamada de catolicismo ultramontano. Não se vivia mais a situação de subalternidade para com o monarca. Na Europa e nos EUA, fervilham ideias liberais que muito contribuiriam para

mudanças radicais, como a Revolução Francesa, que se daria em 1789; e a revolução dos EUA, em 1776, e a sua constituição como República, em 1787.

Mas em Roma, o Papa Pio IX (1846-1878), que parecia andar na contramão da modernidade, publicou o *Syllabus*, condenando ideias modernas e liberais. Convocou o Concílio Vaticano I (1869-1870), no qual os bispos brasileiros se colocaram como ardorosos defensores da Infallibilidade Papal, em franco apoio ao referido Papa. Parte da Igreja do Brasil estreitava seus laços com a Sé de Roma, ao mesmo tempo em que se distanciava dos ideais e das ideias da Casa de Bragança, uma vez que ela estava mais alinhada com a modernidade iluminista e com o progresso científico e industrial.

Sobre o *Syllabus*, os estudos de Mendonça (1990, p.64) elencaram 80 erros modernos condenados, dentre os quais,

os abusos do liberalismo econômico em matéria social, a concepção liberal de religião e sociedade, a reivindicação de monopólio estatal da educação, a hostilidade às ordens religiosas, a afirmação de que todas as religiões se equivalem, de que a sociedade moderna deve prescindir da religião, a reivindicação da laicização das instituições, a separação entre Igreja e Estado e a total liberdade de culto e imprensa.

É importante mencionar que foram condenados o casamento civil e as sociedades secretas (principalmente a maçonaria). Mendonça conclui que “essas proposições do Sílabo chocaram muito o espírito moderno. Os círculos mais radicais viram na Igreja a encarnação da anticivilização”. Emanuela Ribeiro disse que, no *Syllabus Errorum*, “a octagésima (*sic*) e última sentença afirma que o pontífice romano não pode e não deve *conciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna*” (RIBEIRO In: BRANDÃO et. al., 2006, p.277).

Eis a base da Questão Religiosa. Na verdade, nada tem a ver diretamente com questão dogmática ou teológica, mas de cunho político e ideológico. A Igreja queria manter a todo custo a autoridade dos seus bispos, ao passo que o Imperador não queria abrir mão do controle sobre a Igreja. Quando Dom Vital, em Olinda, obrigou que padres maçons deixassem a Ordem secreta (maçônica), dois deles se recusaram e foram destituídos das Ordens sagradas.

Já com relação às Ordens religiosas, apenas duas obedeceram e concordaram em expulsar seus membros, caso não abjurassem a Maçonaria. As demais confrarias desobedeceram e foram interditas pelo bispo. Os mesmos fatos ocorreram com Dom Macedo Costa, no Pará. Os provinciais e priores de Ordens recorreram ao Imperador, como no velho costume português. O Imperador ordenou aos bispos que retirassem seus

interditos às confrarias, mas eles disseram que, em matéria de fé, era o Imperador que deveria obedecer aos Bispos e não o contrário.

O resultado foi a prisão de Dom Vital, em janeiro de 1874; e a de Dom Costa, em março do mesmo ano. Ambos foram condenados a cumprir 4 anos de prisão, em regime de trabalhos forçados. Mas por um pedido pessoal do Papa Pio IX, o Imperador Pedro II anistiou os dois bispos, em 17 de setembro de 1875.

Eis a *Questão Religiosa*. Para Fragoso (1985, p.191),

a Questão Religiosa foi a culminância lógica da reforma da igreja no Brasil. [...] Uma Igreja que se sentia ‘mestra da verdade’ não podia sujeitar-se a receber lições do Estado sobre sua missão específica e como regulamentar sua disciplina interna. [...] A condenação dos bispos não foi uma vitória do Governo imperial.

Vamos ver mais detalhadamente os elementos desta questão. Por aquele período, Pernambuco vivia o grande debate entre “as verdadeiras Bíblias católicas” contra “as falsas Bíblias protestantes”. Esse debate era resultado do trabalho de Colportagem realizada aqui no Recife por Austin (1836); Schroeder (1839); Corfield (1858); Gallart (1863); Fletcher (1864); Antônio Marinho da Silva e seu colega João Antônio de Souza (1866). Apesar de faltar dinheiro e sobrar analfabetismo, os colportores obtinham expressivo sucesso com a venda de Bíblias no meio popular.

Uma vez que a resposta à divulgação e venda dessas Bíblias era positiva, logo alguns padres, como o Vigário Capitular da Sé de Olinda, Deão Francisco de Faria, se colocaram contra os missionários leigos. O referido deão chegou a afirmar que os colportores estavam “pervertendo a fé católica, corrompendo a moral evangélica, insultando a religião do Estado e minando os alicerces da sociedade”. Vieira (1980, p.317,318) relatou que o deão foi bem mais além e, sobre os livros bíblicos, sentenciou: “que os queimem se os tiverem em seu poder; e que evitem o contato pestilencial desses emissários (pois eram dignos de todos os) anátemas fulminadores contra os que propagam doutrinas contrárias a que sempre professou e ensinou a Santa Igreja Católica Apostólica Romana”.

É bom lembrar que o debate sobre as Bíblias ditas falsificadas (impressas em Londres e em Nova York) não era um fato novo em Pernambuco. Desde a década de 1840, após a passagem de Kidder (1839), e depois com a de Fletcher (1855/56/63), que se debatia sobre isso na capitania. Ao ver os ataques impostos às Bíblias protestantes, um intelectual pernambucano, o general Abreu e Lima, se pôs a defender as novas

Bíblias. Na década de 1860, o debate de Abreu e Lima com o Cônego Joaquim Pinto de Campos (1819-1887), do Recife; e o Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira (1807-1875), veio a público pelos jornais. Essa discussão respingaria, por gravidade, no Bispo de Olinda. Sobre estes personagens, o debate e as respostas de Abreu e Lima nós, faremos uma exposição mais bem detalhada no próximo ponto.

Ainda naqueles dias, existia, na Europa e no Brasil, uma importante defensora das ideias liberais, modernas e iluministas: a *Maçonaria*. Era também defensora do Protestantismo e dos ideais reformistas, principalmente se considerarmos a Maçonaria do Brasil. Acontece que a ICAR estava acostumada a decidir sobre tudo na vida dos brasileiros, desde o nascimento, o casamento, até a morte. Não esqueçamos que se alguém não possuísse batistério católico-romano, não teria sepultura em cemitérios públicos, pertencentes à Igreja do Estado. Sem a Igreja oficial, nada se poderia fazer.

Também precisamos destacar o papel da *Imprensa*. Muitos liberais eram, ao mesmo tempo, maçons, positivistas e republicanos. Para divulgar suas ideias, precisam de revistas, livros e jornais. Protestantes e católicos romanos também usavam do mesmo expediente. Vieira (1980, p.341) fez um mapeamento ideológico daquilo que ele considerava como os principais jornais surgidos em 1873.

A aparição de tantos jornais, dedicados ao debate da questão religiosa. Entre as publicações anti-Dom Vital e anti-jesuítas, aparecidas em 1873, estavam *O Jesuíta* (maçônico), *O Excomungado* (maçônico), *O Liberal Pernambucano* (liberal), *A Luz* (republicano), *A Lanterna* (republicano), *O Jornal de Fábio Rústico* (maçônico) e *O Trabalho* (provavelmente maçônico).

Quando da chegada de Dom Vital a Pernambuco, em 1872, uma publicação maçônica do Rio de Janeiro já prevenia de que ele era “jesuíta, ultramontano, homem perigoso, contra quem era mister precaver e pôr de sobreaviso o rebanho pernambucano”. Tudo isso piorou ainda mais quando Dom Macedo Costa acompanhou Dom Vital na entrada da Sé. Os liberais traziam Dom Costa entre “os mais perigosos ultramontanos do Império” segundo Vieira (1980, p.325, 327).

Mais ou menos por esta mesma época, duas Grandes Lojas Maçônicas do Recife concordaram em unir forças contra o ultramontanismo. Foi uma campanha dirigida por Saldanha Marinho que resultou na criação de jornais maçônicos em todo o Brasil. No Recife, surgiram duas publicações maçônicas que receberam um especial destaque, no ano de 1872: *A Família Universal*, jornal editado por Manuel Ribeiro Barreto de Menezes, no dia 1º de junho, que se apresentava como “órgão da Sociedade Universal

dos Maçons”. O outro foi *A Verdade*, editado por João Franklin da Silveira Távora, em 2 de junho, denominando-se “Semanário consagrado à causa da humanidade” (Id, 327).

A represália dos signatários de Dom Vital veio com o jornal *A União*, órgão defensor do programa ultramontano do prelado, reunindo autores conservadores.

Mas também houve o lançamento do jornal *O Verdadeiro Católico*, que todos julgavam ser um órgão de defesa da ICAR, mas, pelo contrário, era protestante, republicano e de orientação liberal. Segundo Vieira (1980, p.341), era

uma publicação claramente dedicada aos assuntos da Questão Religiosa em Pernambuco, mas discutia com maior moderação do que faziam os outros jornais. Seu tema principal era separação entre Igreja e Estado, o que considerava a única solução para a crise político-religiosa da época. O jornal de Ciríaco era em favor da renovação do plano do Padre Antônio Feijó, 1830, de criar uma Igreja brasileira independente de Roma [...] Acusava, também, os maçons de serem “tímidos” por não fazerem uma campanha mais forte para remover o Artigo 5 da Constituição.

Ciríaco Antônio dos Santos e Silva, redator de *O Verdadeiro Católico*, era natural de Pernambuco. Vieira (1980, p.340,341) diz que o nome de seus pais e a data do seu nascimento são desconhecidos. Sabe-se apenas que foi empregado do Tesouro do Recife. Seu nome aparece em cartas trocadas entre Visconde do Rio Branco e o Imperador. Sabe-se também que Ciríaco se filiou à Igreja Presbiteriana de São Paulo, mais ou menos em 1867, pois concorreu para a eleição de presbítero da igreja naquele ano. Conforme Nascimento, um historiador que estudou a imprensa pernambucana daquela época, “o jornal de Ciríaco continha ‘longos editoriais, focalizando principalmente a questão religiosa em Pernambuco... com palavras de simpatia para com os maçons e críticas às ações do Bispo Dom Frei Vital Maria de Oliveira’”.

Outro nome importante para a imprensa do Recife nesta época foi Antônio Vera Cruz. Vieira não sabia se Vera Cruz devia ser classificado como protestante ou maçom que se tornou protestante. Mas concordava em dizer que “Vera Cruz era um desenhista maçônico que se envolveu na Questão Religiosa, no Recife”. Ele trabalhou em *América Ilustrada*, fundado em 1871, por Joaquim Maria Carneiro Vilela. Em 1875 começou a desenhar também para a revista *O Diabo a Quatro* e contribuiu com charges para o jornal *O Estabanado*. Assinava seu nome como “V. Cruz”, “V.C.”, “V+” ou “areV”. O que justifica citar seu nome aqui é o fato colhido por Vieira (1980, p.243):

A caricatura mais cáustica e mais insultuosa que apareceu no *Diabo a Quatro* foi publicada em 18 de julho de 1875. Representava uma (*sic*)

baconal cujos participantes eram freiras e padres e membros da Associação Católica de Pernambuco. Tinha por título: “Frei Vital na prisão e a Saciedade Católica afogando sua tristeza em vinho”. Não foi assinada, mas o estilo era de Vera Cruz.

Voltemos à *Maçonaria* que, no Brasil, também viveu seus momentos de divisões internas. As primeiras lojas brasileiras eram filiadas à Grande Loja francesa. Em 1804, o padre e doutor, Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M, veio ao Brasil para filiar as lojas brasileiras à Grande Loja de Portugal. Não conseguiu realizar sua principal missão, mas abriu duas lojas no Rio de Janeiro. Vamos, por ora, seguir o livro de Vieira (1980). Ele fala da escassez de material sobre a Maçonaria, uma vez que os documentos são pertencentes aos próprios maçons. Também citou *A Maçonaria na Independência do Brasil*, da autoria de Manuel Rodrigues Ferreira e Tito Lívio Ferreira (1962), como sendo o livro que ele julgava mais importante sobre o assunto até a década de 1960.

Na Bahia (1807-1813) e em Pernambuco (1809) havia lojas de rito francês que eram altamente revolucionárias, mas “tornaram-se inativas depois do fracasso da revolução de 1817” (p.41). Esta revolução era um acontecimento que apontava para o que se daria mais tarde, em 1822, com a Independência do Brasil.

Dom Pedro era muito cômico do poder da Maçonaria e a ela se uniu com o intuito de controlá-la. Os maçons estavam divididos entre duas grandes lideranças: Joaquim Gonçalves Ledo e José Bonifácio de Andrada e Silva. Em 1822, surgiram duas Lojas: o Grande Oriente, em 28 de maio (republicana); e o Apostolado da Nobre Ordem dos Cavaleiros da Santa Cruz, em 2 de junho (conservadora). Mas acontece que José Bonifácio e Gonçalves Ledo eram filiados, ambos, às duas Lojas.

O Grande Oriente, republicana, convidou Bonifácio para ser seu Grão-Mestre a fim de que ele atraísse o Príncipe a se filiar. O resultado foi que Bonifácio também convenceu D. Pedro a fechar o Grande Oriente por ser uma organização perigosamente republicana (*sic*). O Grande Oriente plantou o boato de que o Apostolado tramava o assassinato do Imperador. Num gesto de ímpeto e desespero, o Imperador fechou também o Apostolado.

Vieira (1980, p.42) comentou que há uma tradição oral entre maçons brasileiros de que a renúncia do Imperador Pedro I tenha sido forçada pela Maçonaria. Pelo fato de ter fechado as duas lojas, o imperador foi “devidamente punido” abdicando ao trono e deixando o Brasil. Vieira disse que nunca encontrou nenhuma evidência documental sobre isso, mas também asseverou que “alguma verdade parece haver nessa tradição”.

Em 1832, após a abdicação do Imperador, o Grande Oriente do Brasil retoma suas atividades. É quando também o Rito Escocês dos “Maçons Antigos, Livres e Aceitos” foi introduzido no Brasil. Conta-se que em 1867, das 73 lojas que faziam parte do Grande Oriente do Lavradio, 56 haviam adotado o Rito Escocês. Quando Vieira pesquisava, nos anos de 1970, afirmou que 90% das lojas maçônicas brasileiras seguiam o Rito Escocês. “A introdução do Rito Escocês foi mais um passo para o afastamento do radicalismo político” (p.42). O republicanismo iria reaparecer dentro da Maçonaria do Brasil pelo final da década de 1860, mas não era mais o republicanismo vermelho dos franceses, mas o dos EUA, que mais tarde promoveu sincretismo com o positivismo.

Além dos interesses políticos da Maçonaria, havia o atrativo da tolerância religiosa para com os diversos credos. No entanto, nunca houve espaço para o ateísmo, pois a primeira pergunta que se faz ao postulante maçom é se ele acredita em Deus. Por isso, no dizer de Vieira, a Maçonaria “representou uma das primeiras tentativas para formar-se uma irmandade ecumênica de pessoas de todas as religiões”. Entretanto, disse Vieira: “esse ecumenismo da Maçonaria a princípio era extensivo apenas aos Cristãos. Passou-se muito tempo antes que os primeiros judeus e outros não-cristãos fossem admitidos à fraternidade” (p.43, nota 69). Ao que tudo indica, tal abertura fez a ICAR desconfiar da Maçonaria.

