



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

EDJAELSON PEDRO DA SILVA

SÚDITOS E PROTESTANTES:

O impacto da propaganda protestante no sistema jurídico do
Brasil Império (1835-1889)

RECIFE

2020

EDJAELSON PEDRO DA SILVA

SÚDITOS E PROTESTANTES:

O impacto da propaganda protestante no sistema jurídico do Brasil Império
(1835-1889)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP, pelo aluno Edjaelson Pedro da Silva, para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques.

RECIFE

2020

EDJAELSON PEDRO DA SILVA

SÚBITOS E PROTESTANTES:

O impacto da propaganda protestante no sistema jurídico do Brasil Império (1835-1889)

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências das Religiões, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques (UNICAP)

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

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (UFMA)

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets (UNICAP)

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral (UNICAP)

AGRADECIMENTOS

Nestas poucas palavras, sempre insuficientes para expressar minha gratidão a todos que me ajudaram na caminhada, quero expressar um pouco de meu enorme apreço. Agradeço a Deus por ser responsável por minhas conquistas, acompanhando-me nos diversos instantes da vida.

Agradeço à minha esposa Elilde Santana de Lima pela paciência e pelo entendimento nas minhas ausências. Aos alunos do Seminário Teológico Congregacional do Nordeste que foram os primeiros a ouvir sobre minhas pesquisas. Sou grato aos meus professores do curso de Direito, especialmente à professora Rosângela Araújo Vieira de Lima que sugeriu a continuidade de minhas pesquisas feitas quando era aluno do curso.

Ao meu orientador, professor doutor Luiz Carlos Luz Marques, que proporcionou a inteligência intelectual necessária para a produção desta tese. Também agradeço aos meus orientadores de mestrado, profa. Dr. Zuleica Dantas Pereira Campos e prof. Dr. Flávio Cabral, que me aconselharam, ainda durante aquela pesquisa, a guardar parte do material para ser utilizado em pesquisas futuras. A eles também, meu muito obrigado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na pessoa do seu antigo coordenador, Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, e da atual, Profa. Dra. Zuleica Dantas pereira Campos, que me acolheram, meu agradecimento; com eles agradeço a cada professor do programa também. Agradeço aos colegas e amigos do curso, que sempre foram solícitos e colaboram com sugestões bibliográficas, críticas e mesmo elogios. Agradeço especialmente aos amigos Dr. Carlos André da Silva Moura, que cedeu bibliografia, deu sugestões e ajudou muito, Neucir Valentim e Hildebrando Costa, conseguindo textos difíceis de encontrar mesmo em sebos, com sua perspicácia e conhecimentos com livreiros do Rio de Janeiro. Ao Dr. Lyndon de Araújo Santos, que em visita a Londres me trouxe um inestimável documento para minha pesquisa. Ao Dr. Bernardino de Santana Filho, da mesma forma o Rev. José Roberto Souza. pelo estímulo aos estudos.

Agradeço aos professores da banca de qualificação e de defesa, Dr. Sérgio Sezino Douets, Dr. Luiz Carlos Luz Marques, Dr. Carlos André da Silva Moura, Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral e ao Dr. Lyndon de Araújo Santos. Reconheço que as leituras e sugestões

dos avaliadores foram fundamentais para o resultado, com contribuições importantes para o desenvolvimento da minha narrativa.

Por fim, quero agradecer, *in memória*, ao prof. David Gueiros Vieira, com cuja obra *O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, essa pesquisa tem uma enorme dívida. Também agradeço, de saudosa memória, ao prof. Dr. Padre Ferdinand Azevedo, S.J, que, ainda em 2008, conversou comigo sobre o que seria essa tese. A esses, meu profundo respeito.

RESUMO

A inserção do protestantismo no Brasil, no século XIX, demandou, por parte dos missionários, a criação estratégias que visavam a um maior alcance de evangelização, o fortalecimento e a permanência dos resultados obtidos. Logo cedo, percebeu-se a questão da ordem jurídica como um dos campos de batalha a serem conquistados. No ordenamento brasileiro da época, não havia nenhuma previsão de que um nacional pudesse ser acatólico, sendo estruturado todo o edifício dos direitos civis a partir dessa premissa. Com o batismo não católico no Brasil, funda-se um fato que os missionários procuram valorar e levar à criação de uma norma para assimilar o elemento protestante. Analisando jornais, cartas, histórias denominacionais, livros da época e texto de lei, em confronto com as teses da história cultural, com uma análise do campo religioso a partir da ótica de Pierre Bourdieu e da Teoria Tridimensional do direito, de Miguel Realle, esta pesquisa tem como tese que a luta pela inserção protestante no Brasil acabou por provocar uma mudança positiva nos diplomas legais em matéria de Direito Civil ainda no Brasil Império.

Palavras-chave: protestantismo brasileiro, direitos civis, constituição imperial, história do Direito, acatólicos no império.

ABSTRACT

The insertion of Protestantism in Brazil, in the 19th century, demanded, on the part of the missionaries, the creation of strategies that aimed at a greater reach of evangelization, the strengthening and the permanence of the results obtained. Early on, the question of the legal order was perceived as one of the battlefields to be conquered. In the Brazilian order of the day, there was no provision that a national could be non-Catholic, with the entire building of civil rights being structured based on this premise. With non-Catholic baptism in Brazil, a fact is founded that missionaries seek to value and lead to the creation of a norm to assimilate the Protestant element. Analyzing newspapers, letters, denominational stories, books of the time and text of law, in comparison with the theses of cultural history, with an analysis of the religious field from the perspective of Pierre Bourdieu and Miguel Realle's Three-dimensional Theory of Law, this research has as thesis that the struggle for the protestant insertion in Brazil ended up provoking a positive change in the legal diplomas in matter of Civil Law still in Brazil Empire.

Keywords: Brazilian Protestantism, civil rights, imperial constitution, history of law, non-Catholics in the empire.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Teoria Tridimensional do Direito.....	19
Figura 2: Tabela de padres eleitos para a constituinte de 1823.....	35
Figura 3: Lista dos Partidos Políticos do Império.....	60
Figura 4: Tabela dos Gabinetes do Império brasileiro.....	62
Figura 5: Expansão do protestantismo no século XVI.....	76
Figura 6: Daniel Parish Kidder.....	84
Figura 7: James Cooley Fletcher.....	87
Figura 8: Robert Reid Kalley.....	97
Figura 9: Sarah Polton Kalley.....	102
Figura 10: Ashbel Green Simonthon.....	107
Figura 11: Frontispício do jornal <i>A Imprensa Evangélica</i>	121
Figura 12: Frontispício do jornal <i>O Apóstolo</i>	166
Figura 13: Fachada da Igreja Anglicana.....	188
Figura 14: Fachadas da Igreja Fluminense.....	189
Figura 15: Nota do jornal <i>O Diário do Rio de Janeiro</i>	214
Figura 16: Fachada atual do primeiro cemitério protestante do Brasil.....	220
Figura 17: Karl Von Korevitz (1830-1890), primeiro protestante eleito para uma Câmara Provincial.....	232
Figura 18: Os evangélicos em 1890 por Estados.....	233

LISTA DE ABREVIATURAS

SML: Sociedade Missionária de Londres

SBA: Sociedade Bíblica Americana

IF: Igreja Fluminense

SAIN: Sociedade Auxiliadora da indústria

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
------------------------	-----------

1. A RELIGIÃO NOS PROJETOS IDENTITÁRIOS NO BRASIL IMPÉRIO.....	24
---	-----------

1.1 O Primeiro Reinado (1822-1831)	28
--	----

1.1.1 A Religião e a Constituinte de 1823.....	34
--	----

1.1.1.1 O Catolicismo.....	38
----------------------------	----

1.1.1.2 A liberdade de Religião.....	39
--------------------------------------	----

1.1.2 A Religião na Constituição de 1824.....	44
---	----

1.2 As Regências.....	46
-----------------------	----

1.2.1 O Código Criminal e a Religião.....	46
---	----

1.2.2 Antônio Feijó e a tentativa de uma Reforma à brasileira.....	48
--	----

1.2.3 Araújo Lima.....	54
------------------------	----

1.3 O Segundo Reinado	56
-----------------------------	----

1.3.1 A religião nas óticas de Dom Pedro II e da princesa Isabel.....	57
---	----

1.3.2 Partidos políticos e o novo Brasil.....	59
---	----

1.3.3 A Igreja Católica e a Questão Religiosa.....	66
--	----

2. A POLÍTICA DA CRENÇA: REPRESENTAÇÕES, PRÁTICAS E DISCURSOS DOS MISSIONÁRIOS PROTESTANTES NO IMPÉRIO BRASILEIRO.....	74
---	-----------

2.1 A vulgarização da bíblia e as oportunidades políticas no Brasil: os primeiros missionários.....	78
---	----

2.1.1 Justin Spaulding e Daniel Kidder.....	78
---	----

2.1.2 James Fletcher.....	85
---------------------------	----

2.2 Provocando a discussão: a ação dos Kalleys.....	92
---	----

2.2.1 Robert Reid Kalley.....	92
-------------------------------	----

2.2.1.1 A evangelização na Ilha da Madeira.....	93
2.2.1.2 Brasil.....	95
2.2.2 Sarah Kalley.....	102
2.3 O projeto presbiteriano para o Brasil.....	106
2.3.1 A <i>supremacia da consciência</i> e seu benefício para o Brasil.....	108
2.3.2 O casamento acatólico e o casamento civil.....	112
2.3.3 Os papéis da mulher e do negro.....	114
2.3.4 A política de imigração e o progresso do país.....	117
2.3.5 A luta contra outra ideologia.....	120
2.3.6 Educação e ideologia.....	122
3. O PROTESTANTISMO COMO OPORTUNIDADE E AMEAÇA.....	126
3.1 Oportunidade.....	127
3.1.1 Associações.....	128
3.1.1.1 Orgânica.....	128
3.1.1.2 Programática.....	135
3.1.1.3 Institucional.....	148
3.1.1.4 Eventual.....	154
3.2 Ameaça.....	161
3.2.1 Reações católicas.....	161
3.2.2 Reações positivistas.....	173
4. DE HEREGE A SÚDITO: AS VICISSITUDES E A ASSIMILAÇÃO DO ACATÓLICO NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO.....	179
4.1 Liberdade de culto.....	180
4.1.1 Violência simbólica.....	185
4.1.2 Violência física.....	190
4.1.3 Violência institucional.....	194
4.2 Casamento acatólico.....	198
4.2.1 Dificuldades anteriores ao decreto 144.....	198

4.2.2 Composição e costura do decreto 144.....	204
4.3 Sepultamento.....	216
4.4 Representação política.....	225
CONSIDERAÇÕES FINAIS	237
REFERÊNCIAS.....	241
ANEXOS.....	258

Para Elilde e Gabriel.

“[...] E, senhores, não será necessário que o governo do Brasil faça passar uma lei protegendo os seus *súditos protestantes*?”

Barros Leite, senador alagoano, Anais do Senado

“Toda religião induz a uma política; toda política oculta uma crença”.

André Biéler, economista francês, A força oculta dos protestantes.

INTRODUÇÃO

A tese em que se baseou a nossa pesquisa é a de que a propaganda protestante planejou e conseguiu angariar a seu favor setores progressistas da sociedade brasileira, através de um discurso de benesses sociais que viriam da permanência dessa religião em nossas terras, tendo como alvo a mudança do sistema jurídico do Brasil Império, que levasse à assimilação plena do elemento nacional protestante, dotando-o de direitos civis que até então lhes eram negados. Nela, já podemos observar o nosso objeto de pesquisa: o protestantismo brasileiro do século dezenove. Denominamos apenas de *protestantismo*, sem fazermos menção àquela clássica divisão (históricos em contraste com pentecostal ou de protestantismo de missão ou de invasão), por entendermos que tais divisões já não atendem para servir de nomenclatura a uma religião que se mostrou por demais esponjosa a esse tipo de ação, não constituindo mais, tais grupos, como fronteiras intransponíveis.

Já a escolha do protestantismo no século dezenove como objeto de pesquisa pode ser defendida por conta de sua inserção definitiva em nossa sociedade, a partir desse período histórico, sob a égide de um único sistema jurídico e plano político. Esse fator faz a diferença dessa experiência das outras duas vivenciadas no período do Brasil Colônia: onde franceses¹ e holandeses² buscaram constituir, cá, uma nova unidade política comandada por um outro sistema legal, alienígena àquele mundo português. Ao procurar se inserir no Império brasileiro evangelizando e buscando a formação de igrejas majoritariamente formadas por nacionais, o protestantismo abriu novos embates na história religiosa de nosso país em diversos campos.

O período estudado do Brasil Império tem como ponto de partida a chegada da primeira missão que buscou divulgar, aqui, a religião protestante, tendo como método a ampla distribuição da Bíblia, principiando assim o que Hugo Fragozo descreveu como o início de *uma*

¹ Trata-se da criação da França Antártica no atual estado do Rio de Janeiro. Sob a liderança de Nicolas Durand de Villegagnon de 1555 a 1559. O ideal era de uma colônia francesa onde houvesse liberdade religiosa. A experiência, contudo, não conseguiu sobreviver às crises internas geradas por fatores políticos e religiosos. De qualquer forma, constituiu-se a primeira colônia calvinista das Américas (HAUCK, 2007, p.8).

² Os holandeses ocuparam o atual nordeste brasileiro nos anos de 1630 a 1654. Durante esse período, o estatuto da Companhia das Índias Ocidentais era a base jurídica para a regência do território por ela ocupado; o que, no quesito religião, representava a administração de uma relação triangular de protestantes, católicos e judeus (MELLO, 2010, p. 217).

propaganda explícita (FRAGOSO *in*: HAUCK; FRAGOSO et al, 2008, p. 241) e encerra-se no fim do Império, quando o último direito civil é posto em prática com a eleição de um deputado protestante. Pode-se listar os direitos civis, buscados ao longo do período e estudados nessa pesquisa, como sendo: liberdade de culto (e evangelização), reconhecimento das relações socioafetivas na legalização dos casamentos acatólicos (e dos filhos gerados nos mesmos), sepultamento nos cemitérios e, finalmente, o direito de votar e ser votado.

Quando os missionários vieram distribuir Bíblias em território nacional, já se revelou o problema que gerou nossa pesquisa: a legislação brasileira da época não previa nenhum nacional que não fosse ligado à Igreja Católica Romana. Essa não apenas era detentora do monopólio religioso como também servia de *porta* de entrada para os direitos civis da época, que seriam objeto de desejo dos protestantes. A investigação, então, foi compreender como a inserção de novas denominações cristãs gerou um debate que chegou aos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário e que levou, por fim, a adequações na ordem jurídica com o reconhecimento dos direitos civis dos protestantes.

Nosso objetivo principal foi demonstrar como o protestantismo conseguiu formar, expandir e garantir um forte capital político através de representações, quer discursivas, quer práticas, de que era um vetor de progresso, atraindo para si a atenção e o comprometimento de alguns setores progressistas daquela sociedade. Outros objetivos aparecem ao longo da pesquisa: demonstrar qual era o lugar que a religião deveria ocupar nos projetos identitários do Brasil, segundo seus principais atores políticos; apresentar e analisar o Projeto Brasil dos protestantes; estudar quais os tipos de adesões que compram esse Projeto Brasil, buscando seus motivos e, por fim, quais caminhos foram percorridos pela formação da legislação e quais as vicissitudes para a sua implementação no campo fático.

O reconhecimento do campo jurídico como um dos lugares de combate por parte dos missionários protestantes é creditado como primeiro ponto para demonstrar a relevância de nossa pesquisa. Outros espaços de disputa já foram elucidados por pesquisadores que investigaram esse grupo religioso. Antônio Gouvêa Mendonça (2008, p. 122) defendeu que a luta dos protestantes para conseguir espaço na sociedade brasileira se desenrolou, no que ele identificou, em três níveis: o polêmico, o proselitista e o educacional, defendendo que ligado a esse último estava o caráter ideológico da religião. João Marcos Leitão Santos (2008), por sua vez, defendeu que o nível ideológico não era tributário ao nível educacional, mas independente – não apenas desse como dos outros dois, constituindo-se, dessa maneira, em um quarto nível. Essa pesquisa procurou defender que aos quatro níveis, somou-se um quinto: o campo jurídico.

É fato que as mudanças ocorridas no plano jurídico são reconhecidas pelos historiadores protestantes como Emile Leonard (2002), Boanerges Ribeiro (1979) e David Gueiros Vieira (1980), sem, contudo, tentarem compreender quais caminhos e percalços foram percorridos para que essas mudanças ocorressem e se firmassem. Em seus respectivos textos ficam expostas essas mudanças, mas sem transparecer que elas ocorreram em virtude de uma estratégia deliberadamente planejada, coordenada e executada pelos missionários protestantes.

Se a historiografia protestante reconhece a existência dessas mudanças, a historiografia tradicional do Império simplesmente a desconhece ou negligencia. Vainfas em seu *Dicionário Imperial* (2002, p. 212) no verbete *Direito Civil* não cita nem a existência de religiões acatólicas no Brasil em sua busca pelo reconhecimento de cidadania. Com a historiografia jurídica não é diferente, em *História do Direito Brasileiro* (MARCOS, et al, 2014) observamos também um silêncio quanto ao caso. Tais ausências surpreendem, tendo em vista a quantidade de polêmicas levantadas nos jornais da época, no Parlamento e em algumas casas legislativas provinciais quanto à matéria. Há ainda os que não reconhecem a existência de direitos senão na irrupção da República, como, por exemplo, poder ler em Claudia Rodrigues, para quem:

A vigência do regime de união entre Igreja e Estado, bem como a força dos segmentos conservadores ligados à Igreja e ao Parlamento brasileiro, conseguiu impedir a abertura oficial da sociedade imperial aos direitos civis dos não católicos. *O que só será efetivado com a República*, quando da implementação da secularização do cemitério e do casamento civil, em 1890 e, mais tarde, em 1917, com a implementação do Código Civil, que retiraria definitivamente do controle eclesiástico os registros de nascimento, casamentos e óbitos. Questões que demonstram de que modo a morte e o morrer foram significativos aspectos através dos quais se expressaram as disputas em torno da ampliação dos direitos de cidadania no Império escravista e católico aos imigrantes protestantes, na segunda metade do Oitocentos (RODRIGUES, 2008, p.35) [grifo nosso].

Trazer à baila essa parte da história dos Direitos Civis no Brasil é o segundo ponto que se elenca para demonstrar a relevância de nossa pesquisa. O que também demonstra como a luta protestante no Império, ainda que seja em procura de seu próprio benefício, qual seja, o de garantir a segurança de seu espaço no plano religioso nacional e quem sabe até dominá-lo, revelou-se uma peça importante de avanço dos direitos civis no maior país da América do Sul – fato interessante se levarmos em conta que atualmente esse grupo costuma ser lembrado por ações que vão em direção contrária ao avanço de pautas progressistas; o que nos leva à conclusão de como o protestantismo está longe de ser estático no que diz respeito, também, a sua agenda política.

No que diz respeito à metodologia, realizamos uma pesquisa bibliográfica, perseguindo o tema através dos livros clássicos do protestantismo e de outros documentos da época (jornais, cartas, atas, etc.) no confronto de textos contemporâneos feitos através de teóricos que de alguma forma abordaram o assunto relacionado à inserção protestante no Brasil, bem como à contribuição em relação à questão das disputas de *campo* para um melhor entendimento do assunto pesquisado.

Trabalhamos com o conceito de *campo religioso* de Pierre Bourdieu como fundamentação teórica. Bourdieu entende que todo campo *é um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças* (BOURDIEU, 2004, p. 22). Para ele, qualquer que seja o campo, é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade. *Os agentes sociais estão inseridos na estrutura e em posições que dependem do seu capital e desenvolvem estratégias que dependem, elas próprias, em grande parte, dessas posições, nos limites de suas disposições* (BOURDIEU, 2004, p. 29). Dentro dessa perspectiva, o conceito de campo nos ajudou a entender como foram construídas estrategicamente relações de poder pelos diversos agentes sociais na construção de um espaço social marcado por novas ideias políticas, religiosas e, principalmente, com relação ao futuro do protestantismo.

Percebemos que o espaço social se configura como um campo de poder capaz de modificar, solidificar e redefinir o que é interessante para a construção da hegemonia da elite dirigente da denominação, mesmo que seja afastando aqueles que se contrapõem a essa hegemonia. Bourdieu considera o espaço social com um espaço multidimensional formado por um conjunto aberto de campos relativamente autônomos, isto é, subordinados quanto ao seu funcionamento e às suas transformações. O conflito é evidente em todo tipo de campo e cada um, dentro de suas possibilidades, procura legitimar suas posições, alianças e oposições, configurando, portanto, um espaço social marcado pela lógica dos interesses de cada grupo. O espaço social é formado por campos, microcosmos ou espaços de relações objetivas que possuem lógica própria e irreduzível. O campo é tanto um *campo de forças*, uma estrutura que constrange os agentes nele envolvidos, quanto um *campo de lutas*, onde os agentes atuam conforme suas posições relativas no campo de forças, conservando ou transformando a sua estrutura (BOURDIEU, 1996, p. 50). A instituição religiosa é, portanto, uma organização humana composta por agentes produtores e consumidores de capital simbólico religioso, participantes de um campo religioso que abarca conflitos de poder. Nessa instituição há uma liderança pensante, eleita, que em algumas ocasiões age de forma autoritária ou consensual e que, por sua vez, detém o poder sobre esse capital simbólico religioso, podendo legitimar e

qualificar ou mesmo fazer o movimento contrário, quanto aos produtores ou ao próprio capital, com o propósito de manter o controle do campo.

Por sua vez, verifica-se que a Igreja Católica Romana contribuiu para a manutenção de sua ordem política mediante o reforço simbólico das divisões dessa. Na sua função de manutenção, a instituição religiosa naturalmente lançou mão de vários instrumentos tanto de defesa bem como de ataque. É nesse ponto que Bourdieu coloca a necessidade que tem toda a situação de revolução/crise de encontrar seu profeta, pois o *profeta é aquele que pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer* (BOURDIEU, 1998, p. 78).

Outro conceito de Bourdieu que trabalhamos foi o de *capital*, um termo que foi tomado emprestado do mundo econômico e trabalhado pelo sociólogo francês. Frédéric Lebaron definiu esse conceito na obra bourdieuana como sendo um recurso, isto é, um estoque de elementos que podem ser possuídos por um indivíduo, família ou grupo. Além disso, pode significar segurança quanto ao futuro (LEBARON *in*: CATANI; NOGUEIRA; et al, 2017, p.101). Trabalhamos ainda com o conceito de *capital simbólico*, um desenvolvimento do primeiro, que é definido pelo olhar que um indivíduo, família, grupo ou instituição recebem da sociedade. Ainda utilizamos nessa pesquisa mais um conceito de capital, o *religioso*, como o recurso político, o lugar e a importância que a sociedade olha para determinada denominação religiosa, bem como de sua capacidade de assegurar a reprodução, conservação e difusão de bens religiosos³.

Temos o conceito de *mercado de bens simbólicos*, aqui relacionado ao universo religioso. Bourdieu pensava, ao usar esse conceito, entre outras coisas a existência de uma homologia estrutural entre o campo de produção das obras culturais e o campo de consumo. Aqui, esse conceito é aplicado ao campo religioso buscando relacionar a procura de seus atores quanto ao protagonismo da produção e do controle do consumo de um tipo de discurso e de uma prática próprios desse campo, daí utilizamos como sinônimos: *mercado de bens de salvação*, *mercado de bens simbólicos* ou *mercado de bens religiosos*. O catolicismo, por ser hegemônico, é quem detém esse controle nesse período, cabendo aos protestantes a busca para

³ Roel Kuiper abordou as diversas formas que Bourdieu trata da ampliação do conceito de capital (cultural, social, simbólico), bem como da ampliação do conceito para o campo da moral através da aluna do sociólogo francês, Michele Lamont (KUIPER, 2019, p. 24).

que eles possam não apenas ter, mas, também, fortalecer e até mesmo enfrentar o protagonismo católico.

Trabalhamos, ainda, com o conceito de *história cultural* de Roger Chartier (2002) na busca de identificar o modo como a realidade social do Império brasileiro é construída, pensada e dada a ler pelos intelectuais protestantes e intelectuais *católicos* brasileiros (apoiadores do protestantismo ou não). Ora, as lutas de representações engendradas por seus atores têm seu valor na compreensão de quais mecanismos através dos quais um grupo tentará impor sua concepção de mundo ao outro, uma vez que:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas sociais (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 2002, p. 17).

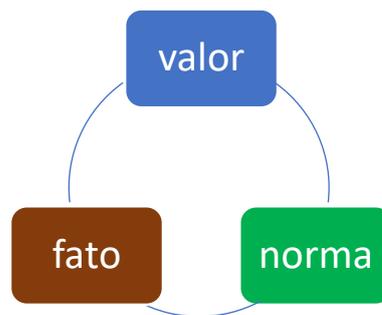
Também nos utilizamos do conceito de história de Michel de Certeau (2015), para quem todo arrazoado representa o lugar de quem está a falar. Dessa forma, os atores que pesquisaremos pertencem ao mundo religioso, quer protestante, quer católico, e suas aloções serão interpretadas a partir de sua representação de mundo. Ainda de Certeau, trouxemos o conceito que os seus discursos religiosos devem ser entendidos como *fato doutrina*, isto é, que permitem sua leitura como construção de representação social (CERTEAU, 2015, p.3).

Finalmente, temos o conceito-chave de *acatólico*. Retirado a partir dos documentos da época e utilizado no decorrer dessa pesquisa. O termo aparece em muitos documentos oficiais, sendo majoritariamente uma designação de católicos para os protestantes. Encontramos o uso do termo por parte dos inimigos da causa protestante, é o caso de Luís Pereira Barreto, positivista, estudado no capítulo três. Já os missionários estrangeiros utilizam o conceito de forma bem econômica, como um artigo em celebração da lei dos casamentos, uma vez que é um termo de negação. O prefixo *a* indica a ausência de catolicidade, de não pertença àquela denominação cristã. Ao longo dessa pesquisa, *acatólico* significou protestante ou aquele que não pertence à religião oficial. Ainda assim, é importante frisar que o conceito não é largo o suficiente em seus usos oficiais, bem como no uso em nossa pesquisa, a ponto de abarcar outras tradições religiosas, importadas ou aqui nascentes (como é o caso daquelas de tradição afro e indígenas)⁴.

⁴ Mesmo no início do século XX, coube a outras tradições religiosas a invisibilidade, é o caso religiões africanas e indígenas, espiritismo como podemos observar em *As Religiões do Rio*, publicado em 1906, pelo jornalista João do Rio (RIO, 1976).

Como nossa pesquisa também abordará o plano jurídico, fez-se necessário demonstrar como o mundo do Direito é dinâmico e responde ao que a sociedade valoriza, para isso, a *Teoria Tridimensional do Direito* de Miguel Realle Junior (2002) nos servirá como arcabouço teórico. Nesse livro, Realle Junior explica que, para que uma norma surja dentro do ordenamento, é necessário a satisfação da seguinte equação: **fato + valor = norma**. Isto é, se faz necessário que aconteça no tecido social um fato de singular relevância, esse fato até então não está normatizado, porém sua presença na sociedade é *valorado*, ganhando repercussão ou a necessidade de que o sistema jurídico vigente responda a sua presença, produzindo, por fim, a norma. Tal teoria pode ser descrita com o seguinte gráfico:

Figura 1: Esquema da teoria tridimensional do direito



Fonte: o autor.

A importância dessa teoria para a nossa pesquisa se encontra em relacionar como as representações e práticas religiosas que geraram um conflito na ordem social do império influenciaram a questão jurídica, demonstrando como o campo religioso de fato pode afetar o plano jurídico-normativo. Trata-se, então, de evidenciar o caminho como o nacional batizado (fato) foi valorado pelos missionários (valor) o que fez com que houvesse a assimilação desse ao plano jurídico nacional (norma).

Quanto à história do protestantismo brasileiro, é sempre bom lembrar que podemos dividir as obras sobre o assunto em três tipos: gerais, livros denominacionais e documentos originais, sendo que todos eles foram utilizados nessa pesquisa. Quanto à história do protestantismo brasileiro geral, utilizamos: Emile G. Leonard (2002). Pioneiro na história geral protestante, seu *O Protestantismo Brasileiro* é obra de referência da história protestante do país, principalmente dos primeiros anos do Segundo Império. Também utilizamos o livro

Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): Aspectos Culturais da Aceitação do Protestantismo no Brasil (1973) do sociólogo Boanerges Ribeiro. Sendo um verdadeiro contraponto a Emile G. Leonard, esse livro serviu à nossa pesquisa por mostrar um olhar sociológico da implantação do protestantismo. Do mesmo autor, utilizaremos ainda o *Protestantismo e Cultura Brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil* (1981), nesse texto a busca é de examinar alguns processos culturais que acompanharam a implantação dessa religião entre 1860 e 1890. Outro livro importante para a pesquisa por mostrar o lado político da inserção protestante é *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil* (1980) de David Gueiros Vieira. Nesse livro, o autor, ao defender a tese do enfraquecimento do catolicismo por conta da questão religiosa, evidencia que isso pavimentou o caminho da inserção protestante e mostra a batalha política travada. David Gueiros Vieira é também um signatário da tese de que o protestantismo era um elemento de progresso na sociedade.

As fontes foram constituídas de: jornais da época, como *Imprensa Evangélica* e *O Apóstolo*, e mais outros títulos, buscando observar a dinâmica de defesa e ataque à causa protestante, na busca de entender em que os argumentos se fundamentam. Documentos para uso eclesiástico (cartas, relação de batismos ou casamentos) também foram utilizados para a localização de personagens que compõem a história, bem como procurando impressões desses anos de luta. Os discursos para a extração do *fato doutrina* serão retirados de sermões e artigos de jornais da época.

Também foram utilizados como fonte o livro de Daniel Kidder *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil [Rio de Janeiro e Província de São Paulo]* (2001) e os dois tomos de *O Brasil e os Brasileiros* (1857) de James Flether na busca de identificar e compreender as relações políticas que esses missionários mantiveram com os brasileiros. Também os quatro tomos de *Lembranças do Passado* de Gomes da Rocha, originalmente publicados em 1941, que são uma espécie de diário narrando a história missionária de Robert Reid Kalley e de Sarah Kalley. Neles também estão descritos os embates em torno das ausências da norma de regulamentação das relações sociais dos acatólicos. Quanto à história presbiteriana e seus problemas com relação à ausência de norma e sua luta pela implementação da mesma, foi utilizado como fonte, além da já citada *Imprensa Evangélica*, o livro de Vicente Themudo Lessa, *Anais a 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]* (2012).

Dividimos a pesquisa em quatro capítulos. No primeiro capítulo procuramos entender como a religião apareceu nos projetos de construção identitária de estadistas do

Império. Iniciamos a nossa jornada com a Constituinte de 1823 e concluímos com a Questão Religiosa. Nesse capítulo observamos como o protestantismo era representado antes de sua chegada e que, contrariando o senso comum e a força política da Igreja, alguns estadistas pensaram em se utilizar de missionários protestantes para ajudar na construção do Brasil. Ao fim, pudemos observar a importância da religião na agenda política e social da época.

No segundo capítulo expomos o *Projeto Brasil* dos protestantes, de Spaulding a Holden. Quando nos referimos a um *Projeto Brasil*, não estamos nos referindo a um pacote de medidas ou documentos assinados pelos missionários estrangeiros, mas a pontos de convergência que os protestantes demonstraram em sua ideia para o Império brasileiro: que passava pela liberdade de culto e de consciência, um novo lugar para a mulher⁵ e para o negro⁶, bem como a revisão de Direitos Civis. Pode-se indagar sobre a possibilidade de ver em grupos doutrinariamente distintos um elemento comum a ponto de se falar sobre um projeto, essa pesquisa entende que sim e que não está sozinha nessa defesa.

Antônio Gouvêa Mendonça trabalhou em seu *Celeste Povir* a ideia do *Destino Manifesto* (MENDONÇA, 2008, p. 90-91). O foco era como as missões norte-americanas poderiam levar ao resto do mundo a possibilidade e a esperança da construção de uma civilização cristã modelo, tendo o protestantismo como base⁷. Os componentes dessa civilização cristã estariam no tripé religião-moralidade-educação, exatamente os campos de disputas que Mendonça enxergou nos embates religiosos do Brasil. Ainda que essa pesquisa tenha acrescentado o campo jurídico dentro das disputas pelo lugar dessa religião na sociedade brasileira, seguimos a mesma ideia de que há como falar de um plano em comum.

Outro autor a defender essa mesma ideia foi David Gueiros Vieira. Para isso, classificou em quatro os tipos ângulos de ações protestantes aqui no Brasil, a saber: a. modernistas indiferentes e religiosos; b. moderadamente religiosos, mas pregadores do

⁵ Sobre um trabalho mais específico do papel das mulheres missionárias estrangeiras que aqui trabalharam e as dinâmicas de Gênero, ver *Os anjos do Progresso no Brasil: as missionárias protestantes americanas (1870-1920)*, de Eliane Mora da Silva (2012).

⁶ Quanto ao papel do negro dentro do que seria uma nova configuração social a partir do protestantismo, nem todos os grupos partilhavam da mesma ideia durante o período. Esse é o caso dos batistas e sua caminhada no Brasil Império, bastante problemática quanto à aceitação do elemento negro em suas fileiras, bem distante das práticas metodistas, fluminenses e presbiterianas. Essa relação entre os batistas e o racismo foi estudada por João B. Chaves no livro *O Racismo na História Batista Brasileira* (2020), onde o autor defendeu uma contaminação da ideologia racista da supremacia branca na obra missionária dessa denominação em nosso país, uma vez que vê que a mentalidade missionária batista está jungida à mentalidade da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos.

⁷ Para Eliana Moura da Silva corrobora afirmando que as missões americanas apresentam *uma forte conexão com as proposições do Destino Manifesto, conectando forças religiosas com a expansão da Nação Americana e em todas as repercussões que determinaram o crescimento do missionarismo dentro e fora dos Estados Unidos* (SILVA, 2012, p. 106).

progresso, da indústria e do comércio; c. pregadores e distribuidores de Bíblia; d. místicos e fanáticos messiânicos (VIEIRA, 1980, p. 49). Interessa-nos o que ele diz sobre o quarto grupo. Identificando-o como imigrantes alemães, ingleses e americanos, o que representa uma assimetria cultural, contudo, diz Vieira:

Uma coisa, entretanto, todos tinham em comum, quer fossem germânicos, britânicos ou americanos: o seu ponto de vista sobre o progresso (isto é, desenvolvimento técnico cultural e industrial) era monopólio das nações protestantes, e, conseqüentemente espelhavam essa doutrina Brasil a fora (VIEIRA, 1980, p.51).

Como se vê, Vieira observou nos protestantes, que chegaram aqui no fluxo das migrações estabelecendo como que ilhas de protestantes cercadas de católicos por todos os lados, um pensamento em comum quanto à superioridade técnica, cultural, moral e religiosa das nações protestantes. Seguimos um caminho um pouco diferente quanto ao de Vieira, alargando esse ponto de vista também ao que ele denominou de grupo *c*, isto é, missionários que vieram aqui distribuir pregar e distribuir a Bíblia, por razões expostas nessa pesquisa, principalmente no segundo capítulo.

Outro autor que defendeu a questão foi Lyndon de Araújo Santos. Ele afirmou que não apenas o aspecto cronológico mas também os *traços comuns* que *atravessaram os diferentes ramos protestantes e compuseram um conjunto de obras, discursos e práticas* que devem ser levados em conta no processo de inserção (SANTOS *in*: SANTOS; SILVA; ALMEIDA, 2017, p. 127). Santos continua dizendo que esses traços comuns podem ser vistos em quatro áreas: políticos, ideológicos, sociais e religiosos. Quanto às duas primeiras áreas ele escreve:

Por conta deste pertencimento e afinidade, os agentes protestantes elaboraram discursos e práticas à luz de situações e de circunstâncias que sinalizavam avanços para uma sociedade marcada pela tradição, pelo escravismo e pelo patriarcalismo, com uma legislação que requeria constantes ajustes e ampliações, tendo em vista o ritmo das mudanças políticas e sociais. No geral, *formou-se uma proposta por partes dos protestantes de melhorias sociais* que passavam tanto pela conversão do indivíduo como pelas ações educativas e assistencialistas, sem intervenção direta no campo político como tal (SANTOS *in*: SANTOS; SILVA; ALMEIDA, 2017, p. 128) [grifo nosso].

Essa pesquisa entendeu que, nesses traços comuns, a questão jurídica também esteve presente, como ficou demonstrado ao longo desse texto. O protestantismo então apontava para o progresso, isto é, uma melhora social em diversos campos. Foi esse possível novo Brasil

que conectou os missionários com alguns setores mais progressistas da sociedade, construindo o valor, através do nascimento do fato, que permitiu que a norma surgisse⁸.

No terceiro capítulo classificamos e analisamos os tipos do que denominamos de *associações* que os brasileiros fizeram com o protestantismo. Dividimos em três tipos: os que aderiram à mensagem religiosa buscando lenitivo para sua busca espiritual, os que viram no programa protestante um certo paralelo a seu próprio programa político-ideológico, os que eventualmente se colocaram ao lado do protestantismo por conta de alguma questão que surgiu naquele período e houve ainda associações institucionais, onde organizações viram no protestantismo um amigo em comum contra um inimigo único. Também demonstramos os argumentos contrários vindo de setores da religião oficial e de parte dos positivistas.

O quarto capítulo trata da formação da norma jurídica, onde se percorreu os debates e quais forças operaram até que a norma fosse votada e estabelecida. Assim, destacamos os quatro pontos dos direitos civis procurados pelos protestantes: liberdade de culto e de consciência, reconhecimento do casamento acatólico, registro civil de filhos, sepultamento e direito de representação. Também abordamos as dificuldades para que esses fossem efetivados, demonstrando que as lutas dos protestantes não se encerraram com a promulgação da norma. A exposição da lei e dos embates visam demonstrar que, mesmo com o assentamento jus-positivo, os problemas enfrentados não deixaram de acontecer até que as normas entrassem em sua plena efetivação.

Por fim, essa tese está inserida na linha de pesquisa *Campo Religioso Brasileiro: Cultura e Sociedade*, do programa de pós-graduação de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Por isso essa pesquisa partiu do pressuposto que a prática religiosa ou mesmo sua negação se constitui em um fenômeno social cujo estudo crítico e sistemático é essencial para a compreensão da cultura brasileira. Para a elucidação dos objetivos que se propôs, buscou um aporte multidisciplinar, sempre tendo como foco procurar entender as relações e contribuições entre religião e direito no período estudado.

⁸ Sobre a relação protestantismo e liberalismo/modernidade ver introdução do capítulo 2.

1. A RELIGIÃO NOS PROJETOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIOS NO BRASIL IMPÉRIO

A tese defendida por essa pesquisa é a de que a propaganda protestante planejou e conseguiu angariar a seu favor setores progressistas da sociedade brasileira através de um discurso de benesses sociais que viriam da permanência dessa religião em nossas terras, tendo como alvo a mudança do sistema jurídico do Brasil Império, assimilando o elemento nacional protestante, dotando-o de direito civis. Para que se entenda o processo que permitiu que esse projeto fosse bem-sucedido, faz-se necessário, antes, observar quais movimentos ocorriam naquele período fora do recém-fundado Império brasileiro e, depois, qual o papel que destinavam à religião os principais atores políticos desse novo Estado.

O século XIX é o século das revoluções. O período que compreende 1814 a 1914 foi dominado por levantes, guerras civis e insurreições e, também, rupturas no campo filosófico e religioso, estruturadas por mudanças no campo político e desse, no que lhe concerne, estruturantes. A essas mudanças que surgem pós-revolução francesa e que são, por sua vez, a ela estranhos, René Rémond denomina de *vagas*, designação de que se serve para produzir uma anatomia desse século (RÉMOND, 1997, p.14). As quatro vagas apontadas pelo autor são: o liberalismo, a democracia, os movimentos sociais (marxistas) e as nacionalidades. Dessas, conclui, a que mais produziu impacto foi a primeira.

Assim, não ganharia um tom de exagero afirmar que o século das Revoluções é também do Liberalismo, que, apesar de surgir no período anterior, ganhou contornos internacionais no Dezenove, ainda que não estivesse representado e formalizado por instituições. Movimento de difícil definição, não podendo ser compreendido no singular, por alcançar áreas como economia, cultura, moral e religião (MERQUIOR, 2014, p. 40; OLIVEIRA, 2019, p. 81). O movimento teve seu início no período de transição do feudalismo para o capitalismo (RAMALHO, 1976 p. 30). A base de sua filosofia era a *crença na descoberta progressiva da verdade pela razão individual e, por isso, a desconfiança em relação à autoridade, intelectual ou espiritual, estabelecida* (RÉMOND, 1997, p. 27, 29). Trazendo ainda em seu bojo ideológico a luta pela igualdade de direitos, buscou assegurá-la através da feitura

e adoção de Constituições, retirando da Monarquia seu caráter absolutista ou, como em alguns casos, rejeitando a própria Monarquia e, com isso, estabelecendo uma democracia liberal.

No plano da espiritualidade, o Liberalismo, em sua luta contra a autoridade estabelecida, se revelou anticlerical. A hostilidade à religião do período anterior, com a secularização das massas na Europa ainda na primeira metade do século XIX foi uma transformação *inaudita e sem precedentes* (HOBSBAWN, 2010, 1, p. 346). É no Dezenove, nas palavras de Charles Taylor, *que as alternativas abertas para a descrença são multiplicadas e enriquecidas* (TAYLOR, 2010, p. 445). A descrença não estava mais no plano do credo pessoal, agora ela se estruturava de forma militante e buscava colocar a religião em óbice e Deus sob agravo. Essa militância se voltava principalmente contra as Igrejas oficiais dos Estados ou a Igreja Católica Romana, cujos discursos universais buscavam definir a verdade enquanto detinham o monopólio de certos ritos que atingiam o cidadão, como por exemplo casamento e sepultamento (HOBSBAWN, 2010, 2, p. 409). Contudo, a descrença, como ideologia militante, não era a única a questionar as igrejas estabelecidas, o movimento era seguido por outras igrejas ou religiões que também afirmavam para si o direito sobre a verdade e a ética contra o monopólio dos bens de salvação.

Enquanto isso acontecia na Europa, na América Latina as lutas giravam em torno da independência política, com as antigas colônias espanholas conquistando sua liberdade após muitos embates. Na construção da nova ordem social, observa-se forte influência do liberalismo com as novas unidades políticas adotando a forma de governo democrático, nos moldes estabelecidos pela Constituição de Cádiz⁹. A influência do texto nessas novas unidades políticas, porém, não implicava em uma adoção integral do mesmo, antes, aconteceram regionalizações na tentativa de salvaguarda de momentos de ameaça externa ou perturbação interna (BETHELL, 2009, p. 346).