Esse “ecumenismo” da maçonaria foi um dos aspectos que mais perturbou os ultramontanos [...] [...] Esse grande medo do que chamo “ecumenismo” estava também patentemente presente na bula do Papa Clemente XII, *In eminenti apostalatus specula*, datada de 28 de abril de 1738. Nessa bula o papa atacou o que ele chamou de “associações altamente suspeitas” que costumam chamar-se maçons, nas quais “se congregam homens de todas as religiões e de todas as seitas, sob aparência de honestidade natural”, mas cujos desígnios reais eram provavelmente maus. O Papa Clemente XII então proibiu todos os católicos de se filiarem ou, de qualquer maneira, de ajudarem essas sociedades. Treze anos mais tarde (18 de maio de 1751), Benedito XIV voltou ao assunto na sua bula *Providas romanorum pontificum*. Nessa, claramente declarou que entre as proibições e condenações mais graves, da acima mencionada bula anti-maçônica do seu antecessor, a mais grave era que “nas tais sociedades e assembléias secretas, estão filiados indistintamente homens de todos os credos, daí ser evidente a resultante de um grande perigo para a pureza da religião católica” (VIEIRA, 1980, p.43).

Essa abertura *multicredal* foi um problema que a Maçonaria precisou enfrentar em Portugal, como também na Itália, mas que logo deixou de ser problema na França, onde a Maçonaria era por demais aristocrata, e rapidamente foi desarticulada. “É fato

notório que a Revolução destruiu a maçonaria francesa”. Os mestres eram membros da nobreza e “quase todos eles foram executados”. Sobreviveram três lojas. “Pode-se bem supor que essas foram lojas de classe média, que tomaram um aspecto revolucionário”. Vieira (1980, p.44) diz que “em 1795 o Grande Oriente francês ressuscitou com apenas 18 lojas que tinham sobrevivido ao Reino do Terror”. A partir de 1804 a Maçonaria expandiu, mas se tornou um braço do “republicanismo bonapartiano”.

Como vimos, essa maçonaria à francesa não prosperou no Brasil, que logo aderiu a Rito Escocês dos “Maçons Antigos, Livres e Aceitos”, tornando-se uma maçonaria mais alinhada ideologicamente com o modelo de república dos EUA e com os ideais positivistas. Por isso, o Rito Escocês foi muito bem aceito no Brasil e forjou certa conduta de tolerância religiosa nos maçons que muito ajudou os protestantes, pois

o Rito Escocês colocou a Bíblia no altar maçônico. A Bíblia foi chamada a “regra da vida” e as reuniões começavam e terminavam com citações bíblicas, como ainda hoje é feito. Desse modo o Rito Escocês predisps o seguidor da ordem maçônica a olhar para a Bíblia como algo especial, merecedor de respeito, e digno de ser propagado. Por esta razão não é surpreendente notar que os grandes defensores da Bíblia no Brasil, no século XIX, que protegeram os vendedores de Bíblias e travaram batalha contra os ultramontanos, em sua defesa, foram os maçons, tais como Tito Franco de Almeida, Dr. Demétrio Ciríaco Tourinho, Francisco Gonçalves Martins, General José Inácio de Abreu e Lima, Visconde Vieira da Silva, José Tomás Nabuco de Araújo, Joaquim Saldanha Marinho e grande número de outros nomes [...] (VIEIRA, 1980, p.47).

Ao analisar as duas últimas citações, constatamos que por mais de 120 anos a ICAR vinha batendo forte na Maçonaria, até que em 1864 lançou a encíclica *Syllabus Errorum*. Seria comum esperar alguma reação por parte da Maçonaria. Foi deste modo que maçons se uniram aos protestantes, tão-somente numa atitude de enfrentamento à Igreja oficial do Brasil. Como já disse, repito: a identidade entre protestantes e maçons não foi de natureza teológica, mas ideológica. Dentre os citados maçons, defensores das Bíblias protestantes, vejamos um pernambucano que atuou no Recife e cuja voz se ouviu em todo o Brasil, o General Abreu e Lima.

3.4. Abreu e Lima e a Polêmica das Bíblias Falsificadas

O *Diario de Pernambuco* trouxe uma nota denúncia contra um determinado “súdito espanhol Thomaz Grallart que anda a espalhar suas bíblias falsificadas” (*Diario de Pernambuco*. 14 de Fevereiro de 1863, p.2). Mas essa notícia mais que parece uma

nota de algum fiel pedindo providências policiais e maior desempenho do seu venerando prelado na coibição de distribuição das denominadas “falsas bíblias”. Para se ter uma visão melhor da questão, leiamos um despacho do Governo do Bispado de Pernambuco, expedido no dia 15 dezembro de 1864:

Dito ao vigário de Maceió. – Accuso recebido o seu officio de 12 do corrente, communicando-me que tendo procedido ás pesquizas necessarias para vêr se descobria em mão de algum seu parochiano as biblias falsificadas, cuja apprehensão recommendei no meu officio de 25 de outubro ultimo, me declara que os encarregados de distribuir as taes biblias não tiveram nessa freguezia aceitação alguma, antes foram repellidos pelo povo sempre que quizeram exercer a sua propaganda; sendo que pelo contrario tem tido grande aceitação as biblias approvadas por S. Exc. Revma. o Sr. arcebispo da Bahia, as quaes tem sido ahi muito procuradas, não obstante o alto preço porque são vendidas. Louvando os sentimentos orthodoxos dos seus parochianos, recommendo a V. Rvma. que continue a incutir no povo esse amor e essa fidelidade á verdadeira religião, a fim de que o espirito do erro jamais o contamine, para o que convém sobretudo que V. Rvma. se conserve vigilante, e não deixe em tempo algum as suas ovelhas serem devoradas pelo lobo, que muitas vezes se acoberta com os exteriores de christão zeloso (*Diario de Pernambuco*. Recife. Quinta Feira, 22 de Dezembro de 1864. Anno XL. Numero 293. p.1).

Esta nota, cujo conteúdo extrapola para além das obviedades, traz algumas nuances que julgamos de bom alvitre destacar. Primeiro, sobre os elevados preços das Bíblias propagadas pelos padres, o que fazia com que algumas pessoas preferissem comprar Bíblias a custos mais modestos. A segunda coisa é atentar para o fato de que estas são as “biblias approvadas por S. Exc. Revma. o Sr. arcebispo da Bahia”. Vejam que estamos falando do ano de 1864. Esta é a primeira Bíblia completa impressa no Brasil. Teve a tradução do Padre Antonio Pereira de Figueiredo, da Editora Garnier, Rio de Janeiro, com notas do [Rev. Cônego] Delaunay (GIRALDI, 2012, p.30-31).

Vamos à polêmica das Bíblias, então. O livro *Jornada no Império*, Forsyth (2006, p.205, 206-207), descreve um breve resumo do que foi um pouco das muitas dificuldades enfrentadas por quem vendia Bíblias pelas ruas do Recife. Numa dessas referências destaca-se “A Bíblia Sob Ataque”. Passa então a falar sobre alguns personagens envolvidos no debate sobre as Bíblias acusadas, pelos padres, de possuir algum tipo de falsificação. Não há grandes informações sobre a acusação dos padres, a não ser que as Bíblias eram incompletas porque Lutero e Calvino as falsificaram. E mais: não há “necessidade de os leigos lerem a Bíblia, pois o único intérprete das Escrituras era Santa madre Igreja”. O que mais temos de informação são respostas de

um dos mais renomados protagonistas da liberdade religiosa, o General José Ignácio Ribeiro de Abreu e Lima Filho (1796-1864). O general era pernambucano e típico nortista, um independente. Além de ser um distinto militar, era um professor de reputação e ardente reformador. [...] Ninguém era mais adequado, tanto por temperamento quanto por ter aprendido a defender a Bíblia de Kidder. Ele escreveu uma defesa bem fundamentada da Bíblia, usando o grego e o hebraico onde necessário, e citando também os pais da igreja. Ele usava o pseudônimo de *O Cristão Velho* e seus argumentos eram irrefutáveis. [...] A igreja nunca o perdoou, e, quando morreu, o bispo de Olinda se recusou a permitir que ele fosse enterrado no solo consagrado. Os britânicos abriram as portas do cemitério da Igreja Anglicana, e ele foi enterrado ali com todas as honras que aqueles protestantes estrangeiros poderiam lhe dar. Este incidente fez crescer a raiva do imperador, e ele repreendeu o bispo publicamente. Este mesmo bispo foi depois sentenciado a quatro anos de prisão por má conduta.

Faz-se necessário corrigir alguns dados desta citação. O Rev. Forsyth já assumiu que não era exato nas citações e fontes. Em primeiro lugar, as datas estão imprecisas. Abreu e Lima nasceu no Recife, a 6 de abril de 1794 (não 1796), e morreu também no Recife, a 8 de março de 1869 (não 1864). Nesta citação, Forsyth já excluiu 7 anos da vida de Abreu e Lima! Era filho de José Ignacio Ribeiro de Abreu e Lima, o Padre Roma, ex-sacerdote que largou a batina e se casou. Padre Roma esteve envolvido com o movimento de insurreição em Pernambuco. Abreu e Lima viu seu pai ser condenado e morto durante a revolução pernambucana de 1817.

Outro cuidado que se deve ter é não confundir o seu nome com o do seu pai, pois o nome de Abreu aparece escrito com diferentes grafias: José Ignacio Ribeiro de Abreu e Lima Filho (podendo aparecer Inácio, sem o “g”, com “Ribeiro” sem o “Filho”, ou com o “Filho”, sem o “Ribeiro”). Ou simplesmente José Inácio de Abreu e Lima. O menos complicado e mais sensato, ao que nos parece, seria referir-se a ele tão-somente como Abreu e Lima (1794-1869).

Em segundo lugar, Forsyth fez interpolação e sobreposição com relação aos fatos envolvendo dois Bispos de Olinda, como se os dois fossem um. Quando da morte de Abreu e Lima (8.3.1869), o bispo que lhe negou sepultura foi Dom Cardoso Aires (1821-1870), que ocupou a Sé de Olinda por 2 anos e dois meses. Entretanto, o bispo que sofreu censura por parte do Imperador e condenação pelo Supremo Tribunal foi Dom Vital (1844-1878), por causa da Questão Religiosa, e não de Abreu e Lima. Este processo se deu entre 1873 e 1874. No entanto, Forsyth disse “o bispo de Olinda que recusou solo sagrado...” (p.206) “foi este mesmo bispo depois sentenciado...” (p.207).

Em terceiro lugar, a descrição de Forsyth nos dá a entender que se tratava do mesmo contexto da pregação de Manoel José da Silva Viana no Recife. Mas isso não seria historicamente possível, pois Viana chegou ao Recife, pela primeira vez, em 1868, e Abreu e Lima já havia escrito os artigos em defesa das Bíblias de Londres, em 1867. Aqui parece ter havido mais uma interpolação ou sobreposição de informações e/ou personagens na redação do autor, uma vez que ele afirma não usar “fontes com detalhes”, como fazem os “notáveis escritores”, expressões de Forsyth (2006, p.8). Porém, Forsyth corrige sua redação ao concluir: “Portanto, quando a Bíblia de Vianna foi atacada, a memória de Abreu e Lima ainda estava vívida nas mentes dos mais cultos daquela população” (p.207). Assim, a ênfase recai sobre “a memória de Abreu e Lima”.

Seria possível que Forsyth estivesse também se referindo aos ataques sofridos pelos dois colportores que antecederam Viana, a saber, Antônio Marinho da Silva e João Antônio de Souza? É possível, pois Every-Clayton (1998, p.21), escreveu que

há informes de que um desses [membros da Igreja Evangélica Fluminense], Antônio Marinho da Silva, vendia Bíblias aos ingleses em Pernambuco, enquanto colportor da S.B.B.E., à qual se filiara em 1861. Em junho de 1864, o colportor Richard Holden (que também cooperou com a I.E.F. por um período) encontrou-se com Marinho a bordo de um navio que ia para o Recife, onde Marinho devia vender as Escrituras. “Ele tem enfrentado muita oposição nestes últimos dias, pois o Vigário-Geral tem feito tudo para impedir seu trabalho”.

Após estas observações, podemos adentrar nas respostas produzidas pelo “pernambucano, autêntico nortista, independente e renomado protagonista da liberdade religiosa”, conforme palavras de Forsyth, referindo-se a Abreu e Lima. Na sua primeira resposta publicada em Oito Artigos por meio de jornal e depois catalogada no livro *As Bíblias Falsificadas ou Duas Respostas ao Conego Joaquim Pinto de Campos*³⁵, de 1867, assinadas sob o pseudônimo de *Christão Velho*, e conforme a ortografia da época.

Quanto à data de publicação do livro (1867), os Artigos de Abreu e Lima estão respondendo a algum escrito que fora publicada no “*Diario de Pernambuco*, no mez de Dezembro proximo passado” (LIMA, 1867, p.7), ou no “*Diario de Pernambuco* de 6 de

³⁵ Padre Joaquim Pinto de Campos (1819, Flores, PE – 1887, Lisboa, Portugal). Orador, publicista, professor, político, comendador da ordem da Rosa e comendador da ordem da Conceição de Vila Viçosa, de Portugal, cavaleiro da ordem de Malta, membro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, membro da Academia Real das Ciências de Lisboa e de outras associações culturais. Quanto ao livro em questão, temos as seguintes informações: CAMPOS, Joaquim Pinto de. *As Bíblias Falsificadas*. Recife: [s.n.], 1866. Foram publicados anteriormente no *Diario de Pernambuco* e reproduzidos no *Apostolo*. (COUTINHO; SOUSA, 2001; BLAKE, 1883; MORAES, 1983).

Dezembro ultimo” (p.8,16), sem se referir ou fazer menção ao ano exato. Porém, uma “Advertencia”, escrita na primeira pessoa do plural, levando-nos a acreditar ser o próprio Abreu e Lima, o *Christão Velho*, que escreve, terminou assim: “Recife, 27 de Janeiro de 1867” (p.6). Isso possibilitava a publicação do Artigo do Sr. Conego ter sido em 6 de dezembro de 1866, e os Artigos do *Christão Velho* em 27 de Janeiro de 1867, se dermos crédito às pistas do próprio livro.

Como fazemos citações de livros, seria bom notar que consta uma informação (veja nota de rodapé sobre o cônego), alegando que seu livro *As Biblias Falsificadas* foi publicado em 1866. A nota da Biobibliografia avisa que foi publicado anteriormente no *Diario de Pernambuco* e no *Apostolo*. Desse modo, tanto o livro do cônego Pino de Campos quanto o do general Abreu e Lima, o *Christão Velho*, formavam uma coleção de artigos publicados primeiramente através de jornais.

Vamos ao que julgamos ser o conteúdo principal do debate sobre “As Bíblias Falsificadas”, apesar de as mesmas serem “tão perfeitas e tão completas quanto às da edição de Lisboa, de 1794, com tradução do Padre Antonio Pereira [de Figueiredo] e com todas as licenças”. Abreu e Lima se dirigia não somente ao “Conego (*sic*) Joaquim Pinto de Campos”, mas também ao “Arcebispo da Bahia”, Dom *Manuel Joaquim da Silveira* (1807-1875), arcebispo da arquidiocese da Bahia, Primaz do Brasil (1862-1874).

Isto se deu porque o cônego dizia ter redigido um artigo para criticar as Bíblias “impressas em Londres” [tradução de Figueiredo], mas ao ler uma crítica do “Arcebispo da Bahia”, resolveu publicar as críticas deste, em vez das suas. Acontece que as críticas do Arcebispo foram dirigidas à Bíblia “impressa em Nova-Yorck” (*sic*) [tradução de Almeida]. Por aí já se pode imaginar o tamanho do engano! Mas o cônego, pelo que se lê em Abreu e Lima, dizia ter cotejado o artigo do Arcebispo diante das impressões tanto de Londres quanto de Nova York, e elas continham igualmente os mesmos erros. O *primeiro Artigo* analisava a confusão das impressões e chamava o cônego à razão:

Pois bem, dessas Biblias impressas em Londres, possuímos tres edições, a saber: uma de 1855, outra de 1858 e outra de 1864. [...] Para provar o que dizemos, apresentamos tres exemplares das Biblias de Londres [...] e as deixamos em exposição ao publico nesta typographia, para que verifique se contém as falsidades que o Sr. Campos *teve ocasião de verificar*. [...] Pedimos-lhe que apresente também, ou deixe na mesma typographia, um dos quatorze exemplares das Biblias de Londres, que possui, para convencer-nos da sua *verificação pessoal*. [...] É mister que o Sr. Conego prove, que se dão nas Biblias de Londres as mesmas falsificações das de Nova-Yorck, como elle assevera (LIMA, 1867, p.10, grifos originais).

Abreu e Lima lembrou que o fato de as Bíblias serem impressas em Londres e Nova York tinham por fito apenas baratear custos e fazer com que maior número de pessoas tivesse acesso à sua leitura. Mas o padre dizia que a razão do barateamento era porque as Bíblias eram incompletas, pois faltavam-lhes o Antigo Testamento. Quanto a isso, argumentou Abreu e Lima que não era de grande importância, “porque pouca gente lê o Velho Testamento”. Mas o Novo Testamento que essa Bíblia traz foi impresso com a maior exatidão.

E são justamente esses pequenos livros, correctos, legitimos e verdadeiros, contendo os quatro Evangelhos do Nosso Senhor Jesus Christo, que o Sr. Vigario Capitular mandou queimar com tanto encarniçamento! O que mais faria Satanaz? (LIMA, 1867, p.11).

O que eram, enfim, As Bíblias de Londres? Aqui cabem algumas notas. A primeira nos vem de Abreu e Lima referindo-se às edições de 1855, 1858 e 1864, distribuídas no Brasil. Ao se avaliar o Novo Testamento em separata, percebia-se que era “tão perfeito e tão completo, como a que está na edição de Lisboa de 1794, que possuímos, com todas as licenças e com o retrato do Príncipe Regente, a quem o Padre Antonio Pereira [de Figueiredo] dedicará essa segunda edição” (LIMA, 1867, p.10).

A segunda nota nos vem de Porto Filho (1987, p.62) quando falou acerca da perseguição que Dr. Kalley sofreu na Ilha da Madeira, pelos mesmos motivos.

A Bíblia usada e distribuída pelo Doutor era acusada de falsa, embora o seu texto fosse o da versão do Padre Antônio Pereira de Figueiredo, aprovado pelas autoridades eclesiásticas de Lisboa e por seu Arcebispo Patriarca. [...] A Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira mandou apor, mais tarde, no frontispício de várias edições da versão bíblica de Pereira de Figueiredo: *Da edição aprovada em 1842 pela Rainha D. Maria II com a consulta do Patriarca Arcebispo eleito de Lisboa.*

Notemos que estas são edições distintas e com licenças diferentes, mas o que prevalece em ambas é a dependência das licenças e aprovações eclesiásticas nas mencionadas edições, quer na de 1794, quer na de 1842. O seu tradutor foi o padre português, *Antonio Pereira de Figueiredo* (1725-1797), historiador, latinista e teólogo. Concluiu a tradução do Novo Testamento em 1781, com 6 volumes; e o Antigo Testamento, em 1790, com 17 volumes; perfazendo a Bíblia um total de 23 volumes. “Figueiredo era considerado um escritor elegante, primoroso e de larga erudição. A

linguagem bonita e fluente de sua tradução caiu no gosto dos leitores portugueses e brasileiros, a ponto de muitos protestantes preferirem a sua tradução à de João Ferreira de Almeida³⁶” (GIRALDI, 2012, p.30).

Quanto às edições da Bíblia de Figueiredo, em 1804, foi publicada a 2ª edição, revista pelo tradutor, em Portugal. Foram acrescentadas algumas notas. Em 1818, em Lisboa, foi publicada a 3ª edição, em 7 volumes, e com o retrato de D. João VI. Em 1821, a SBBE publicou essa Bíblia em volume único, e com o título: “A Sancta Biblia; contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzidos em portuguez pelo Padre Antonio Pereira de Figueiredo. Londres: impresso na officina de B. Bensley, em Bolt-Court, Fleet-Street. 1821” (conforme página do frontispício). Mas a partir de 1829, a SBBE passou a publicar a mesma Bíblia de Figueiredo sem os livros *Dêuterocanônicos*³⁷.

Em 1864, a Editora Garnier, do Rio de Janeiro, lançou essa tradução, sem as notas da primeira edição, pois foram condenadas pela Igreja, uma vez que defendiam o direito de os reis decidirem sobre questões religiosas. Agora vinha com novas notas feitas pelo [Rev. Cônego] Delaunay, e com aprovação do Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira.

“Esta foi a primeira Bíblia completa impressa no Brasil”, contendo inclusive os livros dêuterocanônicos, chamados *apócrifos*, pelos protestantes (veja nota de rodapé). Talvez tenha sido por este motivo que esta Bíblia não foi tão usada pelos colportores protestantes. Finalmente, em 1904, a Bíblia do padre Antonio Pereira de Figueiredo foi reeditada em Portugal, com aprovação do cardeal Patriarca de Lisboa (GIRALDI, 2012, p.29-31; VIEIRA, 1980, p.206-207).

³⁶ O padre João Ferreira Annes de Almeida (1628-1691), nascido em Portugal, foi pastor da Igreja Reformada da Holanda, na qual os ministros eram também chamados de padres, foi o primeiro a traduzir a Bíblia para a língua portuguesa. Nesta época, Portugal somente admitia a leitura da Bíblia em latim. Por viver fora de Portugal e pertencer a outra igreja, teve Almeida possibilidade de começar a sua tradução em 1645, na Malásia. Em 1676, seu Novo Testamento estava pronto, mas só foi impresso em 1681, em Amsterdã. Quando morreu, deixou o AT traduzido até Ezequiel 48.21. A tradução foi concluída pelo Rev. Jacobus op den Akker, em 1694, mas levou mais de 50 anos para que fosse impressa e divulgada. Finalmente foi impresso na Batávia o AT completo, em dois volumes, entre os anos de 1748 e 1753 (GIRALDI, 2012, p.22-28). Esta tradução, com suas várias versões, é a predominante hoje, no Brasil, entre os protestantes.

³⁷ Dêuterocanônicos ou livros do “segundo Cânon”. Foram escritos no chamado período interbíblico, espaço entre as narrativas do AT e o NT. Esses livros fazem parte do Cânon Latino do AT, na Igreja Ocidental. Os livros são: Macabeus (1 e 2), Judite, Baruque, Sabedoria, Eclesiástico e Tobias, além de alguns acréscimos nos livros de Daniel e de Ester. Também se faz necessário explicar o que são os Apócrifos, majoritariamente ligados à tradição do NT, são escritos do segundo século da Era Cristã. Têm um conteúdo gnóstico (sistema baseado na *gnose*, do grego, “conhecimento”). Apócrifo significa “secreto” ou “oculto” e ensina os preceitos e recomendações de Jesus aos iniciados nos “mistérios” da fé. Acredita-se que nesse período também foram escritos alguns Pseudo-Epígrafos que explicavam grandes enigmas do AT, como a Ascensão de Isaias e a Assunção de Moisés, por exemplo.

Voltemos ao debate de Abreu e Lima em defesa da Bíblia divulgada pelos protestantes. O *segundo Artigo* tratou de esclarecer alguns erros de tradução apontados pelo Arcebispo da Bahia. Este argumentou que os Novos Testamentos “falsificados” têm “seus livros *viciados* a tal ponto, que os *erros pullulam* por toda a parte” (p.12). Abreu e Lima fez a contagem dos erros apontados pelo Sr. Arcebispo e afirmou que a quantia dos “erros” apontados não mereciam a acusação de que “*pullulam* por toda a parte”. Ainda assim, pegou cada uma das citações e apontou que não havia erro, como por exemplo, quando se tratava da tradução de “servidão” ou “escravidão” (p.14).

O Arcebispo também apontava um versículo a mais no capítulo 6 de Atos dos Apóstolos, que deveria constar de 22, mas constava 23. Abreu e Lima achou estranho, pois o referido capítulo 6 de Atos dos Apóstolos possuía apenas 15 versículos (p.13). E Abreu Lima tem razão. Continua contendo os mesmos 15 versículos até hoje!

No *terceiro Artigo*, Abreu e Lima articulou contra os argumentos do Arcebispo da Bahia, para provar que não foi Lutero e nem Calvino que retiraram os livros Dêuterocanônicos do AT. Na verdade, estes livros estavam na *Vulgata Latina*, desde a tradução de S. Jerônimo, mas o mesmo tradutor já advertia “que os livros de Tobias, Judith, Sabedoria, Ecclesiastico, etc., os lia a Igreja, *mas que não os recebia como canônicos*” (p.19, grifos originais). Acrescentou uma citação do Arcebispo de Florença, Santo Antonino (1389-1459), de que os livros Dêuterocanônicos, “na opinião de S. Jeronymo não são de *tanta autoridade* como os outros livros da Escripura Sagrada” (p.20, grifos originais). Ainda citou um bispo contemporâneo de Santo Antonino que

foi o grande Bispo de Avila Affonso Tostado, o qual, na prefação ao Evangelho de S. Matheos, declara que os citados livros de Judith, Tobias, Sapiencia, etc., os permitia ler a Igreja, e Ella mesma os lia nos seus officios, mas que os não tem por canônicos, nem obriga os fieis a recebel-os (LIMA, 1867, p.20).

A partir daí Abreu e Lima citou vários bispos e pais da Igreja, tanto grega quanto latina, seguindo o raciocínio de S. Jerônimo. Os mesmos argumentos históricos são levantados para defender Lutero quando foi, outra vez, acusado pelo Arcebispo da Bahia, de duvidar da canonicidade dos livros de Hebreus e Apocalipse, bem como das cartas de Tiago, Judas, 2ª e 3ª de João e 2ª de Pedro. Abreu e Lima fez uma rápida incursão pela história do cânon e mostrou que o debate nada tinha de novo. Mais uma vez, apoiou-se nos argumentos de famosos bispos, teólogos e Pais da Igreja do Oriente e do Ocidente para defender o reformador alemão.

Podemos constatar que Abreu e Lima acertou em cerca de 90% dos seus argumentos sobre o cânon das Escrituras Sagradas. Com ele concordam muitos dos autores modernos como John B. Gabel; Charles B. Wheeler (1993), Werner G. Kümmel (1996), F. F. Bruce (2011), e Wilson Paroschi (1993). Todos estes autores refazem os mesmos caminhos que fez Abreu e Lima na discussão sobre o cânon.

A única teoria superada de Abreu e Lima é aquela que dizia que todo o Novo Testamento foi “escrito em grego, a exceção do Evangelho de S. Matheus” (LIMA, 1867, p.15, 35). Talvez Abreu e Lima, a exemplo dos seus contemporâneos, seguisse Eusébio de Cesaréia, *História Eclesiástica*, que dizia: “Foi escrito em primeiro lugar o evangelho segundo Mateus. [...] Ele o editou para os fiéis vindos do judaísmo, redigindo-o em hebraico” (EUSÉBIO, 2000, p.313, VI. 25, 4).

Havia também uma tradição que dizia ter existido um *Mateus Aramaico* (ou Hebraico), mas este nunca foi encontrado. Modernamente se diz que o primeiro Evangelho escrito foi o de S. Marcos, cerca do ano 70 d.C. Também é corrente dizer que o Evangelho de S. Mateus foi escrito originalmente em grego, embora tenha algumas palavras e frases em aramaico.

O *quarto Artigo*, referia-se ao *Concílio de Trento*³⁸, que resolveu dar aos livros Dêuterocanônicos o mesmo status que os demais livros das Escrituras Sagradas. Quando a isso, disse Abreu e Lima, citando Palavicino, que o referido Concílio não gozava de poderes para tal, por não ter sido um Concílio Ecumênico, tendo em vista contar apenas com 5 Cardeais (*sic*) e 48 Bispos. Este número era mais que suficiente para que se considerasse tal decisão como inválida, pois

a sessão 4.^a do Concílio de Trento, que declarou canônicos todos os livros da Vulgata, *não obrigava*, porque nella não houve numero para constituir um Concilio ecumenico, unico que pode obrigar os fieis a estarem pelas suas definições dogmaticas [...] [Esta era a sessão de] 8 de Abril de 1546 – *Decreto das escripturas canonicas* (LIMA, 1867, p.23, 24, 25).

Além disso, Abreu e Lima queria saber a qual das Vulgatas o Concílio utilizou para reconhecer nestes textos a inspiração divina para sua autoria. A pergunta sobre “qual é a Vulgata Autentica?” ficou sem a devida resposta, segundo Abreu e Lima.

³⁸ Concílio de Trento (1545-1563) “Concílio teológico realizado pela Igreja Católica Romana em reação às objeções levantadas pela teologia de Martinho Lutero e de outros reformadores protestantes. O Concílio de Trento, que se estendeu durante o ofício de cinco papas, tentou rebater as doutrinas protestantes da Justificação, dos Sacramentos e das Escrituras” (Dicionário de Teologia, 2000, p.27).

O *Artigo quinto* questionava uma afirmação do Arcebispo da Bahia que, segundo Abreu e Lima, havia afirmado o Arcebispo que “não prohibio a leitura da Biblia; mas declara que o *saber ler* não é sufficiente para que qualquer pessoa esteja habilitada a penetrar no sentido dos livros santos” (p.30).