⁹ Cádiz é uma cidade ao sul da Espanha na qual foi redigida a Constituição que lhe levou o nome, sobre o texto escreveu Dalmo Dallari: “a Constituição espanhola de Cádiz, de 1812, é um documento importante, não só por sua grande relevância para a história da Espanha mas também por ser o testemunho de um momento de transição, quando novas conquistas, em termos de direitos fundamentais da pessoa humana e direitos dos povos, foram consagradas num conjunto normativo que, ao mesmo tempo em que afirmava a independência do Estado e sua soberania, estabelecia as regras para a legitimidade do governo, sua organização e suas limitações, consagrava um conjunto de direitos que nem a lei nem os governos poderiam afrontar. Constituiu avanço do constitucionalismo e influiu para que outros povos, especialmente os dos antigos territórios coloniais espanhóis, buscassem na Constituição a consagração de sua independência e soberania e a afirmação e proteção dos direitos fundamentais das pessoas. A Constituição espanhola de 1812 foi extraordinariamente importante para a sua época e exerceu influência em muitas Constituições feitas a partir de então” (DALLARI, 2014, p.81).

Cádiz, fruto do liberalismo espanhol, trazia em seu bojo uma revisão da relação Estado-Religião. Na Carta, o poder da Igreja foi diminuído, impôs-se o fim dos tribunais da Santa Inquisição e, além disso, estabeleceu-se tributação de bens e direitos de propriedade à Igreja. Manteve-se, contudo, o status de religião oficial e a proibição de outras em seu espaço (DALLARI, 2014, p. 90-91). Tal status destinado à Igreja Católica Romana deve ser analisado de duas formas, a primeira é que o movimento *descrente* ainda não era forte o suficiente nos países de língua espanhola para vencer uma luta por uma total ruptura e, também, mostra-se que a Igreja era vista como estrutura importante na construção de identidade. Apesar disso, pode-se afirmar que a Constituição de Cádiz representou avanços e mostrou a influência do liberalismo espanhol em matéria religião.

O Brasil, por sua vez, recebeu influência dos acontecimentos ocorridos em Portugal durante a Revolução Liberal de 1820. Na época, buscava-se constituir um novo Portugal através do fortalecimento das instituições que deveriam *ser corrigidas segundo as luzes do século e circunstâncias políticas do mundo civilizado* (RAMOS, 2017, p. 458). O movimento iniciado na cidade do Porto logo congregou todos os que aspiravam a mudanças para o país. As Cortes, instaladas em Lisboa, em 26 de janeiro de 1821, projetaram um novo modelo governativo, embora deixassem claro que não romperiam com o rei, cujo retrato foi colocado na sala das sessões, e com a religião, cada sessão começava com uma missa (RAMOS, 2017, p. 458). Mesmo assim, as duas instituições passariam por mudanças quanto ao seu alcance e poder. A Igreja foi convocada pelas Cortes para explicar as vantagens do novo governo, no entanto, das 3916 paróquias existentes apenas 456 (11,6%) o fizeram, passando a religião a ser a primeira plataforma de resistência ao regime (RAMOS, 2017, p. 468). Sendo o clero português do período constituído de 38 mil indivíduos, dos quais 14 mil em conventos, maior que empregados públicos e forças armadas que somados davam 28.500, a Igreja era um adversário a ser considerado¹⁰.

Para a principal colônia portuguesa havia também uma pauta preparada e que em nada a agradaria. As Cortes visavam à restauração do Brasil à antiga condição e,

¹⁰ A Igreja atravessou o século XIX como uma força política em Portugal, apesar da revisão de seu papel a partir do liberalismo; um dos reflexos dessa mudança pode ser o esvaziamento de certas manifestações externas do culto (MATTOSO, 1998, p. 439). Ainda assim, a separação com o Estado só aconteceria com o advento da república em 1910. Há de se pontuar que, ao contrário do Brasil, Portugal não foi alvo de missões estrangeiras naquele momento – na verdade, as primeiras missões protestantes no país foram realizadas por igrejas protestantes já implantadas no Brasil, como é o caso da Missão Evangelizadora do Brasil e Portugal fundada em 1890, isto é, já na República Brasileira, pela Igreja Fluminense (cf. SILVA JUNIOR, 1960). Dessa maneira, as discussões ocorridas no Brasil sobre a liberdade de religião e os direitos dos acatólicos não tiveram em Portugal a dimensão que aqui conseguiram nesse período.

consequentemente, perdas dos privilégios adquiridos durante a estada da família real em seu território. No Brasil, diante desses planos, consolidava-se então o movimento de ruptura, desejado pelas elites. A ruptura se deu no dia 7 de setembro de 1822, constituindo a data no início de um processo político que se solidificou durante os dois Reinados. Nesse capítulo, o nosso objetivo é demonstrar e avaliar o lugar ocupado pela religião nos projetos identitários brasileiros. O lugar escolhido para observar esses projetos é o daqueles que exerceram cargos no plano executivo, os que serviram a esses como conselheiros, os que poderiam ali chegar, como é o caso dos partidos. Por fim, demonstraremos ainda, com a Questão dos Bispos, que se pode localizar também um projeto Brasil entre os ultramontanos.

Antes disso, faz-se necessário observar que o século XIX também é um período de forte imigração. Durante esse século houve um forte aumento demográfico – a Europa, por exemplo, ultrapassou o dobro do número de pessoas do século passado. A essa superpopulação, coincide a necessidade de alguns países da renovação da mão de obra com o fim da escravidão, ou então de renovação tecnológica em áreas específicas para a economia, como na agricultura. O grosso da emigração europeia será principalmente de camponeses sem terra, de operários sem trabalho e de burgueses arruinados (RÉMOND, 1997, p. 198). No país, em uma publicação do fim do período monárquico, temos o seguinte relatório atribuído ao Barão de Rio Branco:

Em 1870, o Brasil recebeu apenas 9.123 imigrantes. Em 1887, 54.990. No ano findo (1888), 131.268 imigrantes entraram no país pelos dois portos do Rio e de Santos. No primeiro trimestre deste ano (1889) já desembarcaram nos portos citados e no de Vitória 43.489 imigrantes: 15.349 em Santos, 24.860 no Rio e 1.280 em Vitória (MOSSÉ, 2015, p. 88).

Uma pequena mostra do poder de atração que o Brasil exercia e que provocou a necessidade de uma revisão de leis para assimilação dos protestantes que também imigravam para uma monarquia católica, localizando-a entre os países que debateram sobre o lugar da religião na sociedade, ocorrida ao longo do Dezenove. Alguns projetos identitários trataram da imigração como um fato social, embora, como veremos, nem todos os projetos aceitavam a assimilação do elemento acatólico na ordem social. A assimilação no contexto brasileiro aconteceu, apenas, conforme a tese defendida nessa pesquisa, a partir do diálogo entre setores progressistas brasileiros e missionários protestantes, tendo como base uma agenda mínima comum. Por hora, precisamos nos deter no papel da religião nos projetos que aqui vigoravam quando e durante a chegada do protestantismo no país.

1.1.PRIMEIRO REINADO (1822-1831)

A Independência constitui, nas palavras de Florestan Fernandes, a primeira *grande revolução cultural que se operou no Brasil*¹¹ (FERNANDES, 2006, p.49). Uma das primeiras providências para fazer valer a ruptura com Portugal, bem como demonstrar que um novo tempo havia se instalado, foi a convocação de uma Assembleia Constituinte com o propósito de escrever uma Carta que pusesse o organismo estatal em existência, ordem e devido funcionamento, buscando delimitar o papel de cada elemento constitutivo do poder político. Foi com esse intuito que Dom Pedro I convocou a Assembleia Constituinte. Com a convocação, o Brasil entrava, então, na rota da monarquia constitucional; uma novidade, fruto de uma *consignação* entre a monarquia e o liberalismo, criando uma forma de permanência do governo monárquico mas que agregava um freio ao absolutismo dos reis, mesmo assim, o período, que se frise, orgulhava-se de seu republicanismo. A monarquia constitucional parecia querer juntar dois mundos em um só:

A ideia, porém da monarquia constitucional: um rei com funções de chefe de Estado; a orientação do governo, a administração pública, as finanças e outros assuntos, sob a fiscalização da representação nacional; um documento escrito, colocado em posição superior na hierarquia das leis, fixando os limites e atribuições do Estado e os direitos dos cidadãos: eis a grande invenção do século XIX (TORRES, 1957, p. 22).

Denominada à época como *o justo caminho do meio* (DOLHNIKOFF, 2012, p. 104), essa doutrina foi concebida visando à preservação da governança, sem a presença de um único poder absoluto. A monarquia serviria como um *poder neutro* e teria duas funções básicas, preservar o poder supremo longe de políticos sedentos de poder¹² e, ao mesmo tempo, servir como representante do povo sem estar ligado a nenhuma ordem partidária (TORRES, 1957, p.23). Os setores progressistas, por sua vez, lucrariam com o modelo adotado uma vez que a preservação do direito de propriedade e a liberdade individual poderiam e deveriam conviver com a nova ordem social a ser imposta através da promulgação da Carta Constitucional.

¹¹ O que não quer dizer uma ruptura com o sistema social, conservando ao novo império uma incômoda herança que dificultou por muito tempo o desenvolvimento de uma efetiva comunidade de cidadão (MARSON; OLIVEIRA, 2013, p 10).

¹² Já na convocação para a Assembleia Constituinte, a ideia de preservação contra despotismos estava presente: *Uma constituição que, pondo barreiras inacessíveis ao despotismo quer real, aristocrático, quer democrático, afugente a anarquia e plante a árvore da liberdade a cuja sombra deve crescer a união, tranquilidade e independência deste Império, que será o assombro para o mundo novo e velho* (REIMER, 2013, p.51).

O tema da ordem política e administrativa foi o principal a ser debatido na Assembleia (DOLHNIKOFF, 2005). Os dois blocos ideológicos formados tinham interesses e pensamentos completamente distintos. Um queria um governo central, forte, na tentativa de manter a unidade da ex-colônia portuguesa. O receio desse grupo é que houvesse uma pulverização que gerasse pequenos Estados totalmente independentes entre si. O outro grupo, liberal, buscava um governo descentralizado, federalizado, buscando com isso assegurar poderes locais. O primeiro grupo saiu vencedor, seguindo o Brasil a tradição ibérica de confiar ao governo o princípio unificador da nação (HOLANDA, 2016, p. 51).

O outro tema que gerou muitas discussões e intervenções foi o da religião, tema central de nossa pesquisa, o debate nos mostra como o papel dessa foi desenhado pelos primeiros constitucionalistas e, por fim, como foi positivado na Carta outorgada pelo Imperador em 1824. Mas, antes de abordá-lo, observaremos dois projetos de formação identitária e como a crença entraria neles; os dois estavam presentes de forma indireta nas discussões da Assembleia, fazendo-se sentir sua presença de forma singular; falamos dos projetos de Dom Pedro I e de José Bonifácio de Andrada e Silva.

José Bonifácio de Andrada e Silva nasceu em Santos, em 1763. O pai, rico comerciante e funcionário da administração colonial, o enviou para a Universidade de Coimbra, onde se formou em Filosofia e Direito. A partir desse momento, teve sua vida toda na Europa, exercendo os papéis de professor e pesquisador. Voltou ao Brasil apenas quando estava perto de completar sessenta anos, trazendo *larga bagagem intelectual de homem público* (VAINFAS, 2002, p.425). No plano político, José Bonifácio foi, a princípio, um defensor da ideia de um império luso-brasileiro. Aos poucos reviu sua posição até, por fim, romper com o ideal de sua geração e defender a autonomia política do Brasil. Ele esteve na comitiva que pediu a permanência de Dom Pedro no Brasil, episódio conhecido como o *Dia do Fico*, desobedecendo, com isso, a orientação das Cortes Portuguesas que exigiam a sua volta imediata (DOLHNIKOFF, 2012, p. 190). Após o Fico, assumiu a posição de Ministro do Reino e dos Estrangeiros, consolidando, dessa maneira, forte capital político em relação a seus pares e atraindo, com isso, muitos inimigos que, por fim, trabalharam para sua derrocada política.

Seus projetos políticos para o Império que nascia incluíam a Monarquia Constitucional. Essa seria o único antídoto contra duas ameaças que rondavam o Brasil, segundo José Bonifácio, a democracia e o absolutismo. Sua posição contra seus adversários era muito firme, não temendo em usar recursos até mesmo panfletários, que ele mesmo dizia não gostar. É o caso do manifesto de 6 de agosto, no qual atacou de maneira dura aqueles que lhe eram contrários (SOUSA, v. 1, 2015, p.189-190).

No plano diplomático, José Bonifácio se movimentou pelo reconhecimento externo do Brasil enquanto país ou para trazer o Império ao terreno de importantes decisões. Antes mesmo do 7 de setembro de 1822, enviou representantes a Buenos Aires, com o propósito de propor a criação de uma confederação com as províncias do Prata. Também tentou com o governo americano um acordo de cooperação e defesa, antes mesmo do surgimento da doutrina Monroe (VIEGAS FILHO, 2015, p. 34-35). Ainda que sua política externa não tenha sido bem-sucedida em propósitos, demonstra em que direção ele queria que o país caminhasse.

Quando foi convocada e instalada a Assembleia Constituinte, o Ministro do Reino e dos Estrangeiros viu uma singular oportunidade para colocar seu projeto para o Império em prática, defendendo, entre outras coisas, a Monarquia Constitucional, a inserção social do índio e do negro e o fim da escravidão. Interessa a essa pesquisa observar onde a religião entrou no projeto de Império idealizado por José Bonifácio, qual seu papel e seu valor social, e mesmo suas limitações.

Ex-estudante e professor de Coimbra, o retrato de José Bonifácio tem que ser feito partindo da tese dele como um membro pertencente à *ilustração* portuguesa. Como tal, era credor de que a razão deveria ocupar lugar principal em qualquer matéria, inclusive nas de natureza religiosa. Sua relação com a religião foi marcada por um profundo pragmatismo com a missão de acolher aqueles que se veem à margem da ordem social, humanizando-os. Para conhecer Deus, escreveu em uma nota avulsa, *é preciso apenas a razão, sem ser preciso sentimento ou fé, porque Deus é razão* (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 317). A partir desse conhecimento de Deus pelo caminho da razão, busca-se um novo proceder moral, a religião (toda ela) terá cunho mais moral que dogmático:

No uso das religiões, quanto mais se cuida do dogma, menos se cuida da moral; e quanto mais complicados e extensos os dogmas, menos pureza nos costumes; porquanto o conhecimento e defesa dos mistérios deixa pouco tempo para cuidar da moral. Quando as luzes começam a raiar em qualquer povo, então enfraquece a religião; porque tudo parecendo [inelegível] patranhas a homens que confiam em tudo (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 322).

Esse lado racional e moral da religião, no caso de Bonifácio, a cristã¹³, revelará o seu papel nos projetos andradinos para fazer o Império prosperar. Miram Dolkhnikoff pontua pelo menos quatro núcleos para a reforma da sociedade nos escritos de José Bonifácio: fim da escravidão, integração do índio, padrões sociais tomando a Europa como modelo e

¹³ *Sou cristão e filantropo*, escreveu na proposta que enviou para a Assembleia Constituinte (ANDRADA E SILVA, 2015, p. 47). Seu cristianismo, apesar da base racional, não era destituído de transcendência, dirá em outra nota avulsa que *o cristianismo é religião de outro mundo* (ANDRADA E SILVA, 2015, p. 324).

miscigenação¹⁴ (DOLKNIKOFF, 2012, p. 195), em todos eles podemos observar o papel da crença em seu caráter pragmático em benefício do Estado que estava nascendo. Para se ter uma mostra desse papel, podemos tomar como ponto de partida sua carta à Constituinte, onde encomenda dois projetos, um pelo fim da escravidão, outro para a integração do índio à ordem social, em ambos os casos, observaremos como há o reconhecimento da relevância da religião na construção moral e civilizatória.

Com relação à escravidão, José Bonifácio pontua que o verdadeiro cristianismo é contrário ao instituto. Será com o adjetivo de *verdadeiros cristãos e filantropos* que elogiará a ação de políticos protestantes ingleses, que lutaram pelo fim da escravidão, enquanto seus inimigos falavam que a medida era economicamente impossível (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 46-47). Na mesma fala se apresenta como cristão e filantropo, na representação de progressista nessa matéria seguindo os passos de seus pares protestantes. A seguir, rechaça que o uso da religião seja utilizado como fator benéfico para a manutenção do instituto sob o argumento que, uma vez escravizados em um país cristão, os negros poderiam ouvir o evangelho (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 50-51), condena a religião dos defensores da escravidão:

E na verdade, senhores, se a moralidade e a justiça social de qualquer povo se fundam, parte nas instituições religiosas e políticas e parte na filosofia (...) qual religião que temos, apesar da beleza e santidade do evangelho, que dizemos seguir? A nossa religião é pela maior parte de um sistema de superstições e de abusos antissociais; o nosso clero, em muita parte ignorante e corrompido, é o primeiro que se serve de escravos, e os acumula para enriquecer pelo comércio, e pela agricultura, e para formar, muitas vezes, das desgraçadas escravas harém turco. As famílias não têm educação, não a podem ter com tráfico de escravos, nada as pode habituar e amar a virtude e a religião (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 53-54).

Observa-se que na leitura que faz do catolicismo brasileiro, observado por José Bonifácio como fator estruturado e estruturante, resultava em uma condenável separação entre a razão e a moral, tão importantes para o desenvolvimento da religião segundo os moldes bonifacianos, e o dia a dia da ordem social. Acusou que aqueles que deveriam se levantar contra a escravidão que se enriqueciam através dela. Alertou que se passava a largo qualquer tipo de progresso social enquanto o instituto for presente em território brasileiro. O próprio fim do tráfico não resolveria o problema dos que aqui já estavam escravizados:

¹⁴ José Bonifácio defendia que se estimulasse casamentos entre brancos e negros, brancos e índios, *era preciso criar uma nova "raça", com um repertório cultural comum, para em seguida moldar essa massa miscigenada de homens através da educação, a fim de que adquirisse os valores, costumes e hábitos dos povos civilizados* (DOLKNIKOFF 2012, p. 196). Vale lembrar que o debate científico sobre as "raças" apenas ocorreria a partir da década de 1870, desembarcando no Império, a partir dessa data, doutrinas de caráter poligenista (SHWARCZ, 1993, p.63)

O mal está feito, senhores, mas não o aumentemos cada vez mais, ainda é tempo de emendar a mão. Acabado o infame comércio de escravatura, já que somos forçados pela razão política a tolerar a existência de atuais escravos, cumpre em primeiro lugar favorecer gradual emancipação, e antes que consigamos ver o nosso país livre de todo deste cranco, o que levará tempo, desde já abrandemos o sofrimento dos escravos, favoreçamos, e aumentemos, *todos os gozos domésticos e civis; instruamo-los no fundo da verdadeira religião de Jesus Cristo e não em momices e superstições: por todos esses meios nós lhe daremos toda civilização* de que são capazes no seu desgraçado estado, despojando-os o menos que pudermos da dignidade de homens e cidadãos (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 64). [grifo nosso]

Os negros libertos e integrados à nova ordem social e política também estariam livres para, dentre outras coisas, conhecer a verdadeira religião racional e moral. Aqui enxergamos o uso da religião mesclada a uma ideia na época de civilização, a conversão ao cristianismo daqueles que haviam sido escravos seria a porta de entrada para uma vida civil. Percebe-se, aqui, a ideia andradeana de superioridade do cristianismo e da cultura europeia, pois os escravos teriam que largar seu jeito de ser e sua religião (momice e superstições, na fala de Bonifácio). Mesmo assim, temos um exemplo da função social da religião.

Quanto aos índios, a integração à sociedade passava pela educação. José Bonifácio imaginou escolas de missionários, a princípio católicas. O missionário teria papel fundamental para trazer o índio, em estado selvagem, para a civilização (lembrando, nos moldes europeus). Para isso, o missionário deveria ser capaz de aprender a língua das tribos, adquirir também controle dos ritos e costumes de cada tribo. Uma vez na tribo, além da jurisdição eclesiástica, o missionário adquiriria também a de polícia civil (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 104-105).

As bandeiras, responsáveis pela exploração de florestas e savanas, deveriam levar sempre um missionário para cuidar dos *índios mansos* – expressão cunhada por José Bonifácio para aqueles dentre os indígenas que fossem mais propensos a serem evangelizados e receberem o batismo. O foco da educação seriam as crianças, mas os adultos não deveriam ser deixados de lado, a recomendação é que fossem instruídos, antes de tudo, no caráter prático da doutrina cristã antes de qualquer dogma, listando os assuntos assim:

O amor ao próximo, a compaixão pelos males alheios, e a caridade e beneficência recíproca; que se lhes expliquem bem as vantagens que vão tirar do seu modo de vida, e o interesse e amizade que tem para com eles o governo brasileiro, que se deve permitir o que não se pode evitar (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 107).

O papel da religião a serviço do Estado ficou posto, e aos *índios mansos*, caberia enxergar a civilidade como uma benesse do Império. Bonifácio reconhece que os adultos poderiam ser relutantes, mas projetava que os filhos e netos seriam mais abertos ao diálogo com uma nova cultura. A música e os jogos serviram para atrair e educar os mais jovens, evitando a

introdução de bebidas destiláveis para que não os corrompesse, proibindo também a abertura de tavernas. As bebidas destiláveis seriam concedidas aos doentes e aos fracos ou aos que trabalhassem em trabalho *duro e penoso* (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 109-110).

Os missionários deveriam ainda ensinar aos índios que não dependessem do Estado, mantendo relações diplomáticas com outras aldeias, com a finalidade de obter socorro quando assim precisassem. Para além da cultura de subsistência, o comércio deveria ser estimulado pelos missionários (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 113). Além disso, os missionários ficariam encarregados do recolhimento de tributo das grandes aldeias, que teriam, nos planos de José Bonifácio, a mesma função das grandes cidades. Se instituiria um tribunal superior indígena composto por cinco pessoas, dentre elas, o bispo, demonstrando mais uma vez a importância do elemento religioso como estruturado e estruturante de ordem social.

José Bonifácio iria rever seu sistema educacional para integração indígena em outro momento. No lugar de missões, preferiria o sistema de aliança e comércio e para a catequização pensou na utilização de protestantes, os morávios¹⁵ (ANDRADA E SILVA, 2005, p. 122). Ao pensar no convite a morávios para a catequização dos índios e conseqüentemente sua integração à ordem social, José Bonifácio demonstra dois aspectos em sua posição quanto ao lugar da religião cristã em geral, em primeiro lugar mostra que protestantes e católicos estavam no mesmo quadro de importância em termos de ação, desde que cumprissem a função social da religião, qual seja, que seu aspecto fosse racional e moral, servindo, assim, ao Estado. Em segundo lugar, trazer uma organização protestante em plena década de 1820, demonstrava uma política avançada, principalmente se lembrarmos que havia poucos protestantes no país e que esses viviam ainda sob os impeditivos do decreto assinado por Dom João VI¹⁶, que proibia o proselitismo. Tivesse o plano sido levado a cabo, o Brasil poderia ter nacionais protestantes muito antes do marco de 1855, quando aqui desembarcou o primeiro missionário com fins proselitistas.

Essas ideias estavam presentes na Constituinte através dos discípulos de José Bonifácio. Com a dissolução da Assembleia Constituinte, José Bonifácio também viu seu capital político de esvanecer e, com ele, as possibilidades de realização de seus projetos para o Império. Contudo, não será a última vez que os morávios entrariam nos planos da classe política

¹⁵ A Igreja Morávia, uma corrente protestante surgida no século XVII com forte ênfase missionária, apesar de não atingir o número e os recursos de outras agremiações (batistas ou presbiterianos, por exemplo), ficou gravada no imaginário dos protestantes da época como exemplo agência missionária.

¹⁶ Trata-se de 1810, que marca o início do começo da liberdade religiosa no Brasil, uma vez que possibilitou a entrada no país de imigrantes protestantes.

brasileira, como veremos abaixo quando tratarmos do Período das Regências. Por hora, devemos nos deter no imperador Dom Pedro I.

A figura de Dom Pedro I ainda suscita novas investigações (LUSTOSA, 2006; REZZUTTI, 2016). Personagem ambíguo em suas ações. Taxado de ditador em sua relação com o Brasil enquanto, ao mesmo tempo, na Europa é visto como campeão constitucional (LUSTOSA, 2006, p. 325). Dom Pedro I tinha 22 anos quando proclamou a Independência do Brasil e buscou, nesse primeiro momento, se identificar mais com os brasileiros do que com os seus conterrâneos portugueses. Os setores mais progressistas da sociedade viam no príncipe regente a oportunidade para fazer acelerar uma pauta construtiva para o Brasil que coadunasse com os seus projetos.

O imperador constitucional nasceu em 1798, em Queluz. Pouco antes de completar dez anos, viu-se dentro de um navio com partida para a colônia portuguesa na América. A viagem foi o resultado de uma estratégia desenhada pelo pai em circunstâncias extremas, lançando mão de sua única opção (LIMA, 2006, P.56). A Biografia de seus antecessores demonstra o quanto esses tinham em elevada conta a fé católica. Sua avó, Dona Maria, promoveu a *viradeira*, com o clero português voltando a ter importância em assuntos públicos (CALDEIRA, 2008, p. 33). Seu pai, Dom João, também é apontado como homem religioso. A religião de Dom Pedro I, contudo, não é apontada em seus biógrafos clássicos, cabendo para a interpretação apenas a posição que ele positivou para a Igreja quando outorgou a Constituição de 1824, texto que será estudado abaixo.

1.1.1 Religião e Constituinte de 1823

Como visto acima, a necessidade da redação de uma Carta Maior se tornou imperativa para que o papel dos atores responsáveis pelo movimento de independência ficasse definido.

Ainda que não existissem partidos políticos formados, o conservadorismo e o liberalismo, ou *liberalismo contido* (SANTOS, 2018, p.7), estavam presentes na Assembleia através de seus agentes. Assim, a nova ordem jurídica que se imporia no novo país foi forjada a partir do embate entre essas duas matrizes de pensamento. Conceitos polissêmicos, conservadorismo e liberalismo, tiveram no Brasil uma leitura própria, conforme a agenda política local. Tal resignificação pode ser observada, por exemplo, no liberalismo, do ponto de vista ético-filosófico que buscava afirmação de direitos individuais, com uma profunda revisão

do papel do Estado e da religião, garantindo participação política dos cidadãos, constitucionalismo, divisão de poderes, Estado de Direito. No país, esse liberalismo, abraçava-se:

O liberalismo brasileiro se distinguiu do modelo europeu, entre outras razões, porque instrumentalizado para oferecer suporte às elites oligárquicas, traduzindo-se pelo imperativo de reordenação do poder nacional independente, preservando, contudo, certa gradação na dominação das elites agrárias e tendo como principal limitação a peculiar convivência com a institucionalização do escravismo (SANTOS, 2018, p. 7)

Quanto à religião, o liberalismo brasileiro defendia uma estrada a ser trilhada diferente da proposta pelo seu irmão europeu. Este, sabe-se marcado pelo anticlericalismo, querendo que as matérias e convicções religiosas fossem afastadas da esfera pública, sendo tratados por indivíduos e grupos que as professassem. O Estado então teria um papel de neutralidade nesses assuntos, cabendo às esferas do Estado e da Religião uma total separação. No Brasil, contudo, a ressignificação do liberalismo lhe deu *uma coloração cristã, rechaçando a ideia de total separação entre Igreja e Estado* (SOUZA, 2012, p. 235). A presença de número considerável de padres na própria Assembleia Constituinte depõe como prova de como o anticlericalismo não se impôs de maneira decisiva.

No caso do conservadorismo, podemos defini-lo como movimento contrário ao processo de abertura política e social desencadeado pela Revolução Francesa, na tentativa de fazer valer os antigos valores. Na Constituinte seria favorável à tolerância religiosa, mas contrário à liberdade, defenderia uma administração mais conservadora em detrimento à descentralização, ainda privilegiaria o coletivismo no lugar do individualismo.

Essas duas forças colidiram durante a Constituinte. A Assembleia se reuniu pela primeira vez em 17 de abril de 1823. Cem deputados foram eleitos, representando as províncias do Brasil. Ato contínuo, a eleição do presidente da Casa proclamou por aclamação o bispo do Rio de Janeiro, D. José Caetano Coutinho, unindo os papéis de comandante da província episcopal da Capital e o comando dos trabalhos legislativos do Império se encontrassem na mesma pessoa. D. Coutinho não era o único religioso da Assembleia; ao todo 22 padres foram eleitos para constituintes, como podemos listar abaixo:

Figura 2. Tabela de padres eleitos para a constituinte de 1823

01	Antônio da Rocha Franco
02	Antônio Manuel de Sousa (não tomou assento)
03	Belchior Pinheiro de Oliveira
04	Francisco Agostinho Gomes (não tomou assento)

05	Francisco Ferreira Barreto
06	Francisco Muniz Tavares
07	Francisco Pereira de Santa Apolônia (não tomou assento)
08	Inácio de Almeida Fortuna
09	José Antônio Caldas
10	José Caetano da Silva Coutinho
11	José Custódio Dias
12	José Ferreira Nobre
13	José Joaquim Xavier Sobreira
14	José Martiniano Pereira de Alencar
15	Luís Inácio de Andrade Lima
16	Manoel Pacheco Pimentel
17	Manoel Ribeiro Bessa de Holanda
18	Manoel Rodrigeus da Costa Cavalcante
19	Nuno Eugenio Lóssio e
20	Silvestre Álvares da Silva
21	Venâncio Henrique de Resende
22	Virgínio Rodrigues Campelo (Não tomou assento)

Fonte: Françoise Jean de Oliveira Souza, Do Altar à tribuna.

O número considerável de sacerdotes na constituinte não é uma matéria vulgar ou que deva ser passada despercebidamente, principalmente se levarmos em consideração ser essa a primeira vez em que os eleitores foram convocados para se manifestar politicamente após a independência¹⁷. Nem todos os religiosos poderiam votar e, conseqüentemente, serem eleitos segundo a convocação oficial. *Religiosos regulares*, os que moravam em mosteiros, estavam

¹⁷ O Brasil teve duas eleições antes de ter uma constituição. A primeira diz respeito à eleição para as Cortes de Lisboa, realizada segundo o processo da constituição espanhola de 1812, eleição que ocorreu aqui, mas para um pleito português. A segunda foi para a constituinte, a Magna Assembleia foi constituída a partir das instruções de 19 de junho de 1822, sendo essa a mais antiga regulamentação brasileira de direito eleitoral (TORRES, 1957, p. 292).

de fora uma vez que obedeciam a uma ordem estrangeira, restando aos denominados *padres seculares*, que trabalhavam nas paróquias, o direito de serem votados para a Assembleia.

Em sua pesquisa sobre a atuação do padres na formação do Estado Nacional Brasileiro, mais precisamente na atuação do clero na constituinte de 1823, Françoise Jean de Oliveira Souza afirma a desigualdade da atuação desse grupo não apenas no que se refere aos projetos sociais defendidos, mas, ainda, na frequência da intensidade com que discursaram suas ideias na tribuna¹⁸. O texto faz uma contabilização das falas dos religiosos mais as intervenções, desconsiderando, no entanto, intervenções curtas e outras falas sem muita relevância, apresentando o seguinte resultado:

Venâncio Henrique de Resende encabeça a lista com 109 intervenções, seguido por José Martiniano Pereira de Alencar (78 falas), Francisco Muniz Tavares (65 falas), José Custódio Dias (61 falas), Antônio da Rocha Franco (20 falas), Belchior Pinheiro de Oliveira e José Caetano da Silva Coutinho (8 falas), José Antônio Caldas (7 falas), Luís Inácio de Andrade e Lima (5 falas) e Manoel Rodrigues da Costa (4 falas). Não houve registro de discursos por parte de Inácio de Almeida Fortuna, José Ferreira Nobre, Manoel Pacheco Pimentel e Francisco Ferreira Barreto, sendo que este último se ausentou da maioria das sessões por problemas de saúde. (SOUZA, 2010, p. 167)

Souza continua afirmando que não havia um alinhamento político que correspondesse a uma atuação em comum, o que ficará mais claro abaixo, quando examinarmos as falas dos constituintes sobre a questão da liberdade de culto. Contudo, a maior parte da fala dos clérigos estava alinhada com uma matriz teórica do pensamento liberal (SOUZA, 2010, p. 168). A defesa da propriedade, da liberdade de culto e do povo como representante maior do fazer política estavam na pauta da ordem do dia nas discussões geradas na Assembleia.

Apesar de não ter existido uma *bancada clerical*, ainda assim é possível visualizar a atuação dos padres em pelo menos três áreas: federalismo versus centralização, imperador versus nação e liberdade versus tolerância (SOUZA, 2010, p. 171s). O foco da pesquisa está no terceiro ponto. Antes, precisamos observar como o capital religioso católico aparece no exercício de legitimação de poder através de seus símbolos.

¹⁸ A atuação do clero não se resumiu apenas à Constituinte, ela perpassou por todo o período imperial. Sobre essa participação, escreveu Gilson Ciaralho, *de uma forma geral foi grande a participação do clero no processo legislativo e administrativo durante o período imperial. Participaram da Câmara de Deputados do império 223 membros do clero, eleitos para 20 legislaturas* (CIARALHO, 2011, p. 86). A última legislatura com considerável representação do clero foi a 10^a.

1.1.1.1 O catolicismo

Expressão religiosa sem adversários expressivos em território nacional, o catolicismo se fez presente na Constituinte de inúmeras formas. A primeira delas, como visto acima, foi tendo seus membros sido encarados como fiéis depositários da esperança de um considerável número de eleitores, carregando-lhes a obrigação de representação política na Assembleia naquele momento crucial de construção de identidade nacional, a partir de seu mais expressivo diploma legal. A escolha de um alto representante da Igreja para a direção da Casa foi outra maneira de demonstrar a força da Igreja quanto a sua expressão de credibilidade, e como as forças anticlericais não representavam ainda nenhuma expressão de capital político.

A segunda forma se de fazer presente foi através de seus ritos na busca de legitimidade. Força estruturante e estruturada de uma sociedade, a religião, através de seus ritos, pode legitimar inclusive processos políticos. Souza descreveu em sua pesquisa como os ritos católicos se fizeram presentes já no dia 1º de maio, dois dias antes da abertura oficial dos trabalhos constituintes, quando D. José Caetano rezou a Missa do Espírito Santo. Os deputados que se encontravam reunidos no salão da Assembleia, em uma das sessões preparatórias, chegaram à Capela Imperial por volta das 11 horas. À porta da Capela, encontrava-se postada uma guarda de honra a qual, na passagem do corpo legislativo, fazia as devidas continências militares. Após a missa, também assistida pelos monsenhores e pelos membros do cabido do Rio de Janeiro, o bispo entoou o hino *Veni Creator Spiritus*. Em seguida, procedeu-se o ritual do juramento sobre os evangelhos. A festa foi encerrada por um *Te Deum Laudamus*. *A primeira experiência legislativa, genuinamente brasileira, nascia, assim, sob o auspício da religião* (SOUZA, 2010, p. 166).

O catolicismo também foi pauta em discussões da Assembleia. Para começar, houve um debate sobre se havia ou não espaço para a expressão do catolicismo no preâmbulo¹⁹. A questão era sobre a citação da Trindade ou se a referência deveria ser Ente Supremo. Passando o grupo favorável a defender o uso do termo Trindade, uma vez que *a invocação deveria se acordar à doutrina da Igreja Católica Romana, na qual acreditava o povo brasileiro* (DEIRÓ, 2006, p. 220).

¹⁹ Sobre o papel do preâmbulo, afirma-se que não se constitui parte do corpo constitucional, apesar disso, tem a força de mostrar os valores que guiaram a feitura do texto (MENDES; BRANCO, 2016, p. 76).

Outro caso foi do dia 21 de outubro de 1823, no final da sessão, na qual o deputado Antônio Carlos Ribeiro de Andrada e Silva propôs que se ouvisse o bispo de Mariana e o ouvidor da comarca a respeito da população e divisão da freguesia de São João Del Rei. Logo a seguir, houve um aditamento de Joaquim Manuel Carneiro Cunha, representante da Paraíba, para que a medida fosse implementada para paróquias com mais de 8 mil pessoas. Na mesma linha, surgiram propostas de Pedro Araújo Lima, futuro regente, para que os bispos noticiassem ao governo quais as igrejas que precisavam de divisão. José Ricardo da Costa Aguiar propôs uma *reforma geral* nesse aspecto, de modo que as providências fossem extensivas a todo Império. Como pontua Neves, constitui um fato curioso do poder público buscar uma reorganização da geografia eclesiástica do país como se isso fosse seu papel e não da Igreja (NEVES *in*: GRINBERG; SALLES, 2014, p. 386-387). O próprio uso do termo *freguesia*, que tinha implicações tanto religiosas como civis, demonstrava a imbricação dos papéis.

O projeto constitucional produzido pela Casa reafirmaria o controle do Estado na Igreja. Dava primazia ao papel do catolicismo, no entanto, frente a outras religiões que aqui pudessem existir. O que se percebe nas falas e movimentos para preservação do padroado na Constituinte é a certeza de que o catolicismo, àquela altura, constituía forte instrumento de controle social, tão importante que não deveria ser deixado longe do controle do Estado, além disso, deveria ter seu lugar de destaque frente às outras religiões que aqui quisessem desenvolver algum tipo de missão. Esse foi o foco, inclusive, do tema sobre religião que mais durou na Assembleia.

1.1.1.2 A Liberdade de Religião

O debate em torno do lugar social das outras crenças cristãs e religiões demonstra que a Casa estava dividida entre os que esposavam a ideia de ampla tolerância aos credos acatólicos²⁰, ainda que não defendessem abertura para outras religiões, e os que só pensavam em liberdade de atuação e propaganda apenas para o catolicismo. O papel do clero nesse debate demonstra, de forma mais evidente, a inexistência de uma *bancada clerical* e, ainda, serve para observarmos como o catolicismo brasileiro do Dezenove conjugava dentro de si uma variedade de ideias e ideais, não sendo, àquela altura, para alguns, o discurso institucional o parâmetro de

²⁰ Comumente, esse é o termo que aparece nos textos da época, sejam jornalísticos, sejam documentos oficiais. O termo acatólico designa, então, as tradições protestantes.

defesa ou orientação das falas e intervenções. Necessário pontuar que, já em 1823, a história da atuação política do clero revelava, até então, certa afinidade com correntes mais progressistas, tributárias ao iluminismo. Na constituinte, os herdeiros desse pensamento mais *progressista*, apesar de não buscarem um Estado Laico nos moldes europeus, defenderiam essa maior abertura religiosa para seus irmãos de outra tradição cristã. Por outro lado, a defesa de uma tolerância ao invés de liberdade também serve para observarmos como o papel do catolicismo era pensado e o porquê de ele ter tal destaque por parte dos constituintes.

O debate teve início na apreciação do artigo 7º do projeto da constituição. A seção dizia respeito aos Direitos Individuais dos Brasileiros. Além da liberdade religiosa, a seção trazia o direito da liberdade pessoal, da liberdade de indústria, da inviolabilidade da propriedade e da liberdade de imprensa (SOUZA, 2012, p. 238). O debate estava em torno dos artigos 14 e 15, que traziam a seguinte redação, que desde já se percebe que o projeto contemplava apenas tradições cristãs, dando-lhes direitos civis e políticos, enquanto isentavam direitos outras tradições:

Art. 14. A liberdade religiosa no Brasil só se estende às comunhões cristãs; todos os que as professarem podem gozar dos direitos políticos do Império.

Art. 15. As outras religiões, além da cristã, são apenas toleradas e sua profissão inibe o exercício de direitos políticos (BRASIL, 2003, p. 689).

Dois grupos então se formaram em torno dos debates, que duraram várias seções. Começaremos por analisar os argumentos favoráveis aos dispositivos propostos. Podemos, então, destacar e classificar três linhas de argumentações, quais sejam: o direito certo porque natural, a autonomização e separação das esferas religiosa e estatal e o benefício socioeconômico da medida.

O primeiro argumento favorável ao dispositivo foi do *direito certo porque natural*. Foi defendido pelos deputados Antônio Carlos de Andrada e Silva (irmão de José Bonifácio) e José Joaquim Carneiro de Campos. A base do argumento era que o direito à livre religião era maior que o Estado, não devendo este legislar sobre por clara incapacidade do poder político em alcançar a matéria. Antônio Carlos afirmava que se tratava do direito de cada indivíduo adorar o Ente Supremo pela forma que lhe parece (BRASIL, 2003, p. 185). A justificativa para legislar sobre a matéria estava apenas em assegurá-la para que não fosse usurpada. Essa era a mesma linha de raciocínio de José Carneiro de Campos, que dizia ser necessário uma regulação com o fim de não permitir que se perturbasse a ordem, tal regulação, contudo, tocava apenas um policiamento externo. A liberdade, nesse contexto, seria para todas as religiões,

prescrevendo, no entanto, restrições para outras tradições religiosas, alegando que seus costumes e moral eram diferentes da tradição cristã, constituindo-se em uma possível ameaça à ordem social (SOUZA, 2012, p. 239-240).

O segundo argumento favorável foi o *da autonomização e separação das esferas religiosa e estatal*. Seus proponentes foram dois sacerdotes, Francisco Muniz Tavares, um dos redatores do projeto constitucional, e Henrique de Resende, com intervenções de Custódio Dias e Rocha Franco. Essa linha de argumentação defendia que grande beneficiária da aprovação do dispositivo constitucional seria a Igreja Católica Romana. Fazendo uso do conhecimento de história da Igreja, os proponentes lembravam que a instituição sempre se descaracterizou quando exerceu um papel monolítico na ordem social. Muniz Tavares, por exemplo, perguntava aos intransigentes se os mesmos tinham saudade de eventos passados do Dia de São Bartolomeu ou da ação do Santo Ofício (BRASIL, 2003, p. 191). O catolicismo a serviço de déspotas se tornou instrumento de intolerância ao invés de instrumento de amor, fazendo um desserviço à fé, uma vez que a colocou ao lado da força e a coragem ao lado da dúvida (BRASIL, 2003, P. 190). Além disso, a quebra do monolitismo católico beneficiaria a instituição retirando de seus quadros aqueles que de forma hipócrita estavam neles por força de lei (BRASIL, 2003, pp. 193, 213, 330). Henrique de Resende ainda argumentou que os protestantes que aqui viessem também seriam beneficiados pelo contato com a fé católica, libertando-se de seus erros e conhecendo a verdade (BRASIL, 2003, p.331). Ao defender a autonomização, esses constituintes, ligados à Igreja, não queriam se desvincular dela, em uma fala constante, afirmam sua catolicidade, reafirmando que a tolerância era um corolário da verdadeira fé.

O terceiro argumento favorável é o do *benefício socioeconômico da medida*. Tendo como proponente, entre outros, Carvalho e Melo e Ferreira França. Aqui se busca uma leitura pragmática do papel da religião na ordem social, esvaziando-a de sua função de representação do sagrado. Para esse argumento, são trazidas duas realidades socioeconômicas essenciais para o Brasil, no ponto de vista dos mais progressista da Casa: o fim da escravidão e a vinda de mais imigrantes trazendo no bojo conhecimento e tecnologia. Se aprovado o fim da escravidão, seria necessária uma substituição de mão de obra com a vinda de mais imigrantes para o país. Grande parte de possíveis imigrantes adviriam de países de credo protestante, fazendo surgir o apelo de Ferreira França de que os constituintes não *fossem maus políticos à custa de parecer mui católicos* uma vez que se tornava um imperativo ao país a vinda de indústrias e empreendedores (BRASIL, 2003, p. 334). Aos imigrantes acatólicos, a salvaguarda de seus direitos sociais e

políticos tornaria mais atraente sua escolha pelo Brasil, beneficiando-se o mesmo de experiências comerciais, tecnologia para o desenvolvimento agrícola e aumento populacional.

Dos debates que se seguiram, podemos extrair duas conclusões: a primeira é como um liberalismo à brasileira havia se formando e conformado dentro do seu quadro de parte do clero brasileiro na questão da religião, a segunda, quanto às outras tradições religiosas, o lugar que lhes caberia era a simples tolerância. Pode-se afirmar ter sido esse um ponto comum, uma vez que lhe faltou um defensor.

Ao lado desses argumentos favoráveis, podemos destacar e classificar três argumentos contrários à adoção do dispositivo, tal qual apareceu proposto: argumento da nação imatura, ausência de fato gerador e catolicidade brasileira. Deve-se lembrar, antes de desenvolvermos cada argumento, que seus proponentes não eram contrários à religião propriamente dita nem inimigos da liberdade, como eles gostavam sempre de frisar, buscando um parecer jus político para sua negativa.

O primeiro argumento contrário foi o da *nação imatura*. Defendia que o país não estava preparado para fazer tal escolha e, por isso, a nação poderia caminhar para uma grande apostasia, liberdade de culto, então, seria ocasião para uma nação sem fé. O segundo argumento, defendido pelo ex-inconfidente Rodrigues da Costa, era o da *falta de fato gerador*. O Brasil se constituía apenas de católicos, desconhecendo-se um brasileiro que não professasse esse credo, a constituinte, então, deveria seguir o espírito do povo, legislando para um povo totalmente católico e não ir contra a sua vontade, atacando o sentimento que ele tem ampla e energeticamente manifestado²¹ (BRASIL, 2003, p. 356). Por fim, o argumento da *identidade católica brasileira*, que juntava as figuras do brasileiro e do católico em apenas um sujeito, isto é, ser brasileiro é ser católico.

Esses três argumentos tiveram vários proponentes, como o já citado Rodrigues da Costa. Contudo, foi José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu, quem melhor defendeu as posições contrárias à proposta apresentada de liberdade religiosa. O capital político de Silva Lisboa pode ser comparado ao dos irmãos Andradas, tal era seu peso dentro da constituinte. Conhecido por suas ideias liberais em economia e conservador quanto à ordem social, era autor lembrado por livros sobre economia política. Antes de examinar seus argumentos na Constituinte, é preciso pontuar que, apesar de divergir quanto à posição de outros credos na

²¹ Rodrigues da Costa completou seu argumento afirmando estar-se produzindo Altar contra Altar, e que se levantaria a opção entre seguir os evangelhos ou seguir Lutero e Calvino (BRASIL, 2003, 189).

ordem social a nascer, Silva Lisboa nutria bastante simpatia pela Inglaterra e pelos Estados Unidos, ambos protestantes, defendendo inclusive o comércio com aquela e se utilizando do exemplo de industrialização deste (cf. LISBOA, 2001), o que não representará nenhuma incoerência ao papel que ele imagina ter o catolicismo no Brasil.

Silva Lisboa revisitou argumentos de colegas, avançando dentro do tema em sua posição desfavorável. Acusou o texto de ser mal redigido, dando parecer que a matéria da religião era desmerecida, concedendo ao povo *ilimitada faculdade aos naturais de desertarem a religião de seus pais e publicamente seguirem e professarem seitas e heresias de países estrangeiros* (BRASIL, 2003, p. 192). Alertava da ausência, àquela altura, de outra Carta Maior, que desse tal abertura aos naturais, admitindo que, aqui no Brasil, estrangeiros pudessem ter esse direito, mas não os brasileiros (BRASIL, 2003, p. 193). Aqui podemos ver a versão do constituinte sobre o argumento da identidade católica brasileira, para Silva Lisboa, quebrar essa identidade era pôr em ameaça a própria unidade e estabilidade nacional, se o próprio Imperador apostatasse da fé católica, conjecturou, e se tornasse anglicano, a máquina do governo poderia ser usada para fins proselitistas (BRASIL, 2003, p.207). A Unidade religiosa era fundamental para a construção de uma identidade nacional, àquela altura não estava a nação madura o suficiente para tratar desse tema:

Já vemos tristes sintomas de divisões em objetos de governo, pelas reclamações de ilimitadas liberdades políticas: em que abismos cairemos, se também acrescentamos divisões de opiniões e comunhões a pretexto de direito individual da liberdade religiosa e de tolerância de seitas, ainda fora de comunhões cristãs. Era por ventura este o melhor momento escolhido para tão inopinada inovação na lei do Império? (BRASIL, 2003, p. 195).

Ao argumento da *Nação Imatura* acrescentou que tal liberdade se tornaria liberdade para o perjúrio e indiferentismo religioso, afetando outros campos, como por exemplo, o político. Usa o exemplo francês para demonstrar como a liberdade religiosa acabou desvirtuando-se para outros campos. Como sintetizou Souza, Silva Lisboa percebeu a ameaça:

Vê-se que aquele conservador foi um dos poucos a atentar para o fato de que, se o valor fundamental da liberdade religiosa não admitia coerção na aceitação de uma verdade ou de uma instituição religiosa, o mesmo poderia ser pensado no que se refere à aceitação de uma solução política. Em outras palavras, era preciso evitar o pluralismo religioso para que seu princípio não fosse utilizado como embasamento para um possível pluralismo político, o que, por sua vez, poderia afetar o princípio monárquico do Estado brasileiro (SOUZA, 2012, p. 245).

Concluindo sua linha de pensamento, ao argumento *falta de fato gerador* lembrou que mesmo o direito português, tão eivado de liberalismo na redação de sua Constituição, não deixou que um dispositivo semelhante passasse. Uma boa Constituição, dizia, é aquela que se acomoda aos interesses do país. Não havendo no Brasil brasileiros de outras comunhões cristãs, não há necessidade de tal dispositivo (BRASIL, 2003, p. 193).

Assim, pudemos observar a linha de raciocínio dos constituintes nessa matéria. Os argumentos contrários e favoráveis reaparecerão ao longo do Dezenove, sendo utilizados e repaginados na linha de argumentação entre os grupos favoráveis e desfavoráveis às missões protestantes no país. O texto, aprovado tal como apresentado, não pôde seguir para seu cumprimento na ordem jurídica porque o processo constitucional foi interrompido pelo Imperador, insatisfeito com o papel político que a Casa lhe destinava. Por força, acaba com a Assembleia Constituinte, chamando um grupo mais conservador para redigir uma nova proposta, que foi promulgada pelo mesmo Imperador em 1824, e tornou-se a primeira Constituição do Brasil.

1.1.2 Religião e Constituição de 1824

A redação da primeira Constituição do país foi feita em um tempo relativamente curto. Carneiro de Campos, futuro Visconde de Caravelas, foi o principal autor, aproveitando muito do texto da assembleia dissolvida. O documento foi submetido às Câmaras municipais, recebendo o aval dos vereadores e sendo, por fim, solenemente jurado na Catedral da Capital do Império. Apesar de trazer em seu bojo elementos do texto do projeto interrompido, a nova redação Constitucional demonstrava profundas mudanças, principalmente no modus operandi do plano político, sendo o Poder Moderador tributário de maior status de poder. Além disso, adotou-se um Estado Unitário, dividindo o território em províncias. Também foi adotado o princípio da divisão de Poderes, esses seriam quatro, além do já citado Poder Moderador, peça-chave de todo o sistema, exercido privativamente pelo Imperador, havia também o Poder Legislativo, exercido pela Assembleia Geral, composta de duas Câmaras: a dos Deputados, temporária e eletiva, e a do Senado, vitalícia e escolhida pelo Imperador a partir de uma lista tríplice, eleita pela Província. Além desses dois poderes, havia o Poder Executivo e o Poder Judiciário (SILVA, 2011, p.50).

O texto outorgado recebeu forte influência do liberalismo de matriz europeia – inglês e francês. Ficava de fora a influência da Constituição americana, bastante presente durante o projeto de Carta Maior, apreciada pela Constituinte. Também não houve influência das Cartas hispano-americanas, uma vez que essas *andavam em conflitos periódicos entre democracia e o caudilhismo ditatorial* (MARCOS, *et al*, 2014, p. 272). Uma novidade para os textos constitucionais da época foi a recepção e positivação dos Direitos Fundamentais, como pontua José Afonso da Silva; até 1824 esses direitos estavam em um plano abstrato, o texto de 1824 deu a eles um caráter concreto de normas jurídicas (SILVA, 2011, p.38).

A Carta foi outorgada *pelas graças de Deus*, expressando a tradição religiosa do país (REIMER, 2013, p. 52). No plano jurídico-religioso, temos a seguinte redação, sob o Título 1º que trata do império, do território e da forma de governo, a definição da relação entre Estado e Religião:

Art. 5. 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 isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo.

Percebe-se que o projeto, apesar de arrojado, ainda assim, guarda timidez, se comparado com o projeto anterior. Mantém-se o padroado, e segue-se a tradição ibérica de constituir o catolicismo como religião do Império. Apenas esse item já separava o Brasil dos Estados Unidos em matéria constitucional, uma vez que naquele país a liberdade religiosa, desde o nascedouro do texto, passou a constituir direito certo e líquido. No Brasil, ao aprovar o culto católico como oficial, se buscava validar e assegurar por lei o que era vivenciado no tecido social. Ao imperador brasileiro caberia, de acordo com o artigo 102, inciso II, nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos. Assim, apesar de assegurar o monopólio dos bens religiosos, do direito de apenas os seus participantes serem objetos de voto para ocupar cargos políticos e ainda, gozar da possibilidade de se sustentar através de erário público, a Igreja Católica ainda se veria amarrada ao poder político, sendo aqui implantada a semente da questão religiosa.

A segunda parte do dispositivo trouxe a questão das outras religiões, que devemos compreender como sendo a religião dos imigrantes residentes no país e marcando forte presença no comércio e serviços estratégicos, ficando de fora a religião negra ou indígena (REIMER, 2013, p. 52). O dispositivo assegurava, então, o direito da liberdade de consciência. Nas palavras de Pimenta Bueno, jurista da época, o texto reconheceu que:

O culto interno ou interior, a fé, o amor a adoração, a adoração espiritual, é uma relação imediata do homem para com Deus, é um ato privativo de sua

consciência; a liberdade desta é um dos direitos dos mais invioláveis da humanidade, nenhum poder político tem acesso, e menos império dentro desse santuário; quando fosse possível exerce-lo, seria ofender a divindade que reservou para si esse domínio (BUENO, 2002, p. 82).

Vemos aplicado aqui o argumento do *direito certo porque natural*. Porém, se ao homem caberia a liberdade de consciência, o culto externo poderia e deveria ser legislado. Seguindo os Tratados feitos por Dom João VI, a partir de sua transferência para o Brasil, que permitia a residência e o culto desde que fossem observadas a proibição de evangelismo e da aparência externa de culto. O que aconteceu na Constituição de 1824 foi trazer esses dispositivos para dentro da Carta Maior, dando-lhes status de superioridade.

Outros dispositivos constitucionais e de leis ordinárias tentaram criar um ambiente jurídico propício ao monolitismo católico e à recepção de imigrantes acatólicos. Tais dispositivos, como se verá ao longo dessa pesquisa, criaram idiosincrasias e antinomias em sua aplicação fática²², a partir dessas brechas e falhas em aplicação, o protestantismo enxergou no plano jurídico uma frente necessária para assegurar os frutos do seu trabalho, pautando em seu projeto para o Brasil reformas nessa área que permitissem a assimilação do nacional protestante em todos os seus direitos políticos. Os primeiros protestantes que chegaram ao país vieram nos anos da Regência, que marcaram a tentativa de reforma da Igreja e a redação do Código Penal, dois fatos que veremos a seguir.

1.2 REGÊNCIAS (1831-1840)

1.2.1 Código Criminal do Império e religião

O processo de desgaste gerado por falas e atitudes absolutistas de Dom Pedro I fizeram por dar cabo ao Primeiro Reinado. Em seu lugar, sucedeu um período Regencial que compreende os anos de 1831-1840. O breve período, contudo, foi suficiente para colocar em marcha uma engrenagem social que esteve presente em todo o período subsequente, Marcelo Basille indica pelo menos três dessas transformações ocorridas no período: a primeira delas é a participação popular em questões políticas, foi o caso do movimento de 7 de abril, quando populares tomaram as praças, contribuindo para a derrocada do Primeiro Reinado (BASILLE,

²² Veremos alguns casos no último capítulo dessa tese, quando trabalharmos as mudanças ocorridas no plano jurídico.

in: GRINBERG; SALLES; 2017, v. 2, p. 59). A segunda foi a liberdade irrestrita à imprensa, que fez surgir inúmeros impressos naquele período, exercendo um caráter pedagógico quanto à educação política da massa que se constituía sedenta de notícias desse cunho (BASILLE, *in*: GRINBERG; SALLES; 2017, v. 2, p. 65). Por fim, e segundo Basille, ligado ao surto dos impressos, temos o aumento do caráter associativo, com atores sociais cada vez mais se aglomerando em torno de uma bandeira política, administrativa ou social (BASILLE, *in*: GRINBERG; SALLES; 2017, v. 2, p. p; 66).

O ponto de ignição para essa nova estrutura política brasileira foi a queda do Imperador e a escolha de uma Regência Trina. A regência tinha caráter provisório, até que Dom Pedro II atingisse a maioria, não obstante, mudanças políticas sensíveis foram implementadas, como o Ato Adicional, que revia o plano político do império buscando maior autonomia para as províncias (DOLHNIKOFF, 2005, p. 93)

Além desses novos atores, importa à nossa pesquisa um projeto de lei votado ainda no ocaso do Primeiro Reinado e implementado na Regência Trina: O Código Criminal do império de 1830. Apontado por seu caráter arrojado para a época, o texto de lei *consagrava no mais amplo sentido os ideais de autonomia local e autogoverno, incorporando, precisando e ampliando as conquistas fundamentais da opinião liberal no Primeiro reinado* (HOLANDA, 2004, p. 39).

No que diz respeito à religião, o Código Penal reafirmou a importância e o lugar do catolicismo como religião oficial, ainda assim, acabou por ser benéfico aos acatólicos, uma vez que tipificou os crimes contra a religião e, com a tipificação, os limites legais para a propaganda protestante, deixados de forma vaga na Carta Constitucional, sob o título *Ofensa da Religião, da Moral e Bons Costumes*²³, os dispositivos traziam os limites ao culto e, também, os limites da crença e propaganda religiosa.

²³ Art. 276. Celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado.

Penas: De serem dispersos pelo juiz de paz os que estiverem reunidos para o culto, da demolição da forma exterior, e de multa nos graus:

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

Máximo — 6 meses de prisão simples e multa correspondente a metade do tempo.

Médio — 3 meses e 15 dias, *idem*, *idem*.

Trata-se de uma mudança considerável, se levarmos em conta que, em matéria penal, o texto em vigor era o livro V das Ordenações Filipinas, promulgado em Portugal em 1603, que não era nada favorável ao proselitismo e ao culto acatólico²⁴. Quando os protestantes, um pouco mais que duas décadas depois, forem acusados de infringir a lei, insistirão que a lei não foi quebrada dentro dos limites estabelecidos, alegando que o que foi estabelecido através do Código Penal continuava a vigorar no plano fático, tendo os missionários respeitado os limites impostos pelo mesmo.

Ainda na Regência Trina, em 1828, a Assembleia Temporária aprovou um projeto de lei que vedava que entrassem e residissem no Império frades e congregações estrangeiras, também proibia a criação de novas ordens ou associações religiosas, condenando ao repatriamento quem quebrasse a lei. Ainda expulsou do país religiosos que obedecessem a superiores residentes no Brasil (RIBEIRO, 1973, p.41), tratava-se de reduzir a influência católica estrangeira, diminuindo, com isso, o poder da Igreja dentro do Império.

O Período Regencial também trouxe uma malograda tentativa de reforma moral-religiosa com o Padre Antônio Diego Feijó.

1.2.2 Diogo Antônio Feijó e a tentativa de Reforma à Brasileira

Diogo Antônio Feijó (1784-1843) nasceu na capital São Paulo, era filho de pais incógnitos, deixado na porta do padre Fernando Lopes de Camargo ou de D. Maria Gertrudes de Camargo (SOUSA, 2015, v. 5, p. 16). O futuro regente do Brasil estudou retórica com José de Oliveira, um intelectual vítima da *Viradeira* de D. Maria I²⁵. Durante essas aulas, teve

Mínimo — 1 mês, idem, idem.

Art. 278. Propagar por meio de papeis impressos litografados ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por discursos proferidos em públicas reuniões, doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência do Deus e da imortalidade da alma. Penas:

Máximo — 1 ano de prisão simples e multa corresponde a metade do tempo.

Médio — 8 meses, idem, idem.

Mínimo—4 meses, idem, idem (TINÓCO, 2003, p. 499-500)

²⁴ O livro V começava tipificando os crimes de religião, o herege e o apóstata eram estabelecidos e julgados conforme rigor da lei (cf. LARA, 1999, p. 55s).

²⁵ O nome *Viradeira* foi como se denominou o movimento de reação ao governo do Marquês de Pombal logo após a subida ao trono de D. Maria. Pombal buscou, durante o seu governo, promover a modernização do Estado português, com isso promoveu medidas liberais e anticlericais.

contato com a literatura iluminista, que o influenciou, leu autores como Montesquieu, Voltaire, Mirabeau, entre outros. Logo após, se dedicou ao ensino ministrando aulas em Campinas. Feijó trabalhou como escrevente juramentado da Câmara Eclesiástica, sendo consagrado ao presbiterado em 1809, mas continuou sua atividade como professor até 1818. Homem de posses, era senhor de engenho, tendo escravos debaixo de suas ordens. Em 1818, abandonou sua fazenda e seus escravos e se uniu a uma comunidade de padres em Itu, os Padres do Patrocínio²⁶ (WERNET, 1987, p. 42). O objetivo desse colegiado era, conforme eles mesmos entendiam, viver o cristianismo de forma mais intensa:

Não se tratava de uma ordem ou uma congregação religiosa canonicamente organizada, com existência autorizada pela suprema autoridade da Igreja: era apenas uma sociedade de clérigos seculares, que se reuniam como o propósito de aprofundarem a prática das doutrinas cristãs, trocando conselhos e edificando-se reciprocamente pelos exemplos de uma vida de grande pureza.

Os padres do Patrocínio constituíam um núcleo de almas ardentes e sinceras que, embora talvez sem a profundidade dos solitários de Port-Royal, merecem ainda hoje o maior respeito. Repugnava-lhes a mediocridade, a rotina, quando não a vida toda esquecida dos exemplos cristãos da maioria do clero no Brasil; e procuravam reagir, formando esse círculo, em cujo centro estava a figura excepcional do padre Jesuíno do Monte Carmelo (SOUSA, v.5, 2015, p. 46-47)

A alcunha de jansenista foi dada por um crítico do grupo, cônego J. C. Fernandes Pinheiro; o juízo de Wernet é de que o termo não conduziria a real perspectiva teológica do grupo, constituindo-se apenas uma generalização do fato (WERNET, 1987, p. 45). O núcleo de sacerdotes influenciaria Feijó, estruturando sua práxis político-religiosa. A frugalidade em que sempre viveu foi fruto da convivência com os Padres do Patrocínio. Quanto a sua visão política, essa estava imbricada com a sua teologia. Sobre essa última, podemos pontuar que Sousa, embora classifique o colegiado como místico, insinuando que os Padres do Patrocínio chegaram a tocar na heterodoxia – embora não revele que em que doutrina nem mesmo em que intensidade – admite que faltava ao grupo de Itu uma característica dos místicos do passado, o zelo por uma reforma puramente religiosa a partir do indivíduo, o que Sousa justifica como natural, uma vez que aquela época era *essencialmente política* (SOUSA, v.5, 2015, p. 49). Camilo Torres, ao traçar a estrutura do pensamento de Feijó, afirma que esse era um *Lutero cético*:

Admitia explicitamente a doutrina da Graça e da Justificação do monge alemão: a natureza é, em si, má, corrupta e irrecuperável: a Graça de Cristo a

²⁶ Fizeram parte dessa comunidade os padres Jesuíno do Monte Carmelo, idealizador desse colegiado, seus dois filhos, Elias e Simão, João Paulo Xavier e o futuro bispo Antônio Joaquim de Melo, esse último seria responsável por mudanças no clero paulista, trazendo-o para o lado ultramontano (WERNET, 1987)

recobre e a salva, por assim dizer á revelia dela. Queria reformar a religião para colocá-la de acordo com a realidade dos fatos: uma igreja nacional, e principalmente o fim do celibato. Nesse ponto estavam de acordo: separação com Roma e casamento dos padres (TORRES, 1968, p. 121).

As avaliações de Sousa e Torres podem nos dar um quadro geral da teologia e prática de Feijó. Em primeiro lugar, não se trata de um profeta no sentido bourdianiano (BOURDIEU, 2011, p. 60), mas de alguém que pertence à Igreja, instituição que controla o mercado de bens simbólicos de salvação. Sua ação nessa instituição não é romper com ela para depois concorrer por espaços geradores de capital religioso, antes, o que ele quer é uma reforma dessa instituição, mas não uma reforma puramente religiosa, teológica, mas essencialmente política e moral – daí o juízo de Torres de Lutero cético; as armas que dispõe são de caráter político, condicionadas ao instrumental jurídico que lhe permitia o regalismo, ou que ele supunha que permitiria.

Feijó entrou na política como deputado e foi designado para as Cortes Portuguesas, fazendo parte da delegação brasileira. O percurso dramático até a volta para casa fez seu nome conhecido e gerou uma audiência com seu conterrâneo paulista, José Bonifácio. A maneira espontânea com que Feijó criticava as ações do governo resultou na desconfiança do ministro, que interpôs força policial para espionar o sacerdote (SOUSA, v.5, 2015, p. 81). Feijó serviria, então, como deputado na Assembleia Geral Legislativa, onde apresentou um projeto de lei em 1827 para dar fim ao celibato, foi Ministro da Justiça e Senador, até que a reviravolta da saída de Dom Pedro I do governo o trouxe para o centro do mundo político do Brasil do Dezenove.

A renúncia do Imperador, junto com a incapacidade jurídica de Dom Pedro II por causa da idade deste e o fim da Regência Trina ocasionaram o único pleito que foi realizado no período para decidir a pessoa que queriam à frente do país²⁷. A vitória de Feijó demonstrou a força de seu capital político construído com esforços próprios, uma vez que não vinha de família tradicional nem possuía títulos de nobrezas. O pleito foi realizado em dois turnos. A ausência de partidos políticos definidos em 1835 fazia com que a eleição recaísse mais à figura do *eleitor* (nome que era designado o candidato à vaga).

Não se constitui objeto de interesse dessa tese a regência de Feijó, senão no tocante ao papel da religião em seu projeto para o país. Nesse sentido, podemos destacar dois pontos específicos sobre sua visão do papel das estruturas religiosas na formação do Brasil.

²⁷ Mais uma vez temos que observar as condições para o voto daquela época, não estamos falando de uma democracia onde todos votam, mas de um sistema eleitoral que buscava fazer as elites permanecerem no poder, assim, o acesso ao direito de votar e ser votado estava restrito a um determinado grupo social.

O primeiro diz respeito à própria Igreja Católica. Como foi dito acima, Feijó planeava a separação da Igreja Católica com a Sé Romana e buscava ao mesmo tempo o fim do celibato. Com relação à separação da Igreja entre Brasil e Vaticano, o que se buscava era um abraqueamento da estrutura e liderança espiritual, uma ruptura definitiva, imaginava-se, de um centro de controle visto no Brasil como estrangeiro. Tratava-se de uma Reforma nos moldes do que ocorreu na Inglaterra do século XVI, que fez surgir o anglicanismo²⁸. Pouco provável de execução naquela época, ainda assim, constava na pauta de Feijó para construção identitária nacional. Ao que parece, o segundo objetivo, a saber, a abolição do celibato pareceria mais realizável em primeiro lugar, como prova, podemos destacar o esforço dispendido para esse fim.

Os argumentos a favor da abolição foram coletados e escritos em dois tomos intitulados *Demonstração da Necessidade da Abolição do Celibato Clerical*, publicados em 1828. O texto apresenta duas proposições (FEIJÓ, 2002, pp. 282, 296):

- a. É da privativa competência do poder temporal estabelecer impedimentos dirimentes do matrimônio, dispensar neles e revogá-los;
- b. Da necessidade da abolição do impedimento da ordem.

Feijó começa definindo o matrimônio como *um contrato legítimo entre o homem e a mulher, que Deus estabeleceu para a multiplicação do gênero humano* (FEIJÓ, 2002, p. 282). A linha de argumentação defende que o matrimônio faz parte do estado natural da humanidade, uma vez que pertence ao mandato estabelecido pelo próprio Deus quando Ele ordenou a humanidade *crescer e se multiplicar* (FEIJÓ, 2002, p. 283). Feijó se utiliza da história para demonstrar que o poder temporal legislava sobre o instituto antes da existência da Igreja. Do poder temporal, concluiu, viria a prescrição das regras pelas quais se deveria contrair o casamento de forma válida, cabendo à Igreja o poder de exigir condições, sem as quais não tenha lugar o sacramento, a forma do sacramento, estabelecer a forma e examinar se o contrato é legitimamente concluído (FEIJÓ, 2002, p. 295).

O que estava na infraestrutura da proposta era a moralização do clero brasileiro. Wenert localiza o despertar dessa pauta que foi tão cara à vida política de Feijó na sua estada com os Padres do Patrocínio:

²⁸ O anglicanismo surgiu na Inglaterra no Século XVI depois de um rompimento entre o rei inglês e o papa.

Foi certamente nesse grupo de padres que Antônio Joaquim de Melo e também Diogo Antônio Feijó foram despertados para o espírito da reforma e de renovação do clero. O moralismo e a austeridade de cunho jansenista, e a convicção de que os sacerdotes deviam ser sobretudo educadores, formadores e moralizadores do povo, continuariam vivos em ambos, mesmo que divergissem sobre maneiras concretas de sua realização (WERNET, 1987, p. 46).

Feijó projetava uma nova forma da religião influir em seu papel estruturante na sociedade, sua renovação e a da Igreja começaria com os padres que agiram como agentes de transformação social à medida que estabeleciam um exemplo a ser seguido, unindo de forma sadia as partes especulativas e práticas que compõem a religião (FEIJÓ, 2002, p. 307) infelizmente, arrastados, segundo Feijó, para uma vida dupla porque a Igreja não entendia suas necessidades e os forçava à imoralidade social. A imoralidade do padre, concluiu, influi de uma maneira particular na imoralidade pública (FEIJÓ, 2002, p. 306). Sua linguagem na defesa de sua proposta, sentenciava Sousa, parecia de um *protestante* contra a Igreja católica, contudo, o próprio Feijó atribuiu a si catolicidade, embora não se considerasse nem papista nem ultramontano (SOUSA, v.5, 2015, p. 109).

A proposta da abolição do celibato, por fim, causou inúmeras polêmicas com intelectuais da época, dentre eles o Visconde de Cairu e o padre Luis Gonçalves, mas elas não se encerraram com o fim da regência de Feijó, antes, se arrastaram ao longo da vida pública do padre Feijó, mas em matéria de religião, não seria a única.

O segundo ponto onde a religião entrava nos planos de Feijó era no papel e inclusão dos índios na sociedade. Para a execução desse projeto não contou com a Igreja Católica, mas confiou ao Marquês de Barbacena, Ministro do Império, que estava com viagem marcada à Inglaterra em 1836 e que, dentre outras missões que Feijó lhe designou, estava a de trazer *duas famílias de irmãos morávios destinados à civilização e cultura de nossos indígenas* (SOUSA, 2015, v. 5, p. 265). A ideia não carrega nada de original uma vez que, como observamos acima, pode ser tributada a José Bonifácio, que cogitava essa colaboração protestante há mais de uma década; a novidade estava no poder de sua execução. No projeto, os missionários seriam pagos com o caixa do Império.

A missão não deixou de causar celeuma nos círculos católicos. Podemos ver isso a partir das falas dos jornais da época. O Sete d’Abril trouxe uma transcrição da sessão da Câmara dos Deputados de 23 de junho de 1836, nela, Jerônimo Martiniano Figueira de Mello, deputado da província do Ceará se pronuncia contra a proposta. Suas alegações passam pela acusação de afronta à religião católica do país (MELLO, *in*: SETE D’ABRIL, n. 359, 1836, p. 1). A proposta

recebe tom de chacota na fala de um certo deputado Vasconcellos, na sessão de 28 de junho do mesmo ano, ao falar sobre a criação de uma Faculdade Teológica Católica, louva a fala dos oradores e reconhece os benefícios de uma instituição desse porte para que não se busque a consulta dos irmãos morávios, e emenda:

Os morávios não podem servir para catequese de nossos indígenas: esses monomaniacos são tão desprezíveis quanto seu chefe o conde Zinzendorf, este visionário, não tendo podido recrutar a Europa para sua Seita, retirou-se para os Estados Unidos onde se fez luterano para ver se conseguia acreditar sua doutrina: recorre aos Quackers, que também o desprezam: volta enfim para a Europa, e ali se faz presbítero e bispo a si próprio, e não achando quem o sagrasse, *a si próprio sagrou-se* (VASCONCELLOS, *in*: SETE D'ABRIL, 1836, p. 2) [grifo nosso]

O que percebe na leitura dos dois discursos é o protestantismo moraviano visto como uma ameaça, no caso da fala de Vasconcellos, vai na busca de desacreditar a pregação, uma vez que ela não se legitima através da presença de uma organização, instituição, como o caso da Igreja, na construção de seu imaginário, ainda defende ter sido Zinzendorf rejeitado até mesmo pelos protestantes quackers²⁹. A síntese é demonstrar que os morávios, além de se constituírem ilegítimos a partir de seu fundador, iriam se constituir elemento anárquico em nosso meio, gerando desconforto e agressão simbólica ao catolicismo.

Se os planos de Feijó não foram levados à conclusão, ainda assim, podem nos dar uma dimensão do que pensava o regente em matéria de religião. Sua formação iluminista e a influência dos Padres do Patrocínio legaram-lhe uma visão particular do cristianismo, nela, católicos e protestantes trabalhariam lado a lado integrados na feitura de uma sociedade nova, onde os índios e os negros seriam inclusos. Quando Daniel Kidder, um dos primeiros missionários americanos a se estabelecer no Brasil, conheceu Feijó, a amizade entre os dois se formou de maneira natural, como se verá no próximo capítulo, ambos nutriam planos para o Brasil em que a religião teria um papel singular, embora partindo de pontos diferentes, para o pároco, o ponto de partida era uma nova Igreja que gerasse uma catolicidade genuinamente brasileira, enquanto que o pastor protestante imaginava que a revolução viria com o direito de cada brasileiro portar a sua própria Bíblia.

²⁹ O imaginário da intelectualidade brasileira sobre o protestantismo será desenvolvido e examinado no capítulo 3 dessa pesquisa.

1.2.3. Araújo Lima

O último regente foi o pernambucano Araújo Lima (1793-1870). Estudou Direito Canônico em Coimbra. Sua vida política se iniciou quando foi eleito deputado da província de Pernambuco, representando, em 1822, Pernambuco na Assembleia Constituinte. Da mesma forma que Diogo Feijó, Araújo Lima foi Ministro de Estado durante a Regência Trina. Sua Ascensão à regência se deu por indicação do próprio Feijó.

Sem os ímpetus reformadores do seu antecessor, o novo regente se movia para administração e apaziguamento da situação que se encontrava o Estado (PORTO, p. 1976, p. 125). Sua agenda não consistia em algo de fácil resolução: guerras e sedições, rompimento e afastamento da ala política liberal (exaltados e moderados). Seu primeiro ato, contudo, foi corrigir e desfazer tudo o que levava o nome de Feijó e que era censurado pelo poder político, a seguir buscou aplacar o conflito com a Sé Romana, ocasionada por um dispositivo da Constituição de 1824 e um ato de dois padres.

O conflito se dava no alcance do Poder Civil diante do Poder Religioso. Para entendermos a natureza desse conflito, é necessário lembrar que o Padroado tinha limites claros. Segundo os limites legais do instituto, caberia ao Imperador a *indicação* de Bispos ao Papa, este, ao receber as indicações, nomearia os novos bispos. Esse era um acordo feito não apenas com Portugal, o intuito era beneficiar o trono facultando poderes ao mesmo, ainda que não absolutos, a estrutura política da Igreja através da indicação de nomes para o bispado, em troca, a priori, a Igreja também se beneficiava em ter seu nome vinculado à empresa de *descobertas*, colonização e evangelização de novas terras. Dois componentes se juntariam para azedar a relação da Igreja para com o Estado no período das regências, o primeiro é o dispositivo constitucional, art 102, §2, que dava ao imperador direito para *nomear* bispos, arrogando-lhe uma faculdade que ninguém lhe dera e, assim, usurpando a competência dos poderes pontifícios, essa hermenêutica ainda foi validada pela assembleia Geral Legislativa, que reafirmou ter o dirigente civil esse poder (PORTO, 1976, p. 128-129), o segundo foi a nomeação de dois padres favoráveis ao fim do celibato para o bispado.

Quando a autoridade civil nomeou o padre Antônio Maria de Moura para exercer o bispado do Rio de Janeiro e Diogo Antônio Feijó para bispo de Mariana, o conflito eclodiu. Os dois padres haviam sido implacáveis em sua luta pelo fim do celibato. A querela se estendeu

por pouco tempo e se exauriu com a declinação de ambos os padres para os cargos que estavam sendo oferecidos.

Não seria o último conflito entre a Igreja e o Estado no Império nem mesmo o mais perigoso. Mesmo assim, esse conflito demonstra como a Igreja Católica estava alerta quanto a seus espaços de influência na sociedade, principalmente quanto ao seu capital político – aqui ameaçado de duas formas: primeiro no discurso político quanto à submissão de seus artigos de fé (no caso o celibato) a uma ordem civil e temporal, segundo na nomeação daqueles que deveriam dirigir o rebanho. Uma vez que houve recuo dos atores responsáveis pelo conflito, pode-se dizer que saiu então vencedora a Igreja Católica, porém, esse passo atrás foi dado pelos nomeados e não pelo próprio Estado, sendo solucionado o conflito naquele momento, mas não de forma definitiva.

Outro fato para se constar foi o *Regresso* – um movimento conservador surgido ainda no período regencial com o objetivo de dirimir o avanço das ideias liberais. A inspiração para a criação da frente estava nos publicistas franceses. O regresso formaliza, então, um movimento contrário ao que até então se destacava no plano ideário da política imperial, com dois claros objetivos: estabelecer a vigência plena da Constituição e garantir um governo eficaz, evitando, com isso, o desmembramento do Império (TORRES, 1968, p.58).

Por fim, pode-se avaliar que o período regencial legou ao protestantismo brasileiro ainda incipiente uma infraestrutura legiferante – com o Código Criminal e a interpretação dos limites da legalidade quanto aos crimes de religião, a proibição das ordens eclesiásticas estrangeiras, isolando o catolicismo brasileiro, como também uma estrutura político-associativa que o protestantismo logo localizará como ponto principal a ser alcançado caso quisessem que seu trabalho prosperasse e fosse estabelecido. Às agremiações, os missionários tentarão se aproximar na busca de oferecer uma nova forma de se administrar o Brasil, os setores mais progressistas logo compreenderão os benefícios que poderiam advir da presença protestante no país. Nesse tempo, partidos políticos estavam estabelecidos, a Igreja Católica enfrentaria sua pior crise no império e surgia a necessidade de uma política de imigração.

1.3 SEGUNDO REINADO (1840-1889)

O Segundo Reinado foi o período mais longo de um mandatário político brasileiro. Dom Pedro II assumiu o poder de um país que tinha menos de vinte anos como independente. Esse país, vasto em território e composto de 19 províncias, tinha como ligação política, que tentava unir suas províncias e súditos, o governo monárquico e a língua portuguesa, além disso, o que se acumulavam eram problemas para serem resolvidos:

Não existia economia nacional, o nível de atividade econômica estava longe de ser intenso e a riqueza era concentrada nas mãos de poucos. A população do Brasil era (para seu tamanho) pequena, racialmente diversificada, oprimida pela escravidão e predominantemente analfabeta. No fim de 1830 as estruturas de poder estavam sendo contestadas e a autoridade de grupos governantes fraquejava (BARMAN, 2012, p. 7)

A missão de pacificar e estruturar esse país pesava agora nos ombros de um garoto de 14 anos. Dom Pedro II nasceu em 1825, mesmo ano em que Portugal e Inglaterra reconheceriam o Brasil como independente, era o sétimo filho de Dom Pedro I e Leopoldina. Sua infância seguiu os passos turbulentos do reinado do pai. Órfão materno com um pouco mais de um ano de vida e separado do pai e da madrasta aos seis anos, Dom Pedro II foi aclamado Imperador ainda em 1831, enquanto o país vivia, provisoriamente, uma experiência democrática com as regências.

A pedido de Dom Pedro I, a educação do Imperador foi confiada a José Bonifácio, apesar de adversário político do Imperador abdicante. Mais uma vez os Andradas voltavam à cena política, embora, dessa vez, por brevíssimo tempo. Dois anos depois, a Câmara revogou o papel de preceptor de José Bonifácio, estabelecendo o Marquês de Itanhém como novo tutor. A educação de Dom Pedro II visava à construção do estadista, incutindo forte senso de responsabilidade através de uma agenda rígida que acabou sendo incorporada por ele quando adulto. Essa educação, aponta Carvalho, era um misto de iluminismo, humanismo e moralismo (CARVALHO, 2007, p. 27). O resultado da educação não ficaria apenas nos hábitos, mas marcaria também o caráter do imperador na *procura de ser justo e imparcial, buscar o bem comum e o amor aos estudos* (CARVALHO, 2007, p. 29).

Com a derrocada do governo provisório e o Golpe da Maioridade, D. Pedro II foi coroado Imperador do Brasil. Sua gestão buscava resolver os desafios descritos acima. Ao longo de seu Reinado, D. Pedro desenvolveu um jeito próprio de governar, apesar dos poderes que a Constituição se concedia, como, por exemplo, o de dissolver a Câmara, nomear ministros

e indicar senadores, para isso, D. Pedro procedia a escolha com bastante cautela, buscando equilibrar vontades, visando seu lugar de mandatário e sempre sensível ao que pensava a opinião pública (BARMAN, 2012, p.8).

Ao longo de seus 49 anos de governo, o Imperador experimentou sedições, revoltas e guerra, contudo, também viu a pacificação de seu país, avanços tecnológicos e jurídicos. O que nos interessa é saber como D. Pedro, visto como intelectual sempre ávido pela busca de mais conhecimento, interpretava o Catolicismo e como manifestava para si essa religião, como também o que pensava a princesa Isabel, uma vez que era herdeira direta ao trono.

1.3.1 A religião em Dom Pedro II e Isabel

Joaquim Nabuco denominava o Imperador, no exercício de sua fé, como um católico *limitado* (NABUCO, *in*: VILLAÇA, 2006, p. 88). A palavra *limitado* aqui não deve ser interpretada no sentido de incapacidade, mas no sentido de poder, isto é, o próprio D. Pedro II havia restringido o alcance da religião em sua vida. Barman acrescenta mais informações sobre sua religiosidade, taxando-o de *membro consciencioso da Igreja Católica, que aceitava e cumpria suas obrigações religiosas formalmente* e que, apesar de sua formação iluminista, se inclinava a não fazer qualquer coisa que pudesse ser vista como heterodoxa (BARMAN, 2012, p. 361). Olhava com desconfiança dogmas recém-aprovados na época, como o da Imaculada Conceição (1854) e infalibilidade papal (1870). Em uma das cartas da sua amante, Luísa Margarida de Barros Portugal, a Condessa de Barral, há uma avaliação dela à religião de Dom Pedro:

Sei que crê, mas sua religião não é obediente, e é assim que deve ser; e não de tarracha como eu sempre lhe disse tanto de sua moral como de sua religião. – Eu não digo que eu não afastasse de boa vereadora oh se me afasta dela, mas sempre foi com a consciência do mal que eu fazia, entretanto que v. sempre dizia que na força de um sentimento e na sua sinceridade está a sua desculpa (PORTUGAL, *in*: BARMAN, 2012, p. 261)

A carta foi escrita em 1882, durante a páscoa, distante da *Questão dos Bispos* e a um já envelhecido e doente Imperador que, pelo visto, não mudara sua perspectiva religiosa pessoal dos tempos de juventude. A religião, apesar de importante, não estava em sua agenda pessoal como algo que o controlasse, guiando-o em plataformas éticas ou mesmo políticas. Em seu diário de 1862 há uma referência à religião, mas não em um plano pessoal, mas a

semelhança de um catecismo: diz a citação, *entendo que o amor deve seguir esses graus de preferência: Deus, humanidade, pátria, família e indivíduo* (BARMAN, 2012, p. 361).

Se a religião em Dom Pedro tem pouca eficácia para pautar sua vida pessoal, sendo por ele seguida de maneira formal, isso não indica que para o monarca ela não tivesse importância no campo social. Reafirmava seu regalismo, rejeitando a supremacia do Poder Eclesiástico sobre o Poder Civil, contudo, julgava que a união entre os poderes deveria ser tolerada e preservada, tendo em vista a precária situação educacional do país. Para ele, a igreja tinha uma função social pedagógica e de manutenção da ordem (cf. CARVALHO, 2007, p. 156; BARMAN, 2012, p. 361).