Sobre este ponto, Abreu e Lima apelou ao arcebispo: “Deixai, Senhor, que o povo leia por si os Evangelhos de Nosso Senhor Jesus Christo, já que não ha quem os leia para elle ouvir; já que não ha quem lh’os explique. Deixai que o povo aprenda por si mesmo a palavra de Deos vivo...” (p.31). Defendendo a universalização da leitura das Escrituras por todas as pessoas, destacando as mulheres, as crianças, os pobres e os leigos de um modo geral, Abreu e Lima citou o Padre Antonio Pereira de Figueiredo “fallando da utilidade que todos podem tirar da lição da Escripura sagrada”:

Ora, se os apóstolos, inspirados pelo Espírito Santo, queriam e mandavam, que todos lessem as suas cartas: homens e *mulheres*, grandes e *pequenos*, ecclesiasticos e *seculares*, quem pode duvidar, que a toda classe de pessoas, de um e doutro sexo, é de summa utilidade a lição das Sagradas Escripuras? [...] que perigo pode haver hoje na lição dos Evangelhos? (LIMA, 1867, p.32).

Abreu e Lima usou como argumento o fato de que Jesus ensinava às pessoas pobres, na companhia de quem Ele caminhou durante todo o tempo do seu ministério, sem distinção de classe social e de sexo. Seguindo a instrução dos antigos padres, cita S. Jerônimo que julgava de grande importância e utilidade as lições, “que até as donzelas e meninas de tenra idade aconselhava com empenho. Eis ahi como o Santo Doutor dá a Leta instrucções, como ha de educar sua filha Paula”:

Aprenda primeiramente o Salterio. Sejam estes os canticos, com que se divirta o seu animo. Tire dos Proverbios de Salomão os preceitos do bem viver. Costume-se a desprezar o mundo pela lição do Ecclesiastes. Sirva-lhe o livro de Job de exemplo de virtude e de paciencia. Depois passe a ler *os Evangelhos*, os quaes nunca lhe *devem sahir das mãos*. E beba com toda a appetencia do seu espirito os actos e as cartas dos apóstolos (LIMA, 1867, p.33).

A seguir, citou também S. João Crisóstomo exortando os fiéis à leitura da Sagrada Escritura: “Não esperes outro Doutor! Ou *outro mestre!* Tens as palavras de Deos – *ninguem te ensina como ellas!*” (p.34).

Vamos ao *sexto Artigo*. O Arcebispo da Bahia acusou Lutero e Calvino de serem contrários ao Sacramento do Matrimônio e por isso suprimiram a palavra “sacramento”. Especificamente, na carta de São Paulo aos Efésios, capítulo 5 e versículo 32, dizia

assim: “Grande é este mistério. Digo isso em relação a Cristo e sua Igreja”, na versão da Bíblia impressa em Nova York, tradução de Almeida. O Arcebispo da Bahia dizia que a correta tradução deveria ser: “Grande é este Sacramento”, pois na Vulgata Latina estava assim “*Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*”. A tradução do padre Figueiredo, versão impressa em Londres, trazia “Grande é este Sacramento”. Abreu e Lima foi primeiro ao argumento da tradução.

Pois bem, no texto grego de todo o Novo Testamento se encontra 27 vezes a palavra *Mysterion*. S. Jeronymo (foi elle? vá que seja), traduzio dezanove vezes a citada palavra *Mysterion* por *mysterium*, e em oito lugares por *Sacramentum*! Ora, porque traduzio S. Jeronimo (*sic*) a mesma palavra por *mysterium* a maior parte das vezes, e por *Sacramentum* somente algumas vezes? Póde o Sr. Arcebispo asseverar que fôra S. Jeronymo o traductor infiel, que fizera semelhante alteração, visto que era impossivel que outro qualquer a tivesse feito até fins do seculo IV? (LIMA, 1867, p.36).

Após isso, Abreu e Lima fez um apanhado das palavras em suas línguas originais. Disse que a palavra *Sacramentum* era meramente latina e estava ligada ao juramento à bandeira que um soldado prestava ao se alistar numa milícia. A palavra grega *mysterion* não poderia significar Sacramento e nem a palavra latina *Sacramentum* tinha a significação que adquiriu nos dias de então, ou seja, sinal visível de um efeito interno e espiritual que Deus opera nas almas, como a regeneração e a remissão dos pecados. Então, quando foi que se deu à palavra Sacramento a força que ela chegou a ter? Quando foi que *mysterium* virou *sacramentum*? Talvez no sexto ou sétimo século. Talvez muito depois, disse Abreu e Lima. Foi o longo tempo de uso que deu à palavra a força do significado que ela detinha nos dias em que debatiam o general e o arcebispo.

Mostrou ainda Abreu e Lima que a palavra *mysterion* poderia ser traduzia e usada com o sentido de “*mysterio*” (hoje escrito mistério) e “segredo”. Então citou os textos paulinos de Efésios 3,3-4 e 1Timóteo 3,16. Em ambos os textos está implícito que *Cristo é o mistério que foi revelado*. Sendo assim, seria pertinente escrever *Cristo é o sacramento que foi revelado*? Desta forma, por que Efésios 5,32 deveria ser traduzido como “Grande é este sacramento”? Argumentou Abreu e Lima.

Ele concluiu pedindo ao arcebispo que visse “neste nosso artigo tão somente uma discussão litterararia (*sic*), sem attribuir a erro de fé o que possa ser da nossa intelligencia”. E declarou qual era a sua fé: “Creio que o mundo será salvo quando o Evangelho fôr a unica lei do genero humano” (LIMA, 1867, p.40).

No *sétimo Artigo*, dirigido expressamente ao “Sr. Conego Campos”, que condenou a “amisade íntima, que tinha Luthero com o diabo, tanto que já tinham comido juntos á mesa mais de meio alqueire de sal; até que afinal casou-se Luthero com a freira Catharina!!” (p.41). A isso, Abreu e Lima respondeu:

Pois bem, de tudo isso deduzimos nós, que o protestantismo é uma peste; e Luthero um padre devasso! De accordo, Reverendissimo Sr. Conego, estamos de perfeito accordo. Nada temos que dizer sobre as suas prelecções contra o protestantismo, porque não somos protestantes, e por consequencia não nos cabe a defesa dos seus dogmas ou principios. Aceitamos a *Reforma* como um facto providencial, como um facto consumado, e nada mais; e a Luthero como o instrumento de que se servio a Providencia Divina para realisar este alto designio. A providencia (*sic*) Divina nunca erra: escreve sempre certo, ainda que seja por linhas tortas – escolheu para caudilho de uma das maiores revoluções do mundo moderno o homem, que mais convinha – eis ahi Luthero! (LIMA, 1867, p.41).

Mas Abreu e Lima também mostrou o carácter contraditório de Lutero. Disse que Lutero era um homem movido por interesses, que mudava de lado, conforme a conveniência. “Lisongeando o povo contra os grandes, e os grandes contra o povo; [...] pensando com os Frades de sua Ordem, que era mister queimar os dissidentes a fogo lento; enfim, sustentando hoje o que condemnava amanhã, com a mesma petulancia, com a mesma audacia – eis ahi Luthero!” (p.41).

Contudo, Abreu e Lima, com sua veia liberal, maçônica e revolucionária, dizia que não podia ocultar o que havia de grandeza na reforma protestante. Afirmou que “dado o primeiro passo, Luthero não foi mais senhor da reforma” (p.42). Mas a reforma “foi sem duvida uma grande revolução, e um facto providencial; revolução que trouxe encubada mais quatro grandes revoluções, além de outras mais pequenas (*sic*), que se prendiam entre si como élos da mesma cadeia” (p.43). Vamos ao resumo delas:

A primeira das quatro grandes revoluções, foi a dos Paizes Baixos; durou perto de 70 annos, e acabou com o tratado de Westphalia, depois da guerra dos 30 annos; tratado este que estabeleceu os primeiros rudimentos do direito publico europeu [...]. A segunda grande revolução, que trouxe a reforma, foi a da Inglaterra [...]. Esta revolução durou até 1688, em que Carlos de Orange, chamado a reinar na Inglaterra, estabeleceu pela sua consumada prudencia e sabedoria o consorcio da realeza com a liberdade. Guilherme III foi um rei philosopho, como exigia Platão. A terceira revolução, fruto da reforma e corolario das duas precedentes, foi a dos Estados-Unidos em 1776 e que durou apenas sete annos, pois que a paz se celebrou em 1783, e a Republica se constituiu em 1787. O resultado dessa terceira revolução foi a realidade do governo do povo pelo proprio povo [...]. A quarta

foi a chamada revolução franceza [...]. O primeiro documento desta revolução foi o Decreto de 4 de Agosto de 1789 abolindo o feudalismo em França, e a declaração dos direitos do homem, que os Estados-Unidos já haviam firmado. [...] Vede pois, Sr. Conego, o que foi a reforma, e o que ella produzio. A reforma foi o primeiro passo para a civilização moderna (LIMA, 1867, p.43, 44).

Gostaríamos de destacar que Abreu e Lima, em meados de século XIX já antecipava uma visão muito moderna sobre a importância da Reforma Protestante para o mundo ocidental. Salvaguardadas as devidas proporções, seria semelhante ao caminho seguido pelo moderno teórico da ciência política, o inglês Quentin Skinner (1996). Para este, os reformadores retiraram o poder político das mãos do Papa e o colocaram nas mãos dos Príncipes, que tinham direito de escolha e decisão, inclusive, no quesito religioso. Foi quando surgiram as monarquias parlamentaristas, ou talvez o que Abreu e Lima (1867, p.43) chamou de “consorcio da realeza com a liberdade”.

O luteranismo parece ter absorvido isso muito bem. Segundo Skinner (1996, p.386, 387), também se mostrou muito útil entre os ingleses. Tanto é assim que “a aceitação da reforma henriquiana” foi identificada como uma justa “causa do patriotismo” e o “repúdio ao papado é tratado como a exclusão do poder estrangeiro”. Daí se apregoar que o rei é “o vento mandado por Deus, para sacudir o perverso tirano de Roma e expeli-lo de todas as regiões cristãs”. Skinner (1996, p.361) também vê os benefícios da Reforma radical:

Os anabatistas causaram impacto ainda maior ao começar a pôr em prática suas teorias sociais e políticas revolucionárias. Não houve governo na Europa quinhentista que deixasse de mostrar-se extremamente suscetível ao risco de que, sendo atendida a exigência de reforma religiosa, viesse a se desencadear o clamor pela revolução social.

No seu *último Artigo*, Abreu e Lima tratou de explicar ao cônego o que significava a civilização moderna. E pergunta: “Quem faria parar a civilização moderna? só Deos! mas ella é sua obra; tem o prodigio da sua força, tem a celeridade dos astros, tem a impetuosidade dos ventos; para ella não ha obstaculo [...]” (p.45-46).

Abreu e Lima (1867, p.47) faz um paralelo entre as províncias do Sul e Pernambuco, mostrando a glória delas e a decadência deste...

Quando em todo o sul se fazem esforços para atrahir a emigração americana, em Pernambuco trata-se de a repellir! Porque nos havemos de sentir, quando nos tratem como selvagens? Tratam-nos como merecemos, graças aos agentes dos Jesuitas no Brasil. [...] É um gosto

ver como em S. Paulo, o que ha de mais rico e intelligente faz os ultimos esforços para chamar a si de preferencia a emigração americana. No Rio de Janeiro, no proprio Paraná, no Rio Grande de S. Pedro, em Santa Catharina, emfim por todo o Sul se entoam hymnos de gloria aos mensageiros do trabalho, da industria e da civilisação – nós porém repellimos tudo, e á testa desta cruzada apparece... quem?... Se vingasse em Pernambuco semelhante doutrina, seriamos a porção mais estúpida e ignobil do Brasil.

Abreu e Lima concluiu sua primeira resposta dizendo que suas censuras “são tão sómente objectivas; isto é, que recahem todas sobre as proposições e argumentos, e nunca sobre as pessoas do venerando Sr. Arcebispo, nem do Sr. Conego Pinto de Campos, pessoas a quem aliás acatamos, e contra as quaes nada teriamos que dizer”. E assina como “*Um christão velho*” (p.48).

Fazemos notar, apesar de não entendermos a razão para tal, que Abreu e Lima em nenhum momento se dirigiu ao Arcebispo pelo nome, mas apenas à distinção do cargo que exercia: “Sr. Arcebispo da Bahia”. Pelo desfecho final do último Artigo podemos inferir um pouco da filosofia humanista e das convicções libertárias, quer políticas, filosóficas ou religiosas de Abreu e Lima.

Sobre a impressão que o livro do General Abreu e Lima causou no Dr. Robert Reid Kalley, João Gomes da Rocha (2013b, p.298-299) deixou registrado o seguinte:

No princípio dêste mês [Agosto de 1867], o General Abreu e Lima enviou, de Pernambuco, ao Dr. Kalley, um livro, que êste passou a ler muito cuidadosamente. Pouco depois, em 14 de agosto, escreveu-lhe a seguinte carta: Illmo. e Exmo. Sr. General Abreu e Lima. Agradeço-lhe muito sinceramente a offerta de sua mui interessante obra, em resposta ao Sr. Cônego Pinto de Campos. Espero que sirva de grande proveito a este Império, nas circunstancias actuaes.

Também Ribeiro (1973, p.78) informou que o Papa Pio IX excomungou o livro por decreto do Santo Ofício de 9 de junho de 1869 (Index Librorum Prohibitorum, DCCCLXXVIII, p.34). Estas duas opiniões bem antagônicas sobre a obra de Abreu e Lima certamente que já demonstram quem era ele e com quem buscava aliar-se.

Talvez este embate seja mais bem elucidado pelo conceito de “poder simbólico”, de Pierre Bourdieu (2015, p.11). Segundo este autor, “poder simbólico” é o

Poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver de fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo [...] [...] poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força. [...] O que faz o poder das palavras [...] [...] é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras. [...] O poder simbólico,

poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder.

Partindo da linguagem da organização religiosa e utilizando o artigo de Sergio Miceli, na Introdução do livro de Bourdieu (2013), podemos dizer que o campo de luta entre a classe dominante da religião oficial (bispos e padres romanos) e as classes contestadoras (pastores protestantes) se daria no campo da luta entre a classe sacerdotal, usando sua autoridade para fazer permanecer a religião com seus mitos, ritos, símbolos, e a classe dos profetas (protestantes), questionando essa mesma religião com seus mitos, ritos e símbolos da forma como é perpetuada pela classe sacerdotal (MICELI. *In*: BOURDIEU, 2013, p. VII-LXI).

Seja lá qual tenha sido a força e a repercussão do livro de Abreu e Lima nos dias do segundo Império brasileiro, a defesa que ele fez das Bíblias de Londres e, por consequência, também das Bíblias de Nova York, propiciou que Dr. Kalley continuasse com o envio de colportores para distribuição de Bíblias na cidade do Recife.