Quando foi deflagrada a *Questão dos Bispos*, estudada abaixo, a movimentação de Dom Pedro II foi a de preservar o regalismo e o papel social da Igreja tal como ele o concebia. Foi a mesma concepção da função social da religião que permitiu a aproximação do Imperador com os missionários protestantes, como se verá nos próximos capítulos. Visava sempre ao avanço social e à religião com seu papel de mantenedora da ordem social.

Quanto ao pensamento da princesa Isabel sobre a religião, podemos concluir, era completamente diverso a do pai. D. Isabel foi uma das nove mulheres a assumir o comando político de uma nação no século XIX. Assumiu o Brasil por três anos como regente. Da mesma forma que o pai, recebeu uma educação rígida com o fim de prepará-la para exercer o papel que lhe estava destinado no Império brasileiro. O próprio imperador fez o programa de estudos de Isabel e sua irmã, Leopoldina (BARMAN, 2005, p. 69). Buscou, ainda que sem sucesso, para preceptora *uma alemã católica romana e religiosa, viúva e sem filhos menores* (BARMAN, 2005, p. 59). A nacionalidade escolhida provavelmente se deu pela admiração de D. Pedro II para com essa nação, o que chama a atenção e não deve passar despercebido é a valorização da religiosidade da escolhida, demonstrando sua preocupação paterna também nessa esfera.

Isabel aceitou as práticas e preceitos da religião. Sua mãe e a Condessa de Barral eram católicas. Quanto ao que achava seu pai sobre a religiosidade, em uma conversa sobre o tema, registrada em 1865, a alertou como um bom conselho, que não houvesse excesso de devoção, principalmente nas mulheres (BARMAN, 2005, p. 172-173). A religião teve um papel importante na vida da princesa, reafirmado com a morte de D. Leopoldina em 1871. Nesse momento, a Igreja se tornou um ponto de conforto e consolação.

Esse foi o passo necessário para a simpatia da princesa em relação ao ultramontanismo. Passou a criticar a tolerância religiosa do pai. Durante a *Questão Religiosa*,

estava em correspondência com o papa pedindo a canonização do Anchieta (CARVALHO, 2007, p. 157). Dom Pedro II a criticou pelo excesso, afirmou que essa fama que ela trazia para si a prejudicaria junto à opinião pública, o que de fato aconteceu. D. Isabel acabou conquistando a estranheza dos setores mais educados da sociedade. Carvalho indica como a figura de Isabel acabou se convertendo na esperança de setores ultramontanos do país. Um Terceiro Reinado sob Isabel I poderia reconduzir o país para a fé e libertar a Igreja do jugo do Poder Civil.

O sonho ultramontano teria, no entanto, como forte concorrente, as agremiações partidárias que apareceram durante o Segundo Reinado, nutrindo, também eles, ideias quanto ao lugar da religião na ordem social brasileira.

1.3.2 Partidos políticos e o novo Brasil

Tanto Holanda (2010, p. 40) como Chacon (1981, p. 22) lembram que o espírito partidário não era bem visto por parte da intelectualidade do Brasil nem de sua classe política durante certo momento da história imperial. Essa visão só começaria a mudar após o período da Regência. Isso não quer dizer que antes disso não possamos falar em grupos que se reunissem em torno de um ou vários ideais. A pré-história dos partidos brasileiros, segundo Chacon, pode ser localizada no movimento pré-independência (CHACON, 1981, p.22). Nessa época, costumava-se empregar o termo *partidarista* a *partidário* e *faccionário* a *faccioso*, uma vez que os primeiros termos eram carregados de pejorativismo. Já em 1821, o jornal *Malagueta* enumerava o que se poderia classificar como centro, esquerda e direita da época: os constitucionalistas, os republicanos e os *corcundas* (CHACON, 1981, p. 22). O termo corcunda também era sinônimo à época de regressista, reacionário ou restaurador.

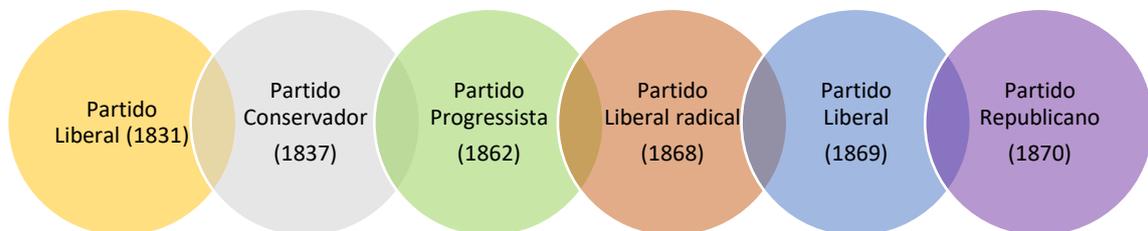
Camilo Torres divide a história eleitoral do Império em fases bem distintas (TORRES, 1968, p. 14-16). A primeira é anterior ao que ele denomina adoção do *governo de gabinete*, em 1847. Nessa fase, ainda que houvesse partidos políticos, formados durante o tempo da regência, a inexistência de *governo de maioria* ou da consciência de partidos como um todo orgânico³⁰ fazia com que cada representante votasse como bem entendesse nas

³⁰ Sobre o surgimento dessa consciência, Maurice Duverger explica que a junção de comitês eleitorais com os partidos políticos foi fundamental, em seu *Os Partidos Políticos* escreveu: “o mecanismo geral dessa gênese é simples, a criação de grupos parlamentares, de início, surgimento de comitês eleitorais, em seguida; enfim, o estabelecimento de uma ligação permanente entre esses dois elementos” (DUVERGER, 1970, p. 20).

matérias que chegassem ao parlamento. Dessa forma, problemas como a força de bancadas ou votos partidários não estavam entre as ameaças de governabilidade ao poder moderador. A segunda fase é posterior a 1847 quando, em manutenção ao governo de gabinete, surgiu a necessidade de constituir o governo de maioria, aqui se estabeleceu então a consciência orgânica de pertença, ainda que em torno de uma ordem programática apenas, e o surgimento do capital político que se pode transferir de indivíduos, embora sem esvaziar o prestígio desses, para a ideologia partidária.

Interessa a essa pesquisa o que os partidos pensavam quanto ao quesito religião e liberdades individuais. Tal interesse justifica-se uma vez que, ingresso no país, o protestantismo buscará se aliar a uma plataforma política que coadune com seu projeto para o Brasil³¹. Logo, podemos, desde já, observar quais seriam as agremiações políticas que os missionários protestantes poderiam contar para estar ao seu lado na batalha jus política a seguir e quais se constituiriam seus adversários no embate. O foco será a exposição dos princípios dos partidos. Podemos elencar os partidos do império, de acordo com A. Brasiliense³² (1878), assim:

Figura 3. Os partidos Políticos do Brasil Império



Fonte: o autor.

O primeiro é o *Partido Liberal* (1831), que logo cedo viu o grupo se dividir entre exaltados e moderados. Sua luta era por uma Monarquia Federativa, o fim do Poder Moderador, eleição bial da Câmara dos deputados, Senado eletivo e temporário e Assembleias Legislativas Provinciais (BRASILIENSE, 1878, p. 10). Observa-se que não se está diante de um partido como se conhece hoje, mas, antes, de uma carta de intenção programática, na tentativa de dar mais representação política à elite brasileira. Nesse programa não está

³¹ Ver capítulo 2.

³² A obra *Os programas dos partidos do 2º império: exposição de princípios*, publicada em 1878, que nos serve de bússola para a compreensão dos partidos, faz uso desse mesmo termo partido, mas como um agrupamento de pessoas em torno de alguns programas estruturais ou políticos. Não estamos falando e, na verdade, estamos bem longe de partidos políticos ideológicos, como os que surgirão no Século XX.

contemplada a religião, e a questão para entendermos isso é o contexto político no qual o partido é concebido. Após a abdicação de Dom Pedro I, ato que terá os *partidaristas* do futuro Partido Liberal como responsáveis, o empenho nesse primeiro momento será o de conservar a conquista, aumentando o capital político através de ações pontuais e escolha dos regentes nesse período de transição. No entanto, a presença dos *Luzias*³³ ao longo do Império será, para os protestantes, uma peça fundamental na sua representação de progresso para o Brasil. Logo à pauta do governo liberal seriam anexadas demandas em comum com os missionários protestantes.

O *Partido Conservador* (1831) foi gestado durante a regência de Diogo Feijó e constituído durante o período de Araújo Lima. O novo regente percebeu a necessidade de pôr freios no processo revolucionário brasileiro encabeçado pelo Partido Liberal, tendo em vista esse objetivo, Araújo Lima compõe um governo com bases conservadoras (TORRES, 1968, p.55). A adesão ao novo governo que mais provocou espécie na época foi a do mineiro Bernardo Pereira de Vasconcelos, um dos líderes do Partido Liberal. Acusado de traidor, Vasconcelos se defendeu durante um discurso no congresso:

Fui liberal; então a liberdade era nova no país, estava nas aspirações de todos, mas não nas leis; o poder era tudo: fui liberal. Hoje, porém, é diverso o aspecto da sociedade, os princípios democráticos tudo ganharam, e muito comprometeram; a sociedade, que então corria o risco pelo poder, corre o risco pela desorganização e anarquia. Como então quis, quero hoje servi-la, quero salvá-la, por isso sou regressista. Não sou trãnsfuga, não abandonei a causa que defendo, no dia de seus perigos, de sua fraqueza, deixo-a no dia em que tão seguro é o ser triunfo que até o excesso a compromete. Quem sabe se, como hoje defendo o país contra a desorganização, depois de havê-lo defendido contra o despotismo e as comissões militares, não terei algum dia de dar outra vez a minha voz ao apoio e à defesa da liberdade? Os perigos da sociedade variam; o vento das tempestades nem sempre é o mesmo; como há de o político, cego e imutável, servir ao país? (VASCONCELOS, *in*: TORRES, 1968, p.55).

Nesse discurso, podemos destacar a representação da democracia com anarquia e desorganização social. Esse discurso trabalhou como um diapasão para as ações do Partido Conservador, que dentre o seu programa de ações, constava a *resistência a inovações políticas*

³³ O termo foi cunhado por causa dos malfadados movimentos liberais do 1842, quando liberais mineiros foram derrotados pelas forças do Barão de Caxias e passaram a ser denominados, por seus adversários políticos, com uma referência ao nome do lugar que sofreram maior revés, *Santa-luzias* (MATTOS, 1987, p.104), o termo teria a mesma conotação de *praieiros* para os pernambucanos e os *venda grande* para os paulistas. Posteriormente, o termo unificou os liberais, servindo-lhes de sinônimo.

que não fossem maduramente estudadas (BRASILIANSE, 1878, p. 12). Os pertencentes ao partido ficariam conhecidos como *saquaremas*³⁴.

Esses dois partidos representaram, durante grande parte do Império, os grandes polos políticos em que os atores se viam representados e representantes. Uma prova disso é a composição de gabinetes do Segundo Império, como podemos observar abaixo:

Figura 4: Lista dos Gabinetes do Brasil Império

GABINETES	
LIBERAIS	<p>24 de junho de 1840 a 23 de março de 1841</p> <p>02 de fevereiro de 1844 a 22 de setembro de 1848 a 30 de maio de 1862</p> <p>15 de janeiro de 1864 a 12 de maio de 1865</p> <p>02 de agosto de 1866 a 16 de julho de 1868</p> <p>05 de janeiro de 1878 a 20 de agosto de 1885</p> <p>07 de junho de 1889 a 15 de novembro do mesmo ano</p>
CONSERVADORES	<p>23 de março a 1841 a 2 de fevereiro de 1844</p> <p>22 de setembro de 1848 a 6 de setembro de 1853</p> <p>4 de maio de 1857 a 24 de maio de 1862</p> <p>30 de maio de 1862 a 15 de agosto de 1864</p> <p>12 de maio de 1865 a 3 de agosto de 1866</p> <p>16 de junho de 1868 a 5 de janeiro de 1878</p>

³⁴ O termo surgiu pela proteção dada por Joaquim José Rodrigues Torres e Paulinho José Soares Souza contra a investida a seus protegidos feita pelo liberal padre José de Ceia e Almeida em 1845. O padre, que exercia o cargo de subdelegado de polícia na vila de *saquarema*, objetivando as eleições, teria expedido uma ordem até mesmo de assassinato do eleitor que recusasse as listas do governo. Torres e Souza, chefes conservadores, teriam protegido os seus, estes receberam o nome de saquaremas. Em 1846, o termo virou nome de um jornal na província de Pernambuco, dois anos depois o mesmo aconteceria em São Paulo. Nessa época o termo já se consolidaria como sinônimo de conservador (MATTOS, 1987, p. 106-107).

	20 de agosto de 1885 a 7 de junho de 1889
--	---

Fonte: Chacon, 1981, p. 29.

O quadro acima demonstra também o papel do Imperador na questão política, sensível à demanda popular e às mudanças da plataforma política. Essa sensibilidade fez com que houvesse um equilíbrio de poder durante o período e pautas necessárias fossem apreciadas. Poderemos observar, ainda nessa pesquisa, que o avanço dos direitos civis para os acatólicos se deu na composição de ambos os gabinetes, sendo a luta mais aguerrida sempre que o lado conservador, pouco afeito a mudanças, estivesse no comando. Ainda assim, outros partidos se formaram com pautas mais progressistas, querendo ver avançar no país as ideias liberais, três deles mantendo a forma de administração, o quarto rompendo com a mesma.

O *Partido Progressista* (1862) agregava liberais e conservadores moderados, substituindo o Partido Liberal. Em seu plano de governo, admitia a herança política que trazia, sem, contudo, tomar para si a responsabilidade *das crenças e tradições dos extintos partidos, a que pertenceram os indivíduos que o compõe e aceita sem distinção a qualquer que fosse o seu passado* (BRASILENSE, 1878, p. 16). Seu projeto de governo buscava, entre outras medidas: a divisão e o respeito dos poderes constituídos, conforme o dogma constitucional, maior probidade administrativa, maior severidade na punição de crimes, defendendo reformas pontuais no julgamento e execução de sentença. Finalmente, o partido defendia a realização prática da liberdade individual *em todas as suas relações*. Argumentava que assim, *consagrava a liberdade individual como regra, e as atribuições da autoridade; a tutela do estado e as restrições no interesse coletivo como exceções, que só devem ser determinadas por evidente utilidade, expressas e literais* (BRASILENSE, 1878, p. 18).

Analisando o plano de governo do partido, podemos observar uma busca da moralidade da máquina pública, seja fortalecendo as instituições através da descentralização do poder e do respeito que cada ator deve ter a outro em seu exercício no papel de governança, seja na punição mais rigorosa para aqueles que tentavam burlar o sistema. A defesa da liberdade individual de forma socialmente plena o colocava sob a mira de missionários protestantes para quem a liberdade garantiria não apenas sua proteção para o exercício da evangelização em território nacional, mas, também, a permanência e a solidificação dos frutos desse trabalho. O

grupo poderia ser visto, da parte de missionários estrangeiros, como potenciais parceiros na busca da assimilação jurídica dos protestantes.

O *Partido Liberal Radical* (1868) foi formado durante o gabinete liberal do partido progressista. Uma cisão no partido começou em ainda em 1866 quando uma minoria dentro do partido denominado *liberais históricos* fez oposição aos mandatários do grupo. Nesse mesmo ano surgiu a *Opinião Liberal*, periódico que congregava os insatisfeitos. Nomes conhecidos passaram para as fileiras do partido, como, por exemplo, o de Limpo Abreu. Também estava no Partido, o advogado Urbano Sabino Pessoa de Melo, que produziu um parecer favorável à liberdade de culto protestante³⁵. Na sua pauta para o país, além da descentralização política, poder legislativo temporário e eleição direta, defendia o fim da escravidão, ainda que gradual, com a substituição do trabalho servil pelo trabalho livre, também, o ensino livre e a liberdade de associação e culto (BRASILIANSE, 1878, p. 30). Além de seu alcance midiático, o partido também organizava palestras através das *Conferências Radicais*. Muitos que compunham o quadro desse partido iriam migrar para o Partido Republicano quando esse foi constituído em 1870.

O *Partido Liberal* (1869) surgiu de um acordo político entre liberais históricos e progressistas durante a queda do gabinete progressista e a formação do gabinete de 16 de julho de 1869, de cunho conservador. No epicentro da formação desse partido, está José Thomaz Nabuco de Araújo, nome de forte capital político da época e que buscou congregar amigos e antigos adversários quando lançou o manifesto *Centro Liberal*. Os dois primeiros artigos do manifesto diziam:

Art. 1º. O Centro Liberal compõe-se de todos os senadores que na corte se acharem, pertencentes à opinião liberal, ainda que divergentes sejam sobre algumas ideias democráticas, ou sobre a extensão e atualidade de algumas ideias democráticas.

Art. 2º. O Centro Liberal tem por fim concentrar e dirigir o partido liberal, esforçando-se para conseguir a unidade das ideias liberais no sentido de sua atualidade e oportunidade (ARAÚJO, 1979, p. 33).

O partido buscava a máxima descrita em seu manifesto, *o rei reina e não governa*. A descentralização reapareceria como plataforma política, como também a moralidade da coisa pública. Pode-se destacar três plataformas no programa para os fins dessa pesquisa, a defesa por uma maior liberdade de comércio e indústria, garantias efetivas de liberdade de consciência e ampla faculdade para cidadãos abrirem escolas e propagarem o ensino (BRASILIANSE, 1878,

³⁵ Ver capítulo 2.

p. 38). A agenda combinará com o projeto protestante para o Brasil, como veremos no próximo capítulo.

O *Partido Republicano* (1870) nasceu quando, desde o surgimento do Partido Liberal Radical, alguns adeptos do ideal de república passaram a cogitar a formação de uma agremiação própria. Apenas dois anos depois é que surgiria o partido e o jornal para divulgar suas ideias, *A República*, que já em seu manifesto dizia:

Como homens livres e essencialmente subordinados aos interesses da nossa pátria, não é nossa intenção convulsionar a sociedade em que vivemos. Nosso intuito é esclarecê-la. Em um regime de compressão e de violência, conspirar seria o nosso direito. Mas, no regime das ficções e da corrupção em que vivemos, discutir é o nosso dever. As armas da discussão, os instrumentos pacíficos da liberdade, a revolução moral, os amplos meios do direito, posto ao serviço de uma convicção sincera, no nosso entender, para a vitória da nossa causa, que é a causa do progresso e da grandeza da nossa pátria (BRASILIENSE, 1878, p. 60)

O texto foi atribuído a Quintino Bocáiuva, o que não exclui a possibilidade de ele ter sido ajudado por outros colaboradores (HOLANDA, 2014, p. 306). O manifesto alcançou repercussão com a conversão dos Clubes Radicais paulistas e mineiros, antes adeptos ao Partido Liberal e que agora se denominavam republicanos. Logo surgiram partidos republicanos em várias províncias.

Com a chegada dos republicanos, fechamos os partidos formalizados durante o Império. A priori pode-se afirmar que os missionários protestantes teriam abertura política com aquelas agremiações que se filiaram a uma visão progressista da sociedade, mesmo assim, há de se frisar que, ainda que os programas estivessem em muitos pontos alinhados ao programa protestante para o país, projeto esse objeto de nosso próximo capítulo, isso não quer dizer que o casamento do protestantismo imberbe com essas forças políticas fosse natural. Houve durante o império outra ideologia, contrária ao protestantismo, que também tentaria movimentar-se na representação de progresso e de uma nova sociedade, o positivismo. Veremos no capítulo 3 dessa pesquisa como membros de partidos de linhas progressistas poderiam se tornar inimigos do protestantismo por causa do ideal positivista.

Por hora, é precisar observar por quais mudanças nas relações políticas a Igreja Católica Romana, detentora do capital religioso do Império, atravessou.

1.3.3 A Igreja Católica Romana e a questão religiosa

Durante os processos de independência que surgiram no continente latino americano, a Igreja Católica se viu em uma difícil situação política. Nos países da língua espanhola, a Igreja se dividiu. Havia os apoiadores do governo espanhol, apesar do regalismo existente, por temerem os efeitos que o liberalismo provocaria no papel do catolicismo na região, estavam entre esses fiéis à coroa os que ocupavam os maiores cargos eclesiásticos, em sua grande maioria nascidos e educados na Espanha. Havia os apoiadores da revolução, aqui estavam os padres seculares, constituídos predominantemente de *criollos* (BETHEL, 2009, p. 267). Durante o período de luta pela liberdade política da região, o papado se mostrou fiel ao mando espanhol na região, pois a Cúria Romana temia os efeitos da revolução liberal na região.

O resultado no fim dos conflitos foi a Igreja Católica bastante enfraquecida. A aproximação entre Igreja e Coroa fez com que a derrota desta refletisse na queda de prestígio daquela (BETHELL, 2009, p. 269). Os intelectuais da região, que rejeitavam o absolutismo monárquico, passaram a rejeitar, também, a religião revelada, o que teve impacto na construção da nova ordem política que emergia depois dos conflitos. A república não procurou estabelecer suas bases no catolicismo rejeitado, mas buscou legitimação moral na filosofia da era da razão, especialmente no utilitarismo de Jeremy Bentham, cuja influência:

Representou clara ameaça à Igreja, porque deu credibilidade intelectual ao republicanismo e ofereceu uma filosofia alternativa de vida. A Igreja reagiu, não por meio de um debate intelectual, para o qual estava mal preparada, mas por um pedido ao Estado para que suprimisse os inimigos da religião (BETHELL, 2009, p. 269).

Ao estranhamento do primeiro momento para com o republicanismo junto, para a Igreja, as perdas patrimoniais:

Do México a Buenos Aires, os governos realistas e patriotas, enquanto proclamavam sua devoção à Fé, requisitavam da Igreja, numa sucessão de medidas de emergência, dinheiro, rendas, dízimo, construções, terras e gado e mesmo, às vezes, objetos de culto (BETHELL, 2009, p. 271).

Os governos republicanos reconheceram o catolicismo como religião oficial, seguindo a Carta de Cádiz. Contudo, legislaram, estabelecendo a tolerância religiosa. O protestantismo chegou por meio de imigrantes que vinham negociar ou trabalhar e, também, através de agentes das Sociedades Bíblicas³⁶. A medida pode ser encarada como uma tentativa

³⁶ Ver segundo capítulo.

de diminuir a área do alcance católico no mercado de bens de salvação. Os liberais de língua espanhola sonharam com um Estado Secular onde não pesasse sobre os povos a influência da Igreja Católica, que encaravam como *o principal obstáculo à modernização política, social, econômica do período pós-independência* (BETHELL, 2009, p. 271).

No Brasil, a situação da Igreja Católica era marcadamente diferente, embora não fosse carregada de facilidades. O processo jurídico que concebeu a Constituição não concedeu à Igreja nem autoridade, nem independência. Na carta de 1824, afirmava que o catolicismo *continuará* a ser a religião do Estado, isto é, as relações que existiam entre a Igreja e o Reino português agora se estenderiam para o Império brasileiro. Para a Igreja, o instituto constitucional a beneficiaria em pelo menos duas esferas, a primeira do lugar ocupado pela instituição frente às outras religiões toleradas pela Carta, ao catolicismo foi preservado o status único de capital religioso na nova ordem social, sendo mantida financeiramente pelo governo para isso. Esse capital era vivenciado na liberdade de culto, manifestação externa e preservação dos lugares de reunião. Legitimava-se tanto nos usos dos bens simbólicos que validavam o acesso ao plano político (coração do imperador, por exemplo) ou social, esse último através de ritos e festas religiosas que davam o tom da espiritualidade do Brasil do Dezenove. A segunda esfera estava no plano dos direitos, os adeptos do catolicismo tinham pleno gozo de seus direitos sociais e políticos, pois o registro de nascimento, casamento e sepultamento eram monopólio da Igreja Católica Romana, e os cargos políticos eram reservados apenas aos que pertenciam ao seu quadro. Por isso a sentença de Hauck não deve ser vista como exagero, no Império *ser brasileiro é ser católico* (HAUCK, 2008, p.17).

O preço para os benefícios, contudo, também estava determinado. O lugar de influência e aparato jurídico do Catolicismo na sociedade brasileira imperial estava vinculado à perpetuação dos acordos jus políticos antes estabelecidos entre Portugal e o Papado. À independência do Brasil, seguiu-se uma base diplomática para que esses acordos permanecessem na nova realidade jurídica-social que se estabeleceria a partir de então. Fiel à tradição regalista, o governo brasileiro estatuiu alguns privilégios na administração eclesiástica – a esse instituto denomina-se Padroado.

O padroado consistia no direito de indicar bispos e outras benesses menores na administração eclesiástica. O instituto surgiu como uma recompensa da Igreja aos reis portugueses pela luta contra os mouros e por levarem o catolicismo a outras partes do mundo³⁷ (CARVALHO, 2007, p.152). Cândido Mendes, jurista da época, criticou o instituto em seu *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, publicado em 1866, sentenciando perdedores e vencedores com manutenção do dispositivo. Sendo o jurista ultramontano, em sua visão o

³⁷ João Pedro Paiva localizou, no reinado de D. Manuel I, o venturoso, entre 1595 e 1521, a efetivação do instituto em Portugal (PAIVA, 2006, p. 38).

instituto causava apenas prejuízo à Igreja, enquanto beneficiava em absoluto o Estado. Afirmava que ao direito do Padroado:

Não se pode reputar liberdade de Igreja alguma, é antes servidão, porque a igreja sujeita a esse ônus ou dependência perde de alguma sorte sua autonomia, recebendo para o seu serviço empregados que ela não elegeu. A concessão do Padroado é uma liberdade em relação ao que frui do direito, nunca para a Igreja obrigada à apresentação dos respectivos Beneficiados e Pontífices (MENDES, 1866, p. 219).

Do padroado emanavam dois recursos de controle e subordinação da igreja ao Poder Civil que traziam, em seu bojo, o que seria o pomo da discórdia: o *placet* e o direito de recorrer à Coroa em questões de disciplinas eclesiásticas. O primeiro consistia em um recurso que validava ou censurava documentos provenientes de Roma, reconhecendo (ou não, no caso da negativa) seus efeitos jurídicos para o império, dessa forma, o instituto servia como filtro aos interesses do governo civil para qualquer regulamentação ou decisão romanas. O segundo, o recurso à Coroa, retirava da Igreja seu direito de corrigir atores que não atendessem corretamente que ao exercício quer a exigência de sua fé, negava-se a Igreja a palavra final.

A composição da relação entre Igreja e Estado, no Brasil e em outros países em que a Igreja Católica era a religião oficial, seria abalada quando Pio IX assumiu o papado. O liberalismo, como visto acima, com seus pressupostos seculares, foi prontamente rejeitado pela Igreja, criando uma relação dramática entre esta e o mundo moderno (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 62). A resposta de Pio IX foi condenar a modernidade reafirmando a autoridade espiritual sobre a temporal. Em 1864 foi lançado o *Silabo dos Erros* (*Syllabus*), anexo à encíclica *Quanta Cura*, na qual o papa condenava:

Na sua relação de oitenta erros modernos, os abusos do liberalismo econômico em matéria social, a concepção liberal de religião e sociedade, a reivindicação do 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 o Estado e a total liberdade de culto (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 64).

Se o mundo moderno a quem foi dirigido o documento reagiu de forma intensa, no Brasil, apesar das ideias ultramontanas terem logo cedo adentrado em alguns ambientes católicos do país, o embate só eclodiria em 1870, na denominada *Questão dos Bispos* ou *Questão Religiosa*. Antes de abordar o evento e demonstrando que novas ideias e ideais estavam embarcando no império, é válido lembrar que alguns estudos sobre a sociedade da época apontam infidelidades entre o que a Igreja Católica Romana exigia e o que era vivenciado por certo número de padres, os retratos falam desse distanciamento:

A distância de Roma também explicava em parte o fato de que o estilo de vida estivesse bem longe do modelo de virtudes evangélicas. A maioria dos padres tinha filhos com concubinas, algumas delas escravas [...] outro traço que marcava a Igreja brasileira era sua relação amistosa com a maçonaria. Vários maçons pertenciam a irmandades religiosas, sem que isso causasse nenhuma espécie (CARVALHO, 2007, p. 153).

O clero paroquial era pequeno em número, precariamente educado, negligente em seus deveres e, com frequência, não celibatário. Ter “esposas” e filhos era bastante comum. Os padres não eram de modo algum uma casta à parte, mas participavam ativamente da política (BARMAN, 2012, p. 362)

O clero nacional, dos tempos pombalinos *até às vésperas da questão religiosa*, não se distinguia, com raras exceções, por qualquer demonstração de ortodoxia. Mais frequentadores das letras francesas do que das latinas, mais versados na literatura profana do que nas obras pias, muitos de nossos clérigos estavam saturados dos ideais iluministas, das reivindicações democráticas e liberais da Revolução Francesa (HOLANDA, 2016, p. 374). [Grifo nosso].

O quadro exposto era conhecido por Dom Pedro II e seus auxiliares. Enquanto lamentavam a situação, buscavam também reformar a Igreja moralmente, não em razão de fé, mas na busca de tornar a Igreja um *órgão governamental eficiente e obediente* (BARMAN, 2012, p. 362). Para que essa reforma acontecesse, foram escolhidos para o bispado homens educados e moralmente irrepreensíveis. A questão era que os homens com esse perfil na década de 1860 estavam cooptados pelo ultramontanismo e para esses, a submissão da autoridade eclesiástica à civil não era algo benéfico à atuação da Igreja.

Ainda assim, em 1871, o gabinete de Rio Branco nomeou o novo bispo para Sé de Olinda, responsável pelas dioceses das províncias do norte do país. O escolhido, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, tinha nascido no Brasil, sido educado no seminário *Saint Suplice* em Paris e era, nas palavras de Barman, não apenas um reformista, *mas alguém que possuía coração e alma ultramontanos e que, além disso, não conhecia o significado da palavra concessão* (BARMAN, 2012, p.363-364), ou, nas palavras de Villaça, Dom Vital simbolizava o *Syllabus no rigor de seu antiliberalismo* (VILLAÇA, 2006, p. 83), já em sua primeira Carta Pastoral, o novo bispo declarava guerra³⁸. Ao tomar posse de sua diocese, em 1872,

³⁸ Na carta afirmava que: “A independência do pensamento, a soberania da razão, a liberdade de exame em assuntos religiosos, princípios essencialmente subversivos que tem destilado mortífero veneno em quase todas as fontes de instrução, teorias especiosas e falazes que tem fascinado a maior parte da mocidade, incauta e amante de novidades; o enfraquecimento religioso; a indiferença, a descrença, a ignorância supina em matéria de religião, que vão lavrando de um modo espantoso e deplorável por todas as classes da sociedade; o materialismo grosseiro, o ímpio naturalismo que mofam e escarneçam desassombadamente dos sacrossantos mistérios e dogmas da nossa santa religião; a medonha corrupção de ideias e horríveis depravações de costumes que já sobrepujaram todos os diques do decoro: tais são, amados cooperadores, os tropeços e embaraços com que imprescindivelmente havemos de albroar no desempenho de nossa missão divina” (VITAL in HOLANDA, 2016, p. 394).

implementou uma cruzada contra os maçons das irmandades ligadas às igrejas paroquiais do Recife. Dessa maneira, as bulas papais que rejeitavam as presenças de maçons dentro dos quadros das Igreja e que nunca haviam sido *placetadas* foram colocadas em prática na diocese do novo bispo. Além disso, a ação de Dom Vital feria as irmandades que, de certa forma, vinculadas ao governo, produziam status social aos seus participantes. Percebe-se que a atitude do bispo não iria passar despercebida.

Quando recebeu a negativa do cumprimento de expulsão de maçons por parte do *Conselho da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife*, Dom Vital reagiu proibindo a realização de cerimônias religiosas nas igrejas ligadas a irmandade. No mesmo ano, o bispo do Pará, Dom Macedo Costa, emitiu uma carta pastoral exigindo que membros de irmandades abandonassem a maçonaria.

Em Recife, a Irmandade recorreu a sentença, pedindo sua suspensão em 1873, percebendo que não haveria mudanças na decisão episcopal, optou por outro caminho. Seguindo o recurso de apelação ao governo civil para casos de disciplina eclesiástica, a Irmandade do Santíssimo Sacramento apelou para o presidente da província. O recurso estava baseado em uma das faces do Padroado, apoiado no decreto n. 1911, de 28 de março de 1857, que buscava defender entidades e pessoas contra o que chamava de *violência no exercício da jurisdição do poder espiritual* (HOLANDA, 2016, p. 399). O presidente da província emitiu um parecer pedindo a Dom Vital explicações, este limitou-se a dizer que desconhecia o poder do governo civil sobre o governo espiritual, segundo várias disposições da Igreja.

Diante da resposta e advogando ter o bispo extrapolado suas atribuições, o processo foi enviado e acolhido pelo Conselho do Estado, que optou por uma ação dupla contra os dois bispos, a primeira foi uma ação criminal e a segunda foi o envio de uma comissão ao Vaticano para negociar a suspensão das ordenações por eles impostas. O Conselho seguiu o diapasão regalista para a composição de sua decisão. O parecer, assinado pelo Visconde do Bom Retiro, Marquês de Sapucaí e pelo Visconde de Souza Franco trouxe as seguintes decisões: 1. Reafirmou a validade do *placet* em território nacional; 2. Acusou os bispos de extrapolarem suas atribuições, uma vez que as Irmandades estavam debaixo do Poder Civil, cabendo ao mesmo a expulsão de seus membros; 3. Que o bispo exorbitou ainda em condenar o beneplácito e o recurso à Coroa; 4. Reafirmava a validade do decreto n. 1911 (HOLANDA, 2016, p. 401).

O conselho também se debruçou sobre o processo do bispo do Pará, acusando-o de crime mais grave que o primeiro, uma vez que esse deu um prazo de apenas 3 dias para as

irmandades cumprirem o que fora expedito. Dessa forma, o Conselho de Estado denunciaria o bispo nos mesmos termos que fez com D. Vital, acusando-o de crimes políticos, crimes contra o código penal e crimes contra o governo imperial. Em resposta, ambos os bispos reafirmaram não reconhecer a autoridade civil sobre a autoridade eclesiástica, afirmando que o beneplácito não era reconhecido pela Igreja e, por isso, não estava em suas pautas a obediência e o respeito ao mesmo. Em dezembro de 1873, D. Vital seria recolhido à prisão para aguardar seu julgamento, sendo posteriormente transferido para a capital do império.

Paralelo a esses acontecimentos, estava a embaixada enviada à Roma. Sua missão era solicitar ao papa a revogação dos atos do bispo de Olinda e uma censura ao mesmo. A Missão Penedo, como foi denominada, obteve sucesso. A carta escrita pelo papa Pio IX chegou ao Rio de Janeiro em janeiro de 1874. O papa enviou um representante para negociar com o governo brasileiro a retirada da interdição do bispo junto com a desistência do processo, a resposta do governo foi que não transigiria quanto ao processo. O papa, sabendo da prisão e do julgamento, ordenou a remoção da carta e sua destruição (BARMAN, 2012, p. 366). Dom Vital chegou a ser comunicado da decisão do papa antes que este enviasse ordens de destruir a carta, a reação do bispo brasileiro foi de negar o conteúdo e solicitar uma audiência com o pontífice. O recuo do papado quanto ao governo brasileiro apenas fortaleceu o bispo em sua posição.

D. Vital foi condenado em fevereiro, D. Macedo em julho de 1874, a pena foi de quatro anos de trabalhos forçados, mas Dom Pedro II mudou para pena comum, sendo posteriormente anistiados com a queda do gabinete de Rio Branco e a composição do gabinete de Caxias. O novo ministro, ultramontano, rogou ao imperador em prol dos bispos, recebendo para eles a anistia. Em 1875, vigários gerais ultramontanos nomeados pelos bispos também foram presos, o fato acabou por fortalecer a independência do clero romano quanto ao governo civil.

A *Questão Religiosa* serve para demonstrar como a união Igreja e Estado no Império brasileiro poderia criar idiosincrasias jurídicas. A vida civil e política dependia da catolicidade, sem ela, como afirmado acima, o registro civil, o casamento, o sepultamento ou mesmo o exercício efetivo de poderes políticos inexistiam, assim, podemos entender a luta da maçonaria em se colocar à parte de seus pares da Europa, anticlericais por natureza, reafirmando sua religiosidade. A expulsão de maçons da Igreja representava também sua expulsão da vida social do império, de forma que a questão levantada era séria e precisava de uma resposta para além do domínio eclesiástico. Além disso, o Barão do Rio Branco, grão-mestre, se viu

envolvido de forma pessoal na questão, o imperador também tomou a mesma postura (VILLAÇA, 2006, p. 89).

A imagem de ambos sairia bastante prejudicada por causa do conflito. Pesou ainda mais para o Imperador. Dom Pedro II tinha acompanhando e se envolvido na questão de forma direta, partiu dele a retaguarda para a intransigência do gabinete Rio Branco para com os bispos. Julgava o Imperador que a agressão dos bispos era uma agressão a sua autoridade, ele tornara a questão dos bispos uma questão de império (VILLAÇA, 2006, p. 89). O que não poderia supor é que o apelo junto às camadas sociais em favor dos bispos acabaria por minar o já sofrido capital político que o imperador mantinha do pós-guerra do Paraguai (SCHWARCZ, 2013, p.319). D. Vital, lembra Barman, provou-se um *hábil relações públicas, equiparando com êxito sua provação com a de Jesus Cristo* (BARMAN, 2012, p. 367).

O alcance dos efeitos políticos da questão religiosa recebe algumas leituras, para João Camillo de Oliveira Torres, foi o início da secularização do Brasil e o começo do fim da Monarquia (TORRES, 1957, p. 472), visão oposta à de Heitor Lyra, para quem o sentido do fim da Monarquia se encerra em um golpe militar ocorrido em 1889 (LYRA, 1964, p.237). Ambos concordam, porém, no desgaste provocado à imagem do imperador, que ficou sendo interpretado como manipulador e intransigente.

Em 1876, a Questão dos Bispos ainda fez produzir uma iniciativa de fundar um Partido Católico, a ideia nascera de um discurso de Candido Mendes. O pernambucano Soriano de Souza encabeça então o movimento para a criação de tal partido. Nesse mesmo ano, no dia 20 de setembro, um artigo é publicado no jornal *A União*, em Recife, com o título *Para que um Partido Católico?* Defendendo, antes de tudo, a liberdade, o articulista ataca o regalismo como contrário à liberdade,

Mas como entendo que o meio mais certo de dar liberdade ao povo, é libertar a Igreja do despotismo regalista, antes de tudo defendo a causa da religião. Se queremos ser livres devemos primeiro ser religiosos; porque só a religião nos pode pôr em estado de poder gozar de nossos direitos na paz, no amor e no respeito das superioridades legítimas, conforme ensina o apóstolo [São Paulo] (SOUZA, *apud* CHACON, 1981, p. 252)

Três dias depois, um outro artigo com o mesmo título é publicado reafirmando sua posição ultramontana do fim do regalismo e acusando os partidos existentes como improváveis agentes de mudanças sociais e respeito às tradições católicas. No artigo de 21 de outubro de 1876, o articulista vai de encontro à ideia de tolerância religiosa, principalmente no que tange ao direito ao proselitismo:

Não digo que o governo deve obrigar o cidadão a ser católico, não. [Mas] se a autoridade tem direito e o dever de garantir a fortuna dos cidadãos contra os ladrões, a sua saúde contra os charlatões que se dão por médicos, por que não terá direito o direito e o dever de o proteger contra o proselitismo da heresia que procura roubar-lhe a fé? (SOUZA, *apud* CHACON, 1981, p. 42).

Quanto ao ensino, o Partido Católico seria contrário a uma escola livre, *sem Deus e sem religião*. Contraditoriamente para mostrar modelos de países em que o ensino religioso era a base da educação, Souza cita três países protestantes, Alemanha, Estados Unidos e Inglaterra, países que já haviam superado o monopólio religioso e que desenvolviam uma política de tolerância para com outros credos. Ainda se defendia que o casamento e a associação deveriam ser direito reservados apenas aos católicos.

A tentativa não vingou. Contudo, deve-se registrar que na década de 1870 grupos ultramontanos buscavam por diversas frentes solapar o avanço do liberalismo, quer no enfrentamento das leis que subjugavam o Poder Eclesiástico ao Poder Civil, quer na estruturação de um grupo de defesa no campo jus político para não apenas libertar a Igreja, mas, ainda, e por força de lei, revogar os avanços que outras religiões tiveram em território nacional – o projeto final do Partido Católico, caso viesse ao plano da existência seria o de percorrer o caminho contrário daquele desenvolvido pelo império, subjugando o Poder Civil pelo Poder Eclesiástico.

A década de 1870 é de considerável crescimento do protestantismo no Brasil. Isso se deu porque, no campo religioso brasileiro, aconteceram mudanças das quais os missionários se aproveitaram. Os defensores do galicanismo, liberais e anticlericais se fortaleceram em suas posições contra os também fortalecidos ultramontanos. Ambos partiriam para o amadurecimento de suas posições e para aumentar o capital político para as suas trincheiras ideológicas. Continuará o Estado *pombalino, josefista, regalista e seu imperador renanista e provavelmente volteriano* (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 72). Do desacordo entre Igreja e o Estado, com o fechamento em si mesma, daquela, e da desconfiança deste, criou-se condições materiais favoráveis nas quais o protestantismo entrou buscando influenciar as classes intelectuais. D. Macedo Costa, ainda antes da prisão, alertava para a ameaça da invasão protestante ao país, o que de fato aconteceu. Os missionários traziam, em meio à sua bagagem teológica e a seus apelos proselitistas, um projeto para o Brasil. Conhecer esse projeto e avaliá-lo será o objetivo do próximo capítulo.

2. A POLÍTICA DA CRENÇA: REPRESENTAÇÕES, PRÁTICAS E DISCURSOS DOS MISSIONÁRIOS PROTESTANTES NO IMPÉRIO BRASILEIRO

Ainda que traga no seu bojo elementos próprios gerados a partir de sua inserção no país, o protestantismo brasileiro, mesmo assim, é devedor, em muito, não apenas em sua visão teológica, mas também em sua forma de percepção e construção de mundo, dos seus pares, europeu e americano. Assim, cabe demonstrarmos, ainda que de forma superficial, a visão política do protestantismo como forma de introdução para depois observarmos as representações e práticas políticas e religiosas aqui empregadas.