3.5. Kalley envia Colportores para o Recife

Vamos agora aos colportores enviados ao Recife pela *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira* (SBBE), de modo planejado e exclusivo. O primeiro nome é o de *Antônio Marinho da Silva* (?-?), membro da Igreja Evangélica Fluminense, que em 1862 trabalhava como vendedor de Bíblias nas províncias de São Paulo e do Rio de Janeiro (GIRALDI, 2015, p.63), mas que em seguida foi enviado ao Recife e “vendia Bíblias aos ingleses em Pernambuco” (EVERY-CLAYTON, 1998, p.21). Ele era filiado à SBBE desde o ano de 1861. O Rev. Richard Holden, ministro anglicano, já mencionado no capítulo anterior, era o agente da SBBE no Brasil por essa época, e, em 1866, escreveu o seguinte relatório:

Nestes últimos seis meses, o colportor Antônio Marinho da Silva, Pernambuco, tem vendido 156 Bíblias e 362 Testamentos, um total de 482 volumes. Silva tem trabalhado com perseverança, exceto durante uns dias quando ele ficou parado devido a uma inflamação crônica que ele tem no joelho. Ele tem problema com isso. Como no caso do seu colega, [João Antonio] de Souza, ele tem enfrentado muita oposição nestes últimos dias, pois o Vigário-Geral tem feito tudo para impedir seu trabalho (EVERY-CLAYTON, 1998, p.21).

O segundo nome da SBBE é o de *João Antonio de Souza* (?-?). O pesquisador da Sociedade Bíblica do Brasil, Luiz Antonio Giralardi (2015, p.85), trouxe a informação de

que “João Antonio de Souza atuou na mesma província e em seis meses distribuiu 330 Escrituras”. Esta “mesma província” é uma referência a Pernambuco, local de atuação do colportor Antônio Marinho da Silva. No Relatório do Rev. Richard Holden, o colportor João Antonio de Souza está no relatório que se referia a Antônio Marinho da Silva, o que dá a entender que se trata do mesmo período, pois estavam na mesma província.

O terceiro nome é o de *Manoel José da Silva Viana*³⁹ (?-1880), diácono da Igreja Fluminense, que embora viesse ao Recife como funcionário da SBBE, também evangelizou sob a liderança do Dr. Kalley. Conforme registrado pelo pesquisador Salustiano Pereira César, Viana era

extremamente simpático no trato pessoal, moderado, mas de uma força de vontade e de uma pertinácia a toda prova... Aprendeu a ler aos 40 anos de idade, mais ou menos, para entregar-se de corpo e alma à tarefa da divulgação da Palavra de Deus, lendo-a e comentando-a diante dos que lhe davam atenção (EVERY-CLAYTON, 1998, p.22).

Segundo a pesquisa de Every-Clayton (1998, p.22, 23), este diácono leigo, pregador e colportor, chegou a Pernambuco em 1868. Aqui passou seis meses. Voltou ao Rio de Janeiro, mas retornou a Pernambuco no ano seguinte. O historiador Vicente Ferrer de Barros Araújo, que em 1906, que publicou o livro *Seitas Protestantes em Pernambuco*, disse que Viana “vendia muitos volumes das Escrituras Sagradas... Andava por fora, pelo interior ... em Garanhuns, Canhotinho, Limoeiro, Paudalho, Nazaré, Jaboatão, Alagoas”. Every-Clayton escreveu que Viana

retornou à região em 1871 e, apesar de não dispor de muito tempo para discipular o pequeno grupo de crentes que já existia, fundou uma congregação protestante ao Largo do Brum. O grupo se reunia na casa bem simples do empalhador de cadeiras, Valdevino, onde se fazia somente uma leitura bíblica – aproveitando o fato de que alguns dos interessados e dos crentes moravam perto, João de Deus e José Cavaleiros, por exemplo, residindo à Rua da Guia, 44, por vezes chamada a Rua da Restauração.

Forsyth (2006, p.201) destacou que Viana era nascido em Portugal. Certa feita foi profundamente marcado pela morte trágica de uma de suas filhas. Este evento e a leitura da Bíblia fizeram com que ele chegasse definitivamente à experiência da fé. Foi batizado no Rio de Janeiro, em 1866. Dois anos depois, estava em missão no Recife.

³⁹ Every-Clayton (1998), Forsyth (2006, p.200-211) e Giraldi (2012, p.210, 212, 335) preferem a grafia “Vianna”, com “n” duplo. Rocha (2015; 2017) escreve com apenas um “n”. Adotamos essa última.

Foi descrito por alguém que o conhecia como um homem de meia idade, careca, barbado, muito amigável e tolerante, mas com uma força de vontade que poderia ser transformada em obstinação. Nada o desviaria da missão para a qual fora enviado. “Com uma sacola na mão esquerda e alguns livros na direita, ele ia andando pela cidade – sempre sorrindo, sempre oferecendo seus livros e, quando a ocasião surgia, estava sempre pronto a dar uma explicação do conteúdo do evangelho que oferecia”. [...] Um célebre historiador, Dr. Vicente Ferrer de Barros Araújo, natural de Recife [...] declarou que um busto de Vianna deveria ser erguido num local ilustre da cidade, como um valeroso tributo ao homem que primeiramente introduziu o evangelho em Pernambuco e no Nordeste (*sic*).

Este homem sorridente, “muito amigável e tolerante [...] sempre pronto a dar uma explicação do conteúdo do evangelho” a quem dele se aproximasse, mudou-se para o Recife, com sua família, em novembro de 1872, e conseguiu alugar uma casa num local pobre da cidade, próximo ao porto. Esta casa ainda não oferecia condição para receber visitas. Por isso Viana tomou uma casa emprestada, comprou bancos e lâmpadas para bem receber o povo. Apesar de ter encontrado “um muro proibitivo de ignorância e superstição”, a primeira reunião, Domingo, 1º de dezembro de 1872, contou com 19 pessoas pela manhã e 27 à noite. Dezesete matricularam-se na escola dominical.

A missão estava implantada⁴⁰. Agora era realizar os cultos domésticos todos os dias – contando com a simpatia e adesão da vizinhança – e sair às ruas para vender livros e Bíblias “em qualquer lugar onde houvesse pessoas”. Quando o Recife não respondia às vendas, Viana saía para o interior. Segundo Forsyth (2006, p.205):

As multidões proferiam insultos contra ele. Agarravam suas bolsas e espalhavam seus livros pelo chão e, então, os destruíam, pisando sobre eles e atirando-os no meio da sujeira. Sob a instigação do padre local, a polícia ainda confiscou todos os livros que lhe restaram, passaram a fazer vistas grossas à violência da multidão e até encarceraram o intrépido vendedor.

⁴⁰ Para chegar até este ponto, houve muito trabalho, e nem tudo pode ser computado. As Bíblias que chegaram a Pernambuco dependeram do empenho de pelo menos 11 colportores, num período de 50 anos (1823-1873). Vamos aos nomes: 1) “Um norte-americano” (1823); 2) “Um certo inglês” (1833); 3) Rev. Charles Adye Austin (1836); 4) Schroeder (1839); 5) Rev. Daniel Parish Kidder (1839/40, SBA); 6) ver. Rev. Richard Corfield (1858, SBBE); 7) Thomaz Gallart (1863, SBA; 1865, SBBE); 8) Rev. James Cooley Fletcher (1864, SBA); 9) Antônio Marinho da Silva (1866, SBBE); 10) João Antonio de Souza (1866, SBBE); 11) Manoel José da Silva Viana (1868-1873, SBBE). Perfazendo a quantia de 1.162 Bíblias e 2.393 Testamentos. Ao todo, 3.555 Escrituras, e mais aquela caixa deixada na alfândega, por “um certo inglês”, em 1833. Este é o itinerário que fazemos até chegar à Igreja Evangélica Pernambucana (1873). Certamente que a missão presbiteriana teria um número diferente, até chegar à sua primeira igreja no Recife. Também vale salientar que não temos os números da distribuição feita por Schroeder, Gallart, Kidder e Corfield. Esse total de 3.555 Escrituras é o número que se pode afirmar pelos relatórios.

E a repercussão? Leigos católicos romanos ameaçados de excomunhão, caso adquirissem as “falsas Bíblias protestantes”. Somente estavam autorizados à leitura da Bíblia traduzida do latim, com aprovação episcopal. Quem tivesse dúvida, era somente consultar algum padre, pois eram os únicos autorizados a interpretar as Sagradas Escrituras. E quem quisesse ouvir a leitura da Bíblia, que fosse à missa, pois nela a Bíblia era lida a cada Domingo. E isso era verdade mesmo. Porém, esqueceram algo muito importante para a maioria dos fiéis: a missa e as leituras eram feitas em latim.

Uma das ações contra a pregação e a colportagem de Manoel Viana chegou a fechar a casa de oração dirigida por ele, no início de 1873. A intervenção do subdelegado o levou a apelar à chefia de polícia e ao governador da Província, uma vez que o chefe de polícia nada resolveu. Setores liberais e republicanos do Recife demonstravam todo apoio à liberdade de culto e ao protestantismo de Viana.

Inqualificável o atentado, praticado pelo Sr. subdelegado do 1. distrito de S. José, impedindo illegal e arbitrariamente as praticas religiosas que em sua casa fazia o Sr. Manoel José da Silva Vianna. Apezar de exercer o Sr. Vianna um direito que a nossa constituição confere à todo o estrangeiro, foi elle contestado por um agente da autoridade que contava com o apoio de seu superior, o Sr. Dr. chefe da policia, que entendeu dever sancionar tudo quanto fizera o seu arbitrario subdelegado... Sempre esperavamos que... encontraria o Sr. Vianna apoio e garantia na preconisada independencia e incyclopedica ilustração do Sr. Dr. Lucena (*O Liberal*. Recife. 24 de abril de 1873. Número 12. Refere-se ao número 11, de 23 de abril de 1873. *Apud* VERY-ECLAYTON, 1998, p.27).

Este incidente “diplomático” envolvendo um cidadão português só foi resolvido quando um cidadão estadunidense, Rev. John Rockwell Smith⁴¹, missionário pioneiro do presbiterianismo no Recife, foi ao Palácio do Governo falar sobre sua missão de evangelização protestante em Pernambuco. Aproveitou sua visita ao governador da Província e intercedeu pelo Sr. Manoel Viana, que teve garantida a sua permanência e a continuidade do culto de pregação na sua casa, aos moldes do culto doméstico.

Contudo, “o presidente dissera que Viana era livre para dar culto como quisesse, contanto que o fizesse em sua própria casa, com portas fechadas e sem admitir a

⁴¹ O Rev. John Rockwell Smith (1846-1918), missionário presbiteriano estadunidense, iniciou seu ministério no Recife, quando aqui chegou, em janeiro de 1873. Logo depois escreveu informando: “descobri um fato interessante. O trabalho aqui já se iniciara”. E complementou que o responsável era um colporteur da Sociedade Bíblica Britânica, o português Manoel José da Silva Viana, diácono da Igreja Evangélica Fluminense. Inclusive Smith admitiu que seus primeiros ouvintes eram “homens na maioria vindos do rebanho do Sr. Viana”. E numa carta de novembro de 1873, afirmou: “Dr. Kalley, do Rio de Janeiro, esteve na cidade durante o mês que passou. Batizou, no dia 19, 12 pessoas do pequeno rebanho recolhido pelo Sr. Viana” (SOUZA, 2016, p.116-117).

presença de quaisquer estranhos” (VIEIRA, 1980, p.338). Essa “liberação” pareceu muito dura, para além das exigências constitucionais, que não obrigava a ninguém fazer culto de portas fechadas e nem proibia a presença de estranhos. Sobre isso, o Senado Imperial já havia recebido o parecer dos três juristas consultados pelo Dr. Kalley na Capital do Império, o Rio de Janeiro. Não haveria motivo para tamanho retrocesso na Província de Pernambuco.

Transcorria o mês de abril de 1873. Liberais e maçons estavam em pé de guerra contra a ICAR. Pernambuco e Maranhão se encontravam no olho do furacão com a chamada *Questão Religiosa*, também conhecida como Questão dos Bispos. A imprensa, liberal versus conservadora, estava em polvorosa sobre a questão da tolerância religiosa. Boletins diocesanos davam o tom do debate acerca das ditas “Bíblías falsificadas pelos protestantes”.

A pesquisa de Every-Clayton (1998, p.27), assim descreveu o período:

De fato, o ano de 1873 foi um ano de muita inquietação na cidade, como se percebe pelo número de jornais iniciados. Somente em 1873, 16 jornais ou periódicos diferentes começaram a circular em Pernambuco! [...] Na maioria dos casos eram textos contra os jesuítas e a favor do progresso em geral e da República em particular.

Estava um bom clima para receber a visita do médico escocês e da pianista inglesa radicados no Rio de Janeiro, que para cá haviam mandado o Sr. Manoel José da Silva Viana e sua família. A Igreja Evangélica Pernambucana, segunda do Brasil e primeira do Recife, precisava ser instalada. Recife estava pronto para viver mais uma batalha no campo das ideias. “O nome de Kalley⁴² era bem conhecido na cidade pelos que tinham lido os jornais na década passada. Há muito era apontado como o propagandista protestante mais perigoso no Império” (VIEIRA, 1980, p. 344). Que venha o casal Kalley, então, inaugurar a primeira igreja protestante de missão no Recife.

⁴² Vieira se refere aos anos de 1873 dizendo que “o nome de Kalley era bem conhecido” por aqui desde a “década passada”, fazendo menção, talvez, aos problemas com os colportores do Recife e do Rio. Porém, muito antes de Kalley chegar ao Brasil (10.05.1855), o Recife já o conhecia pelos jornais. O *Diário de Pernambuco* divulgou, já em 1850, um relato de como foi a passagem do Dr. Kalley por Funchal, na Ilha da Madeira, e já o apontava como pregador do Protestantismo, indo de encontro às leis da Ilha, que tinha sua religião oficial e proibia terminantemente propaganda de qualquer outra. Kalley foi preso. Por fim, em 9 de agosto de 1846, uma violenta perseguição o obrigou a fugir. “E tanto fez, que em agosto de 1846, o povo saqueou-lhe e queimou-lhe a casa, e elle salvou-se (neste mundo) fugindo” (*Diário de Pernambuco*. Recife. Quarta Feira, 4 de Dezembro de 1850. Anno XXIV. Numero 275, p.2).

3.6. Kalley e a Primeira Igreja Protestante de Missão do Recife

Era uma manhã de um Domingo, em 28 de setembro de 1873, quando Robert e Sarah Kalley aportaram no cais do Recife. Esperando por eles estava o Sr. Manoel José da Silva Viana⁴³, acompanhado de sua mulher e suas duas filhas. Logo procuraram as hospedarias inglesas e americanas, referendadas por seus amigos, mas não encontraram cômodos desocupados. A hospedagem veio da parte dos irmãos missionários e amigos presbiterianos, Rev. William Boyle e Rev. John Rockwell Smith (EVERY-CLAYTON, 1998, p.28). O Rev. Boyle muito gentilmente acompanhou o casal Kalley à casa em que se realizavam os cultos dirigidos pelo Sr. Viana (ROCHA, 2017, p.43).

Na segunda-feira, cuidou-se de saber quem seriam os candidatos ao Batismo e da preparação dos hinos, com longos ensaios a partir de então. Havia queixa sobre o fato de o povo ser muito desentoadado. Esta foi uma das observações de Kidder (2008, p.120), quando visitou uma igreja, durante uma novena, sendo o ofício conduzido por um padre, junto a um coro e uma orquestra. “O corpo da igreja estava repleto de senhoras, algumas das quais acompanhavam os cânticos. Confessamos com franqueza que pouco da melodia conseguimos perceber, em meio à dissonância reinante”.

Os Kalley eram muito cuidadosos com a música e o cântico congregacional. Para atenuar o problema da desafinação vocal, D. Sarah passou a dirigir “reuniões de cânticos” às segundas-feiras, segundo texto de Rocha (2017, p.44, 45). Quanto ao exame para o Batismo, era costume que Kalley fizesse perguntas de catequese aos homens e, Sarah, às mulheres, em salas separadas, conforme Rocha (2017, p.44).

O dia 30 de setembro serviu para que o Dr. Kalley procurasse a Câmara Municipal para verificar a existência de livros apropriados para “Registro de Nascimento, Casamento e Óbitos de Acatólicos”, de acordo com a lei do Império. Em 1º de outubro, procurou-se uma sala de grande porte onde o Dr. Kalley pudesse apresentar sua conferência pública sobre Jerusalém, mas também se buscava uma sala menor para uma pequena reunião em inglês, apenas para os estrangeiros aqui residentes. Ainda nesta mesma data, à noite, a pequena congregação se reuniu na Rua do Nogueira,

⁴³ O diácono leigo Manoel José da Silva Viana foi um “eficiente e consagrado colportor”. Morreu no Recife, durante o mês de maio de 1880 (GIRALDI, 2012, p.211-212). O historiador pernambucano, Dr. Vicente Ferrer, que o conheceu pessoalmente, assim resumiu seu ofício de pregador: Quantas vezes na sua vida não correu sério perigo! Quantas vezes não foi injustamente preso e espancado! Os livros confortavam-no e nunca recuou uma linha! Foi um apóstolo e quase um mártir! Se fosse permitido, seu busto deveria ser colocado na entrada do templo, à rua da Roda! (GIRALDI, 2012, p.187-188).

e Dr. Kalley pregou sobre O Pecado e seu Remédio. Estavam presentes mais ou mesmo 30 pessoas, pelos registros de Rocha (2017, p.45).

No dia 3 de outubro, Kalley foi apresentado ao Cônsul britânico, Capitão Doyle. À noite, houve a primeira sessão ordinária de membros da futura igreja. Compunha-se pelo casal Kalley e pelo casal Viana. Nesta reunião, foram apresentados e escolhidos os nomes de pessoas aptas para receberem o Batismo.

No dia seguinte, sábado, houve uma pequena conferência, em inglês, na casa da Sra. Davies, para cerca de 40 pessoas, entre estadunidenses e ingleses. Dr. Kalley falou sobre a Jerusalém contemporânea e seu panorama. Não há detalhes sobre essa palestra.

No dia 5, Domingo, houve culto de pregação, às 10h da manhã. À noite, além da pregação, houve também a celebração da Ceia do Senhor. Apesar das 45 pessoas presentes, somente o casal Kalley e o casal Viana participaram da Ceia do Senhor (ROCHA, 2017, p.45), pois os demais ainda não haviam sido batizados, o que somente aconteceu depois, em número de 12 pessoas. Talvez algumas delas estivessem sendo rebatizadas, na verdade. Esta foi uma prática adotada pelo Dr. Kalley aqui no Brasil e era uma das diferenças dele para com a Igreja Presbiteriana, “porque esta considerava válido o batismo romano e pratica o batismo de crianças” (CARDOSO, 2001, p.128).

Durante a segunda semana de outubro, Kalley voltou à Câmara Municipal. O Secretário lhe deu garantias de que o “Livro de Registro de Casamento de Acatólicos” estaria pronto no momento certo. No dia 7, Dr. Kalley foi ao Gabinete Português de Leitura e falou com o presidente se haveria possibilidade de o Gabinete ceder o salão para uma conferência. O presidente disse que estudaria o assunto e lhe daria uma resposta. Dia 10, Kalley voltou a falar com o presidente, mas ainda não havia sido avaliado o seu pedido. Percebendo que não obteria êxito no Gabinete Português de Leitura, dia 13, Kalley foi ao Teatro Santo Antônio. Assim relatou Rocha (2017, p.46):

O empresário, a princípio, pediu 100\$000 pelo aluguel do Teatro; mas, logo que soube que a entrada era franca e gratuita para todos, resolveu ceder o Teatro *gratuitamente*, responsabilizando-se o Dr. Kalley apenas pelas despesas de iluminação, etc.

A conferência ficou agendada para o dia 20. Desde o dia 14 o Dr. Kalley começou a trabalhar na redação do anúncio da Conferência, para ser devidamente publicado no jornal. Nesta mesma noite do dia 14, Kalley e Sarah se ocuparam no exame dos candidatos e candidatas ao Batismo. Kalley proferiu um estudo bíblico e

expôs detalhadamente alguns pontos das diferenças doutrinárias entre o catolicismo romano e o protestantismo por ele pregado. Assim detalhou Rocha (2017, p.47):

À noite, falou sobre o Pacto entre Deus e os homens, conforme o entendiam os *romanistas*, e o expunham os *evangélicos*: os *romanistas*, asseverando que, *sem obras meritórias*, o pecador não pode obter a Salvação e a Paz com o Juiz Supremo; os *evangélicos*, sustentando que o pecador obtém a Salvação, *sem as obras meritórias*, aceitando apenas, *com fé sincera*, o convite do Deus-homem, N. S. Jesus Cristo, para se chegar a Êle e receber gratuitamente o perdão dos pecados, o Espírito Santo e a *vida eterna, para poderem produzir* os frutos que agradam ao nosso Pai Celeste, que tanto nos ama.

Na quinta-feira, dia 16, Kalley mandou imprimir os “bilhetes de entrada” do Teatro Santo Antônio. Pela redação de Kalley, ficaria assim:

CONVITE
TEATRO SANTO ANTONIO
SEGUNDA-FEIRA, 20 DE OUTUBRO
DESCRIÇÃO DA CIDADE DE JERUSALÉM
pelo DR. KALLEY

Mas o anúncio foi analisado, submetido à aprovação do empresário, e publicado no Jornal de Pernambuco (*sic*). O anúncio ficou assim, segundo Rocha (2017, p.47-48):

TEATRO SANTO ANTONIO
A CIDADE DE JERUSALÉM
Hoje, segunda-feira, 20 de Outubro,
o DR. KALLEY
que por diversas vezes, visitou a TERRA DA PALESTINA,
tem a honra de participar aos seus amigos e ao
ILUSTRADO PÚBLICO DE PERNAMBUCO
que sendo-lhe generosamente franqueado, pelo Emo. Sr. Vicente
Pontes de Oliveira, o uso do mencionado Teatro, tenciona oferecer ali
uma descrição da *atual* CIDADE DE JERUSALÉM e informações
interessantes sôbre descobertas recentes em suas ruínas – sendo
exibida, nessa ocasião, uma PLANTA DA CIDADE, em grande
escala, obtida por meio de fotografia, etc.
ENTRADA FRANCA
mediante *bilhetes*, que se encontram na Livraria Francesa
ou no próprio Teatro

Houve rumores e comentários difamatórios. O empresário do Teatro ouviu dizer que o Dr. Kalley era “um verdadeiro jesuíta” (por aqueles tempos, a Ordem não gozava de boa fama no Recife, e esta identificação era muito depreciativa). Esta falsa informação levou o empresário a cogitar não mais ceder o espaço do Teatro ao Dr. Kalley. Mas este mal-entendido logo foi desfeito e o empresário manteve a sua palavra.

No dia 20 de outubro, houve divulgação da Conferência “em todos os jornais da Capital”⁴⁴. À noite, realizou-se a tão desejada Conferência sobre a Terra Santa e a Palestina, no Teatro Santo Antônio. Estavam presentes o Vice-Presidente da Província e o Chefe de Polícia. Conta-se que Kalley expunha, “no grande mapa, os locais a que se ia referindo. Infelizmente, sua voz não conseguia chegar ao fundo do salão, de sorte que muitas pessoas que se achavam em pontos afastados, retiraram-se”, segundo Rocha (2017, p.49-50). Pelas anotações do Dr. Kalley, “no dia 20, fiz minha conferência no Teatro. Muitos se retiraram cedo, por razão de não conseguirem ouvir-me, mas cêrca de 200 a 300 pessoas me deram grande atenção”, informou Rocha (2017, p.56).

Na visão de Kalley e seus amigos, a Conferência foi um grande sucesso entre os cidadãos ilustrados da cidade. Dentre eles, estava o literato e historiador pernambucano, Dr. Vicente Ferrer de Barros Wanderley Araújo. Conforme Forsyth (2006, p.209-210), Dr. Vicente “ficou extremamente impressionado com o que ouviu, assim como com o próprio palestrante”. A Conferência, de fato, se fez notar pela imprensa do Recife.

O Sr. Dr. Kalley – Ante-hontem á noite, no theatro de Santo Antonio, cujas portas, gratuitamente abertas ao publico, deram lugar a uma enchente real, o Sr. Dr. Kalley, medico inglez, segundo nos informa que se acha de passagem, entre nós, prendeu por duas horas a attenção do auditorio com a narração explicada de duas viagens que fez a Jerusalem e investigações a que procedeu nos lugares santos. O Dr. Kalley foi devidamente considerado pela parte do auditório que estava no caso de apreciar o seu acto (*Diario de Pernambuco*. Recife. Quarta Feira, 22 de Outubro de 1873. Anno XLIX. Numero 243, p.1).

Como já informamos, o ano de 1873 foi muito pródigo na produção de jornal no Recife, pois estava-se no auge da Questão Religiosa. Tudo que promovesse a livre expressão de pensamento e tolerância seria recebido de bom grado pela elite intelectual pernambucana. Havia-se inaugurado recentemente o periódico semanal, do qual já falamos, *O Verdadeiro Católico*. Este jornal tinha como epígrafe: “É só a Verdade de Deus que confere a *verdadeira liberdade*. O Evangelho de Cristo é o código da redenção intelectual, social e religiosa”. Este jornal fez a seguinte reportagem:

A preleção do Dr. Kalley. Na noite do dia 20 do corrente teve lugar, no salão do Teatro Santo Antônio, uma preleção do distinto médico e pastor evangélico, Dr. Kalley. O Teatro regorgitava de convidados de

⁴⁴ O *Diario de Pernambuco* publicou um anúncio com quatro fontes, e em quatro tamanhos diferentes, assim: “**HOJE THEATRO Santo Antonio A Cidade de Jerusalém**”. Seguia a mesma estrutura que já descrevemos e terminava dizendo: “a principiari pelas 8 horas da noite” (*Diario de Pernambuco*. Recife. Segunda Feira, 20 de Outubro de 1873. Anno XLIX. Numero 241, p.3).

ambos os sexos, devendo nós, em honra da verdade, declarar que alguns senhores que ocupavam a platéia geral, por um desvario da imaginação, sem dúvida, supuseram-se em um circo de cavalinhos ou numa praça de touros; e, antes do começo da preleção, portaram-se pouco dignamente... Foi assunto da dissertação a descrição física, política e histórica da Palestina, gastando o Dr. Kalley perto de uma hora no seu discurso, que infelizmente não pôde ser tão apreciado, como o merecia, devido ao fraco volume de sua voz, que só podia ser ouvida nos lugares mais próximos do procênio. Para melhor desenvolvimento do seu trabalho, o orador serviu-se de uma planta geográfica e panorâmica da célebre Cidade de Jerusalém, e, nesse ponto, foi mais explícito, como prometera. Se S. S. houvesse escolhido um salão menor; se, por exemplo, houvesse obtido o magnífico salão do “Gabinete Português” e só distribuísse os seus convites *a pessoas capazes de compreendê-lo*, estamos certos de que, apesar do pequeno senão que vimos de notar, alcançaria fazer-se conhecido aqui nesta província, como é na Capital do Império, onde reside. Dando nós êste humilde parecer, desejamos ainda ouvir o ilustrado médico, neste ou em outros ramos dos seus variados conhecimentos científicos [...] (*O Verdadeiro Católico*. Recife. Sábado, 25 de Outubro de 1873. Ano I. Número 21. *Apud* ROCHA, 2017, p.52-53, grifos originais).

Outros atos importantes realizados pelo Dr. Kalley Recife foram os *casamentos religiosos* com efeito civil. Algumas pessoas não podiam participar da Ceia do Senhor, também chamada de Santa Ceia ou Mesa do Senhor (Dr. Kalley era antissacramentalista e não usava o termo Eucaristia), devido ao fato de não serem casadas. Sendo assim, Kalley realizou casamentos em duas ocasiões: dias 17 e 22 de outubro. No dia 17, três casais que já haviam recebido as devidas instruções sobre os deveres maritais recíprocos, contraíram núpcias. “O salão estava cheio”. O doutor pregou sobre a figura do casamento na Bíblia, “para simbolizar a união íntima entre o Criador e as criaturas”, conforme Rocha (2017, p.47-48, 56). No Diário do dia 17, após retornar ao Rio de Janeiro, Kalley registrou: “Era uma *novidade – um casamento celebrado por um pastor protestante*; por isso, a sala encheu-se de curiosos”.

O casamento celebrado na noite da quarta-feira, dia 22, inaugurava um novo espaço para celebração de cultos, pois o anterior se tornara pequeno. Os nubentes eram o Sr. João da Fonseca e a Sra. Francisca Teresa de Jesus. “Este ato chamou *demasiada atenção* do Público” e deu origem a uma confusão que pôs em perigo a vida do casal Kalley. Rocha (2017, p.50) disse que o casal de missionários só não sofreu agressão física por causa da acolhida que recebeu de duas famílias que moravam próximo à Casa de Oração, à Rua das Caldeiras, números 40 e 42. “Aí permaneceram até depois da meia-noite”. No Diário de Kalley, sobre o dia 22, conforme Rocha (2017, p.56), lê-se:

Às 7 horas, realizou-se *outro casamento*, que atraiu a atenção do povo, de modo que a sala se encheu completamente. Na rua havia um certo reboiço; notavam-se *algumas caras carrancudas*; mas o serviço foi feito em paz. Surgiu depois uma certa confusão, quando uns saíam e outros se esforçavam por entrar, resultando daí um grande alvoroço, que o subdelegado não pôde conter, por não haver providenciado previamente. Solicitado a manter a ordem, recusou-se a tomar qualquer providência, alegando que *não se tratava de um casamento, mas sim de prostituição*; declarou mais que *não conhecia lei alguma* que autorizasse “casamento de acatólicos”.

Como já vimos, o casamento de acatólicos era resultado da Lei 1.144, de 11 de setembro de 1861, e que foi regulamentada pelo Decreto 3.069, de 17 de abril de 1863. Estes casamentos se tornaram práticas comuns e solidificadas nas igrejas protestantes. Veja-se uma nota no *Diario de Pernambuco*, em 1876, sobre o que acontecia no Rio de Janeiro, ligando essa prática ao Dr. Kalley:

No dia 31 do mez de dezembro a Igreja Evangelica Fluminense reconheceu como seu copastor (conjuntamente com o Dr. Robert R. Kalley), o Sr. João Manoel Gonçalves dos Santos, para que os casamentos celebrados pelo referido copastor produzam efeitos civis, em virtude do decreto de n. 3,069 de 17 de abril de 1863; foi o seu reconhecimento registrado na secretaria do império em 15 do corrente (*Diario de Pernambuco*. Recife. Quinta Feira, 3 de Fevereiro de 1876. Anno LII. Numero 26, p.2).