A Reforma Protestante pode ser lida de muitas plataformas, dado seu caráter multifacetado de alcance. No plano social, ainda que para o jurista francês Michel Villey (2009), por exemplo, pareça pouco favorável, contrapondo-se assim ao seu conterrâneo e economista André Biéler (1990), em destacar os aspectos positivos na contribuição do movimento ao sistema jurídico, é inegável que a Reforma contribuiu para que ocorressem mudanças nessa área, como, por exemplo, na forma de enxergar o trabalho, o papel da mulher, etc. No seu aspecto político, como escreveu Henry Kissinger, o movimento deu aos príncipes uma nova liberdade de ação, tanto no domínio político como no religioso (KISSINGER, 2007, p.46). Seu impacto se faz sentir no surgimento da modernidade ocidental, a ponto de alguns, até mesmo, estabelecerem na Reforma Protestante o marco inicial para o processo de secularização³⁹ (TAYLOR, 2010, p. 83; TILLICH, 1992, p. 230).

Segundo Quentin Skinner, as ideias de Martinho Lutero tiveram duas implicações no campo político que foram recepcionadas pelos sistemas jurídicos, a primeira foi assumir o repúdio à tese de direito de que a Igreja tinha que dirigir a vida secular e religiosa do indivíduo, a segunda, afirmar uma ascensão do papel das autoridades seculares (SKINNER, 1996, p. 294 e 296). O francês João Calvino é outro nome de forte influência no mundo que abraçou a nova religião, estabelecendo novos modelos para pensamento ocidental em várias matizes com seus textos e através de seus seguidores. Max Weber e André Biéler, embora cheguem a uma conclusão divergente, demonstraram sua influência no campo econômico e político (WEBER,

³⁹ Há ainda outras teorias que tentam relacionar o surgimento do processo de secularização. Fernando Catroga, por exemplo, defendeu em seu *Entre Deus e César* que o cristianismo desde o início já trazia no bojo elementos secularizantes (CATROGA, 2010, p. 17-18).

2013; BIÉLER, 1990), David W. Hall e Marvin Padgett apresentaram o impacto da obra do reformador francês em outros, campos como a literatura, a música, a filosofia, a estética e a ciência (WALL; PADGETT, 2017). Coube ainda a Wall apresentar uma síntese da influência de Calvino no direito ocidental, sendo advogado formado, ele preceituou diversas normas para a cidade de Genebra, que estavam de acordo com a teologia que esposava. Posteriormente, o conjunto dessas ideias foram importadas para partes da Europa e do Novo Mundo (WALL, 2017, p.182-207).

Todo esse conjunto de novas ideias fez com que a liberdade individual, exercida posteriormente no direito da escolha de sua própria religião, fosse paulatinamente ganhando contornos jurídicos e chegando aos diplomas legais ou sendo anexados ao direito consuetudinário – no caso de países de cultura anglo-saxônica. Já os limites da submissão à autoridade secular vão ser questionados dentro do ambiente calvinista, surgindo dentro dessa corrente uma teologia de resistência ao Estado e até mesmo à defenestração do ditador, caso esses não cumpram o papel pelo qual existem – uma verdadeira revolução do pensamento protestante, que influenciou o conceito de Estado Moderno (SILVESTRE, 2003, p. 261). O alcance jurídico-político da Reforma Protestante também se faria sentir no papel da mulher, na forma de comércio, na cultura e, claro, na confessionalidade. Ao romper com o monolitismo católico medieval, a Reforma produziu muitas confessionalidades no cristianismo ocidental (LINDBERG, 2001, p.423). O *outro*, aos poucos, passou a ser um conceito importante, e a *tolerância*, uma política de Estado.

O protestantismo ganhou novos contornos à medida que penetrou em novos Estados na Europa (ver figura 5), fortalecendo seu aparato teórico, político e religioso, chegou ao século XIX pronto para a expansão. Alister McGrath coloca que dois históricos desenvolvimentos permitiram essa dilatação, quais sejam, a expansão do poder marítimo dos protestantes, levando ao estabelecimento de colônias europeias na Ásia, África e América Latina e a criação de estruturas paraeclesiásticas: Sociedades Missionárias⁴⁰, Sociedades Bíblicas⁴¹ e a Escola

⁴⁰ A primeira Sociedade Missionária foi formada em Londres. As Sociedades Missionárias se constituíam em agências de envio de agentes missionários, visavam reunir igrejas e particulares para o financiamento e o acompanhamento de missionários. Havia Sociedades Missionárias interdenominacionais e denominacionais. Tal empreitada demonstrava que a mudança de paradigma efetuada pelos jesuítas agora aportava ao mundo protestante, como lembra David Bosh, até o século XVI a palavra missão era atribuída à ação da Trindade para a salvação da humanidade, foram os jesuítas que aplicaram o termo para a difusão da fé entre pessoas não pertencentes à igreja católica, o que incluía os protestantes (BOSCH, 2009, p.17).

⁴¹ As Sociedades Bíblicas buscavam na tradução e distribuição da Bíblia difundir a fé cristã. A primeira Sociedade dessa natureza foi a de Londres, fundada em 1804.

Bíblica Dominical⁴² (MCGRATH, 2012, p. 179-180. A esses dois desenvolvimentos, acrescentaríamos mais dois: um vigoroso aparelho conceitual teológico traduzido em confissões de fé, Livros litúrgicos como o *Livro de Oração Comum*, etc., e o amadurecimento e enraizamento de seu caráter ideológico.

Figura 5: Expansão protestante no século XVI



Fonte: https://www.museeprotestant.org/notice/cartesxviesiecle/?fbclid=IwAR2YLmGgZe8o6Mb0L0xeKV_cidiMq2juJx5FW4oECyjsET4WHXol9kEtHw.

O mundo, tal como o protestantismo do século XIX concebia, deveria ter uma determinada plataforma econômica (liberalismo), uma base principal de emanção do Direito (liberdades individuais garantidas), separação da Igreja e do Estado e uma forma de governo (democracia), no caso dos americanos – com possibilidade de fazer concessões na adoção dessa forma de governo, aceitando uma monarquia, a exemplo dos primeiros missionários do Império brasileiro, se as outras três plataformas estivessem em evidência como política de Estado.

Antes de prosseguirmos a relação protestantismo e liberalismo. Como falamos no primeiro capítulo, o liberalismo foi a ideologia vencedora do século XIX. Muitas vezes tendo como propagandista a religião protestante. Enquanto a Igreja Católica estabelecia para si uma cruzada no combate à modernidade e às matizes de pensamento dela decorrentes, conforme as decisões do Concílio Vaticano I, o protestantismo se unia a essas mudanças dando interpretações próprias, como ocorreu no contexto brasileiro, como escreveu Santos:

O protestantismo do século XIX foi ideologicamente liberal. Contudo, esse liberalismo político estava ainda em curso na sua construção histórica e teórica, apresentando nuances e matizes, desde o contexto europeu nos fins do século XVIII. Ao mesmo tempo, sua interpretação e aplicação, no contexto brasileiro demonstraram também singularidades, assim como outras correntes

⁴² A Escola Dominical foi fundada na Inglaterra com o fim de alfabetizar crianças que não tinham acesso à escola. No movimento missionário protestante do século XIX, a Escola Dominical foi reinterpretada em seu papel, servindo para a evangelização e a catequese.

de pensamento importadas. Daí que a afirmação inicial precisa ser compreendida dentro dos usos que a ideologia liberal foi apropriada e como aquele protestantismo a ele se vinculou, tendo o discurso teológico como lugar de sua fala (SANTOS *in*: SILVA; SANTOS; ALMEIDA, 2017, p. 128)

A necessidade dessa interpretação e aplicação pode ser explicada lembrando que a relação protestantismo/modernidade não é tão estreita a ponto de ser harmoniosa⁴³. Na verdade, os agentes protestantes – missionários, pastores, vendedores de Bíblia etc. tiveram que estabelecer pesos e contrapesos quando sua propaganda se mostrava um vetor do progresso; apresentando disposição de caminhar com a modernidade enquanto essa não lhe atrapalhasse a agenda religiosa. Veremos como isso acontece abaixo, quando falarmos dos embates da religião com escolas de pensamento que prometiam a mesma coisa, como o positivismo, por exemplo.

De qualquer forma, os missionários americanos que aportaram na América do Sul traziam esses elementos no arcabouço de sua teologia de missão. O elemento religioso que se misturava ao sentimento civil de liberdade gerava tanto a limitação do alcance da religião como a ideia de que a democracia era o futuro. Esse ideal, que já havia causado certa surpresa em Alexis de Tocqueville (2014, pp. 338-340) em sua viagem ao país, após a independência dos Estados Unidos, fez com que o protestantismo americano plasmasse a ideia de uma sociedade cristã modelo para além da fronteira dos Estados Unidos:

Os componentes da nova civilização cristã seriam, de um lado, a desinstitucionalização eclesiástica (contra o *estabishment*), e, de outro, a ordenação da vida segundo o tripé religião-moralidade-educação, [que] garantia a estabilidade e o progresso social ao mesmo tempo.

Deve-se compreender o espírito do ideal de civilização cristã. Os americanos não afirmavam ter realizado ou estar prestes a realizar o Reino de Deus na terra, mas que tinham, a duras penas, encontrado o caminho (MENDONÇA, 2008, p. 90)

Dessa forma, como destacou João Marcos Leitão Santos em sua tese sobre a inserção do protestantismo em Pernambuco, ao chegarem ao Brasil, como em outros lugares onde o catolicismo era hegemônico, os embates que ocorreram entre católicos e protestantes se dariam também no campo ideológico (SANTOS, 2008, p. 10). Tais embates se dão em razão de que, mais do que confissões distintas, catolicismo e protestantismo se constituem, antes, de

⁴³ O próprio Lyndon de Araújo Santos alerta que: *é preciso suspeitar da harmonia e da regularidade desse processo [relação protestantismo e modernidade como harmoniosa]. O espaço entre os enunciados e as práticas representa questão fundamental para a história. Referimo-nos ao curso das apropriações e re-apropriações efetuadas pelos adeptos em suas visões de mundo e em seus contextos de vida imediata.*²⁴ *As variantes do tempo e das experiências no cotidiano possibilitaram outras conformações da religiosidade evangélica, muitas vezes distantes dos discursos oficiais* (SANTOS, 2008, p.193).

duas leituras de mundo e formatações de sociedade em choque. Constituindo-se natural a busca pelo poder de estruturar a ordem social conformando-a à sua imagem e semelhança.

Para que o protestantismo brasileiro ganhasse efetivo capital religioso era imprescindível que ele demovesse o catolicismo de seu plenipotenciário plano jus-político, e a maneira de fazer isso era diminuindo o aparato simbólico daquele e apresentando o protestantismo como a melhor opção para substituí-lo e, indo muito além de uma mera confissão religiosa, conectando-o a fórmulas de progresso que deram certo em outros lugares e que floresceriam aqui, caso houvesse maior abertura legislativa e política. *Progresso* se constituiu em uma das palavras de ordem para destacar os benefícios que o protestantismo, uma vez presente no tecido social e livre para atuar, beneficiaria o Império. Prestando a devida atenção ao lugar de fala dos missionários, é preciso destacar que, quando afirmavam que o protestantismo está ligado ao progresso social, também afirmam que o catolicismo era o contrário disso.

Esse capítulo busca demonstrar esse lado político dos missionários protestantes do século XIX, destacando as representações, práticas e discursos desse protestantismo em busca de aumentar seu capital religioso e político em terras brasileiras, visando não apenas ao poder religioso e à hegemonia do mercado de bens simbólicos, mas, com isso, também, à construção de uma nova sociedade.

2.1 VULGARIZAÇÃO DA BÍBLIA E OPORTUNIDADES POLÍTICAS NO BRASIL: OS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS

2.1.1 Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder

Os primeiros protestantes que se estabeleceram no Brasil vieram no fulcro de uma nova legislação, especificamente, um decreto expedido em 1810, estabelecendo relações diplomáticas entre Inglaterra e Portugal, quando a Família Real se abrigou no Brasil (MOURA; SILVA, 2020, p.336). Esse decreto, apesar de sua natureza econômica, trazia em seu texto uma relativa abertura religiosa para estrangeiros que viessem residir no Império. Essa residência, no entanto, carregava suas limitações – no que tocou a matéria de religião, os dispositivos traziam,

entre algumas limitações, o não constituir lugares de culto com aparências externas de igreja e o não fazer proselitismo junto aos nacionais.

Mesmo com uma abertura religiosa relativa, o que o Brasil tinha para oferecer, como venda de terra a preços bastante acessíveis e mais algumas benesses, atraiu um número considerável de imigrantes⁴⁴, constituindo-se, a partir de então, algumas colônias protestantes, nesse primeiro momento, destaque-se, fora dos grandes centros urbanos. E assim, por mais de duas décadas, o Império não viu nenhuma ação protestante que ameaçasse o bom andamento jurídico dos dispositivos instituídos pelo decreto de 1810 e recepcionados pela Constituição de 1824, uma vez que era completa a ausência de proselitismo junto aos nacionais por parte dos estrangeiros. Tal situação sofreria uma drástica mudança a partir da década de 1830 quando, aqui, aportaram missionários com claros fins proselitistas e com seus projetos para o Brasil.

O primeiro grupo a chegar foram os representantes da Igreja Metodista. Em 1835, a Igreja Metodista Episcopal, organizada em Baltimore, Maryland, estava tão interessada na evangelização da América do Sul, que comissionou um jovem chamado Fountain E. Pitts para uma viagem de reconhecimento de alguns grandes centros urbanos do Continente (REILLY, 2003, p.100). Estava na rota do missionário, Rio de Janeiro, Buenos Aires (até então a maior cidade da América Latina) e Montevidéu. Nas duas primeiras cidades, Pitts conseguiu não apenas informações sobre futuras missões, mas também alguns resultados práticos, organizando pequenos grupos metodistas. Em carta ao seu superior, o *olheiro* metodista destacou a liberdade religiosa brasileira e a necessidade de enviar outro missionário para aproveitar essa abertura:

Estou nesta cidade [Rio de Janeiro] há duas semanas, e lamento que minha permanência seja necessariamente breve. Creio que uma porta oportuna para a pregação do evangelho está aberta neste vasto Império. Os privilégios religiosos permitidos pelo governo do Brasil são muito mais tolerantes do que eu esperava achar em um país católico...

Porque esse governo avança tão rapidamente no comércio e nas artes, porque é o mais liberal de todos os países católicos do mundo na tolerância religiosa e porque abarca diversos portos populosos [...]

O missionário a ser enviado para cá deve vir imediatamente e iniciar o estudo do idioma português sem demora (PITTS, *apud* REILLY, 2003, p.100-101) [grifo nosso].

Para Pitts, o avanço que o Brasil dava em direção ao progresso era resultado de sua tolerância religiosa e, por isso, os metodistas deveriam aproveitar ao máximo tal situação histórica. Atendendo ao apelo, em 1836, Justin Spaulding e sua família chegam ao Brasil,

⁴⁴ Ver capítulo 1.

estabelecendo-se no Rio de Janeiro com o propósito de evangelizar o Império. A chegada do missionário coincidiu com o interesse da Sociedade Bíblica Americana (SBA) de colocar o país na rota de seus trabalhos de venda e distribuição de Bíblias. Embora Spaulding não tenha sido missionário da SBA (coube a Daniel Kidder ser o primeiro representante da organização), ele se valeu do material disponível, Bíblias e folhetos para o seu trabalho (GILRALDI, 2013, p. 118).

Há poucas informações sobre Justin Spaulding, mesmo assim, podemos destacar e classificar suas ações missionárias em três esferas. A primeira esfera é a do **missionário**. Spaulding organizou, a partir do grupo deixado por Pitts, uma pequena congregação metodista constituída apenas por estrangeiros que residiam no Rio de Janeiro – não há registros se brasileiros frequentaram essa reunião (REILLY, 2003, p. 100 e 407). Junto às reuniões, e ao serviço de capelania aos marinheiros, organizou, no domingo à tarde, a primeira Escola Dominical do Brasil. Três meses depois, em um relatório enviado ao seu superior, Spaulding relata os progressos dessas iniciativas, destacando que na Escola Dominical já havia *duas classes de pretos, uma fala inglês, a outra, português*⁴⁵ (SPAULDIN, *apud* REILLY, 2003, p. 102). Os negros se sentavam no mesmo ambiente que os brancos para serem instruídos na religião⁴⁶, deixando claro qual a posição metodista quanto à escravidão. A reação a tal prática veio do maior adversário dos missionários metodistas, Luiz Gonçalves Santos, padre católico que acusou Spaulding de buscar *descatolicizar* o Brasil e de emancipar os escravos (SANTOS, 1837, p. 176).

A segunda esfera foi a do **educador**. Ainda nos primeiros três meses de residência no Brasil, Spaulding organizou uma escola para brasileiros e estrangeiros na Rua do Catete. A escola, como escreveu no relatório, seria estabelecida sobre princípios “largos e liberais”, uma vez que há *muitos que valorizam o aprendizado e, porque não podem educar os filhos aqui, mandam-no a outros países* (SAPULDING, *apud* REILLY, 2003, p. 103). Protestante, Spaulding acusa o catolicismo, especificamente o clero romano, do atraso nas artes e ciências, buscando assim, legitimar sua ação na busca de alargar seu capital político na procura da conquista da hegemonia do mercado de bens simbólicos. A julgar pelo alerta de um editorial

⁴⁵ Lamentamos que essa curiosa citação não nos dê melhores informações sobre essa classe de Escola Dominical, é possível que a classe em língua inglesa citada aqui fosse frequentada por estrangeiros.

⁴⁶ No mesmo relatório, pode-se ler uma lamentação de Spaulding sobre a situação da escravidão no país: *qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão grande escala como agora [...]. Tudo o que podemos fazer é usar diligentemente e mui discretamente os meios e observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela providência, para prestar-lhes serviço.*

assinado pelo pseudônimo *Catholico Velho*, a existência da escola produziu algum sucesso. No texto, junto ao alerta vem a admiração de que católicos estivessem enviando suas filhas para a instituição protestante⁴⁷ (CATHOLICO VELHO, DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 16 de janeiro, 1839, p. 2).

A terceira esfera é a do **divulgador da Bíblia**. Spaulding optou por anunciar as vendas da Bíblia por alguns jornais da época. As propagandas de venda eram repetidas em algumas edições. Uma dessas, de 12 de dezembro de 1837, um pouco mais de um ano do trabalho desenvolvido por Spaulding, encontramos o seguinte anúncio no Jornal do Comércio, onde, junto ao Novo Testamento, vende-se o progresso, buscando uma reforma social a partir da orientação trazida pelo texto sagrado:

Vende-se, por 1\$000⁴⁸ M., na rua Direita n 114, o Novo Testamento de N. S. J. C, traduzido pelo rev. Padre Antônio Pereira de Figueiredo; este livro é muito recomendável a todos os mestres e diretores de aulas e colégios do Império do Brasil, para o adotarem como livro de instrução para os seus alunos, porque nele se acha o tesouro mais precioso que o homem pode exigir neste mundo (...). Nele é incluído tudo quanto for necessário para fazer o homem sábio, e para estar pronto para toda boa obra; *este livro é a base de instrução [nos países protestantes, prósperos e adiantados]* (REILLY, 2003, p.87). [grifo nosso].

O uso do Novo Testamento parece ter sido uma escolha deliberada para fugir de qualquer controvérsia sobre os livros deuterocanônicos do Antigo Testamento. Até na distribuição da Bíblia, o que se percebe é o missionário metodista pensando estrategicamente os seus passos. A obra de Spaulding começou, ainda que de forma bem incipiente, a vender a ideia do protestantismo como representação do progresso, suas esferas de atuação demonstravam isso, quer na maneira como o tema escravidão era tratado, quer na implantação de um sistema educacional onde estrangeiros e brasileiros de credos distintos pudessem aprender juntos, quer na maneira como uniu a Bíblia, o progresso e o protestantismo em seus anúncios.

O jornal Diário do Rio de Janeiro, atento aos movimentos dos metodistas no Brasil, transcreveu uma carta de Spaulding a agências missionárias americanas, onde o missionário dizia que a oposição ao trabalho no início havia cessado por completo, demonstrando que a

⁴⁷ Não é sabido a razão da escola fechar, é possível que as atividades pastorais e colportoras tenham deixado Spaulding sem tempo para cuidar do projeto. Quando Kidder fez a sua viagem às províncias do Norte, o Diário do Rio de Janeiro (5 de março de 1840, p.2), transcrevendo mais uma vez uma carta de Spaulding, mostra os planos deste de reabrir a escola.

⁴⁸ O preço de uma bíblia equivalia, na década de 1830, dentre outros materiais importados, a uma arroba de enxofre, um galão de azeite doce de Portugal ou uma libra de Marfim de Lei (JORNAL DO COMÉRCIO, 1830, p.4).

leitura de Pitts quanto à liberalidade brasileira em matéria de religião parecia verdadeira (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 4 de abril, 1839, p. 1).

A obra missionária metodista no Brasil ganharia reforço com a chegada do rev. Daniel Parish Kidder, em 1837. Kidder desembarcou no Rio de Janeiro com sua esposa, Cynthia H. Russel, e dois filhos. Sua obra, publicada cinco anos após sua volta para os Estados Unidos, *Sketches os Residence and Travels in Brasil*, que recebeu o título em português *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil* (doravante apenas *Reminiscências*), constituiu-se um texto-documento de considerável valor para se obter informações sobre o trabalho dos missionários e suas impressões do país.

Kidder nasceu em 18 de outubro de 1815, no Estado do Nova Iorque. Contrariando seu pai, converteu-se ao metodismo e decidiu ser pastor missionário com planos de ir à China. Vendo frustrado seus planos para aquele país, aceitou o convite da SBA para servir como missionário no Brasil. Permaneceu em terras brasileiras até 1840, ano que faleceu sua esposa, quando ele decidiu retornar aos Estados Unidos para servir à causa da educação através das escolas dominicais naquele país. Além das *Reminiscências*, traduziu e publicou o texto do Padre Diogo Feijó contra o celibato e ajudou James Fletcher na escrita do livro *O Brasil e os brasileiros*, o qual falaremos abaixo quando tratamos sobre o missionário presbiteriano.

Ao contratar Kidder, a SBA tinha como intuito racionalizar a venda e a distribuição de Bíblias (KIDDER, 2001, p.122) e, para isso, ter um representante oficial poderia de ser grande valia. Daniel Kidder residiu com Spaulding no Largo da Glória (KIDDER, 2001, p. 107). Viu a família real quando foi conhecer a Igreja de Nossa Senhora da Glória – descreve de maneira positiva suas impressões do jovem imperador (KIDDER, 2001, p. 109). Posteriormente ele mudou-se para o Engelho Velho, para tentar assistir pastoralmente os americanos que ali residiam (KIDDER, 2001, p. 138).

Para nossa pesquisa, interessam as ações feitas por Kidder que contribuíram lançando bases para uma discussão com o objetivo de que o lugar dos protestantes na sociedade brasileira fosse repensado e suas impressões de como o protestantismo poderia contribuir para o progresso do Brasil, visando assim aumentar o capital religioso e político de um protestantismo ainda incipiente dentro do território nacional. Em um trecho das *Reminiscências*, o missionário da SBA traz uma pequena plataforma para o trabalho missionário, lembrando aos leitores a ausência, no Brasil, de lugares onde se pudesse ouvir

dissertações sobre *princípios de moral ou sobre verdade*, era preciso aproveitar ao máximo as oportunidades:

Portanto, o estrangeiro, especialmente o suposto herege, que quiser trabalhar pela propagação da verdadeira religião, tem que aguardar oportunidades providenciais ao invés de elaborar seus planos antecipadamente. Em tais circunstâncias o missionário aprende uma lição de grande proveito próprio, qual seja a de se valer de todas as ocasiões (KIDDER, 2001, p. 262).

Kidder enxergava como sua missão principal a distribuição da Bíblia (KIDDER, 2001, p. 122). Nas *Reminiscências*, escrita para o público protestante de fala inglesa, Kidder constrói a narrativa de que a ausência de conhecimento do Texto Sagrado por parte dos brasileiros era culpa do clero católico, que não se esforçava por fazê-lo conhecido, e de Portugal, antigo senhor das terras brasileiras, que deixou o povo na mais profunda ignorância com relação à Bíblia:

O povo, porém, não era de forma alguma responsável por tal situação. Onde poderia ter ido procurar a Palavra da revelação senão em sua mãe-pátria? Mas, Portugal jamais publicara as Sagradas escrituras nem permitiria sua circulação a não ser acompanhada de notas e comentários devidamente aprovados pelo censor inquisitorial (KIDDER, 2001, p. 122).

Na sua construção de narrativa, Kidder fala que a sede da missão recebia constantemente bilhetes de professores e diretores de escola ou mesmo visitas de pessoas que pediam um exemplar da Bíblia. Tal corrida despertou as críticas de alguns periódicos, mas o resultado foi justamente o inverso daquele pretendido pelos adversários, com o aumento da procura do texto (KIDDER, 2001, p. 123, 124). Ler a Bíblia era exercer seu direito à liberdade de culto, os compradores vinham com esse discurso para adquirir uma Bíblia na sede da missão.

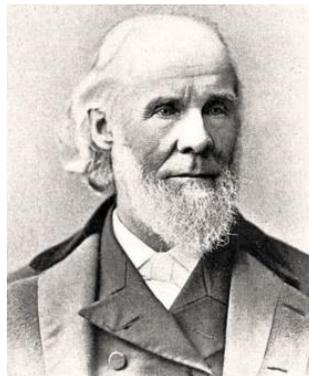
Entre os missionários, comungava-se com a ideia de que o próprio texto pudesse fazer o seu caminho para uma reforma religiosa do país. Nesse ponto, para Kidder, no fulcro da ideia de Spaulding, o contato com o texto poderia gerar isso e, como consequência, uma reforma na moral social e religiosa, uma vez que para os missionários americanos as duas morais estavam interligadas inseparavelmente.

Uma excelente oportunidade de comprovar essa tese na prática, se deu na ocasião da viagem para São Paulo. Naquela capital e nas cidades arredores, Kidder observou uma considerável procura pela Bíblia, desproporcionalmente inversa ao número de textos disponíveis, mais uma vez o plano de aproveitar as oportunidades se fazia valer. Para a viagem, Kidder havia levado diversas cartas de referência para estadistas paulistas, entre eles, os Andradas e outras personalidades de destaque. Valendo-se dessa abertura e boa aceitação, decidiram propor junta à Assembleia Legislativa da Província de São Paulo que as escolas e

instituições de ensino aceitassem doze exemplares da Bíblia doadas pela SBA para *bem do Brasil e em vista das relações amistosas existentes entre os dois grandes países* (KIDDER, 2001, p. 269). A doação serviria então para dois fins: a reforma religiosa dos leitores e a aproximação entre os dois países. A proposta recebida pela Assembleia não chegou a ser votada por conta do conturbado contexto político.

A aproximação com os políticos paulistas não foi a única realizada por Kidder. Ele tivera contato com Diogo Feijó em duas ocasiões, no Rio de Janeiro e em São Paulo. A afinidades entre ambos gerou além de uma tradução do livro de Feijó para a língua inglesa, uma certa admiração entre ambos através de uma identificação das ideias de Feijó por Kidder (NOMURA, 2011, p.89). Ambos buscavam, do seu jeito e por sua plataforma, uma mudança na estrutura religiosa do Brasil⁴⁹, Feijó através da inserção de ideias jansenistas e o fim do celibato, Kidder, através de uma reforma moral.

Figura 6: Daniel Parish Kidder,



Fonte: <http://historiadesaopaulo.blogspot.com.br/2012/11/apos-duas-decadas-pesquisadores-de.html>.

Ao chegar ao fim das *Reminiscências*, o autor faz um resumo do que ele imagina ser os desafios para que o país progrida. Entre os encômios da natureza brasileira e as lamentações pelo sistema escravocrata – antes dele, Spaulding também se manifestara contrário ao instituto – destacamos duas afirmações interessam nossa pesquisa: a primeira é a exposição da necessidade de uma nova legislação para os imigrantes que aqui residem, leia-se, maior liberdade religiosa. Kidder taxa as leis da época de degradantes e reacionárias, e continua:

⁴⁹ Para as ideias religiosas de Feijó, vide capítulo 1.

Sabemos perfeitamente que a constituição tolera, nominalmente, todas as religiões e que os brasileiros educados e esclarecidos têm ideias bastante liberais nesse sentido. Contudo, as camadas mais humildes da sociedade, principalmente os portugueses e seus descendentes, conservam ainda grande soma de preconceitos raciais e intolerância religiosa que impedem seja cômoda a situação do colono estrangeiro que pretenda ingressar em seu meio.

Por isso, talvez, parece que o sistema preferido tem sido o de se estabelecerem os colonos estrangeiros em núcleos isolados, ao invés de se misturarem aos nacionais (KIDDER, 2008, p.298).

Essas palavras foram publicadas em 1845 e refletiam a necessidade de mudança legislativa para contemplar o assentamento do imigrante protestante na camada social. Destaque-se que ainda não se está falando do nacional convertido, em vez disso, o discurso é sobre a necessidade de atrair mão de obra qualificada. Mesmo assim, temos, pela primeira vez, o reconhecimento da imprecisão da lei sobre imigração no que tange seu aspecto religioso.

A segunda informação é a maneira como é feito o convite para que missionários possam atuar no país. Depois de destacar as qualidades morais e espirituais que tais missionários devem ter, Kidder (2008, p. 305) sentencia: *as vantagens políticas que certamente resultariam da obra de tais homens seriam de uma importância incalculável* (grifo nosso). E passa a apontar que uma das vantagens seria o fim de tantas desordens no Império. Mais uma vez temos a reforma religiosa como a forma de alcançar outra de natureza moral civil.

Reconhecendo que a monarquia é a melhor forma de governo para o Brasil, o missionário se despede do público lembrando mais uma vez da tolerância brasileira.

A missão de Spaulding e Kidder se encerrou em 1840. Problemas financeiros e familiares, como a morte da esposa de Kidder, puseram fim ao trabalho desenvolvido por ambos e levaram ao seu retorno aos Estados Unidos. Assim, o trabalho de distribuição da Bíblia e de capelania aos americanos buscou durante algum tempo um substituto, até que um jovem presbiteriano decidiu assumir o posto.

2.1.2 James Cooley Fletcher

A ação do missionário presbiteriano James Fletcher pode ser classificada de controversa. Dos livros clássicos do protestantismo brasileiro, apenas um fala do missionário dando a devida atenção para suas obras, *O Protestantismo a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, de David Gueiros Vieira (1980, p. 62), mesmo assim, no texto, ele é sentenciado

como sendo *muitas vezes citado, ainda que pouco compreendido*, e isso se dá por conta dos seus métodos de evangelização. Émile Leonard na construção de seu texto, *O Protestantismo Brasileiro*, prefere usar Daniel Kidder como seu cicerone para enxergar o Brasil, a única citação a Fletcher (2002, p. 55) é para dizer que ele trabalhou como representante da SBA. Boanerges Ribeiro (1973) o coloca como equivalente na obra missionária a Kidder. Karl Joseph Hanh (2011, p. 23) reconhece algum refinamento na educação e certa penetração nos círculos políticos da época.

Por outro lado, alguns escritores não ligados aos estudos protestantes reconheceram em Fletcher alguma importância. Gilberto Freyre (2004), nas inúmeras vezes que o cita em *Ordem e Progresso* (2004), o faz de maneira positiva demonstrando que, para Freyre, o missionário presbiteriano constitui um atento leitor de sua época. José Murilo de Carvalho, em sua biografia sobre Dom Pedro II, fala que a aproximação do Imperador com os Estados Unidos se deu por conta de uma ação de Fletcher em 1850 (CARVALHO, 2007, p.159-160). David James (1952) o lista entre os amigos que o Imperador tinha da Nova Inglaterra.

James Cooley Fletcher nasceu em 1823, em Indianópolis, Indiana. Filho mais velho de onze irmãos, o nome de seus pais eram Calvin Fletcher e Sarah Hill. Calvin Fletcher era advogado, senador e fazendeiro. Fletcher estudou em Princeton, universidade fundada por protestantes americanos e que formou diversos missionários que trabalharam no Brasil (ROSSI, 2013, p. 64). Fletcher, visando ser missionário no Haiti, foi para Europa estudar em Paris e Genebra, naquela cidade conheceu pessoalmente Alexis de Tocqueville. Casado com Henriette Fletcher, decidiu vir ao Brasil para servir como missionário da *American and Foreign Christian Union* e *Seamen's Friend Society*, em 1852, como capelão para marinheiros americanos, cargo vago há pelo menos vinte anos (VIEIRA, 1980, p.62), começava daí uma longa relação com entre o missionário presbiteriano e o Brasil.

A negociação para a vinda de Fletcher ao país foi feita por Robert Cumming Schenck, Ministro Plenipotenciário dos Estados Unidos para Brasil e Argentina entre os anos de 1851 a 1853. Foi esse ministro que pavimentou o caminho diplomático para a primeira estada de James Fletcher em terras brasileiras (ROSSI, 2013, p.65). Ele desembarcou no Rio de Janeiro com sua esposa e filho aos 14 de fevereiro de 1852 – ficaria, nesse primeiro momento, até 1854. Tão logo chegou, foi convidado para preencher uma vaga de substituto de Secretário Interino da Legação, além do seu cargo de capelão.

Figura 7: James Fletcher

Fonte: <https://www.findagrave.com/memorial/74228759/james-cooley-fletcher#view-photo=157282516>.

Para Vieira (1980, p.63), essa promoção gerou uma mudança de mentalidade em Fletcher e, a partir de então, ele entendeu que em sua missão também caberia evangelizar brasileiros. Na mesma época, ele escreve uma carta ao pai, de doze páginas, onde traçou seus planos para o converter o país ao protestantismo e ao progresso, esses dois como entidades quase inseparáveis para o missionário, uma vez que o protestantismo representava para ele avanço tecnológico e científico (VIEIRA, 1980, p. 63).

O cargo o possibilitou a conhecer e fazer amigos na corte. Já nessa primeira estada, ele conhece o Imperador. O encontro se deu durante a passagem de um navio vapor norte-americano, *City of Pittsburg*, no qual o presbiteriano serviu como intérprete para o monarca. Fletcher relata que o jovem imperador ficou entusiasmado em conhecer o navio, procurando conhecer cada detalhe do seu funcionamento. A amizade entre o Imperador e o missionário durou até a morte daquele (FLETCHER, 1941, pp. 272-276).

Problemas de natureza política e pessoal fizeram com que Fletcher retornasse aos Estados Unidos: a mudança do Ministro Plenipotenciário, com a ascensão de William Trousdale⁵⁰ – não favorável ao missionário, bem como o agravamento da saúde da esposa. Sua volta aos Estados Unidos aguçou ainda mais a ideia de missão junto aos dois países:

Em 1854, regressei por alguns meses aos Estados Unidos. Tendo tido várias vezes ocasião de observar, na minha estada no Brasil, a ignorância aí dominante em relação aos Estados Unidos, e a recíproca ignorância do povo norte-americano em relação ao Brasil, desejei tudo fazer que estivesse ao

⁵⁰ Trousdale também provocou algumas querelas de ordem diplomática; em carta ao pai, Fletcher o chama de “palhaço de toda a Corte, do corpo diplomático e de seus próprios patricios. É um homem que não pede conselho a ninguém e não toma o conselho de ninguém que tente dar-lho” (FLETCHER in ROSSI, 2013, p. 65).

alcance de uma simples pessoa, para remover a impressão errônea, e conseguir um melhor entendimento entre os dois países (FLETCHER; KIDDER, v.1, 1941, p. 277).

A maneira encontrada para realizar essa aproximação foi organizar uma exposição de produtos americanos no Brasil. Enquanto ele iniciava conversa com a SBA para voltar ao país como missionário da instituição, ele encetou conversas também com representantes comerciais e com a alfândega brasileira através do Ministro Plenipotenciário e com algumas empresas de transporte. Tudo concorreu para que Fletcher retornasse em 25 de abril de 1855 e ficasse até 19 de julho do mesmo ano. Como missionário da SBA, viajou quase cinco mil quilômetros distribuindo Bíblias em língua portuguesa (ROSSI, 2013, p.67).

Foi, contudo, com a exposição que seu nome ganhou destaque. Gilberto Freyre fala do sucesso da exposição feita no Museu Nacional, pontuando que a exposição teve seu caráter histórico para o desenvolvimento das relações *de sentido especificamente cultural do Brasil com os Estados Unidos*, despertando a curiosidade dos brasileiros a um país que, segundo Freyre, *não supunham capaz de competir com a [civilização] europeia em tantos refinamentos e técnicas* (FREYRE, 2004, p. 360). O Imperador compareceu à exposição, demonstrando interesse nos apetrechos que cheiravam à ciência. Os produtores americanos enviaram, através de Fletcher, vários presentes à família real, fato que aproximou ainda mais o Imperador do missionário. Sem hora marcada, James Fletcher foi ao palácio, Rossi (2013, p. 67) disse que o missionário *invadiu*, mas acabou sendo bem recebido por Dom Pedro II, que estava curioso para receber informações sobre a literatura americana, especificamente Henry Wadsworth Longfellow, poeta da predileção do Imperador.

Encerrada a viagem, e fascinado em exercer alguma influência junto ao Imperador, Fletcher entrou em contato do Longfellow e John Greenleaf Whittier, poeta abolicionista também admirado por Dom Pedro II, e com Louis Agassiz, famoso naturalista da época, servindo-se de ponte entre eles e o Imperador. Duradoura correspondência foi gerada através desses contatos, sendo esses classificados como *amigos da Nova Inglaterra*, como David James os denominou (JAMES, 1952, p. 37). O próprio James afirma que o papel de Fletcher a partir da exposição foi fundamental para a aproximação entre a Nova Inglaterra e o Rio de Janeiro (JAMES, 1952, p. 37).

Os anos entre 1856 e 1862 são de correspondências e escritos, todos eles tentando mostrar aos Estados Unidos, o Brasil. Em 1857 sai a primeira edição de *O Brasil e os Brasileiros: Esboço Histórico e Descritivo*, tratava-se a princípio de uma ampliação do livro de

Kidder, mas que ganhou contorno, proporções e ênfases bastante próprios, não sendo exagero dizer que se trata de uma nova obra. O livro alcançou enorme sucesso de venda e edições. A sexta edição, publicada em 1866, trazia algumas notas tentando atualizar o leitor sobre o que seria o estado das coisas na época. As notas trazem em sua infraestrutura elementos políticos interessantes, como destaca Rossi (2013, p. 70):

O autor de *O Brasil e os Brasileiros* não deve ser entendido como um historiador ou cientista social na concepção atual destes ofícios, mas sim como um ativista com um programa a cumprir através das páginas de seu livro: promover o Brasil, as relações deste com os Estados Unidos, e, sobretudo, sua concepção pessoal do evangelho, unindo progresso material e espiritual.

Foi essa sexta edição, com elementos mais críticos que as anteriores, que foi enviada junta a uma carta para o Imperador. Na carta, Fletcher se desculpa com o monarca pelas partes que pudessem ter um tom acre, afirmando que suas críticas são uma prova de amor ao país (JAMES, 1952, p. 145). O livro abre com um esboço histórico e depois narra como a sociedade brasileira é constituída. Já no prefácio para a sexta edição, o autor reconhece o avanço do Brasil frente a outros países latinos, principalmente no que diz respeito ao progresso moral – leia-se, aceitação do protestantismo. De fato, àquela altura, o Brasil estava mais afeito à presença de missionários protestantes que seus vizinhos. Ao falar de imigração, Fletcher escreve uma nota em 1866 afirmando que a legislação brasileira deveria dar um passo à frente e *admitir no parlamento todos os homens capazes sejam quais forem as suas crenças religiosas*, *O Brasil* [assim] estará em dia com o século XIX (FLETCHER; KIDDER, 1941, v.1, p. 62, o grifo é nosso). Tal nota, escrita após as conquistas do reconhecimento do culto e do casamento protestante, demonstra qual poderia ser o próximo item da agenda de direitos para os protestantes: o voto⁵¹.

O texto ainda traz uma outra nota sobre as vantagens para os imigrantes, prometendo-lhes além de vantajosas benesses territoriais e vantagens alfandegárias, liberdade de consciência e culto, em outra nota fala especificamente de São Paulo, cujo clima seria mais atrativo para os americanos (FLETCHER; KIDDER, v.2, 1941, p. 33 e 145). Deve-se lembrar que para Fletcher atrair mais americanos para o Brasil, não seria apenas importar mão de obra e tecnologia qualificadas, mas, também, progresso moral.

⁵¹ Ainda sobre o casamento protestante, em outra nota de 1866, Fletcher afirma que a lei foi testada três vezes e venceu “provando que não é letra morta” (FLETCHER; KIDDER, 1941, v.1, p. 177). Não sabemos quais seriam as três ocasiões que Fletcher afirma ter acontecido o teste nem ele nos dá nenhuma ideia sobre o qual teria sido, mas, o que ele afirma é que já naquele ano, a lei sobre casamentos acatólicos estava consolidada frente aos seus êmulos.

O livro se fecha com um convite feito a futuros missionários, tal qual o livro de Kidder, e, de forma surpreendente, caso lembremos que estamos lendo um pastor protestante, o autor traz sete passos para que o Brasil progredisse ainda mais como país, quais sejam: 1. Fim da escravidão, 2. Maior liberdade religiosa – lembrando que o autor tinha falado sobre direitos políticos e depois do pastor protestante como um tabu naquela sociedade (FLETCHER; KIDDER, v.1, 1941, p. 157), 3. Distribuição de renda, 4. Direitos educacionais iguais para professores brasileiros e estrangeiros, estes eram preteridos às vagas caso houvesse algum brasileiro, 5. Revogar o monopólio dos portos, abrindo mais o Brasil para o mercado mundial, 6. Abertura do Rio Amazonas para o comércio mundial e 7. Melhorar a burocracia e funcionalismo público (FLETCHER; KIDDER, v.2, 1941, p. 359-363).

O *Plano Fletcher* de desenvolvimento é uma excelente forma de enxergar o que buscava o missionário com suas ações tentando influenciar o campo político. O modelo de Estado, mesmo preservando a monarquia, ao que se percebe, é americano, com uma plataforma econômica liberal e garantia de direitos individuais. Busca inclusive a abertura do Rio Amazonas para comércio internacional, querela diplomática que tomou muita energia do governo brasileiro em anos anteriores. Para Fletcher, a ação missionária e as outras atividades buscando o progresso do Brasil, estavam unidas na mesma esfera que era a providência de Deus para o mundo. Em uma carta ao *Journal os Commerce* de Nova Iorque de 1862, ele escreveu:

Sei que alguns podem dizer que não é papel de um clérigo missionário estar envolvendo-se com negócios. Mas creio que tenho uma visão mais alta do que o mero interesse mercantil do meu país, pois sou dos tais que creem que a religião e o comércio *são servos unidos com a benção de Deus*, servem para a promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade (FLETCHER, *apud* VIEIRA, 1980, p. 65, grifo nosso)

Nesse mesmo ano, ele volta ao Brasil como missionário da *American Sunday School Union* (ficaria um ano). Encontramos ações dele de cunho comercial bastante pontuais nessa sua estada, a primeira diz respeito à distribuição de sementes de milho americano na seda da Sociedade Auxiliadora da Indústria nacional (JORNAL DO COMERCIO, 5 de agosto DE 1862, p.1) e sua admissão como membro da mesma (CORREIO MERCANTIL, 10 de novembro de 1862, p.1); a segunda como sendo portador de quatro bovídeos ao Imperador, doação de um criador americano, visando *melhorias na raça bovina da província do sul* (FLETCHER; KIDDER, v.2, 1941, p 145); por fim, temos uma anotação do diário do Imperador, relatando que o missionário e outro americano, John H. Lidgerwod, buscavam concessão para que esse pudesse vender máquinas de despolar o café – a concessão feita, a

máquina *Walker* teve influência na economia cafeeira brasileira sendo presente em diversas fazendas em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro (VIEIRA, 1980, p. 77).

A inserção e participação em tal sociedade visava a uma aproximação com a elite intelectual daquela sociedade. Ainda que não compusesse uma coluna na estrutura política brasileira da época, a Sociedade Auxiliadora não deve ter seu papel subestimado. José Murilo de Carvalho escreveu que a Sociedade recebia dotações do orçamento geral e entre seus membros de políticos importantes da época, além disso a Sociedade:

Servia de fórum no qual elementos mais progressistas defendiam seus pontos de vista e se forçavam de vários modos – inclusive distribuindo sementes, fornecendo máquinas para demonstração, publicando manuais – por introduzir reformas (CARVALHO, 2012, p.52)

Fletcher buscou, assim, introduzir nova tecnologia agrícola ou novos elementos para modernizar a produção do agronegócio através dessa sociedade. Com isso, se aproximava dessa elite política e empresarial da época, fazendo-os perceber como os Estados Unidos poderiam ajudar o Brasil em uma área estratégica para sua liderança na região sul-americana. A religião, mais uma vez, vinha no bojo desses oferecimentos de modernidade, uma espécie de *cavalo de Troia*.

Tal estratégia não foi bem entendida por seus colegas missionários. Rossi (2013, p. 72) relata que em algumas cartas do pioneiro do presbiteriano no país, Ashbel Green Simonton, faz duras críticas a Fletcher, taxando-o, entre outros adjetivos, de *mundano* por conta de suas ausências nos cultos. Como veremos quando abordarmos a ação presbiteriana, apesar de pensarem em progresso e expansão evangélica no Império, a tática para que isso acontecesse era outra, bem menos agressiva. Robert Kalley, fundador da Igreja Fluminense, era avesso a todo tipo de destaque midiático de propaganda, não deve ter visto essas ações com bons olhos. Não é preciso, contudo, exagerar as desavenças dos missionários para com Fletcher. O prefácio à oitava edição de *O Brasil e os Brasileiros* traz notas elogiosas ao trabalho e lamentações pela morte de Simonton (ROSSI, 2013, p. 72), no início do ministério desse, no Brasil, foi Fletcher quem lhe recomendou o uso do Livro de Oração Comum (MENCONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 175), e a vinda de Kalley ao Brasil se deu por uma ação também de Fletcher, como veremos abaixo.

Spaulding, Kidder e Fletcher tiveram planos e ações diferentes, mas um só objetivo: o progresso moral e social do Brasil. Construções como *bem do país* e *progresso* estão presentes em seus textos, quer anúncios de jornais, quer artigos ou livros. Para os missionários, o segredo

para que isso acontecesse era a liberdade religiosa e, com isso, maior aceitação do protestantismo. Embora com ações pontuais e reconhecendo a necessidade de novas leis, apesar da relativa liberdade, o trabalho desses missionários não foi suficiente para provocar uma discussão e, com isso, uma revisão legal. Faltava o elemento essencial para isso: brasileiros convertidos. Não consta que tenha conseguido adesões de nacionais à sua fé, embora no plano político tivessem conquistado admiradores da causa do progresso, como se verá no próximo capítulo. Coube ao casal Kalley em sua missão no país, provocar esse fato gerador.

2.2 PROVOCANDO A DISCUSSÃO: A AÇÃO DOS KALLEYS

2.2.1 Robert Reid Kalley (1809-1888)

Escocês, natural de Mount Florida, nos arredores de Glasgow, Robert Reid Kalley nasceu em 1809 e foi batizado na Igreja da Escócia. Ficou órfão de pai e mãe muito cedo, tendo ele e a irmã, Jane Kalley, sido criados pelo padrasto Davi Kay, homem que os biógrafos de Kalley falam de uma certa religiosidade e que aspirava que seu afilhado seguisse a carreira eclesiástica (PORTO FILHO, 1987, p. 17). Ao chegar à Universidade, no entanto, Kalley foi cooptado pelo agnosticismo tão em voga no ambiente acadêmico, abandonando por completo os planos do seu padrasto. Tendo se formado em medicina e depois de ter viajado como médico de bordo para o oriente, se estabeleceu em Kilmarnock, prosperando em seu consultório. Kalley atendia pessoas da alta sociedade local, mas reservava tempo para clinicar aqueles que não podiam pagar por seus serviços (PORTO FILHO, 1987, p. 18).

Foi em uma dessas consultas que ele se deparou com uma senhora que causou profundo impacto na vida, fazendo-o retornar ao universo religioso. Diagnosticada com uma doença terminal, a senhora demonstrou uma resignação religiosa tal, que fez com que Kalley repensasse seu agnosticismo. Sua irmã, Jane Kalley, e sua noiva Margarida Crawford tiveram um papel decisivo para esse reencontro com a fé. Homem prático, uma vez convertido, decidiu por se dedicar à vida missionária, candidatando-se à vaga de médico missionário na China (EVERY-CLAYTON, 1995, p. 47). A Sociedade Missionária de Londres (SML), majoritariamente composta por congregacionais, foi a instituição escolhida para apadrinhar a empreitada. Kalley cumpriu as exigências da SML estudando no *Glasgow Theological*

Academy, mas o estado de saúde de Margarida Crawford fez com que fosse forçado a abandonar seus planos. Tísica, Crawford precisava de um clima ameno e à época se acreditava que o clima da Ilha da Madeira ajudasse na cura de pessoas com esse mal. Foi assim que Robert Kalley iniciou seu trabalho missionário em língua portuguesa, que o levaria ao pioneirismo na evangelização de nacionais em Portugal e Brasil.

2.2.1.1 Evangelização na Ilha da Madeira (1838-1846)

Chegando à Ilha da Madeira, Kalley iniciou os estudos da língua portuguesa. Michel Testa afirma que o fato da comunidade inglesa, que era bem acentuada na possessão portuguesa, já ter dois médicos a seu serviço, fez com que Robert Kalley passasse a clinicar junto aos mais pobres (TESTA, 1963, p. 29). Aos poucos, o médico escocês percebeu que aquela seria uma excelente oportunidade para a evangelização dos ilhéus. Dois anos depois de sua chegada, estabeleceu um hospital em Funchal, com doze leitos e que incluía serviços de farmácia e clínica, obra subsidiada com seus próprios recursos. Com a ação hospitalar, Kalley cuidou de um dos sérios problemas da Ilha, uma vez que o acesso à saúde era algo dificultoso até mesmo para os ricos, segundo alega Michel Testa (1963, p. 29).

A segunda ação projetada por Kalley foi atacar o analfabetismo, muito elevado na Ilha. As escolas, também subsidiadas pelo médico missionário, funcionavam em dois turnos, pela manhã ensinava-se crianças e à noite, adultos. A Bíblia era o livro texto para as aulas, Testa escreve que mais de três mil exemplares do livro foram distribuídos entre os anos de 1839 a 1945 (TESTA, 1963, p. 32). Foi a primeira vez que se implantou um sistema educacional gratuito em um país de língua portuguesa. O método empregado era simples, quem aprendia ensinava a quem ainda não havia aprendido, o próprio Kalley falou do sucesso das escolas:

Centenas de homens, após os seus trabalhos duros nos campos, iam à escola de noite, e, em quase todos os casos, eram movidos por um desejo de ler não as palavras dos homens, mas a de Deus [...]. Eu creio que cerca de duas mil e quinhentas pessoas frequentaram estas escolas, num período mais ou menos longo, entre os anos de 1839 e 1945, e que para cima de um milhar entre as idades de quinze a trinta mãos, aprenderam a ler as Escrituras inteligentemente ficando aptos a estuda-las por si mesmos (KALLEY, *apud* TESTA, 1963, p.31-32).

Paralelo ao hospital e às escolas, um intenso trabalho de evangelização de nacionais foi iniciado. Quando chegaram à Ilha, os Kalleys procuraram o serviço religioso que era

oferecido aos britânicos, mas o excesso de formalismo litúrgico e o nominalismo dos ingleses, os fizeram desistir e iniciarem em sua casa uma reunião com familiares e empregados (FORSYTH, 2006, p. 29-30). A ação social vinculada à evangelização causou um grande impacto na sociedade local, principalmente junto aos mais pobres. Logo as reuniões cresceram e foram desvinculadas da casa de Kalley para atingirem os subúrbios de Funchal com encontros dirigidos pelos próprios portugueses para orar e ler a Bíblia (DAGAMA, 1896, p. 14). As reuniões dirigidas pelo médico chegaram a ter mil pessoas.

As autoridades foram então acionadas quando pessoas de classes abastadas começaram a frequentar as reuniões. Kalley, que havia ganhado um prêmio de benfeitor pela comunidade local, chamando-o de *bom doutor*, agora era visto como inimigo público. Nas palavras de Ferreira Fernandes, a mudança de postura aconteceu porque as autoridades eclesiásticas se deram conta de que *pela pele de benemérito furava o evangelizador* (FERNANDES, 2004, P. 41).

As medidas tomadas contra Kalley e seus fiéis foram de prisões a ameaças de morte. No dia 9 de agosto de 1846, católicos incitados por sua liderança perseguiram os protestantes, forçando-os a fugirem não apenas de suas casas, mas, alguns, da própria Ilha da Madeira. Entre os fugitivos estavam os Kalleys. Estes tiveram a casa invadida pelos revoltosos e quase todos os pertences queimados na tentativa de pôr fim às atividades do *lobo da Escócia*, alcunha pela qual Kalley ficou conhecido em Portugal e no Brasil. Milhares de madeirenses tiveram que sair da Ilha, indo parar em Trindade, Illinois, Havaí e, anos depois, Rio de Janeiro. Para Santos, essa *diáspora* protestante pode ser explicada com o choque no campo religioso:

Misturado com as tensões sociais por parte dos lavradores em suas condições de trabalho e o êxodo de parte da mão-de-obra madeirense para outros lugares como as Antilhas inglesas, juntamente com questões políticas vividas por Portugal nos conflitos entre liberais e absolutistas miguelistas⁵² (SANTOS, 2017, p.57).

A busca pela hegemonia do mercado de bens simbólicos e do poder religioso na Ilha da Madeira teve como vencedor, nesse primeiro momento, o grupo já dominante⁵³. Anos depois, a primeira igreja protestante em território português, a Igreja Presbiteriana de Funchal, foi levantada a partir dos madeirenses que ficaram na Ilha. O impacto desses eventos gravou o nome de Kalley na historiografia religiosa de Portugal. Rita Mendonça Leite afirma que o

⁵² Refere-se ao conflito entre os defensores de D. Miguel, rei absolutista, contra os liberais que foram vitoriosos na revolta militar (1828-34). Esse evento marca a fase de implantação em Portugal dos ideais liberais.

⁵³ Apenas com a queda da monarquia, já no século XX, 1912, que Portugal iria rever o papel da Igreja Católica em seus diplomas legais estabelecendo o fim desta como Religião Oficial.

nome *kallismo* passou a ser usado como sinônimo de protestantismo no país, com a sua representação de missionário sempre utilizada como um perigo externo (LEITE, 2009, p. 64-65).

Ainda que não esteja em posseção brasileira, mas portuguesa, o ocorrido na Ilha da Madeira presta a essa pesquisa material de interesse, uma vez que é possível observar a estratégia utilizada por um Kalley ainda inexperiente no campo missionário. Ao filantropo e evangelista, faltaram o estadista. Kalley sabia que havia falhado nesse aspecto para que sua obra pudesse lutar pela permanência na Ilha. Tal qual o Brasil da época, Portugal tinha leis, em matéria de religião, que permitiam uma abertura relativa, precisando que os atores políticos e a opinião pública ficassem ao lado dos protestantes para que o trabalho fosse consolidado, algo que não aconteceu. A lição aprendida por Kalley e posta em prática no Brasil passou a largo dos seus biógrafos, estes, preocupados com a obra de evangelização brasileira, não perceberam que o missionário escocês entendeu que sem a política não teria garantias de permanência do trabalho a fazer no país sul-americano.

2.2.1.2 Brasil (1855-1876)

Foi através de uma carta de James Fletcher que Robert Kalley começou a ter informações sobre o Brasil. Em sua segunda viagem missionária ao país, Fletcher havia traçado um plano para a evangelização brasileira através dos portugueses expulsos da Ilha da Madeira e que agora residiam nos Estados Unidos. O plano consistia em que eles viessem como missionários da SBA para trabalharem na Colportagem⁵⁴ de Bíblias e folhetos. Foi pensando nisso que ele escreveu uma carta ao seu superior e este apresentou-a a Kalley. O médico escocês não se mostrou favorável ao envio, na verdade ele não gostava do excesso de propaganda que as Sociedades Bíblicas faziam de si por atrair com isso a atenção dos êmulos da fé protestante, preferia a discrição (ROCHA, 2013a, p. 17). Era esse um resquício do que ele havia enfrentado na Ilha da Madeira e que se faria presente em boa parte de sua missão no Brasil. De qualquer forma, ele decidiu vir ao país para começar uma igreja com nacionais.

⁵⁴ A palavra Colportor é de origem francesa, indicando antigos comerciantes que vendiam mercadorias, exibindo-as em tabletes sustentados por uma corda ao redor do pescoço. Logo a palavra passou a designar também vendedores de artigos religiosos, especificamente vendedores de Bíblia.

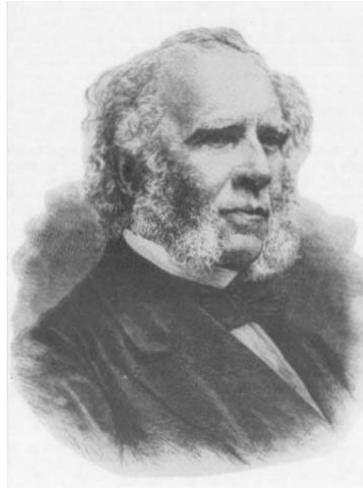
No interregno do ministério da Ilha da Madeira e a vinda ao Brasil, Kalley havia perdido sua esposa, Margarida Crawford, que não conseguiu resistir à doença. Viúvo, optou por uma viagem à Palestina e lá conheceu sua segunda esposa, Sarah Kalley, de quem falaremos abaixo. Desde janeiro em 1855 que o casal nutria o desejo de se estabelecer em outro lugar para continuar a obra missionária. Escrevendo uma carta aos portugueses residentes em Illinois, pedia oração para a escolha do próximo local (TESTA, 1963, p. 92-93). A escolha do Brasil foi revelada em outra carta:

Depois de nossa visita à América do Norte, ficando muito impressionados com a deplorável escassez espiritual do Brasil, um país vinte vezes maior que a Grã-Bretanha e a Irlanda, e onde o idioma era português, entendi que o conhecimento que tinha daquela língua e o povo na Madeira, justificava a esperança de poder ocupar-me ali com bom êxito em trabalhos evangelísticos (ROCHA, 2013a, p.18-19).

Zarparam para o Brasil em abril de 1855 e chegaram ao país aos 10 de maio. Fletcher estava em sua segunda viagem missionária e organizara a expedição sobre produtos americanos, como visto acima. Além disso, em sua Fala do Trono, o Imperador abordou a política de atração que seu governo colocaria em prática para trazer mais imigrantes para o império, era mais um reforço de uma política que fora adotada visando ao progresso do país⁵⁵. Essa medida foi lembrada por Kalley na ocasião certa, quando precisou defender a propaganda protestante em território nacional.

O Robert Kalley que chega ao Brasil para fazer evangelização é diferente daquele que trabalhou na Ilha da Madeira em alguns aspectos, embora aqui repetisse algumas ideias e fórmulas trazidas de lá. Continuava no bojo de sua missão a opinião da necessidade da conversão de católicos à verdadeira face do cristianismo, a seu ver, o protestantismo (SANTOS; PRATES, 2012, p. 45); no Brasil, depois de perseguições na Madeira e de sua estada em Illinois, praticaria o *rebatismo* de católicos como marca dessa passagem (EVERY-CLAYTON, 1995, p. 175). O estudo e o acompanhamento pessoal também seriam uma constante em seu trabalho aqui no Brasil, semelhantemente o uso de leigos na direção das reuniões.

⁵⁵ Sobre a política de migração como forma de fazer o país progredir, ver capítulo 1.

Figura 8: Robert Reid Kalley

Fonte:

<http://historiacongregacional.blogspot.com.br/search?q=robert+reid+kalley>.

Outro item que mudou em sua propaganda no Brasil foi a economia das estruturas paraeclesiásticas que aqui se utilizou, pelo menos nessa primeira fase. Não haveria hospitais ou sistemas educacionais, embora soubesse a importância desse tipo de trabalho – mesmo antes, quando agnóstico, praticava filantropia – mas depois do ocorrido na Madeira, tinha muito receio de trazer para si qualquer tipo de atenção midiática, temia que a história do *Lobo da Escócia* atrapalhasse sua missão principal, a evangelização. Dez anos antes da chegada dos Kalley ao Brasil, o jornal *Diário do Rio de Janeiro*, órgão conservador, publicou uma matéria descrevendo o ocorrido, defendendo a ação católica e a das autoridades portuguesas que puseram fim a *demonstrações anticatólicas* (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 1845, n. 6886, p.1). Um ano depois, o mesmo jornal expressava preocupação que o mesmo pudesse ocorrer no Brasil e conclamava as autoridades para que impedissem o doutor de pregar *doutrinas novas* (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 1846, n. 7366, p.1). Isso demonstra que a preocupação de Kalley quanto a fazer a propaganda com a máxima cautela não era sem razão. A Escola Bíblica Dominical foi escolhida como a base inicial de estabelecimento de comunidades.

A base teológica que fundamentou o trabalho de implantação das igrejas no Brasil foi o objeto de estudo de Antônio Gouvêa Mendonça no *Celeste Povir*, para ele, a teologia *kalleyana* era um misto de calvinismo com a teologia avivamentista wesleyana. Ao mesmo tempo que ele cria na providência de Deus para a salvação da humanidade, também acreditava que Deus esboçava seu amor de forma universal. O fiel precisava tomar cuidado para não se

desviar, daí o incremento de toda uma ordem ética-moralista para o seguimento do caminho (MENDONÇA, 2008, p. 267). O plano de Kalley não consistia, ao contrário de Fletcher, em apontar estruturas alienígenas econômicas ou políticas que pudessem ser exemplo para o país, ao contrário, sua preocupação e tese era que a conversão individual com o seguimento de rígido preceito cristão, tal como ele entendia, poderia mudar o país.

Para atingir esse plano era preciso uma planejada evangelização que pudesse chegar em todas as camadas sociais e aproximação com o corpo político. Para a evangelização, Kalley convoca famílias de madeirenses que viviam nos Estados Unidos para que se mudassem para o Brasil (ROCHA, 2013a, p.33), organiza trabalhos em casas particulares e a distribuição das Bíblias que seriam feitas por eles (CARDOSO, 2001, p.121). No plano de aproximação política, já na viagem que fazem ao país para aqui se estabelecer, o casal Kalley aproveita a presença de alguns personagens políticos⁵⁶ para tentar se aproximar (VIEIRA, 1980, p. 116). No primeiro momento, Kalley estabelece suas estratégias em quatro pontos (ROCHA, 2013a, p. 92):

1º publicar artigos na imprensa diária, para firmar certas doutrinas cristã e expor os costumes da igreja primitiva, que eram desconhecidos pelo povo;

2º vender e distribuir livros e folhetos, para instruir o povo no único caminho segura da salvação;

3º visitar casas particulares, lojas e oficinas, para conversar sobre o amor de Deus revelado na Pessoa de Jesus, e indicar as boas dádivas que o Pai Celeste tem para todos os que recebem a redenção adquirida pelo sangue de seu Filho Amado;

4º Instituir a prática diária de culto doméstico e ter reuniões familiares para a leitura e o estudo da Palavra e para louvar e adorar a Deus em espírito e verdade;

5º socorrer os enfermos e aconselha-los a confiar em Jesus somente, para o bem eterno de suas almas.

Os alvos, pelo que se percebe, eram diversos, uma vez que o objetivo era atingir as camadas sociais da capital do Reino. É preciso observar que a mudança dos diplomas legais para a assimilação dos protestantes no sistema jurídico **não** está listada acima como estratégia, só aparecerá quatro anos depois do início da propaganda, quando Kalley foi *lembrado* pelo ministro José Maria Paranhos, que as leis brasileiras não eram tão abertas assim (ROCHA, 2013a, p. 94). Até esse acontecimento, Kalley dirigirá duas classes de Escolas Bíblicas em sua residência em Petrópolis, a primeira classe foi aberta em 19 de agosto de 1855, data que se tem como início do trabalho congregacionalista no Brasil, duas semanas depois, Kalley abriu uma classe para homens negros (ROCHA, 2013a, p.33).

⁵⁶ As anotações do diário de Kalley dizem que, entre eles, encontravam Francisco Xavier Paes Barreto (presidente da Paraíba), Francisco Gonçalves Martins (Visconde de São Lourenço), Domingos Souza Leão (Barão de Vila Bela), João Lustosa Cunha (Marques de Paraguaná) e outros políticos (VIEIRA, 1980, p. 116).

O primeiro brasileiro foi batizado três anos depois, chamava-se Pedro Nolasco de Andrade. Foi esse batismo que instituiu a fundação da Igreja Fluminense (IF) e gerou, no plano jurídico, um fato até então inexistente nos diplomas legais do país: o brasileiro protestante. Não havia, como vimos no capítulo primeiro, nenhuma previsão legal para esse acontecimento. No primeiro momento, o batismo do primeiro brasileiro não teve grande repercussão, apenas quando duas senhoras da alta corte, Gabriela Augusta Carneiro Leão, irmã do Marquês do Paraná, e sua filha Henriqueta, passaram a frequentar a IF é que as autoridades se alarmaram para o que estava acontecendo, gerando até mesmo uma queixosa visita ao imperador de Mariano Falcinelli, internúncio⁵⁷ de 1857 a 1863 (VIEIRA, 1980, p.119).

Quase um ano depois, o agente britânico William Stuart foi acionado pelo ministro J. N. da Silva Paranhos que, por sua vez, tinha recebido uma denúncia, ainda que confidencial, de Inácio Francisco Silveira Mota, presidente da província do Rio de Janeiro, na qual acusava Kalley e Sarah de irem contra as leis do país (VIEIRA, 1980, p. 120). A atividade *ilegal* do médico e da esposa era pregar a brasileiros, algo que eles negaram veementemente. Kalley disse na resposta a Stuart que nunca pregara formalmente um sermão. Não negou, contudo, as visitas e os encontros nem os conselhos aos pacientes (VIEIRA, 1980, p. 120).

A denúncia fez Kalley acrescentar às estratégias acima, para o alcance do país ao protestantismo, outro item, a saber, uma nova interpretação dos diplomas legais, concernentes à liberdade de culto e à liberdade de consciência, buscando apoio popular e *de tempos em tempos, a promulgação de decretos, de conformidade com o espírito liberal e tolerante da Carta Constitucional do Império* (ROCHA, 2013a, p. 96). Aqui entrava então, junto à campanha evangelística, o elemento jus político na busca de conquistar maior capital religioso. Três juristas são contratados por Kalley para que eles dessem um parecer a questões elaboradas pelo mesmo, Rocha lista as questões:

Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não liberdade perfeita de seguir a religião que quiserem?
 Se algum deles consultar alguma pessoa que não segue a religião do Estado e essa pessoa lhe explicar a crença, será um ou outro incurso em qualquer pena legal?
 Será criminoso aquele que nesse caso aconselhar o cidadão brasileiro a adotar uma religião que não seja a do Estado?
 O caso será o mesmo, estando a pessoa em sua casa ou fora dela, em público ou em particular?

⁵⁷ Representante diplomático da Santa Sé no Brasil. Foram ao todo 13 internúncios e 8 encarregados ao longo do Império Brasileiro (ROSA, 2015, p. 41).

Se um cidadão brasileiro se unir a qualquer outra comunhão que não seja a do Estado, será por isso incurso em qualquer pena, seja debaixo do título de apostata, blasfemo ou qualquer outro?

Os membros da comunhão que o receberem (ou qualquer deles) serão por isso incursos em qualquer pena da lei?

É lícito a estrangeiros seguir o seu culto doméstico em suas casas particulares?

Se algum dos seus amigos brasileiros quisesse estar presente com eles, tornar-se-ia por isso seu culto criminoso?

Se o culto estrangeiro estivesse em uma casa sem forma alguma de templo, mas com a entrada franqueada aquele que quiser – sem limitar-se a amigos do morador – seria um criminoso?

Um estrangeiro pode ser obrigado a sair do sítio onde mora, ou ser deportado do país à vontade do governo, sem culpa formada?

O que se deve entender pelas palavras *publicamente* e *reuniões públicas*, nos artigos 276 e 277 da Carta Constitucional? (ROCHA, 2013a, p. 95-96)

Os juristas escolhidos para enviar as questões e emitirem pareceres foram Nabuco de Araújo, Urbano Sabino Pessoa de Mello e Caetano Alberto Soares, conhecidos advogados da época. Com o parecer favorável dos três, Kalley preparou o despacho e uma carta particular para a Legação Britânica, que, por sua vez, comunicou às autoridades brasileiras, que se deram por satisfeitas (ROCHA, 2013a, p. 97 e 100). Verdadeiro marco na história do Direito Fundamental brasileiro, o parecer demonstrava que havia uma lacuna no direito à religião no país. O parecer se tornou uma referência na questão do culto acatólico (VIEIRA, 1980, p.120). Ele invertera a interpretação ultramontana que até então prevalecia. Vieira conta que junto ao parecer e à carta pessoal, Kalley ameaçou que se fosse expulso do país revelaria todos os fatos na Europa, algo que seria indesejado ao governo brasileiro e a sua política de imigração (VIEIRA, 1980, p.121).

Ainda que não tivesse resolvido todos os problemas práticos quanto à liberdade de culto e à liberdade de consciência⁵⁸, o evento mostrou de certa forma a força política que Kalley começava a obter e de como sua agenda agradava alguns setores que poderiam ser beneficiados com as conquistas protestantes. O próprio imperador, que chegou a visitar Kalley em Petrópolis, interferiu algumas vezes a favor dos protestantes⁵⁹. Mesmo assim, a polêmica levantada pela presença de brasileiros convertidos ao protestantismo e sobre os direitos deles seria arrastada até o fim do império com uma assimilação jurídica desses personagens de forma gradual, mas lenta. Os jornais seriam excelentes plataformas nas lutas de Kalley. Ele manteve o hábito da escrita e publicação de textos desde seu primeiro momento no país, a princípio com traduções de livros, depois, emitindo opiniões sobre o lugar e o poder do catolicismo e do protestantismo,

⁵⁸ No último capítulo dessa pesquisa veremos como os casos legais foram vivenciados na prática.

⁵⁹ Sobre os setores políticos ansiosos pelos benefícios que os direitos dos protestantes poderiam ter para eles e as interferências do Imperador, veremos no próximo capítulo.

sempre ameaçando de denúncia ao exterior o que estava acontecendo no império – dois exemplos desse tipo de escrita, o primeiro são 5 artigos publicados no Jornal do Comércio do Rio de Janeiro, intitulados *Imperium in Império*, sobre até onde iria a jurisdição do sacerdote (cf. JORNAL DO COMÉRCIO, 1866, 18, 19 e 20 de agosto, p.1; 1866, 5 e 11 de setembro, p.1); o segundo, uma denúncia aos maus tratos sofridos por Manuel da Silva Vianna, missionário no Recife, em 1873, afirmando que se não houvesse solução para o caso, “convém que seja sabido pelos governos da Europa” (ROCHA, 2017, p. 31).

Paralelo à luta jurídica, a evangelização continuava e o campo religioso brasileiro ganhava com os protestantes da Igreja Fluminense, e depois os presbiterianos, outra forma de enxergar e estruturar a sociedade. Acima, citamos a classe de Escola Dominical para homens negros. Cedo, a IF teve que lidar com o tema escravidão. Em uma carta pessoal, Kalley escreveu que pensou em fazer algo específico para os negros por notar que ninguém se importava com eles (EVERY-CLAYTON, 1995, p.98). O fato da IF aceitar uma mulher escrava, Leopoldina (EVERY-CLAYTON, 1995, p.98), e rejeitar a permanência em sua membresia de um senhor de escravos e ainda registrar a libertação de dois escravos em ata (ROCHA, 2013, v.2, p. 82, 85) revela a consciência social da igreja e qual modelo ela buscava implantar caso o projeto protestante alcançasse êxito. Dessa maneira, o campo religioso serviria também para assimilação do negro na sociedade pensada pelo protestantismo, veremos abaixo que os presbiterianos seguiram as mesmas linhas dos Kalleys quanto a essa matéria⁶⁰.

Também o papel dos imigrantes se fazia sentir no dia a dia da comunidade. Não apenas portugueses e brasileiros compunham a membresia da igreja, mas pessoas de outros países, dando ideia da dimensão de pertença. Ser protestante na segunda metade do século XIX no Brasil era permanecer socialmente isolado, caso se morasse em um grande centro, com poucos recursos para o serviço religioso – esse feito apenas para estrangeiros. Com a IF, se colocava sob o mesmo teto nacionais e estrangeiros.

As relações de gênero também foram pensadas pela missão *kalleyana*, tendo Sarah Kalley um importante papel a ser desempenhado.

⁶⁰ Leo Spitzer fala no *embranquecimento* como a forma do negro ser assimilado na sociedade brasileira do Dezenove (SPITZER, 2001, p. 121), entendemos que os passos seguidos pelos missionários protestantes, quer no batismo do negro e no seu papel dentro da comunidade, podendo ele mesmo ser ator de evangelização, quer na rejeição de senhores de escravos como membros dessas novas comunidades religiosas, demonstram que o elemento religioso, o cristianismo protestante, que Spitzer enxerga em Serra Leoa através do relato do reverendo negro Joseph May, esteve presente também aqui.

2.2.2 Sarah Kalley

A presença de Sarah Poulton Kalley na narrativa da historiografia do protestantismo brasileiro foi, por grande período, de coadjuvante de Robert Kalley. Mesmo nos livros de história congregacionais, poucas páginas são dedicadas a ela, Fortunato Luz, por exemplo, um dos primeiros historiadores dessa denominação, ao trazer uma pequena biografia de Sarah, a classifica como *outros membros da igreja* [fluminense] (LUZ, 1932, p 489). Carl Hanh foi um dos primeiros que reconheceu sua influência, afirmando que se Kalley abraçou o sistema eclesiológico congregacional, se deu pela influência de Sarah, e que ela exercia liderança na direção do lar e de alguns missionários (HANH, 2011, p. 155, 167). Foi Cardoso, não obstante, em pesquisa de doutorado, que a reabilitou em seu lugar de pertença na história protestante, mostrando como ela exercia uma liderança relevante e independente, até onde culturalmente era permitido naquela sociedade carioca predominantemente masculina (CARDOSO, 2005).

Figura 9: Sarah Kalley



Sara Poulton Kalley

Fonte: <http://www.luteranos.com.br/textos/sarah-poulton-kalley-1825-1907>.

Sarah nasceu em 1825, filha de William Wilson e Sarah Morley, esta, irmã de Samuel Morley, destacado parlamentar inglês. A mãe faleceu muito cedo (LUZ, 1932, p. 491), ficando ela também aos cuidados dos Morley. As duas famílias, Wilson e Morley, eram de industriais e grandes apoiadores da Escola Dominical como uma forma de investir no homem como um todo (CARDOSO, 2005, p.87). Ao terminar sua educação formal, engajou-se justamente em uma Escola Dominical da Igreja Congregacional de Torquay, ensinou

adolescentes que trabalhavam em serviços braçais, um deles, Guilherme Pitt, acompanharia sua professora em terras brasileiras. Também desenvolveu um trabalho como musicista.

Tendo o irmão contraído tuberculose, viajou junto com ele e o pai para o oriente. Ali conheceu Kalley, com quem casaria em 1852 (SILVA JUNIOR, 1972, p.65). Sarah acompanhou o marido nas visitas aos madeirenses exilados nos EUA, ali decidiram pelo Brasil como campo de suas próximas atividades. Uma vez no Brasil, Sarah continuou a desenvolver seu trabalho, é o que sugere a queixa de Paranhos a seu par inglês, ao colocar que as atividades ilegais eram feitas por Kalley e Sarah. Cardoso pontua oito frentes de trabalho desenvolvidas pela missionária (CARDOSO, 2005, p. 183-139).

A primeira frente foi a da Escola Dominical. Cardoso pontua que Sarah, cuja família foi signatária e entusiasta do movimento, foi quem liderou a Escola Dominical em Petrópolis. De fato, a primeira lição foi ensinada por ela a cinco crianças estrangeiras. Posteriormente, as aulas seriam em inglês e alemão, esta, para atender à colônia alemã na cidade; só um ano depois da chegada do casal, começariam as aulas em língua portuguesa para a classe de Sarah (CARDOSO, 2005, p. 185). O texto bíblico era utilizado e sua memorização, estimulada. Fundou uma classe de ensino mista em 1867, preparando nova liderança (SILVA JUNIOR, 1972, p. 66). Em 1871, a Escola Dominical passa por uma reformulação nas igrejas kalleyanas, passando Sarah a ser professora da classe de senhoras. De 1855 até 1871, pontua Cardoso, o ministério de Sarah foi altamente criativo e totalmente independente do marido (CARDOSO, 2005, p.193).

Outra frente de trabalho ocupado por Sarah foi a de liderança de colportagem. Os madeirenses vindos dos Estados Unidos tinham a missão de distribuir e vender Bíblias, sendo a supervisão deles feita pelo próprio Robert Kalley, mas, conforme ocasionalmente Sarah assumia a liderança desse trabalho por conta do estado de saúde do marido. A colportagem foi a principal porta para a propaganda, duramente atacada nos primeiros anos, com prisão dos vendedores de Bíblia, até que uma lei regulamentou o serviço. Universo predominantemente masculino até então, Sarah desempenhou a liderança com prontidão junto aos agentes das sociedades bíblicas americana e inglesa, se comunicando, através de cartas, com os vendedores e sociedades.

Sarah também preparava sermões para serem lidos nos cultos. Mesmo não concordando que uma mulher ocupasse a tribuna em uma assembleia mista, herança puritana, Sarah compunha estudos para que os madeirenses pregassem, é o que vemos em algumas

passagens de seu diário pessoal, fala sobre estar escrevendo o que chamou de notas (CARDOSO, 2005, p.208). Além das pregações, também exercia liderança nas reuniões e nos cultos domésticos. Além disso, Sarah traduziu e compôs folhetos evangelísticos e livros, encarregava-se do envio para Londres para serem impressos. Foi também nessa frente que compôs 165 hinos para o hinário protestante *Salmos e Hinos*.

A quinta frente de trabalho que a missionária inglesa abriu foi a fundação da sociedade de mulheres. Dezesesseis anos após sua chegada, aproveitando o acolhimento de algumas mulheres alemãs e inglesas na IF, Sarah decidiu por fundar uma Sociedade de Mulheres, reunindo-se, no primeiro encontro, cerca de onze mulheres. Ela aproveitou o considerável número de imigrantes que visitavam a Igreja Fluminense para então dar cabo a tal projeto. Pertencendo a outras culturas, as mulheres que compunham o braço estrangeiro da igreja olhavam com restrição o papel que a sociedade brasileira delegava à mulher.

Para se ter uma ideia do impacto desse ato, basta lembrar da situação das brasileiras no império. Gilberto Freyre fala da mulher brasileira quase sempre enclausurada dentro de casa (FREYRE, 2004, p. 243-244), Fletcher cita como eram educadas com o que, para os pais, seria apenas o essencial, destacando que saíam de casa apenas para a missa (FLETCHER, 1941, v.1, p. 182,183), Tânia Quintaneiro lembra dos castigos para aquelas que ousassem enfrentar seus pais e o *status quo*, os recolhimentos aos conventos (QUINTANEIRO, 1995, p.41). Ainda que tais visões contenham um exagero de acordo com Emília Viotti da Costa, uma vez ser possível observar a mulher em algumas ações ao longo do século XIX (COSTA, 2010, p.494), mesmo assim, a situação da mulher brasileira no Brasil oitocentista era desafiadora:

O marido tinha o direito de representar a esposa em atos judiciais; administrar as propriedades que pertenciam a ela, podendo dispor de dinheiro, ações e bônus do tesouro e até mesmo de imóveis, observadas as restrições da lei. Lafayette Rodrigues de Almeida [político liberal da época] argumentava que, em caso de adultério, a punição devia ser maior para a mulher porque ela podia gerar crianças bastardas que suscitariam conflitos familiares (...). A mulher não tinha direito de trabalhar fora do lar, abrir uma conta bancária ou dispor de seu dote sem a permissão do marido, e em caso de separação legal a guarda dos filhos era dada ao pai (disposição legal que perdurou até metade do Século XIX. Diante da lei, a mulher estava permanentemente num estado de menoridade (COSTA, 2010, p. 495)

Tal situação era ainda sustentada pela postura e prescrições da Igreja Católica Romana, que reforçava o papel de dependência e subordinação da mulher ao pai e ao marido (COSTA, 2010, p.495). Ainda assim, algumas mulheres conseguiram organizar sociedades

abolicionistas e literárias. Sarah sabia do desafio de se criar uma sociedade feminina protestante com claros fins proselitistas,

Havia muito que eu desejava organizar uma Sociedade de senhoras; mas hesitei por longo tempo, em levar a efeito este desejo, porque me asseveravam que era impossível ir de encontro aos costumes do país, que não permitiam que as mulheres saíssem à rua sozinhas. (SARAH KALLEY *apud* CARDOSO, 2005, p.215)

A sociedade Feminina organizou treinamento individual e coletivo para mulheres e vários projetos evangelísticos e sociais de forma silenciosa, para evitar os conflitos abertos (CARDOSO, 2005, p.218). Cedo, o papel da mulher protestante estaria definido na nova comunidade religiosa do Império, o resultado daquele encontro foi, anos depois, a criação da União Auxiliadora Feminina (UAF). Na avaliação de Lyndon de Araújo Santos:

Sarah significou a projeção da mulher dentro do universo protestante primitivo, assim como a conquista de espaços na comunidade e rompimento de certos costumes do país, embora com esferas de ação delimitadas.

Certamente havia a presença de mulheres advindas das classes menos favorecidas com uma participação efetiva neste universo primitivo protestante (SANTOS, 2017, p.78).

O trabalho dos Kalleys no Brasil influenciou por muito tempo o protestantismo brasileiro. Sua estrutura simples de culto e seu hinário, por exemplo, moldaram a perspectiva estético-litúrgica desse protestantismo. Para essa pesquisa, destacamos outra influência, não menos importante, a saber, o avanço em matéria de Direito Fundamental na legislação brasileira. Ao evangelizarem e batizarem brasileiros para a fé protestante e os organizarem em comunidades independentes, onde o papel do imigrante, do negro e da mulher não eram vivenciados a partir do modelo de sociedade vigente no Império, os Kalleys protagonizaram uma rica e saudável discussão sobre qual era o papel desses atores no tecido social brasileiro e até onde ia o direito dos brasileiros em matéria de religião. Os decretos promulgados, fazendo avançar os direitos dos protestantes, acabaram por beneficiar outros grupos que aqui aportaram com o mesmo intuito de missão. Paralelo aos trabalhos dos Kalleys, em 1859, os presbiterianos chegaram à capital do império também para evangelizar e colocar seu modo de ver como o Brasil poderia ser.

2.3 O PROJETO PRESBITERIANO PARA O BRASIL

Diferente do casal Kalley, que chega ao Império dispondo apenas de sua vontade para aqui implantar uma comunidade religiosa evangélica, não sendo eles a representação de algum grupo já historicamente consagrado e, ainda, contando apenas com sua experiência na evangelização em outras terras – nos moldes do que Bourdier denomina de profeta (2013, p. 60) – para que seu trabalho no Brasil tivesse êxito, os missionários presbiterianos que desembarcam no país a partir de 1859, traziam consigo uma estrutura denominacional historicamente consolidada e ainda alienígena com relação à cultura brasileira. Também diferem dos primeiros colportores, que buscavam vulgarizar a Bíblia como instrumento de inserção das ideias e ideais protestantes, deixando que o Livro Sagrado percorresse seu próprio caminho. Para os missionários presbiterianos, a ordem era a evangelização de nacionais, traduzindo para a realidade brasileira métodos e fórmulas de alcance proselitistas já consagrados em outros lugares.

Em maio de 1859, a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos⁶¹ aprovou um relatório confirmando que trazia planos quanto ao Brasil. Dentre informações do país, como o agradável clima, ou seu governo classificado de liberal, o documento afirma ser de *alta importância para o presente e para seu bem-estar futuro, que a mente nacional esteja imbuída de ideias e princípios religiosos corretos, e estes deverão proceder, em primeiro lugar, das igrejas evangélicas de nosso país* (RIBEIRO, 1981, p. 17), demonstrando assim qual seria o papel da missão no processo civilizatório brasileiro.

O pioneiro da Igreja Presbiteriana no Brasil foi Ashbel Green Simonton (1833-1867). Formado no Seminário de Princeton, em Nova Jersey, sendo aluno de Charles Hodge, conceituado teólogo da época e fundador do movimento fundamentalista americano (SOUZA, 2016, p.45). Simonton decidiu pelo ministério pastoral após um avivamento religioso que passou sua cidade natal e que o marcou de forma significativa. A informação que vinha de um ambiente assim pode nos fazer entender a contrariedade que teve com os métodos *seculares* de Fletcher para alcançar o Brasil (SOUZA, *in*: SILVA, *et al*, 2011, p. 182).