Vamos ao relato do ato de *Inauguração da Igreja Evangélica Pernambucana*, no Domingo 19 de outubro de 1873, com 12 membros fundadores, que aconteceu de modo muito discreto. Acreditamos que essa discricção se deu por uma questão de menor ênfase. Se os dois casamentos e a palestra do Teatro Santo Antonio tivessem acontecido antes da inauguração, ela acontecido como a culminância de todos os atos do Dr. Kalley no Recife. Não sabemos se essa foi mais uma atitude pensada por parte ele. Quem sabe, temesse algum contratempo que pudesse inibir o ato inaugural. O que se sabe, é que até mesmo nos registros de Rocha, excetuando-se os nomes dos batizados que se tornaram fundadores da nova comunidade, a inauguração da primeira igreja de missão protestante no Recife, Igreja Evangélica Pernambucana – IEP, coube nestas poucas linhas.

Domingo, 19 de Outubro – A sala de cultos não podia conter todos os assistentes; o interêsse e a curiosidade cresciam cada vez mais, pois celebrava-se a comemoração da morte do Cordeiro de Deus e *êste ato à ser precedido do batismo dos doze candidatos, recebidos pela*

*igreja, cujos nomes damos em seguida*⁴⁵. [...] Tudo ocorreu na mais perfeita ordem e com o maior respeito, graças a Deus. Estava instalada a Igreja Evangélica Pernambucana! (ROCHA, 2017, p.49).

De todas as ações do Dr. Kalley, esta parece ter sido a mais tímida, embora, nos registros do seu Diário, o doutor tivesse uma lembrança muito boa sobre aquele dia: “Houve grande concorrência. O ar estava sufocante e, na rua, havia muita gente que não conseguia entrar; todavia não ouvimos nenhuma *expressão injuriosa*, nem observamos *sintoma algum de desordem*” (ROCHA, 2017, p.56).

Na semana seguinte à inauguração, não saiu nenhuma nota no *Diário de Pernambuco* com relação ao evento, mas apenas relativa à palestra do Teatro. Saiu alguma coisa *acerca do apedrejamento* sofrido (talvez depois do casamento do dia 22, quando a igreja estava em novo endereço), no *Jornal do Recife*, dia 27. Já *O Verdadeiro Católico*, número 22, de 1º de novembro, falava do ataque à Casa de Oração como uma “coisa muito séria”. Porém nada sobre inauguração da IEP. Entretanto, *A União*, jornal de orientação pró-jesuíta e pró-Dom Vital, trouxe uma matéria sobre a nova igreja, com detalhes da liturgia do culto Dominical e ainda fez propaganda informando endereço e horário dos cultos semanais. Eis um resumo da matéria, segundo Rocha (2017, p.53-54).

No domingo, 26, presentes os Srs. Dr. Chefe de Polícia, o Subdelegado e quase todos os inspetores da freguesia de S. José – principiou a *milonga* do novo templo de azulejo, na rua Augusta. *Houve missa*, houve explicação de textos da Bíblia, cantaram salmos e *lamentações*, terminando a comédia ao meio-dia. Houve “guarda de honra (*sic*) para que não fôsse perturbado o “Deus da paz”, nome por que é conhecido ali o pastor evangélico. Os devotos, munidos de suas bíblias de diversos quilates, ouviam, *como evangélicos, doutrinas que os conduzirão ao Céu, justificados somente pela fé e, talvez com tripas e tudo; porque, já neste mundo do meu Deus, eles se acham justificados de qualquer mazela que, por acaso, possam ter*. A tarde, voltaram pelas quatro horas e aí estiveram até às 6 e tanto. Ainda houve “garde de honra”, mas a distância respeitosa, na calçada da “Igreja dos Mártires”. Não compareceu o Chefe de Polícia. “No Templo não se cospe” – condição *sine qua non*... Bem feito! Os dias dessa nova escola de profanação são, segundo nos informaram: domingos, das 10 ao meio-dia e das 4 às 6 da tarde; quartas, quintas e sextas, das 7 da noite em diante.

Uma leitura, mesmo que apressada, dará conta de que o repórter ou redator do texto acima forçou a mão ao dizer que o pastor era tratado pelos fiéis como o “Deus da

⁴⁵ Estes são os nomes das 12 pessoas batizadas (sendo 8 homens e 4 mulheres) na noite de 19 de outubro de 1873, conforme a ordem de *Lembranças do Passado*: “1. Alexandrino J. Soares; 2. Rufina D. Sena Soares; 3. Jerônimo L. A. de Oliveira; 4. Ursisina B. L. de Oliveira; 5. Joaquim Dias Falcão; 6. José Cavaleiro; 7. Rosa M. S. Lima; 8. Francisca T. de Jesus; 9. Brasiliano Valdevino; 10. João da Fonseca; 11. Aderito J. G. da Silva; 12. Plácido A. C. D. de Albuquerque.” (ROCHA, 2017, p.49).

paz”. Qualquer conhecimento mínimo sobre protestantismo iria mostrar que um protestante, por mais neófito que fosse, jamais chamaria seu pastor de “deus de qualquer coisa”. Isso, evidentemente, foi uma criação que deve ser atribuída ao jornal.

O casal Kalley passou 43 dias no Recife. Chegaram no dia 28 de setembro e partiram no dia 10 de novembro de 1873. Deixaram a IEP devidamente instalada. Dr. Kalley realizou 2 palestras sobre Jerusalém, 4 casamentos e 12 batismos; fez amizade com os pastores presbiterianos, com os quais ficou hospedado, e com os cônsules britânico e estadunidense; também conversou com delegados e chefes de polícia. Realizou dezenas de reuniões e outras dezenas de cultos. Pregou e ensinou o Evangelho, mas também sofreu afrontas e insultos da população raivosa contra a fé protestante. Fez pelo menos duas queixas às autoridades policiais para pedir garantias constitucionais.

Os Kalley, por duas vezes, pensaram encurtar sua temporada no Recife, mas após conversar com o Chefe de Polícia e com os cônsules, resolveram ficar mais um pouco ao lado do seu novo rebanho, rodeados de tumultos e atos de violência. Basta dizer que durante o culto da quarta-feira, em 29 de outubro, “o Sr. Viana levou uma bofetada, dada por um malvado que passava pela porta”, conforme Rocha (2017, p.59). Mas como bem disse o Rev. Forsyth, “nada o desviaria da missão”. O casal, já em ritmo de despedida, tomou o chá da tarde com o pessoal da igreja, na segunda-feira, dia 3 de novembro. No culto da noite, houve um bêbado que entrou no recinto e muito assustou ao casal Kalley, conforme Rocha (2017, p.60)

Sob o ponto de vista legal, tudo foi feito e registrado, à luz do dia e exposto ao conhecimento geral. Alguns atos foram anunciados nos jornais do Recife, como o caso da palestra no Teatro Santo Antonio, divulgada nos anúncios e comentada em coluna social pelo *Diario de Pernambuco*, como citamos. Opiniões de liberais e conservadores se fizeram ouvir pelos jornais sobre a presença protestante e a passagem do casal Kalley pelo Recife e sobre o que vieram fazer. Estava, então, tudo feito e registrado.

O casal britânico instalou duas igrejas protestantes no país: uma na Capital do Império e outra na Província de Pernambuco. Depois dos Kalley, os presbiterianos puderam instalar também a sua igreja: o Rev. Ashbel Green Simonton, que chegou ao Rio de Janeiro no dia 12 de agosto de 1859; e o Rev. John Rockwell Smith, chegado ao Recife em 15 de janeiro de 1873 (SOUZA, 2016, p.114-115). Pelos Kalley, o protestantismo estava implantado no Norte e no Sul do Brasil.

Os *limites* impostos pela Constituição Imperial de 1824 tinham, desde então, uma nova interpretação, mais dilatada e ampliada. Ninguém podia, sob o argumento

legal, fechar as portas de uma igreja protestante, ou casa de oração, ou culto doméstico, como determinado pelo Art. 5 da Constituição, desde que esta fosse cumpridora da lei e andasse dentro da ordem constituída. O casal Kalley podia voltar para a Capital do Império, depois de mais uma luta justa na causa da tolerância religiosa.

Fizeram uma carta de agradecimento ao Rev. Boyle e pagaram pela hospedagem, conforme o acertado previamente, ao custo de Cr\$ 60,00 a diária. Mandaram livros de presente às famílias da Rua das Caldeiras que bondosamente lhes franquearam as casas na noite da perseguição. Também teve o Dr. Kalley a preocupação de mandar o Sr. Viana para uma casa melhor. Este pagaria Cr\$ 20,00, como parte do aluguel; e o doutor mandaria mais Cr\$ 42,00 para completar o valor total, segundo Rocha (2017, p. 60-61).

No dia 10 de novembro, uma segunda-feira, os membros da nova igreja, o Sr. Viana, alguns novos amigos e muitos curiosos compareceram à despedida e embarque do casal Kalley para o Rio de Janeiro. Não se mencionou nenhum tumulto ou arruaça.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Jorge Luis Borges dizia que “publicamos para não passar a vida corrigindo rascunhos. Quer dizer, a gente publica um livro para livrar-se dele” (BORGES, 1987, p.49). Ao final desta pesquisa, experimentei um misto de gratidão e incompletude. Alívio e realização por ter chegado ao fim, mas também uma certa insatisfação por não ter reduzido ainda mais o recorte epistemológico. Parece que tudo poderia ter sido melhor elucidado. Mas aqui está o resultado. Lembrei-me de uma expressão judaica que muito pode consolar minhas limitações: “está terminado, mas não está completo”.

Contudo, vale a pena recordar de quando tudo era apenas um projeto de estudo, uma ideia de pesquisa. Foram muitos livros, anotações e rabiscos na escrivaninha. Noites curtas, dias e semanas velozes. Prazos dilatados, conversas de idas e vindas com a orientadora. Viagens que não pude fazer em companhia da família porque tive de ficar em casa trabalhando e depois ter a sensação que não valeu a pena o pouco que produzi. Mas valeu. “Tudo vale a pena quando a alma não é pequena” (Fernando Pessoa).

Valeu a pena, sim. Esta pesquisa, apesar de singela, poderá trazer alguma contribuição aos estudos em Ciências da Religião e fazer uma revisão no período e no tema abordados. Foi o que disse a minha orientadora e os demais examinadores quando me foi conferido o grau de mestre, pela Unicap, diante de uma sala repleta de familiares, amigos, alunos e colegas, no dia 1º de março de 2018. Sim, valeu a pena.

Mas ainda há muito por elucidar no assunto. Como bem pontuou o Dr. Carlos Moura, D. Sarah Kalley merece uma pesquisa profunda, como aquela já iniciada pelo Dr. Douglas Cardoso, pela importante contribuição que ela deu à teologia e à música evangélica brasileira. Sua teologia pode ser encontrada e avaliada pelas letras dos hinos do primeiro hinário evangélico do Brasil. Sua importância ainda está por ser estudada.

Outra “janela” que se abre para uma mais aprofundada pesquisa, como elencou a Dra. Valdenice na Banca, é uma investigação sobre o grau de leitura e compreensão textual que possuíam os primeiros leitores das Bíblias distribuídas pelos Colportores. Estaria correta a afirmação de que uma grande massa de analfabetos e semiletrados foi quem aderiu ao protestantismo propagado por Kalley e seus amigos? Que importância teria o debate da tolerância religiosa no meio de uma gente sem acesso à leitura?

Deixando-se a busca destas respostas às futuras pesquisas, queremos dizer que neste trabalho conseguimos responder às perguntas que nos moveram inicialmente. Dr. Kalley foi um exímio estrategista na propagação do Protestantismo. Uma foi a estratégia

usada na Ilha da Madeira. Outras foram as que ele usou no Brasil. Sensível ao espírito do seu tempo, soube avançar, retroceder ou esperar, quando necessário. Soube consultar opiniões, montar equipes e delegar tarefas. Também soube descansar e tirar férias.

Como resultado, o casal Kalley deixou o Brasil não apenas com “uma confissão de fé com 28 artigos e duas igrejas”, mas centenas de fiéis, vários colportores, muitos leigos capacitados para a pregação e um jovem brasileiro que estudou na Europa e voltou ao Brasil para pastorear a Igreja Evangélica Fluminense. Sim, Kalley implantou uma igreja de fala portuguesa para os brasileiros, mesmo que alguém constate que algumas igrejas kalleyanas tenham se afastado do espírito kalleyano. Também sabemos que Dr. Kalley não era de eternizar métodos.

Estudar o período específico do Segundo Império, no século XIX, serviu para analisar o nosso período atual do século XXI. Os instrumentos utilizados para controle e dominação podem até mudar de mãos e de partidos que operam o executivo e as leis, mas os mecanismos de controle são semelhantes. O certo é que todos os que lutam contra o poder, ao ocupá-lo, mudam suas práticas e discursos, usando de todos os dispositivos para perpetuidade no poder. Com a igreja, deveria ser, mas não é diferente.

Também nos parece acertado dizer que a tolerância religiosa e a tolerância de um modo geral ainda precisam de muito estudo e muito debate acadêmico para que melhor possamos conviver numa sociedade plural, que, cada vez mais, sofre ameaças do exclusivismo dos grupos sectários e separatistas. Não custa dizer que a intolerância dos tolerantes também é tão pernicioso e nefasto quanto o sectarismo dos fundamentalistas.

Talvez uma grande dificuldade seja acatar a máxima do protestantismo: uma instituição reformada terá que somar esforços para que esteja sempre se reformando. Noutras palavras: seja a Igreja ou seja o Estado, para atender aos anseios e mudanças dos tempos, uma instituição deverá reformar-se para se manter relevante e atual, fazendo valer a súplica de Heráclito: “a única coisa permanente é a mudança”. Sendo assim, vale a pena continuar estudando as transformações, adaptações e adequações constantes nas tensões entre o *status quo* e as forças inquietantes da mobilidade social.

Que a vida do casal Kalley inspire outros homens e mulheres para que deixem a segurança e o conforto do seu país e se lancem no enfrentamento de resistências para propagar e expandir aquilo que acreditam ser a salvação do mundo: o Evangelho!

REFERÊNCIAS

1. JORNAIS

Correio Mercantil. Rio de Janeiro. Terça-Feira, 20 de Novembro de 1855. Anno XII. Nº 320, p.1.

Correio Mercantil. Rio de Janeiro. Quarta-Feira, 16 de Dezembro de 1857. Anno XIV. Nº 343, p.2.

Diario de Pernambuco. Recife. Quarta Feira, 4 de Dezembro de 1850. Anno XXIV. Numero 275, p.2.

Diario de Pernambuco. Recife. Sabbado, 14 de Fevereiro de 1863. Anno XXXIX. Numero 36, p.2.

Diario de Pernambuco. Recife. Quinta Feira, 22 de Dezembro de 1864. Anno XL. Numero 293, p.1.

Diario de Pernambuco. Recife. Segunda Feira, 20 de Outubro de 1873. Anno XLIX. Numero 241, p.3.