⁶¹ Nessa época havia apenas uma Igreja Presbiteriana, posteriormente, por conta da Guerra Civil americana, a Igreja se dividiria em duas: a do Sul e a do Norte.

Figura 10: Ashbel Green Simonton

Fonte: <http://www.ipbriopreto.org.br/reforma500anos/simonton-2017/>.

James Fletcher, segundo Carl Hann (2011, p. 173), havia tornado o presbiterianismo simpático às cortes brasileiras, ofertou ajuda a esse começo de missão, provavelmente indicou a Simonton o uso do *Livro de Oração Comum*, tão importante no começo de seu ministério. Fletcher também escreveu cartas recomendando-o ao círculo político que tinha acesso, cartas que Simonton guardou para qualquer eventualidade, mas que nunca precisou.

A base escolhida para iniciar o trabalho foi o Rio de Janeiro. Kalley, instalado há alguns anos na cidade, não vê, a priori, o jovem missionário recém-chegado como uma ameaça a seu capital religioso, ao contrário, o médico escocês percebe que a presença de americanos poderia despertar o consulado desse país e se juntar à luta pela liberdade de culto, dando proteção aos seus missionários (FERREIRA, 1992, p. 16). Mesmo assim, Kalley aconselha Simonton à discrição por entender ser o melhor método em um país majoritariamente católico, ao que o missionário presbiteriano não concordou. Em seu diário, Simonton afirma que Kalley colocou à disposição o parecer jurídico relatado acima para precaver o presbiteriano de qualquer infortúnio (SIMONTON, 2002, p. 135).

Ainda assim, demorou um pouco para que o jovem missionário pudesse pregar em português por conta da falta de habilidade com o idioma, o que causou uma certa frustração ao mesmo. Enquanto aprendia a língua, serviu como dirigente de trabalhos em inglês, tanto em navios como em residências (RIBEIRO, 1981, p. 21). Simonton não ficou muito tempo sozinho em um campo tão vasto, sua irmã Elizabeth Wings Simonton (1822-1879) e seu cunhado Alexander Latimer Blackford (1829-1890) viriam não apenas para ajudá-lo, mas para estabelecer importantes bases da missão em São Paulo (MATOS, 2004, p. 31-32). Em São

Paulo a missão se desenvolveria mais rápido, seguido por importantes cidades do interior paulista, através da pregação do primeiro ministro protestante brasileiro, o ex-padre José Manoel da Conceição (1822-1873).

A missão presbiteriana visava algo mais que a evangelização de nacionais, embora sua tática não fosse tão agressiva como a de James Fletcher, ainda assim, havia um claro objetivo de implantação de mudanças na estrutura e sociedade nacionais a partir de uma reforma religiosa, produzindo uma completa transformação do indivíduo, incluindo não apenas seu aspecto religioso. Os missionários traziam uma visão anticatólica, citada por Ribeiro (1987, p. 7), que de certa forma dificultava a aproximação com o clero católico e que fazia com que os missionários estrangeiros se movimentassem apenas para a implantação da estrutura denominacional presbiteriana, ao invés de buscar uma reforma na religião ambiente. Quando surgiram pastores presbiterianos nacionais, oriundos do catolicismo, outra visão se implantou, criando uma forte literatura visando a essa reforma (RIBEIRO, 1987, p. 11-12).

Às estratégias evangelísticas somaram-se a educacional, com a criação do colégio americano e a criação de um jornal protestante.

Começaremos nossa análise com uma demonstração e análise dos argumentos presbiterianos, demonstrando seu projeto social a partir dos artigos desenvolvidos no jornal. Aproveitando-se da liberdade de imprensa no Império, fundando em 1864, a *Imprensa Evangélica*, que a princípio se planejava ser um diário, mas que depois resolveu-se por publicá-lo a cada 15 dias. Ambas visavam alcançar as elites, colocando, à disposição das mesmas, outra forma de pensar sobre política, sociedade e religião. Como o objetivo desse capítulo é observar o projeto protestante para o Brasil, buscamos elencar abaixo alguns pontos extraídos principalmente da *Imprensa Evangélica*, não apenas por ser o órgão oficial da missão no Brasil, mas também por ser o canal midiático que os missionários se comunicavam com as elites brasileiras, propondo, a estas, mudanças sociais, morais e religiosas (RIBEIRO, 1987, p. 9).

2.3.1 A supremacia da consciência e seu benefício para o Brasil

A *supremacia da consciência* é o nome que damos à luta pela liberdade de culto, de consciência ou de religião (usadas nas páginas do periódico presbiteriano como sinônimas). Essas liberdades representam muito mais do que um simples romper com o dispositivo que

proibia abrir uma casa particular com formato de igreja para convidar pessoas para uma determinada reunião religiosa. Pedra fundamental na busca dos direitos dos protestantes, esses direitos fundamentais representavam um importante degrau para o alcance de outros, fato conhecido pelos missionários, como veremos. E, sob a ótica do campo religioso, constituíam um singular ponto de partida para a possibilidade da conquista da hegemonia do capital religioso. Da data de lançamento do periódico até a queda da monarquia e instauração da República, o tema da liberdade de culto foi recorrente, alguns anos mais que outros, mas sempre presente.

Para entender o que os missionários presbiterianos buscavam com a supremacia da consciência, é preciso partir de uma polêmica estabelecida com alguns autores que não confessavam nem protestantismo, nem catolicismo, mas que defendiam a liberdade religiosa através de argumentos bem específicos. Alguns opúsculos surgiram na década de 1864, defendendo a liberdade de culto por outro viés que não o religioso, é o caso de *Liberdade Religiosa no Brasil estudo de Direito Constitucional*, de A. J. Macedo Soares, e *Doze Proposições Sobre a Legitimidade Religiosa da Verdadeira Tolerância dos Cultos*, de Ephraim, e um opúsculo católico que, não sendo possível o autor ser denominado, os missionários o chamam de Crítico do Dr. Soares.

A polêmica ocupa as páginas de cinco jornais sob o título de *A Questão da Liberdade Religiosa no Brasil*. O primeiro artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n. 9, p. 65-67) trata de apresentar os livros sem aprofundar, contudo, suas ideias. A preocupação do primeiro artigo é de responder ao Crítico do Dr. Soares e seu argumento de que a religião tinha que ser a da maioria. Como contraponto, o articulista protestante afirma que tal ideia fere o princípio da supremacia da consciência, uma vez que o direito da minoria não é sequer cogitado digno de amparo. Esse argumento, que ganhará novos contornos conforme a militância do periódico no império, aparece pela primeira vez aqui.

O segundo artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n. 10, p. 73-74) demonstra que o tema da liberdade de culto pode ser visto de duas formas: política e religiosa. Sob o prisma político da questão, o artigo diz concordar com os dois autores e, com ironia, afirma que se algum dos autores fizesse um partido político para defender a liberdade, poderia contar com a bandeira do jornal (p.73). O argumento é que fé e lei civil não são da mesma esfera, sendo a primeira, em suas palavras, filha de persuasão e a segunda, da obediência a ordem. Assim, constituir uma lei que obrigue a manutenção de uma fé tem como efeito produzir um estrago à consciência e isso deve ser impedido através do instrumental político. O artigo afirma que eles

concordavam nesse ponto, então suas diferenças estavam no campo da liberdade vista sob a ótica religiosa.

O terceiro artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n. 11, p. 81-82) traz os argumentos no plano religioso. Para o Dr. Soares, a liberdade deveria ser dada, uma vez que todas as religiões, embora diferentes em suas formas cultuais, são verdadeiras em sua verdade, enquanto que a ideia de Ephraim de religião era totalmente hegeliana. Tais ideias recebem seu contraponto no quarto artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n.12, p. 89-90), a princípio sentenciam-se que, se tais ideais grassassem no tecido social brasileiro, o resultado seria a mais profunda indiferença religiosa. Interessa nesse artigo os princípios que resultariam de uma liberdade ao mesmo tempo ampla e favorável ao desenvolvimento moral e religioso:

1. A supremacia da consciência individual em matéria de fé e de culto à exclusão do emprego da força bruta ou constrangimento físico em prol de qualquer religião. É privativo de todo ente moral ceder só a evidências de provas Moraes, e desde que não possa examinar resolver-se com liberdade; 2. Todo poder constituído está sujeito a esta limitação de suas atribuições. O governo civil exorbita empregando a força para impor credo ou culto aos seus súditos, ou deixando que se faça semelhante violência. 3. Uma fé no triunfo da verdade, tão calma e inabalável que ninguém se receie de dar batalha ao erro em campo aberto, ou duvide recusar com desconfiança e desdém toda a intervenção armada, ainda que esta se lhe mostre favorável na aparência. Para o cristão semelhante fé se firma na providência e nas promessas de Deus. O que não crer em Deus, se é sincero em suas convicções, há de crer que estas triunfarão em virtude de sua própria evidência. 4. O mais amplo desenvolvimento do espírito propagandista, não só cada indivíduo se compenetrando de sua responsabilidade moral pelo bom emprego de seus esforços isolados, mas criando-se associações que possam aproveitar o livre concurso de todas as inteligências e vontades para o triunfo de suas ideias. Contanto que estas associações se conservem dentro dos limites marcados pelo código criminal, sua ação deve ser tão livre como qualquer indivíduo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, p 89).

Essa seria a plataforma dentro do programa protestante do país, com relação à matéria religiosa. Ao não defender ideias que pudessem pulverizar seu trabalho missionário em apenas mais uma religião, caso dos dois opúsculos citados, o que se busca é que o campo se torne aberto para que as próprias disputas inerentes ao mesmo fizessem prevalecer a religião correta sem prejuízo ao funcionamento de outras religiões, em seu quinto e último artigo, afirma que sustentava-se que *a conveniência e legitimidade da concessão de liberdade de consciência e de cultos (...) em virtude da supremacia da consciência individual cujo direito privativo é indagar a verdade e professá-la livremente* (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n. 13, p. 97).

Esse programa, segundo os argumentos do jornal, não traria benefícios apenas individuais, mas a todo país. Fica claro que a aposta nesse sentido é que o protestantismo seria

vencedor na disputa pelo campo religioso brasileiro. Nas páginas da Imprensa Evangélica, a supremacia da consciência apareceria como um corolário do protestantismo, e esse, como o produtor do progresso (cf. IMPRENSA EVANGÉLICA, 1864, n. 13, p. 3). Os Estados Unidos poderiam servir de exemplo dessa herança protestante, sem precisar que se transportasse seu regime democrático, a monarquia traria benefícios para o Brasil lutando pela liberdade individual, seguindo o curso de sua própria Constituição, vista pelos missionários como liberal (IMPRENSA EVANGÉLICA, 1867, N.3, p. 17-18).

Para os articulistas da Imprensa Evangélica, o que impede o país do avanço dessa matéria era a força do capital religioso que o catolicismo detinha (IMPRENSA EVANGÉLICA, 1868, n. 9, p. 65-66). A forma como a Igreja Católica aparece nas páginas do periódico quando o assunto é a supremacia da consciência é taxativa: Roma é inimiga da liberdade individual e por isso está ao lado do atraso. Reconhecendo a força da Igreja Católica no campo político, tenta colocar a opinião pública contra ela, afirmando que os interesses romanos vão de encontro com a real necessidade do povo (IMPRENSA EVANGÉLICA, 1867, n.1, p. 1-2). A própria Igreja é vítima de sua ligação com o poder político, podendo se desenvolver melhor se a ele não estivesse presa, podendo, a exemplo de outros países em que não tem essa ligação, crescer *desassombrada* (IMPRENSA EVANGÉLICA, 1864, n. 13, p.3).

Enquanto a supremacia da consciência não fosse uma realidade, poderia haver danos à sociedade como um todo, a Imprensa Evangélica de casos específicos, como a escolha de um pároco para uma determinada comunidade ou ainda da negativa de sepultamento para Abreu e Lima (IMPRENSA EVANGÉLICA, 1869, n. 8, p. 57-58), em ambos os casos, há a necessidade de se rever a lei para uma maior abertura.

A própria ordem política ganharia com a abertura religiosa, fortalecendo-se em matéria de representatividade social. Essa é a tese de dois artigos que saíram em 1874, com o título *A igualdade de Cultos*, neles, o argumento é de natureza jurídico-filosófica. A defesa é do princípio da representatividade da minoria, *vital e reclamado para o perfeito jogo do sistema representativo* (IMPRENSA EVANGÉLICA, 1874, n. 3, p. 21). Para que isso acontecesse, era necessário rever a legislação que admitia no parlamento apenas pessoas que confessassem a Religião Oficial, o que deixava os acatólicos sem qualquer presença no campo decisivo para a política nacional.

A preocupação que esse artigo revela, demonstra que o incipiente protestantismo brasileiro já mirava outras searas para aumentar seu capital. A supremacia da consciência

também trazia em seu bojo benefícios políticos⁶² e ameaçava a hegemonia católica, em um país que, até então, ela não tinha nenhum adversário religioso à altura. Contudo, essa não foi a única frente que o protestantismo abriu, outra plataforma, tão importante quanto, a do casamento acatólico e civil também ocupou sua atenção.

2.3.2 O Casamento acatólico e casamento civil

Nas páginas do jornal presbiteriano, o tema casamento ocupa considerável espaço, com um avanço na matéria quanto à luta de Robert Kalley. Além do casamento acatólico, os missionários americanos travaram uma guerra em prol do casamento civil.

A primeira vez que o assunto é tratado é na edição de 2 de junho de 1866, sob o título *O casamento Civil*. O artigo foi gerado a partir de um fato ocorrido quanto à celebração de um casamento misto, tanto os nomes dos nubentes quanto o local foram suprimidos, sabendo-se apenas que o homem era luterano e a mulher, católica. Felix Maria de Freitas e Albuquerque, então Monsenhor da Capela Imperial, havia consentido o casamento sob duas condições, a primeira que a mulher tivesse que recorrer a penitências e a segunda que os filhos havidos desse matrimônio fossem encaminhados à instrução católica. O artigo ataca o ocorrido com dois argumentos, o primeiro é quanto às exigências, classificando-as como uma atroz violência à consciência (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n.11, p. 83). O segundo argumento é um ataque ao conceito ultramontano de que o casamento, para ser válido, depende do seu caráter sacramental (acrescente-se, romano), algo impossível de ser recebido, segundo o articulista, por um luterano. O fato serve para a primeira defesa do casamento civil em terras brasileiras, retirando da Religião Oficial esse poder.

A defesa mais estruturada ocorre em 1874, em uma série de três artigos intitulados *Os direitos de família*. O primeiro artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1873, n. 17, p. 131-132) trata da dificuldade encontrada por alguns famílias, em certas regiões do país, em conseguir o registro de nascimento, casamento e morte, a dificuldade, segundo o artigo, se dava, no caso dos católicos, da falta de comunicação entre a paróquia e a seção de registros, no caso dos protestantes, ou o desconhecimento do casamento acatólico ou medo de alguma complicação pessoal com a paróquia local. Em ambas situações, o peso da influência católica

⁶² No próximo capítulo, veremos que isso não passou despercebido por atores desse campo na época.

se fazia sentir e, por isso, o artigo defende a criação de um órgão de registro em separado, reconhecendo no governo civil esse poder, para facilitar os registros de atos imprescindíveis para a vida civil.

O segundo artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1873, n. 19, p. 150) reconhece que há possibilidade, no caso dos acatólicos, de conseguir a satisfação desse registro pela busca judicial, mas registra o quão caro é a contratação de um advogado, principalmente para as condições sociais dos protestantes. Com isso, procura sensibilizar o governo para uma ação efetiva deste que abarque todos, e não esperar que individualmente cada um que se sentisse prejudicado fosse em busca da satisfação de sua demanda.

O terceiro artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1873, n. 20, p. 154), o último da série, sustenta que o órgão de registro deveria se ocupar de todos os atos (nascimento, casamento e morte), dando o caráter amplo que a matéria necessitava. Como exemplo dessa necessidade, em plena questão religiosa, cita a questão do casamento de maçons, que se veriam impossibilitados desse direito. O articulista então deseja que:

Venham, pois, a criação de oficiais de Registro Civil, e o estabelecimento desse registro mostrará que os direitos de família entre nós estão definidos. Procedendo-se desde já por semelhante forma fácil será aguardar a futura reunião do Parlamento Brasileiro para a decretação do casamento civil, e daí a separação completa da Igreja do Estado, *única aspiração do país, que almeja engrandecimento* (IMPrensa EVANGÉLICA, 1873, n. 20, p. 154). [grifo nosso]

Vê-se que a luta pelo casamento civil também é uma luta pela abertura da disputa do capital político. O mesmo número ainda celebra uma proposta feita pelo Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros pelo casamento civil, entendendo que as organizações civis haviam despertado para o tema, e que o mesmo não era uma bandeira apenas do campo religioso em busca de novos convertidos.

O jornal volta ao tema no artigo *Casamento Civil*, escrito em 1874. Alargando ainda mais seu ponto de vista, no artigo se estabelece a relação Religião e Estado quanto ao instituto do casamento. A Igreja deve se limitar a legislar sobre o tema apenas para seus adeptos, deixando para o governo civil o modo pelo qual o casamento deveria ser reconhecido, ratificado ou dissolvido, afinal, *os deveres e direitos sociais e políticos do homem e do cidadão são matéria do ensino religioso e claramente constituídos e ensinados por Deus; mas não segue daqui que o seu regulamento e direção são da alçada exclusiva da Igreja* (IMPrensa EVANGÉLICA, 1874, n. 12, p. 92).

A tese é desenvolvida no segundo artigo da série (IMPrensa EVANGÉLICA, 1874, n.16, p. 125), quando o autor traça uma linha histórica do cristianismo para demonstrar que o papel da igreja não está no reconhecimento do aspecto **jurídico** do casamento, uma vez que esse é um contrato social, cabendo então às autoridades competentes tal reconhecimento. À igreja, defendeu o articulista em outro artigo, caberia a sanção e a santificação através da religião (IMPrensa EVANGÉLICA, 1875, n. 14, p. 108-109).

A proposta presbiteriana para o casamento pode ser resumida com a radical separação do instituto da Igreja e do Estado para os seus efeitos jurídicos, em uma sociedade em que o casamento acatólico já seria um avanço considerável, tal proposta se mostrou adiantadíssima. Contudo, é preciso lembrar que o foco era a diminuição do poder da religião oficial também nessa esfera. Buscava-se, assim, o apoio de setores mais progressistas do império, setores que também estavam interessados em rever o lugar da mulher e do negro na sociedade.

2.3.3 O papel da mulher e do negro

Ao tratar sobre o papel da mulher na sociedade, o projeto presbiteriano segue as mesmas linhas traçadas por Sarah Kalley, a ordem é revisão. A primeira vez que o papel da mulher é pensando se dá em um dos vários estudos bíblicos que o periódico trazia. Em uma dessas séries, especificamente sobre o sétimo mandamento, *não adulterarás*, entre as aplicações para os seus leitores, encontramos a seguinte lição:

A educação da mulher e a sua elevação à posição social que lhe compete. A reclusão imposta as mulheres por preceito moral argue ignorância das leis da natureza. Nenhuma sociedade há de moralizar sem que a mulher se coadjuve por sua presença e exemplo. Se ela não tiver forças para isso, o único remédio será uma educação moral e religiosa que lhe dê forças (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n. 18, p. 134).

Percebe-se que o articulista, ao falar da importância da mulher e da necessidade de seu reembolso ao lugar devido na sociedade, ataca o costume brasileiro de confinamento feminino (FREYRE, 2004, p. 208-209) e impõe à educação cristã o papel de fazer surgir uma nova autoconsciência. No ano seguinte, em um artigo intitulado *O antagonismo entre as instituições políticas e religiosas*, onde faz uma comparação entre o Brasil e os Estados Unidos, o articulista elenca, dentre outras provas do progresso americano frente ao império, a forma

como a mulher é respeitada e como seu papel é positivo, realidade diametralmente oposta à sua realidade no Brasil (IMPrensa EVANGÉLICA, 1867, n. 1, p.2).

Mais informações sobre a visão presbiteriana do papel da mulher em outro artigo, já quase no fim do período do Império, 1885. Intitulado apenas de *A Mulher*, o artigo trazia as seguintes ideias: em primeiro lugar, fala do papel que a mulher exerce na educação cristã de um país, seguido de um pequeno histórico de como a mulher foi tratada de forma tirana em países e povos pagãos, sendo reabilitada pelo evangelho (entenda-se, protestantismo). O artigo ataca a maneira como a mulher é vista no catolicismo acusando de retorno ao paganismo:

Com efeito o código social, que nesses países vigora [isto é catolicismo], proclama em suas prescrições a desconfiança que inspira o caráter, mas ainda, a natureza intrínseca da mulher. Não a considera como ser moral e responsável em quem se possa confiar e que tem, como o homem, vontade própria (IMPrensa EVANGÉLICA, 1885, n. 20, p. 154).

No mesmo número, encontramos um outro artigo com o título *A educação da mulher*, um dos poucos cujo nome do articulista aparece, uma mulher, algo raro no periódico, Maria Amália Vaz de Carvalho. Carvalho pontua que o ensino da mulher deveria visar:

Elevar a mulher, associando-a pela compreensão e pela simpatia a todos os trabalhos e investigações do homem moderno; é dar-lhe ao lado deste um lugar definido, não igual, pois que são diversas as atribuições de ambos, mas equivalentes em direitos e em deveres (CARVALHO, *in*: IMPrensa EVANGÉLICA, 1885, n. 20, p. 158).

Dessa forma, observamos que o incipiente protestantismo tinha definido o papel da mulher em seus quadros e na sociedade, caso ele, o protestantismo, saísse vencedor em sua guerra pela hegemonia do capital religioso. Tal como em Sarah Kalley, o desafio perante a sociedade vinda através da própria estrutura eclesiológica, não apenas recebendo mulheres como membros, mas também estimulando para que essas constituíssem sociedades para o auxílio mútuo, assim entre os congregacionais com a União Auxiliadora Feminina, e os presbiterianos com a Sociedade Auxiliadora Feminina.

Com relação ao papel do negro na sociedade, seu começo estava com o fim do instituto da escravidão e com sua inserção e acolhimento na sociedade. Foi pensando no assunto que o tema aparece pela primeira vez com o título *O futuro da escravidão no Brasil*, em 1874. A lei do Ventre Livre, assinada três anos antes, causou um verdadeiro drama com o não emprego da mão de obra negra. O artigo pensa no papel do negro após a libertação e propõe dois pontos para a saída da crise que, alerta, poderia vir, a indenização dos fazendeiros e o

estímulo ao emprego do negro como braço de trabalho ao lado do imigrante, assegurava-se, assim, o *futuro elemento industrial* do país (IMPrensa EVANGÉLICA, 1874, n. 19, p. 149).

Na década de 1880, o jornal se unirá a seu maior êmulo, O Apóstolo, pela causa abolicionista, chegando mesmo a reproduzir dois artigos dele sobre o tema (IMPrensa EVANGÉLICA, 1884, n. 7, p. 51; 1884, n. 21, p. 168). Em 1885, com o projeto da Lei Saraiva, sentença que tal projeto não é digno de confiança para aqueles que desejam *a libertação dos escravos* (IMPrensa EVANGÉLICA, 1885, n. 22, p. 169), seu alerta é a mesma preocupação de 1874, a saber, não basta apenas libertar o negro da condição de escravo, mas também o inserir na sociedade.

Quatro artigos vão compor uma série sobre o tema para dentro da igreja protestante. Os dois primeiros artigos, *A escravidão perante o Velho Testamento* e *O novo Testamento perante a escravidão*, tratam de condenar, sob a ótica da hermenêutica protestante, o instituto como sendo contrário ao preceito de Deus, agindo contra a própria Escritura os que mantêm escravos (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n. 15, p. 114; 1886, n. 16, p. 122).

O terceiro artigo, o mais longo, tem como título *O crente perante a escravidão*, com a epígrafe de Josué 7.13⁶³, traz oito pontos pelos quais o protestante deveria rechaçar a escravidão: 1. A manifesta incompatibilidade entre o evangelho e a escravidão, expostas em artigos passados; 2. A preocupação em onde vai passar a eternidade, donos de escravos estariam longe da herança eterna; 3. Embora a lei brasileira permitisse, mais vale a lei da consciência; 4. A escravidão deve ser encarada como um roubo da liberdade do que se tornou cativo; 5. O texto de Josué mostra que o pecado pode trazer terríveis consequências materiais (vide nota abaixo); 6. Era passível de vergonha que homens que não tinham nenhum compromisso com a verdadeira religião libertassem seus escravos enquanto que os crentes permaneciam com os seus; 7. O próprio povo de Deus havia padecido com a escravidão e 8. O princípio ético do Novo Testamento era fazer ao outro o que deseja que o outro te faça (IMPrensa EVANGÉLICA, 1886, n. 19, p. 148). Assim, ponto a ponto, o articulista condenou de maneira dura a manutenção do instituto dentro da recém-criada igreja brasileira.

⁶³ “Levanta-te, santifica o povo, e dize: Santificai-vos para amanhã, porque assim diz o Senhor Deus de Israel: Anátema há no meio de ti, Israel; diante dos teus inimigos não poderás suste-te, até que tireis o anátema do meio de vós”. Trata-se do episódio da perda de uma guerra contra a cidade de Ai por conta de um homem chamado Acã, que havia descumprido um mandamento expresso de Deus de não subtrair nada dos despojos da vencida Jericó. Acã desobedece, escondendo em sua casa alguns utensílios e, como castigo, Deus faz Israel perder a guerra, revelando posteriormente a Josué o motivo da derrota.

Dois anos antes da abolição, a Imprensa Evangélica volta à carga sobre o tema e seus benefícios para a sociedade. Com o título *A escravidão e a prosperidade* busca atacar a tese utilitarista de que, com o fim da escravidão, o país poderia quebrar financeiramente. Se utilizando de dados do governo americano sobre a produção de algodão após a traumática abolição, o articulista mostra que o fim do instituto produziu uma colheita quase duas vezes maior. Foram utilizados os dados de 21 colheitas antes da Guerra e 21 após a guerra, na primeira, a produção chegou a 58.411,996 toneladas, enquanto com o fim da escravidão, a produção chegou a 93.389,031. Além disso, a indústria do sul dos Estados Unidos, antes marcado pela monocultura, havia se diversificado. O Artigo termina afirmando que:

Citamos esses fatos, não porque achamos preciso fortalecer os argumentos contra a abolição baseada na justiça eterna, e nos preceitos do evangelho, mas sim porque a experiência de uma outra nação prova claramente que o medo egoísta dos estadistas tímidos não tem fundamento algum.

O princípio em que se baseia a necessidade da abolição não é política, é a justiça. Posto que, porém, a justiça seja o princípio da medida, pode se provar indubitavelmente que esta concorda também com os nossos interesses políticos, quando bem entendidos (IMPrensa EVANGÉLICA, 1887, n. 17, p. 34).

Liberto da escravidão que o condena ao status de coisa e inserido na sociedade, o negro se juntaria aos brancos não apenas nas casas de orações, mas também em todos os espaços sociais, teria um papel fundamental, segundo o projeto protestante, para a industrialização do país, ao lado do imigrante, outro personagem tratado nas páginas do periódico presbiteriano.

2.3.4 A política de imigração e o progresso do país

A bandeira dos direitos dos imigrantes foi levantada inúmeras vezes pelo jornal presbiteriano. Geralmente o tema vinha ligado ora à liberdade de culto, ora ao fim da escravidão, sempre reconhecendo que a porta para o progresso socioindustrial adviria do recebimento e do acolhimento de estrangeiros. Em algumas vezes, como veremos abaixo, o jornal se prestou a ser a voz desses imigrantes que viam seus direitos ameaçados.

Em 1866, a Imprensa evangélica defendia em suas páginas uma total reforma do sistema jurídico brasileiro sobre a questão do casamento de acatólicos para a vinda de imigrantes (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n. 8, p. 57). O ano da publicação é emblemático, o mesmo do início de uma nova onda de imigração ao país da parte dos sulistas

americanos derrotados pela guerra e que escolheram o Brasil como terra de refúgio do controle *yankee*. Essa onda imigrante para o Brasil não foi algo impensado, mas cuidadosamente planejada, casando-se com a necessidade de imigrantes do governo brasileiro (JONES, 1967, p. 58).

O Brasil, por essa época, era conhecido pelos americanos, quer através dos livros de Kidder e Fletcher, quer por sua fama de produtor e comerciante de café. Os jornais americanos do Sul, falavam sobre a facilidade de conseguir terras e faziam propagandas da lei de imigração aprovada em 1860 (JONES, 1967, p. 58). Dessa forma, os que foram atraídos pela propaganda começaram a vir, os mais abastados subsidiavam sua própria viagem, sendo o mais comum o financiamento de uma espécie de *olheiro* que vinha ao Brasil e depois apresentava o relatório aos que o enviaram (JONES, 1967, p. 59).

Saudada com entusiasmo por James Fletcher, que trabalhou junto aos dois governos para que se efetivasse, a imigração americana, arquitetada pelo pastor John L. Dabney, de Virginia, representava uma ameaça à cultura e à estrutura social de qualquer país, principalmente do Brasil, como afirma Vieira (1980, p. 215). O perigo estava na disparidade entre a população brasileira, esmagadoramente analfabeta, com os imigrantes americanos, estes, fazendeiros, engenheiros, mecânicos, e profissionais de outras áreas.

O debate gerado por essa imigração e pelos direitos desses imigrantes tomará boa parte da preocupação do governo e de intelectuais brasileiros, produzindo um novo fôlego nas disputas quanto às liberdades de culto e consciência, como veremos nos próximos capítulos.

Para os presbiterianos aqui já instalados, essa seria uma singular oportunidade para a promoção industrial, social e, principalmente, espiritual do Brasil. Tratava-se de defender e expandir as ideias e ideais liberais. Quando Tavares Bastos lança um artigo simpatizando com os pontos defendidos pelos favoráveis à migração, a Imprensa evangélica louva *o progresso das ideias liberais* no país, mas lembra da necessidade de revisar a lei sobre liberdade de culto como forma de atração de mais estrangeiros para o Brasil (IMPRESA EVANGÉLICA, 1867, n. 57, p. 54).

Apesar da nova onda de imigração americana ter ido até 1869, os articulistas do periódico se revezaram, ora acompanhando o dia a dia daqueles que migraram, ora defendendo a necessidade de maior abertura legal como atrativo para a política de imigração.

Como exemplo do segundo caso, em 1884, a Imprensa Evangélica publica um artigo de um outro jornal, a Gazeta, abordando sobre migração e progresso. O artigo trata de afirmar que os dois temas devem ser vistos como um só, aventa-se dois benefícios quanto à política de imigração, a primeira é uma *redenção moral*, sugerindo que a presença de estrangeiros poderia elevar nossa forma de pensamento; a segunda tem caráter mais prático, industrial, o aproveitamento de tecnologia no sistema agrícola brasileiro:

Os imigrantes livres e independentes, ensinarão aos nacionais e aos libertos as boas práticas de cultura intensiva, múltipla e variada, e acabarão com os erros atuais de lavrar a terra como se fosse exploração de uma mina de ouro ou de diamantes (IMPRESA EVANGÉLICA, 1885, n. 15, p. 116).

No trecho acima, vemos a defesa da abolição da escravatura, da migração de estrangeiros americanos, com sua tecnologia, e da liberdade de culto como pontos estratégicos para que o país trilhasse um caminho do desenvolvimento, impactando o comércio, fazendo surgir o que o artigo denomina de *Pátria Nova*.

Acontece que a facilidade prometida aos imigrantes pelo governo brasileiro esbarrava muitas vezes na burocracia local ou no preconceito. Quando isso acontecia, o jornal presbiteriano se colocava no papel de denunciante, buscando proteger não apenas o americano residente, mas também os outros estrangeiros. É o que acontece no artigo *Obstáculos a Imigração*, escrito quando um agente do Rio Grande do Sul decretou que os casamentos protestantes havidos entre estrangeiros eram nulos em seus efeitos legais, transferindo os filhos para a condição de ilegítimos. O texto é taxativo:

Enquanto não oferecermos ao imigrante senão direitos mutilados, evidente é que não há de trocar o galhardo fraternal da União Americana pela condição *capitis diminutio* a que nossos códigos o condenam. Raças livres e laboriosas, ou laboriosas e sedentas da liberdade, não virão buscar nunca outra pátria à sombra de uma nação que reduz politicamente a subalternidade perpétua o naturalizado, e nega-lhe ao Deus, a fé, ao culto de sua consciência e igualdade legal.

E conclui apontando caminhos para solucionar de uma vez esses incidentes:

Encetai o caminho das reformas leais, amplas e generosas: libertai desse hilotismo o hóspede que vem fundar entre nós a família e o futuro; reduzi as naturalizações a simplicidade americana, equiparai o cidadão nato e o cidadão naturalizado, nivelai, sobretudo, o culto do imigrante ao culto da maioria; e, com certeza, o imigrante natural, suave, interrompida, abundantemente buscará estas plagas cheias de sedução de benção e futuro (IMPRESA EVANGÉLICA, 1884, n. 20, p. 154).

As duras palavras do artigo resumem a luta presbiteriana pelo progresso brasileiro à luz do protestantismo e tendo como exemplo os Estados Unidos da América. A supremacia

da consciência, o direito acatólico e novo papel do negro, da mulher e do imigrante, segundo o periódico, trariam ao país apenas benefícios, tal como aconteceu na América. Acontece que o protestantismo não era a única ideologia a se mostrar no Brasil como vetor do progresso e da modernidade, por isso que ao longo do império os articulistas presbiterianos tiveram que defender seu projeto frente a essas novidades que aqui abarcavam.

2.3.5 Luta contra outras ideologias

Se o embate com o catolicismo visa conquistar a hegemonia do campo religioso com seu capital, apoderando-se, através do mesmo, também do capital político, a luta contra outros sistemas de ideias era ideológica por natureza e buscava assegurar seu lugar de única e verdadeira vanguarda às elites intelectuais brasileiras que começavam a ser seduzidas por essas escolas filosóficas.

Esse é o caso do materialismo, objeto de alguns artigos do jornal. Em *A Escola dos Materialistas*, reconhece a penetração da filosofia nos ciclos brasileiros e busca diminuir sua importância, taxando-a de *moda* (IMPrensa EVANGÉLICA, 1867, n. 12, p. 89-90). A base filosófica do materialismo é vista como uma afronta à Bíblia. O ateísmo é colocado como o desdobramento natural do materialismo em outro artigo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1884, n. 19, p. 147), buscando chamar a atenção para a escola de forma negativa em uma sociedade majoritariamente cristã. Na série de artigos intitulada *A Bíblia e a Ciência*, o jornal procurou demonstrar como a teologia cristã e as pesquisas arqueológicas não estavam em zona de conflito, ao contrário, as descobertas científicas, conforme avançavam, concordavam com os relatos do texto sagrado (IMPrensa EVANGÉLICA, 1886, n. 16, p. 125).

O socialismo ocupa também a preocupação dos articulistas presbiterianos. No artigo *O socialismo*, busca refutar o uso da Bíblia como defensora dos ideais socialistas. Conclui que *a propriedade, a família, os pais e os magistrados são todos ordenados por Deus e não podem ser violados sem que se incorra no seu desfavor e na aplicação do castigo divino* (IMPrensa EVANGÉLICA, 1878, n. 43, p. 337).

Figura 11: Frontispício de Imprensa Evangélica



Fonte: <http://omathetes.blogspot.com.br/2016/12/rev-jose-manoel-da-conceicao-opadre.html>.

No entanto, o maior inimigo no campo ideológico foi o Positivismo (Vieira, 1980, p. 59). A escola ganharia terreno entre nossos intelectuais nos anos que antecederam a instituição da República e nos anos seguintes. Os missionários saíram ao embate contra o Positivismo, tentando descaracterizá-lo como sendo uma escola voltada para a verdadeira ciência, havendo outras formas de enxergar o labor da científico – para isso serviria a série sobre a Bíblia e a Ciência. Como prova de que a fé e a pesquisa não seriam adversárias, o artigo elenca nomes de cientistas cristão (católicos e protestantes), concluindo que o positivismo tem como curso natural apenas a negação de Deus (IMPRESA EVANGÉLICA, 1884, n. 17, p. 212-213).

Para João Marcos Leitão Santos, o positivismo brasileiro tinha uma certa *afinidade eletiva* com o catolicismo e, por isso, não guardava a menor simpatia com o que o protestantismo representava. A Igreja Católica lhe era mais atrativa porque defendia um estado forte e enxergava a presença romana na história do Brasil como a primeira etapa da construção de uma ordem positiva, contra a possibilidade de uma democracia que desembocaria em uma

anarquia, segundo a visão dos positivistas. A tomada de posição ao lado do catolicismo faria do positivismo seu principal aliado⁶⁴.

2.3.6 Educação e ideologia

Às ideias divulgadas a partir de impresso, agregou-se a penetração social pela via educacional. Tal estratégia deve ser vista como natural ao projeto protestante para o país, levando em consideração a grande massa de iletrados, cuja ignorância no domínio das letras se constituía em um obstáculo à assimilação das doutrinas protestantes, como também ao manuseio de seu principal corpus escrito, a Bíblia, e à participação no culto público como leitura e cântico congregacional (SANTOS, 2007, p. 122). Por isso, a estratégia de abrir escolas de instrução, seminários ou universidades era um ponto central para o sucesso da missão protestante em sua inserção no campo religioso brasileiro, como também importante *front* na batalha pela primazia do mercado de bens simbólicos.

Por sua experiência em outros lugares e no Brasil, o catolicismo já sabia da importância da educação a serviço da religião em seu papel estruturante da sociedade. Freyre aborda que esse papel era até mesmo em oposição ao velho sistema que gravitava em torno da figura paterna nos engenhos, tentando com isso cooptar os outros elementos da casa:

Pelo colégio [dos padres], como pelo confessionário e até pelo teatro, o jesuíta procurou subordinar à Igreja os elementos passivos da casa-grande: a mulher, o menino e o escravo. Procurou tirar da casa-grande duas de suas funções mais prestigiosas: a de escola e a de igreja (FREYRE, 2004, p. 181).

Quando chega às cidades, o colégio jesuíta ocupa não apenas papel de importância educacional, mas também estética:

Na arquitetura escolar parece ter se antecipado entre nós a arquitetura urbana mais grandiosa que não foi assim a propriamente eclesiástica – catedral ou igreja – nem puramente civil: a das casas de governo, as casas de Câmara, as casas chamadas de função. Nem mesmo os grandes sobrados dos ricos. Os colégios dos padres, como o da Bahia, com seus cubículos para 80 religiosos, seus dormitórios de 200 meninos, foram talvez a massa mais imponentes de talássica (FREYRE, 2004, p.183).

⁶⁴ Voltaremos a tratar desse embate no capítulo quatro dessa pesquisa.

A modernidade estética era contraposta por uma rigorosa educação que preparou durante décadas a *intelligenza* brasileira sem nenhum rival nesse campo. Frisa-se que não se tratava apenas de uma formação intelectual pura e simples, mas, sim, de estruturar uma forma de interpretar o mundo.

Com a inserção protestante, começando já na missão metodista da década de 1830, aqui estudada no capítulo um, aparece um outro ator religioso a oferecer um sistema educacional, também objetivando ao saber e à construção de mundo. No bojo desse filantropismo, estava o ideal de demonstrar a superioridade da civilização americana pela via educacional (democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidades pessoais, liberdade intelectual e religiosa) e, conseqüentemente, apresentar o sistema religioso que sustentava tudo isso, o protestantismo (SANTOS, 2007, p. 123; CRABTREE, 1936, p. 140). O alvo, a priori, da educação protestante foram as crianças, como forma de alicerçar a doutrina religiosa e a ideologia, garantindo, assim, fortes possibilidades de progresso no país, não ficando de fora da empreitada as meninas (COSTA, 2010, p. 504-505).

A Igreja Evangélica Fluminense teve uma experiência pioneira quanto ao ensino primário. Enquanto os esforços do governo imperial estavam em questões de transportes e em favorecer as elites através de ensino e cultura, a população nos morros continuava desassistida de serviços públicos e oportunidades de trabalho. A partir de 1872, a IF abriu uma escola primária no bairro da Saúde. Foi Sarah Kalley quem tomou a frente para o desenvolvimento do projeto (SANTOS; LIMA, 2012, p.76). Em uma sociedade com baixíssima taxa de alfabetizados, a iniciativa pode ser vista como revolucionária, principalmente se levado em conta que a ação foi totalmente clandestina, uma vez que o governo já havia negado aos missionários norte-americanos um pedido de abertura para uma escola nesses moldes. A Igreja Fluminense decidiu abrir a escola em uma assembleia de membros realizada em 31 de maio de 1872 (ROCHA, 2015, p.281). A Escola Diária, como foi denominada, era subsidiada pelos recursos dos Kalley através da IF.

A licença para o funcionamento da escola veio dois anos depois, quando o próprio imperador, respondendo a um apelo feito por Kalley, concedeu a licença para a escola, desde que *fosse destinada a todas as crianças da Igreja, inclusive às de má conduta, para que aprendessem a portar-se bem* (ROCHA, 2017, p. 101). Mais uma vez vemos a ação do Imperador em prol dos protestantes, ainda que fazendo concessões e buscando não desagradar de forma explícita possíveis inimigos.

Quanto aos presbiterianos, já radicados em São Paulo, optaram por ali abrirem a Escola Americana, em 1870, o plano de acessar as elites nacionais pelo instrumento educacional teve como motor de partida condicionantes que sociais acabaram por determinar aquele como o momento propício:

A hostilidade de que eram vítimas os filhos dos protestantes, por razões análogas (dissidência de ideias) acabaram alcançando os filhos de líderes republicanos, antiescravistas, positivistas, etc., e a solução protestante – pequenas escolas paroquiais para a educação dos seus filhos –, começou a interessar a estes segregados em busca de educação para seus filhos (SANTOS, 2007, p. 136)

Percebe-se que, à escola, aderiram setores que, como o protestantismo, eram ligados, por elementos conservadores, a uma visão progressista da sociedade. Em 1870, ano de inauguração da Escola Americana, o protestantismo já se fazia presente na sociedade brasileira há algumas décadas, adquirindo também, a essa altura, algum capital político e jurídico⁶⁵. Por isso, não houve nenhuma barreira para abertura e funcionamento da escola, senão o cumprimento de exigências de uma fiscalização competente.

A escola também existia para fins proselitistas. A ênfase era no convencimento de que o evangelho, tal como interpretado pelo protestantismo, *moralista, pragmático e patriota*, fosse o melhor para o surgimento de um novo Brasil (SANTOS, 2007, p. 140). No plano político para atrair os pais, ponto de convergência entre o protestantismo e o liberalismo era a ênfase na individualidade, reafirmando a importância da liberdade como paradigma da experiência humana.