Diario de Pernambuco. Recife. Quarta Feira, 22 de Outubro de 1873. Anno XLIX. Numero 243, p.1.

Diario de Pernambuco. Recife. Quinta Feira, 3 de Fevereiro de 1876. Anno LII. Numero 26, p.2.

O Liberal. Recife. 23 de Abril de 1873. Numero 11.

O Liberal. Recife. 24 de Abril de 1873. Numero 12.

O Verdadeiro Católico. Recife. Sabbado, 25 de Outubro de 1873. Anno I. Numero 21.

O Verdadeiro Católico. Recife. Sabbado, 1º de Novembro de 1873. Anno I. Numero 22.

2. LIVROS

ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Trad. João-Francisco Duarte Júnior. Campinas: Papyrus, 1987.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste**: Contribuição ao estudo da Questão Agrária no Nordeste. 6. ed. Recife: Editora da UFPE, 1998.

AQUINO, Jorge. **Anglicanismo**: Uma Introdução. Recife: Editora Perfilgráfica, 2000.

_____. **Pequeno Vocabulário Anglicano**. [s.l./s.d.]

AZZI, R. A Instituição Eclesiástica Durante a Primeira Época Colonial. *In*: HOORNAERT, E. et al. **História da Igreja no Brasil**: primeira época. Tomo II/1. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p.153-242.

BÍBLIA. Latim. **Bíblia Sacra Vulgata**. Com aparato crítico de Robert Weber. Editada por Roger Gryson. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada. Texto bíblico da 2. ed. de 1993. Com Notas de Lutero, e conforme o Novo Acordo Ortográfico. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Traduzida por Antônio Pereira de Figueiredo. Com Notas e Dicionário por Mons. José Alberto L. de Castro Pinto. Edição publicada com aprovação de Sua Eminência Cardeal D. Jaime de Barros Câmara. Rio de Janeiro: Editora Barsa, 1967.
- BETTENSON, Henry. (Editor). **Documentos da Igreja Cristã**. Tradução de Helmuth A. Simon. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2001.
- BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. **Diccionario Bibliographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1883.
- BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. **Música Sacra Evangélica no Brasil**: Contribuição à sua História. Rio de Janeiro; São Paulo; Pôrto Alegre: Livraria Kosmos Editôra, 1961.
- _____. **Salmos e Hinos**: Sua Origem e Desenvolvimento. Rio de Janeiro: IEF, 1983.
- BRAGA, Napoleão Barroso. **Cartas Recifenses**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1985.
- BRANDÃO, Sylvana. O Diretório Pombalino e a Historiografia Luso-brasileira. In: _____. (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora UFPE, 2002. Vol. II. p.253-320.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **Preservando a Unidade do Espírito pelo Vínculo da Paz**. São Paulo: ASTE, 2004.
- BRUCE, F. F. **O Cânon das Escrituras**: Como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas? Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Hagnos, 2011.
- BORGES, J. L. **O Pensamento Vivo de Jorge Luis Borges**. São Paulo: Martin Claret, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa: Edições 70, 2015.
- _____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 7. ed. 1. reimp. Tradução de Sergio Miceli et. al. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BURITY, Joanildo A. **Identidade e Política no Campo Religioso**: Estudos sobre cultura, pluralismo e novo ativismo eclesial. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.
- CARDOSO, Clodoaldo Meneguella. **Tolerância e seus Limites**: Um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade. São Paulo: UNESP, 2003.
- CARDOSO, Douglas Nassif. **Robert Reid Kalley**: Médico, Missionário e Profeta. São Bernardo do Campo: Edição do Autor, 2001.
- _____. **Práticas Pastorais do Pioneiro da Evangelização do Brasil**. 2. ed. São Bernardo do Campo: Ed. do Autor, 2005a.
- _____. **Sarah Kalley**: Missionária Pioneira na Evangelização do Brasil. São Bernardo do Campo: Ed. do Autor, 2005b.
- _____. **Cotidiano Feminino no Segundo Império**. São Bernardo do Campo: Ed. do Autor, 2005c.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos**: Uma história da Igreja Cristã. Traduzido por Israel Belo de Azevedo. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1988.
- CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. (Orgs). **Teologia Pública em Debate**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.
- CAVALCANTI, Robinson. **Anglicanismo**: Identidade, Relevância e Desafios. Recife: Secretaria Diocesana de Comunicação da Diocese do Recife, 2009.
- CAMPOS, Joaquim Pinto de. **As Biblias Falsificadas**. Recife: [s.n.], 1866.
- CAMARGO, C. P. F de. (org). **Protestantes, Católicos, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CÉSAR, Elben Magalhães Lenz. **História da Evangelização do Brasil**: dos Jesuítas aos Neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000.

- CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil.** Rio de Janeiro: Roma Vitor, 2002.
- COSTA, Marcos R. N. **Como Normatizar Trabalhos Acadêmicos: Projetos, Monografias e Artigos.** 2. ed. Recife: FASA, 2013.
- COUTINHO, Afrânio; SOUSA, José Galante de. **Enciclopédia de literatura brasileira.** Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Academia Brasileira de Letras, 2001.
- DICIONÁRIO Brasileiro de Teologia (DBT).** Fernando Bortolletto Filho, editor. São Paulo: ASTE, 2008.
- DICIONÁRIO do Movimento Ecumênico (DME).** Nicholas Lossky, editor. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.
- DICIONÁRIO de Teologia.** Traduzido por Josué Ribeiro. São Paulo: Editora Vida, 2000.
- DICIONÁRIO de Sociologia Globo (DSG).** 7. ed. atual. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.
- ESTUDOS DE RELIGIÃO.** São Bernardo do Campo. Ano 1 – Nº 2. Outubro de 1985.
- EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred. **Um Grão de Mostarda: Documentando os inícios da Igreja Evangélica Pernambucana 1873-1998.** Recife: IEP, 1998.
- _____. A Inserção do Protestantismo no Nordeste. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil.** Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004. Vol. III, p.343-383.
- FERNANDES, Ferreira. **Madeirenses Errantes.** 1. ed. Lisboa: Oficina do Livro, 2004.
- FREYRE, Gilberto. **Ingleses no Brasil.** 3. ed. Rio Janeiro: Topbooks, 2000.
- FORSYTH, William B. **Jornada no Império: Vida e Obra do Dr. Kalley no Brasil.** Tradução de Maurício Fonseca dos Santos Junior. São José dos Campos: Editora Fiel, 2006.
- FRAGOSO, H.; HAUCK, J. F.; BEOZZO, J. O. **História da Igreja no Brasil: Segunda época.** Tomo II/2. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GABEL, John; WHEELER, Charles. **A Bíblia como Literatura.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Com anexos de Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1993.
- GIL, Antonio Carlos. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa.** 3. ed. São Paulo: Atlas, 1991.
- GIRALDI, Luiz Antonio. **A Bíblia no Brasil Império: Como um livro proibido durante o Brasil Colônia tornou-se uma das obras mais lidas nos tempos do Império.** Barueri: SBB, 2012.
- _____. **Semeadores da Palavra: Personagens que tiveram participação decisiva na divulgação da Bíblia no Brasil.** Barueri (SP): SBB, 2015.
- GINSBURG, Salomão Luiz. **Um Judeu Errante no Brasil.** Tradução de Manoel Avelino de Souza. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.
- GOMES, Joelson. **Os Congregacionais: Uma história da tradição Congregacional.** João Pessoa: Moura Ramos Gráfica e Editora, 2017.
- HAHN, Carl Joseph. **História do Culto Protestante no Brasil.** Tradução de Antônio Gouvêa Mendonça. 2. ed. São Paulo: ASTE. 2011.
- HOLANDA, Sérgio Buarque, **Raízes do Brasil.** 26. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.
- HOORNAERT, E.; AZZI, R.; GRIJP, K. V. D.; BROD, B. **História da Igreja no Brasil: primeira época.** Tomo II/1. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- KALLEY, Sarah Poulton. **A Alegria da Casa.** 5. ed. Lisboa: Barata e Sanches, 1894.
- KIDDER, Daniel P. **Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo.** Tradução de Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Senado Federal, 2001.
- _____. **Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil: Províncias do Norte.** Brasília: Senado Federal, 2008.

KICKHÖFEL, Oswaldo. **Notas para uma história da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil**. Porto Alegre: Secretaria Geral da IEAB, 1995.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução de Luiz da Câmara Cascudo. 2. ed. Recife: CEPE, 1978. (Governo do Estado de Pernambuco. Secretária de Educação e Cultura. Coleção Pernambucana Vol. XVII).

KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1996.

LÉONARD, Émile G. **O Protestantismo Brasileiro**. 3. ed. rev. Tradução de Linneu de Camargo Schützer. São Paulo: ASTE, 2002.

_____. **O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente**. Tradução de Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Farris. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

LIMA, José Ignacio de Abreu e. **As Biblias Falsificadas: ou duas Respostas ao Sr. Conego Joaquim Pinto de Campos, pelo *Christão Velho***. Recife: Typ. Commercial de G. H. de Mira, 1867.

LIMA, Éber Ferreira da Silva. **Protestantes em Confronto**. São Paulo: Pendão Real, 2005.

MEIN, David (coord). **O que Deus tem Feito**. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A inserção do Protestantismo no Brasil**. 3.ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

_____; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MICELI, Sérgio. A Força do Sentido. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 7. ed. 1. reimp. Tradução de Sergio Miceli et. ali. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MORAES, Rubens Borba de. **Bibliographia Brasiliana**. Los Angeles: UCLA; Rio de Janeiro: Kosmos, 1983.

MOURA, C. A. S.; SILVA, E. M.; MOREIRA, H. A. **Missões, Religião e Cultura: Estudos de história entre os séculos XVIII e XX**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos**. 12. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

OS PONTÍFICES. São Paulo: Loyola, 2001.

PAROSCHI, Wilson. **Crítica Textual do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PORTO FILHO, Manoel da Silveira. **A Epopéia da Ilha da Madeira**. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 1987.

_____. **Congregacionalismo Brasileiro – Fundamentos históricos e doutrinários**. Rio de Janeiro: DIP/UIECB, 1983.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003.

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): Aspectos Culturais da Aceitação do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Liv. Pioneira Editôra, 1973.

_____. **O Padre Protestante**. 2.ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. Convergências entre Modernidade e Romanização do Catolicismo no Brasil da Primeira República. *In*: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, L. C. L. e CABRAL, N. D. A. (Orgs). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora da UFPE, 2006, Vol. IV, p.257-289.

- ROBERT, Dana L. O Cristianismo mundial como um movimento feminino. Tradução de Júlia Rany Campos Uzun. *In*: MOURA, C. A. S.; SILVA, E. M.; MOREIRA, H. A. **Missões, Religião e Cultura**: Estudos de história entre os séculos XVIII e XX. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p.27-47.
- ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do Passado**: Dr. Robert R. Kalley. [2. ed.] Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013a. Vol. I.
- _____. **Lembranças do Passado**: Dr. Robert R. Kalley. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013b. Vol. II.
- _____. **Lembranças do Passado**: Dr. Robert R. Kalley. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2015. Vol. III.
- _____. **Lembranças do Passado**: Dr. Robert R. Kalley. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2017. Vol. IV.
- _____. **Lembranças do Passado**: Dr. Robert R. Kalley. [1. ed.] Rio de Janeiro: UIECCB, 1957. Vol. IV.
- ROSA, W. P.; RIBEIRO, O. L. **Religião e Sociedade (pós)Secular**. Santo André: Editora Academia Crista; Vitória: Editora Unida, 2014.
- ROURE, Agenor de. **Formação Constitucional do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2016.
- SANSÃO, Valdemar. **O Despertar para a Vida Maçônica**. Londrina: A Trolha, 2005.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. Os Sentidos de Protestantização do Brasil na Primeira República. *In*: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos Luz; CABRAL, Newton Darwin Andrade (Orgs.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006. Vol. IV, p.169-203.
- _____; LIMA, Sergio Prates. **Robert Reid Kalley**: Um Missionário-diplomata na Gênese do Protestantismo Luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 22. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cortez, 2002.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)**. 3. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.
- SILVA, Edjaelson Pedro da.; CABRAL, Newton Darwin de Andrade. O Lobo da Escócia: Robert Kalley, a primeira Igreja Evangélica Brasileira e as suas contribuições ao protestantismo no país. *In*: MOURA, C. A. S.; SILVA, E. M.; MOREIRA, H. A. **Missões, Religião e Cultura**: Estudos de história entre os séculos XVIII e XX. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p.233-254.
- SILVA JÚNIOR, Eliel Rafael da. **Andarilhos do Sertão**: A chegada e a instalação do Protestantismo em Boa Viagem (CE). Fortaleza: Premium, 2015.
- SILVA JÚNIOR, Ismael da. **Heróis da Fé Congregacionais**: Vol. I. Rio de Janeiro: Tip. Batista de Souza, 1972.
- _____. **Notas Históricas sobre a Missão Evangelizadora do Brasil e Portugal**. Vol. I. Rio de Janeiro: [s. n.], 1960.
- SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, Ely Ricardo Freitas de. **Da Intolerância Político-Religiosa à Tolerância**. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 2007.
- SOUZA, José Roberto de. **Protestantes x Pentecostais**: A reação da Igreja Presbiteriana do Brasil ao advento do pentecostalismo em Pernambuco (1920-1930). São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

THOMAS, P. C. **Breve História dos Papas**. Tradução de Luciliam de Castro Raña Batagini. 6. ed. Aparecida: Editora Santuário, 2002.

TOLLENARE, Louis-François de. **Notas Dominicais** tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818. Tradução de Alfredo de Carvalho. Salvador (BA): Livraria Progresso, 1956.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. 2. ed. Brasília: UnB, [s/d]. (A 1ª edição é de 1980. Será a esta data que nos referiremos).

3. TESES E DISSERTAÇÕES

SANTOS, João Marcos Leitão. **A Ordem Social em Crise: A inserção do Protestantismo em Pernambuco (1860-1891)**. 2008, 403 f. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **Os Mascates da Fé: Contexto e Cotidiano da Igreja Evangélica Fluminense (1855-1900)**. 1995, 114 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Instituto Metodista de Ensino Superior. São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 1995.

SILVA, Edjaelson Pedro da. **O “Lobo da Escócia”, o Culto e a Constituição: Robert Reid Kalley e as disputas pelo Direito de Culto no Brasil Império (1855-1873)**. 2016, 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2016.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. **As boas novas pela palavra impressa: impressos e imprensa protestante no Brasil (1837-1930)**. 2010, 208 f. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

4. LIVRO DIGITAL

CAVALCANTI, Robinson. **Igreja Evangélica: Identidade, Unidade e Serviço**. Viçosa: Ultimato, 2013.

5. LIVRO DIGITALIZADO

LESSA, Vicente Themudo. **Annaes da 1.ª Egreja Presbyteriana de São Paulo (1863-1903)**. São Paulo: [s/n], 1938.

6. SITES

<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/autores/?id=1616>

<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?id=211667>

Consulta realizada em 10.01.2018, entre 10h30 e 10h59.

<https://www.bn.gov.br/>

Site da Biblioteca Nacional. Consultado em várias ocasiões.