À guisa de fechamento desse capítulo podemos dizer que o protestantismo, reafirmando seu compromisso com a liberdade e o progresso do país e se colocando como a única corrente religiosa e ideológica que conseguiria tal feito, fez com que os presbiterianos se unissem aos *kalleyanos* e a seus antecessores para montar um projeto Brasil. Embora não houvesse a redação desse projeto em um documento comum, ainda assim, ele esteve presente nas representações, práticas e discursos dos missionários. Outros grupos viriam para engrossar as fileiras do protestantismo brasileiros, os anglicanos enviaram Richard Holden para o Pará, seguindo um plano que tinha também um viés político-econômico, esperando a abertura do Rio Amazonas para a comunidade internacional, os anseios eram que, uma vez isso acontecesse, o

⁶⁵ Ver capítulo 4.

Pará se converteria em um importante centro comercial. A presença de Holden seria uma observada quando aconteceu a Questão dos Bispos, voltaremos a falar do missionário no próximo capítulo. Por hora basta informar que os anglicanos constituiriam uma igreja com nacionais em 1861, metodistas (1867) e batistas (1882), mas as estratégias para a mudança de legislação já haviam sido estruturadas pelos Kalleys e os presbiterianos, que, por sua vez, o fizeram a partir de uma base mínima montada por seus antecessores.

No Projeto Brasil dos protestantes, a religião ocuparia um lugar de destaque, mas bem distinto do catolicismo, com a Igreja e Estado ocupando distintas esferas de atuação. Com a representação de progresso que fez de si, o protestantismo criou estratégias e práticas na busca de legitimar seu projeto reformador atendendo ao esquema religião-moralidade-educação-progresso. Como visto, logo cedo se viu a necessidade de transferir o embate ideológico do campo político também para o mundo jurídico, o que se buscava era a revisão, nos diplomas legais, do lugar ocupado pelo protestante na estrutura social, quer brasileiro, quer estrangeiro. Por ocasião de brasileiros se converterem ao protestantismo, o fato jurídico, antes ausente, surgiu, gerando a necessidade da assimilação dos elementos protestantes. Daí a importância da aproximação do campo político, realizada pelos missionários, e onde a representação dessa religião, como vetor de liberdade e avanço social frente a setores progressistas do Império, demonstrou ser uma preciosa estratégia, uma vez que esses, se não aderiram ao protestantismo como religião, o defenderam enquanto ideologia, visualizando as vantagens sociais e políticas que poderiam conquistar com sua presença e permanência no Império.

A conversão de brasileiros, afirmada acima, e a aproximação de outros que ocupavam esferas de poder ou prestígio social, deram ao protestantismo força e certo capital político para reivindicar sua plataforma reformista. No próximo capítulo apresentaremos e analisaremos os níveis de aproximações dos brasileiros para com a mensagem protestante.

3. O PROTESTANTISMO COMO OPORTUNIDADE E AMEAÇA

Como foi observado no último capítulo, o protestantismo tinha um plano para o Brasil Império e, embora esse plano não estivesse positivado em algum documento/carta de intenções redigido pelos missionários, contudo, encontrava-se pulverizado em suas práticas, discursos e ações. Pode-se afirmar que o projeto consistia em um país de economia e educação liberais, liberdade de consciência, fim da escravidão, enfim, para sintetizar, podemos utilizar a palavra da época, o objetivo era o *progresso*. No entanto, embora se enfatize esse caráter ideológico do protestantismo como foco para o desenvolvimento dessa pesquisa, nunca se deve perder de vista seu aspecto religioso, do qual a ideologia política pode ser considerada estruturada e estruturante.

O discurso religioso e a propaganda ideológica a vender uma nova estrutura de sociedade buscavam firmar um lugar de proeminência para o protestantismo no mercado de bens brasileiro, o que deveria ser assegurado por uma assimilação do elemento nacional protestante no sistema jurídico do império, sendo essa a preocupação que ocupou a mente dos missionários que aqui trabalhavam. A adesão dos brasileiros ao protestantismo, ou à sua causa, deveria assegurar essa assimilação, uma vez que promoveria um choque com a religião instituída e com a ordem jurídica estabelecida.

O objetivo desse capítulo é demonstrar as associações de brasileiros, indivíduos ou instituições à causa protestante. Determinando seus tipos de associação de acordo com a agenda a ser perseguida por esses brasileiros em seu contato com o protestantismo e o que ele tinha a oferecer. O foco aqui é a resposta dos nacionais na época da inserção do protestantismo.

Apesar de grande parte de nosso esforço nesse capítulo se dirigir aos nacionais favoráveis aos missionários no período, não podemos deixar de, também, observar as vozes de brasileiros que também foram contrários a essa inserção. Tal procedimento justifica-se uma vez que as barreiras a serem superadas pelo protestantismo tinham a mesma natureza jurídica, filosófica, doutrinária e política que as armas que esse contava. Nesse momento, a nossa atenção se voltou para dois movimentos: o ultramontanismo e o positivismo.

3.1 OPORTUNIDADE

Desde cedo, o protestantismo demonstrou sua capacidade em adquirir adesões no plano religioso por aqueles que buscavam na sua mensagem uma resposta pessoal à satisfação da vida. No entanto, as adesões não podem ser vistas apenas nesse tipo. Mendonça cita que houve apenas uma *simpatia* por parte de alguns políticos e intelectuais pelo protestantismo e que essa se deu nos *planos intelectual, político e ideológico em voga no momento* e completa que *o nível de interesse seguramente não foi o religioso* (MENDONÇA, 2008, p.209). Seguindo por caminho distinto, essa pesquisa entende que não se deve reconhecer como ligação existente entre o protestantismo e os brasileiros apenas aquela que atente sob o olhar da adesão religiosa-conversionista. Entendemos que as relações entre a nova religião e os brasileiros que com ela tiveram contato deve ser objeto de uma classificação que abranja esses diferentes tipos de afinidades. Dessa forma, para compreendermos a adesão à causa protestante por pessoas e instituições da época, se faz necessário a adoção de um outro aparelho conceitual que permita descrever e estudar os tipos de uniões ocorridas e que inclua e ultrapasse aquele que trata da simples conversão.

Assim, denominaremos de **associações**, diferenciando-as em tipos de aproximações e agenda. Partimos da adesão à mensagem religiosa *per se*, denominando-a de *associação orgânica*; depois, as adesões ao protestantismo enquanto programa político e, como tal, peça beneficente, trazendo no seu bojo a possibilidade dos surgimento de uma nova ordem social, segundo os intelectuais aqui estudados, vinculados ao plano político, a essa designamos como *associação programática*; posteriormente, chamaremos de *associação institucional* as aproximações de instituições, buscando observar como o programa protestante foi visto como correligionário a algumas causas (ou parte delas) de órgãos civis aqui presentes; por fim, veremos aqueles que partiram para a defesa da presença do protestantismo na sociedade e que não estavam vinculados a nenhum partido político oficialmente ou a nenhuma instituição, chamando-a de *associação eventual*.

3.1.1 Associações

3.1.1.1 Orgânica

Os relatos das histórias de cada denominação narram como bem-sucedida a empreitada dos missionários em conseguir adesões de todas as camadas sociais do Império, para se entender o porquê desse tipo de associação orgânica é preciso uma breve apresentação da mensagem religiosa dos missionários protestantes. A questão a ser respondida é sobre o conteúdo pregado por esses missionários quanto à questão salvação, e como essa mensagem acabou por se traduzir, pelo menos para alguns dos que foram evangelizados, não apenas um novo discurso religioso, mas, também, em uma outra forma de enxergar a ordem social e tentar conceber outra. Quem primeiro buscou compreender a mensagem institucional do protestantismo brasileiro do Dezenove foi Antônio Gouvêa Mendonça, defendendo a tese de uma unidade teológica, a partir de uma matriz avivalista americana, dos missionários estrangeiros que aqui trabalharam, guardando, no entanto, esses mesmos missionários, as particularidades de suas organizações religiosas (MENDONÇA, 2008, pp. p. 260).

Deve-se destacar na mensagem protestante, pregada por seus atores, o forte caráter conversionista, isto é, a ênfase na decisão do indivíduo para adesão a uma estrutura religiosa e seu mercado de bens simbólicos. Mendonça localiza essa ênfase na tradição avivamentalista wesleyana⁶⁶, bastante influente no protestantismo americano no século XIX (MENDONÇA, 2008, p. 266). Já vimos como teologia *kalleyana* se serviu dessa base para a missão⁶⁷. Essa teologia que buscava equalizar a soberania de Deus e a resposta individual humana, ao mesmo tempo que pavimentava o viver cristão em uma robusta exigência ética, não se estruturou sozinha, tendo parte de sua herança no movimento puritano inglês, que também influenciou a pregação americana e, conseqüentemente, a mensagem trazida pelos missionários daquele país.

⁶⁶ O termo é derivado do movimento religioso inglês que teve John Wesley (1703-1791) como um dos protagonistas, sendo seu nome vinculado como um dos fundadores da Igreja Metodista. Nasceu na Inglaterra, de pais anglicanos, foi ele, também, ministro anglicano antes de liderar o movimento avivamentalista.

⁶⁷ Ver capítulo 2.

Essa teologia foi sintetizada nos *Salmos e Hinos*, hinário criado pelos Kalleys para uso em seu culto e que influenciou os outros grupos protestantes⁶⁸.

O *apelo* da mensagem protestante era pelo reconhecimento de que a religião oficial, o catolicismo, não conduziria à salvação e que era necessário ter o real conhecimento da própria natureza pecaminosa, como da impossibilidade de autossalvação através de méritos próprios e a aceitação do oferecimento da oferta de vida eterna através de Cristo, este sempre aparece disposto a perdoar e salvar o pecador. Um exemplo dessa mensagem pode ser retirado do já citado *Salmos e Hinos* em uma canção escrita pelo próprio Robert Kalley, intitulada *O Apelo de Jesus* (SALMOS E HINOS, 1984, p. 236):

Alma, escuta o bom Senhor / A Jesus, o Salvador. / Ele diz com terno amor: /
“Amas-me tu, pecador? / Eras preso, e Eu te soltei; / E ferido: Eu te curei; /
Vim do céu por teu amor. / Amas-me tu, pecador”.

“Minha Glória tu verás, / Minha graça gozarás;/Vida eterna te darei;/Não te
desampararei”. /Ajudar-me vem, Senhor, /A entregar-Te o meu amor. /Faze,
ó bom Jesus, que assim/Sejas Tu quem viva em mim.

A mensagem acima, em forma de canção, não destoava daquela pregada nos púlpitos das casas de reunião ou dos cultos nos lares, como também não era dissonante à pregação dos outros missionários aqui instalados, o que leva Mendonça a concluir *que o protestantismo norte-americano, assim como o inglês da “Help for Brazil” [missão congregacionalista], dava muita ênfase à liberdade do indivíduo quanto à sua salvação, quer dizer, para aceitar ou recusar a salvação* (MENDONÇA, 2008, p. 211). Tanto Mendonça quanto Graham destacam que essa mensagem de valorização individual se constituía em uma novidade para aquela sociedade, principalmente para certas camadas sociais.

Essa responsabilidade individual, que veio em certo momento histórico comum a quase todo o protestantismo norte-americano, parece ter dominado toda a pregação missionária protestante no Brasil, sendo realmente uma novidade a valorização do indivíduo, especialmente se considerada a camada social que recebeu diretamente essa mensagem (MENDONÇA, 2008, p. 212).

Mas o protestantismo, como era pregado no Brasil, ajudou a concretizar a ideia do individualismo, em coincidência com outros grupos que pregavam a mesma doutrina, e foi essa uma das suas maiores contribuições. Influenciaram inicialmente, e mais profundamente,

⁶⁸ Os Salmos e Hinos foi utilizado pela primeira vez em 1861, com o título Música Sacra, só depois, quando publicado foi mudado para *Salmos e Hinos* (BRAGA, 1983, p.27). Durante o período aqui estudado houve três edições do hinário.

elementos do proletariado e a camada inferior da classe média, apresentando neste setor uma contrastante diferença com outras atividades dos residentes britânicos, gerando efeitos para além da religião:

Os missionários protestantes ajudaram a preparar os grupos menos favorecidos, instruindo-os para poderem conviver no meio urbano e industrial, procurando, ao mesmo tempo, protegê-los contra os devastadores contrastes provindos de sua nova e diferente situação social. As igrejas protestantes e os costumes distintos que as cercavam ajudaram a dar proteção a estes novos grupos de residentes citadinos, tirando-os da anonimidade completa da cidade, procurando reduzir o impacto psicológico produzido pelas diferentes condições da vida a enfrentar, dando-lhes simultaneamente assistência para poderem se adaptar e compreender o alcance da novíssima, individualizada e independente situação (GRAHAM, 1973, p. 288).

A presença da classe operária e de escravos, além de funcionários do império, foi uma constante na inserção da religião no Brasil. Kalley mesmo descreveu sua congregação, a Igreja Fluminense, como sendo “quase todos pobres” (GRAHAM, 1973, p. 305). Mesmo no início da República esse quadro não mudou, de forma que grande parte dos protestantes brasileiros não provinham de classes abastardas.

Contudo, ainda que Mendonça e Graham reconheçam o impacto dessa mensagem religiosa no proletariado ou em classes médias baixas, é preciso destacar que não apenas esses se associaram organicamente ao protestantismo. Em uma leitura dos textos protestantes e de seus antagonistas, pode-se notar associações dessa natureza em vários setores da sociedade, como também em diversos ambientes, de grandes centros urbanos a engenhos, passando por pequenas cidades em expansão econômica por ocasião do plantio do café. Os missionários demonstravam com isso que a mensagem que traziam adquiria certa plasticidade, com fins de alcançar determinados públicos-alvo e como resultado obteve, para seus quadros, todas as classes e profissões da época, justificando a sentença de Émile Leonard de que o protestantismo se constituía *à imagem exata de todo o corpo social do país* (LEONARD, 2002, p. 106).

Como visto no segundo capítulo, entre os convertidos e batizados por Robert Kalley estavam a irmã e a sobrinha do marquês do Paraná, Gabriela e Henriqueta Carneiro Leão, esse fato não passou despercebido aos olhares e opiniões da época, gerando pressão e, conseqüentemente, a mudança das duas para São Paulo. Mesmo assim, a Igreja Fluminense experimentou um crescimento significativo durante o Império, com uma média de 13 batizados

por ano⁶⁹ (SANTOS, 2017, p.53). Em suas fileiras estavam, como visto, senhoras da alta sociedade, passando por comerciantes em ascensão social⁷⁰, negros⁷¹ alforriados e escravos⁷². Posteriormente, Kalley enviou Manuel Viana para o Recife, com o objetivo de abrir uma igreja naquela cidade. Agindo como colportor, Viana conseguiu reunir grupos para o culto na área das docas, *uma casa numa rua pequena e pobre* iniciando, assim, o protestantismo em Pernambuco com pescadores (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 25).

Os presbiterianos também apresentaram uma propaganda dinâmica com o objetivo de alcançar diversos setores da sociedade e sendo bem-sucedidos nesse intuito. A transferência de membros abastados da Igreja Fluminense para a Igreja Presbiteriana de São Paulo acabou por produzir o início da atração de algumas famílias de renda da capital. É o caso dos Vieira Ferreira, pertencentes às altas classes do Maranhão, que junto às Carneiro Leão ajudaram a propagar a mensagem pela aristocracia da capital paulista (LEONARD, 2002, p. 106-107). Ainda nos quadros dessa igreja, temos a profissão de fé de Maria Antônia da Silva Ramos, filha do Senador Barão de Antonina, João da Silva Machado. Esses são apenas exemplos de alguns núcleos familiares que terminaram por se ligar à Igreja Presbiteriana da cidade, suas convenções causaram impacto na cidade ao mesmo tempo que se tornavam ativos na propaganda protestante.

Há ainda relatos de escravos também sendo batizados em igrejas presbiterianas. O primeiro relato é de um escravo trazido por D. Maria Francisco Ribeiro Vaughan, mãe do escritor Júlio Ribeiro (LESSA, 2010, p. 75). Há ainda outros relatos que datam 1879:

Assim teria sido quando encetou o ano de 1879 recebendo ao grêmio da igreja, no primeiro domingo do ano, duas pobres escravas, Felismina e Lucinda, arroladas *simplesmente pelo nome próprio*. De Felismina se registra que esperou quatro anos para obter o consentimento de seu senhor, até que

⁶⁹ Vieira fala que a Igreja Fluminense atingiu a marca de 360 membros, a maioria de brasileiros, já na década de 1860 (VIERIA, 1980, p. 263).

⁷⁰ É o caso do proprietário da fábrica Chapéu Mangueira, Fernandes Braga, um dos portugueses convidados por Kalley para trabalhar no Brasil. Braga iniciou a fábrica em 1868, uma fábrica de chapéus denominada *Chapéu Mangueira*, esta conseguiu através boa aceitação de seus produtos. Santos pontua sobre a estrutura cristã que regia a fábrica, mulheres e homens ocupando a divisão do trabalho e uma remuneração diferenciada. Parte do lucro das fábricas serviu para o sustento de missionários e para a construção de templos (SANTOS, 2017, p. 128, 129, 138). Fortunato Luz fala que Braga se constituiu como uma figura importante nos meios comerciais da época (LUZ, 1932, p. 446-450). O caso de Fernandes Braga não é o único, outro protestante, Domingos Antônio da Silva Oliveira, também membro da Igreja Fluminense, obteve sucessos financeiros através de uma grande fábrica de calçados, a *Casa Clark* (LEONARD, 2002, p. 114).

⁷¹ Robert Kalley cogitou escrever folhetos evangelísticos destinados aos negros da época, denominaria o folheto O Amigo Africano, sua preocupação partia da constatação que os negros não eram alvo de nenhuma missão (EVERY-CLAYTON, 1995, p. 98).

⁷² Sobre escravos temos a recepção de uma senhora denominada Leopoldina, sobre ela escreveu João Fernandes Dagama, colaborador de Kalley; [ela] *ainda escrava, mas nós cremos que ela é uma crente verdadeira. Ela foi batizada e sentou-se à mesa do Senhor* (DAGAMA, in: EVERY-CLAYTON, 1995, p. 98).

conseguiu realizar o seu sonho trazendo consigo uma companheira de cativo.

No mês seguinte outra escrava, Benedita Justina, pertencente à família de D. Ana Almeida, deu o mesmo passo de suas companheiras. Muitos escravos se converteram a igreja (LESSA, 2010, p. 151) [grifo nosso].

Do texto destacado, podemos constatar como a mensagem protestante buscava essa dinâmica de alcance e de adaptação ao meio. Dirigindo-se também aos negros e, como visto no capítulo dois, colocando-se a favor de novas estruturas sociais, como, por exemplo, o fim da escravidão. Ainda assim, o protestantismo, jovem e quase sem capital político, teria que se adequar, por enquanto, às estruturas sociais vigentes, dessa forma, era necessário que os senhores de escravos permitissem aos seus a associação ao culto protestante.

Há relatos da conversão de fazendeiros também. É o caso, por exemplo, dos Souza Barros, cuja matriz familiar remontava a dos bandeirantes do século XVIII, levados ao protestantismo pela evangelização de sua empregada, Inácia Maria Barbosa (LEONARD, 2002, p. 108). Esse não é um fato isolado, pois Leonard afirma que, no período do império, considerável número de igrejas nasceram em fazendas, chegando a elencar algumas como, por exemplo, as igrejas presbiterianas de Dois Córregos e Jaú (SP), frutos da conversão de Inácio Pereira Garcia, que abraçou, junto com seus nove filhos e escravos, o protestantismo. A igreja batista de Vila Afonso Cláudio (ES) e a de Cambuci (RJ) tem seus nomes ligados a fazendeiros da região, respectivamente Ramiro Barros e os Peixoto. Os metodistas instalaram orfanatos na propriedade de Ana Conceição Gonzaga no Rio de Janeiro, essa, filha de importante fazendeiro da época (LEONARD, 2002, p. 110-111).

Houve ainda associações orgânicas por parte do clero, embora não numerosas, mas, ainda assim, não insignificante dado o seu impacto local. Foi um ex-padre que se tornou o primeiro pastor brasileiro, José Manoel da Conceição. Nascido em 1822, teve contato com estrangeiros protestantes que lhe influenciaram, desde cedo recebeu a alcunha de *padre protestante*, mesmo antes de se encontrar com os presbiterianos, a quem logo se filiaria. Sua conversão trouxe expectativa aos missionários presbiterianos, pensavam no alarde que a conversão de um membro do clero poderia trazer para a causa protestante (SIMONTON, 2002, p.167). Consagrado ao pastorado, Conceição percorreu suas antigas paróquias para apresentar a nova mensagem, o que foi visto com curiosidade pelos seus pares e gerou inúmeras conversões ao protestantismo a partir da cidade de Brotas (RIBEIRO, 1950, p. 124-132). Além de Conceição, pode-se destacar as conversões dos sacerdotes Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva (1834-1900), apontado como amigo de Dom Pedro II e que tinha conhecimentos

avançados de filologia e hebraico (LESSA, 2010, p. 283-285), e de Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1887), que se tornou o primeiro pastor batista (LEONARD, 2002, p. 118).

Os batistas também tiveram entre seus sacerdotes um ex-membro do clero católico, embora, ao contrário de José Manoel da Conceição que estava no ofício, Antônio Teixeira de Albuquerque já estava casado e longe do sacerdócio quando aderiu à pregação dos batistas, tornando-se o primeiro membro daquela agremiação religiosa (CRABTREE, 1962, p. 70).

Intelectuais como Júlio Ribeiro (1845-1890) e Miguel Vieira Ferreira (1837-1895) também se associaram organicamente ao protestantismo, seguindo, contudo, caminhos distintos quando deixaram aquela instituição. Júlio Ribeiro, que seria conhecido pelo romance *A Carne*, tinha 25 anos quando fez sua profissão de fé na Igreja Presbiteriana. Lessa sugere que o romance *Padre Belchior de Pontes* tenha sido escrito quando Júlio Ribeiro ainda evidenciava ser protestante. Ribeiro traduziu alguns textos para a língua portuguesa, como o *História da Reforma* de D'Aubigné, e hinos como *Quero Estar ao Pé da Cruz, Eia, às armas*. Seu casamento foi realizado pelo missionário Chamberlain. Foi um dos brasileiros que se entregaram à propaganda, sendo até preso em certa ocasião por isso (LESSA, 2010, p. 76). Crises internas, no entanto, acabaram por afastá-lo do presbiterianismo e o aproximaram do positivismo e do ateísmo (VIEIRA, 1980, p. 152).

Quanto a Miguel Vieira Ferreira, que descendia de uma das maiores famílias da região, o protestantismo conseguiu sua adesão vencendo os apelos que também lhe fazia o espiritismo. Logo cedo, no entanto, Miguel Vieira relevou certa independência teológica dos missionários americanos, trazendo para si uma leitura mística do evangelho. Cientista e ideólogo, Vieira tem seu nome ligado ao movimento republicano, principalmente na década de 1870, partindo dele a ideia da fundação de um clube republicano (LYRA, v.1, 1964, p.1). Tendo sido batizado, atraiu para a igreja boa parte da família. Sua leitura mística o fez cada vez mais se afastar da Igreja Presbiteriana e fundar a Igreja Evangélica Brasileira em 1879, com 27 membros, na maioria parentes seus (LEONARD, 2002, p. 77).

Conclui-se, com esse breve relato de adesões, que o protestantismo alcançou os diversos setores sociais, fazendo com que *mais do que uma opinião individual, a fé evangélica se tornava expressão ideológica de um grupo social bastante forte para se defender e defende-la, e mais, para propaga-la*⁷³ (LEONARD, 2002, p. 106). A associação orgânica de brasileiros

⁷³ Ainda sobre a associação orgânica, podemos relatar que o crescimento do protestantismo durante o Império e mesmo extrapolando os limites temporais dessa pesquisa, nas primeiras décadas da República, seguiu um caminho

ao protestantismo é importante para nossa pesquisa porque promoveu o que se denomina *fato gerador*, isto é, um marco divisório que revela a existência de uma lacuna em um sistema legal e que, conseqüentemente, busca a promoção de debates a fim de que haja nova lei recepcionando-o e normatizando-o. É a partir do surgimento do elemento nacional protestante que se organiza um debate que ganhará as páginas dos jornais, a tribuna do parlamento e as ruas sobre os limites da tolerância do Estado e quanto pode um protestante brasileiro.

Até então, a legislação abordava sobre a liberdade do estrangeiro protestante em viver sua religião e até mudar de religião para aquela oficial do Estado. O brasileiro não tinha tal direito, uma vez que ser brasileiro era ser católico, gerando a antinomia de um nacional ter menos direito em seu país que um estrangeiro. Pela legislação vigente, um brasileiro que não pertencesse à religião oficial estaria privado de liberdade de culto, do casamento, do enterramento de seus mortos em cemitérios e de receber votos para cargos políticos⁷⁴.

Como o fato gerador por si só não garante a assimilação jurídica, é preciso que haja a valoração, o impacto social daquele fato e, com ele, quem se coloque ao seu lado para defendê-lo como legítimo e torná-lo um fato jurídico. Como defendido nessa tese, a busca dessa valoração se deu de forma planejada e programada pelos missionários protestantes que desde cedo perceberam a necessidade de uma revisão legal que assimilasse o elemento nacional protestante no sistema jurídico e, com isso, garantisse os frutos de seu trabalho quanto à propaganda protestante. Para isso, buscaram demonstrar, como visto no capítulo anterior, que não apenas a mensagem religiosa, mas, também, a agenda do progresso social, que era o seu Projeto Brasil, seria o corolário dessa assimilação⁷⁵.

Nosso próximo ponto diz respeito a essa valoração na classe política e como alguns elementos-chave se colocaram ao lado do protestantismo porque, de certa forma, eles também seriam beneficiados com o avanço dos direitos dos acatólicos.

sem muitos acidentes, produzindo sempre uma constante positiva, como demonstrado nos estudos de Agnelo Rossi, que gerou o livro *Diretório Protestante* (1938) e de Cândido Procópio Ferreira Camargo, no livro *Católicos, Protestantes, Espíritas* (1973). Ambos com estatísticas de crescimento, trabalho pioneiro para época. Um destaque ao primeiro livro é como ele ignora Kalley e a Igreja Fluminense de sua pesquisa.

⁷⁴ Veremos no próximo capítulo como foi a assimilação do protestante brasileiro na ordem jurídica nacional.

3.1.1.2 Associação programática

Para esse grupo de brasileiros não havia o interesse de se cultivar a mensagem religiosa, logo, o tipo de associação orgânica não os interessava nem os seduzia, porém, mirando a ideia de progresso para o país, idealizavam acontecer aqui o que, por exemplo, aconteceu aos Estados Unidos. Uns buscavam a construção de um Estado onde as instituições fossem fortes e os direitos individuais fossem amplos, outros queriam a ideia de livre comércio⁷⁶ e outros, ainda, pensavam na democracia como sendo a melhor forma de governo a ser aqui estabelecido. Os missionários protestantes, como visto no capítulo dois, conhecedores desses anseios, montaram um projeto Brasil que ia além da evangelização, demonstrando o quanto o protestantismo poderia ser benéfico para o império, visando exatamente esse grupo. Alguns brasileiros então se associaram ao protestantismo, do tipo que denominamos de *programático*, buscando vantagens (pessoais ou políticas) desse contato. Para esse tipo de associação estabelecemos dois critérios, primeiro, buscamos os brasileiros que estavam no plano político ou que detinham algum tipo de influência nesse campo e, por isso, seriam capazes de traduzir a pauta protestante para forma de lei. O segundo critério é que destacaremos, desses brasileiros, os que de fato tiveram contato com os missionários protestantes, podendo classificá-los como *amigos do progresso*.

a) Daniel Kidder e James Fletcher

Em seu livro de *Reminiscências*, Daniel Kidder relatou o contato que teve com os irmãos Andradas em São Paulo, bem como outros atores de considerável capital político daquela província, resultando no que ele classificou como *inúmeras entrevistas* (KIDDER, 2001, p. 241). A aproximação com o campo político, realizada pelo missionário metodista, não se deu pelo caminho da evangelização, mas dos possíveis benefícios sociais que a mensagem religiosa poderia ocasionar. A estratégia de Kidder, que resultou nesses contatos, foi a de visitar e tentar provocar um debate com deputados da Assembleia Provincial na área educacional. O resultado foi positivo, primeiro porque ele notou amplo interesse de muitos deputados sobre os interesses americanistas (KIDDER, 2001, p. 248), segundo porque gerou a proposta da

⁷⁶ Rui Barbosa, por exemplo, afirmava que onde o protestantismo estava, ali estava a prosperidade industrial (GRAHAM, 1973, p. 294). Outro, Roque Spencer Maciel, tratou de traduzir um texto em francês publicado em 1874 para o português, já em 1875, com o título *O Germanismo nos Fins do Império*, pois defendia que as nações protestantes triunfariam sobre as nações católicas, uma vez que acreditavam na educação, ciência, nacionalismo e liberdade individual (SPENCER, 1997).

distribuição da Bíblia para cada escola da província, proposta que não logrou êxito, segundo Kidder, em razão da visão de partidos da casa, ocupados com outros embates (KIDDER, 2001, p. 267 e 271).

Se em Daniel Kidder temos a primeira tentativa de convencer uma parcela da classe política brasileira dos benefícios da inserção protestante, será com James Fletcher que teremos um desenvolvimento mais profundo das associações programáticas. O projeto Brasil do missionário presbiteriano já foi demonstrado em capítulo anterior, cabendo, a essa altura da pesquisa, demonstrar que brasileiros acabaram adotando o projeto, reproduzindo-o em outros ambientes.

Fletcher cita vários políticos ou atores de capital político em seu livro (FLETCHER, v.1, 1941, p. 206-207). David Gueiros Vieira, contudo, assinala que o leitor deve ser prevenido quanto à lista do missionário, uma vez que alguns nomes listados não poderiam ter uma linha de amizade com protestantes, como é o caso de Zacarias de Góis de Vasconcelos⁷⁷ (VIEIRA, 1980, p. 83). Há ainda outros que a tentativa de cooptação não deu certo, como, por exemplo, Irineu Evangelista de Sousa, o Barão de Mauá⁷⁸.

A aproximação com o Imperador, citada no capítulo anterior, rendeu a Fletcher certa influência política, isso foi utilizado para tentar aproximar de Dom Pedro II, amigos que eram favoráveis à causa protestante e que ocupavam ou poderiam ocupar plataformas políticas. Esse é o caso do ministro fluminense Joaquim Maria Nascentes Azambuja (1812-1896), cuja aproximação programática com James Fletcher rendeu-lhe uma citação elogiosa junto a Dom Pedro II (VIEIRA, 1980, p. 84). Antes de se conhecerem e trabalharem juntos, Azambuja já pertencia a ciclos políticos, era membro do Conselho do Imperador, dividindo a função com outros nomes da época, entre eles o já citado Zacarias de Góis Vasconcelos (CORREIO MERCANTIL, 1860, n. 203, p. 2); ocupara, ainda, como diretor, o Ministério dos Negócios Estrangeiros (ATUALIDADE, 1864, n. 669, p. 1). Sua nomeação como enviado extraordinário e Ministro Plenipotenciário nos Estados Unidos se deu em 1865, sendo amplamente divulgado

⁷⁷ Na publicação de 7ª edição de *O Brasil e os Brasileiros*, 1867, a citação ao político baiano, conhecido por seu ultramonismo, não deve ser vista apenas como meros encômios, mas como uma tentativa de conseguir mais um aliado, uma vez que Zacarias Vasconcelos ainda ocupava a chefia do gabinete, cargo do qual seria defenestrado em 1868.

⁷⁸ O fato se deu durante a primeira tentativa de Fletcher se mostrar como alguém que poderia contribuir para o progresso do Brasil. A ideia era construir uma estrada de ferro para a utilização de uma locomotiva americana que pudesse vencer terrenos íngremes, Fletcher tentou atrair Mauá para a empreitada, Vieira aponta a ligação aos ingleses como um impeditivo (VIEIRA, 1980, p. 75). O fato é que, em 1853, o empresário inauguraria uma ferrovia que, entre outros benefícios, atrairia para si o título de Barão de Mauá (CALDEIRA, 1995, pp 283-293).

e recebendo citações elogiosas (cf. CRUZEIRO DO BRASIL, 1865, n.26, p.4; THE ANGLO-BRASILIAN TIMES, 1867, n. 6, p. 316).

Foi essa nomeação que aproximou Azambuja de James Fletcher. Pelos menos em dois temas trabalharam juntos: a imigração americana e a busca por uma nova plataforma educacional para o Brasil. Quanto ao primeiro tema, o Ministro Plenipotenciário trabalhou em prol do movimento de imigração não apenas americana, mas, também, de acatólicos europeus. Vieira cita uma carta endosso enviado ao seu par, Ministro das Relações Exteriores, ainda em 1865 (VIEIRA, 1980, p. 84). Quanto ao segundo tema, Fletcher chegou a planejar, embora sem sucesso, uma visita de Azambuja a escolas americanas para que ele pudesse conhecer o sistema educacional daquele país.

Foi a educação que também aproximou Fletcher de Luiz Pereira Couto (1818-1886), o Visconde de Bom Retiro. Formado na Faculdade de Direito de São Paulo e, posteriormente, professor dela, era membro do Ministério de Honório Hermeto Carneiro Leão, o Marquês do Paraná, e membro do Conselho do Estado, onde exercia a função de relator. Vieira sugere que o início da amizade entre ambos se deu quando o missionário também ocupou o cargo de secretário da Legação dos Estados Unidos (VIERIA, 1980, p. 86). Bom Retiro era conhecido pela sua admiração à Inglaterra e aos seus costumes, sendo indicado como um dos influenciadores (ou imitadores) no próprio estilo do Imperador Dom Pedro II (FREYRE, 2004b, p. 516). Na Questão Religiosa, Bom Retiro se colocou ao lado antiultramontano, sugerindo penalidades contra o bispo de Olinda (VIEIRA, 1980, p. 87).

Outros dois nomes podem ser citados em uma associação programática, são os de Francisco Leite de Bittencourt (1807-1892) e Caetano Furquim de Almeida (1816-1879). O primeiro, deputado sergipano que chegou a ser presidente da província do Espírito Santo, sendo exonerado a seu pedido (DIÁRIO DO POVO, 1868, n. 116, p. 2), foi um dos primeiros espíritas do Brasil. Ele se colocou ao lado dos protestantes na luta pela defesa da liberdade de culto. Sua amizade com Fletcher também lhe rendeu uma citação de apreço junto ao Imperador (VIERIA, 1980, p. 85). O segundo, apesar de não exercer nenhum cargo político vinculado a algum dos poderes, esteve à frente de algumas agremiações com considerável capital político, foi um dos primeiros diretores da Sociedade de Imigração, da qual falaremos abaixo, e diretor da Praça do Comércio (cf. PÁTRIA, 1866, n. 28, p. 2; THE ANGLO-BRASILIAN TIME, 1868, n. 3, p.2). Almeida utilizou de forma ampla os espaços concedidos nos jornais ou em discursos públicos em favor de uma emenda na constituição que pudesse conceder plenos direitos aos acatólicos (FLETCHER, 1941, v.2, p. 370-371).

Dos amigos de Fletcher, no entanto, aquele que pode ser classificado como o maior apoiador chama-se Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), político alagoano de considerável prestígio na época. É sugerido que a amizade entre ambos começou em 1862, uma vez que o missionário americano estava fora do Brasil antes dessa data. Mesmo assim, Bastos já havia se colocado ao lado de um protestante, Robert Reid Kalley, que tivera um carregamento de Bíblias retido na alfândega. Escrevendo no *Correio Mercantil*, com o título *Religião e Alfândega*, atacou a postura do órgão em reter material religioso, denominando o mesmo como *chancelaria de nunciatura* (TAVARES BASTOS, 1861, p. 1-2). Vieira indica que houve forte influência do professor José Tell Ferrão, esse ardoroso defensor da causa americana, sobre o pensamento de Tavares Bastos (VIEIRA, 1980, p.88).

O campo que Tavares Bastos militou em prol dos protestantes foi o da polêmica, defendendo a liberdade religiosa que, como afirma Chavantes e Rocha, sempre aparece ligada a cinco outros temas: imigração, constituição familiar e registro da prole, sepultamento, direito de voto e acesso a cargos públicos e demais aspectos da cidadania (CHAVANTES; ROCHA, 2015, p. 1198). Pelos temas relacionados com a religião se depreende seu aspecto pragmático ao tratar do tema já assinalando, com isso, como deveria ser vivenciado dentro da sociedade brasileira.

Em 1861 iniciou o que se pode classificar como sua obra principal, *Cartas do Solitário*, uma série de artigos em forma epistolar pública em primeiro lugar nas páginas de *Correio Mercantil* e, depois, lançados em livro. A obra atingiu repercussão, recebendo elogios até mesmo do Imperador. Nessas cartas/artigos, Tavares Bastos trata de vários temas como o próprio subtítulo da obra afirma, *estudos sobre reforma administrativa, ensino religioso, africanos livres, tráfico de escravos, liberdade da cabotagem, abertura do amazonas, comunicações com os Estados Unidos e etc.* (TAVARES BASTOS, 1863).

O tema da religião é tratado nas cartas VI e VII. A primeira carta trata das relações do Estado com os estabelecimentos religiosos de ensino trazendo, antes disso, uma crítica mordaz ao universo religioso brasileiro que, segundo o articulista, foi produzido pelo excesso de religião, como solução aponta:

deem ao povo uma instrução inocente e útil, que facilite e prepare os hábitos de trabalho; e, por outro lado, sejam os ministros do altar, os padres, verdadeiros servos de Deus, inteligentes e cultos, e não escravos da ignomínia, da avareza torpe e de vícios mais torpes ainda. Seja o povo civilizado e trabalhador, e o padre um homem ilustrado, verdadeiras imagens do ministro divino, como a compreendem e executam os *sacerdotes ingleses*. (TAVARES BASTOS, 1863, p. 59) [grifo nosso].

Podemos não apenas destacar da citação acima as qualidades e o tipo de trabalho que poderia ser feito pelos sacerdotes católicos no Brasil, mas, também, sempre pragmático, que Tavares Bastos enxergava esse tipo já presente no trabalho do sacerdote anglicano. Sabendo que por esse apontamento e por outros, presentes na carta, poderia ser acusado do protestantismo, termina a carta VI afirmando que quem isso escreveu não é um protestante, antes, alguém que se consagrou ao catolicismo (TAVARES BASTOS, 1863, p. 71). Esse catolicismo será exposto na carta VII, afirmando não mover guerra contra o mesmo, sendo sua intenção o combate ao fanatismo. Em 1873, em seu último escrito, ainda voltou a carga contra o que denominou odiosas e impolíticas restrições aos acatólicos (CHAVANTE, 2013, p. 95).

Tavares Bastos foi denominado de o *apóstolo do progresso* por David Gueiros Vieira (1980, p. 95). O título se dá por uma matéria muito cara ao político alagoano, uma vez que, nos temas que defendeu, procurou fazer o país avançar naquilo e da forma que ele imaginava ser o melhor. A influência de Fletcher em Tavares Bastos vem bem antes de se conhecerem pessoalmente, tal como sugere David Gueiros Vieira, sendo o político já conhecedor dos artigos do missionário sobre a questão da abertura do Amazonas e do texto *o Brasil e os Brasileiros* (VIEIRA, 1980, p. 96). Liberal, pode-se entender que a luta de Tavares Bastos foi pela liberdade de consciência, sendo essa vivenciada, entre outras maneiras, com o direito de escolher e seguir a própria religião.

Dos missionários estudados nessa pesquisa, Fletcher é o único que tinha como *moeda de troca* o acesso direto ao palácio, mesmo assim é difícil precisar até onde suas indicações ajudaram os recomendados. Contudo, seu contato com o núcleo político do Império é singular, se comparado aos contatos de seus pares religiosos. Sua influência nesse ciclo é visualizada no fortalecimento de uma agenda pró-Estados Unidos, fazendo-se sentir nas falas de seus interlocutores brasileiros ideias como as de comércio, religião e liberalismo, progresso. Tudo isso estava alinhando ao plano de Fletcher com relação ao Brasil, isto é, uma aproximação Brasil e Estados Unidos e, conseqüentemente, a demonstração para o primeiro, do quanto a religião do segundo era superior ao catolicismo, afinal, James Fletcher pode ter sido empresário, funcionário da embaixada, membro da sociedade industrial, mas, antes de tudo, era um missionário protestante, estando aqui o seu primeiro papel. Seus contatos serviram como base para os outros missionários que vieram após ele.

b) Os Kalleys

Como vimos no capítulo anterior, a mudança da base da missão, da Ilha da Madeira ao Brasil, transformou, de forma definitiva, a maneira de propagação utilizada por Robert Kalley. No plano político, a falta de apoio dos atores da Ilha da Madeira, gerada pela falta de visão do próprio Kalley e pela consequente orfandade política dos protestantes na ocasião de sua perseguição e expulsão, fizeram com que, no Brasil, o missionário escocês aprendesse a *valorizar as relações públicas como garantia de segurança externa* (HAUCK, *et. Tal*, 2008, p. 243).

Mesmo assim, a tática empregada para atrair elementos do plano político à sua causa foi menos agressiva que a de Fletcher, e seus resultados, pode-se afirmar, foram conseguidos à parte dessas estratégias. Kalley buscou estabelecer contatos primeiro através de cartas de apresentações, embora sua desconfiança ou pré-julgamento com a classe política gerou mais afastamento do que aproximação. Paradoxalmente, enquanto tentava se aproximar, era tomado por dúvidas; o motivo dessa desconfiança era o receio de que os políticos usassem o protestantismo como arma de ataque ao governo, abandonando a causa protestante tão logo conseguissem o que queriam (VIEIRA, 1980, p. 115).

Ao mesmo tempo que alimentava esse pensamento, a obra missionária que realizava sofria profundo revés já em 1860, um ano após o batismo do primeiro brasileiro. As constantes citações a sua pessoa e obra de forma negativa realizadas pelo Internuncio Falcinelli, que foi pessoalmente conversar com o Imperador sobre a presença de Kalley, em 1856, a prisão do colportor Manuel Fernandes, por causa da venda de Bíblias e a intervenção do ministro Paranhos (evento esse que exporemos abaixo) quase demoveram os Kalleys de sua empreitada religiosa no império.

Foi nesse momento, em 1860, que o próprio imperador interveio na situação. A visita do Imperador à residência dos Kalleys se deu em 28 de fevereiro, mas não logrou êxito, uma vez que Robert Kalley estava doente. Reestabelecido, escreveu ao Imperador dois dias depois:

Gernheim, Petrópolis, 1 de março de 1860,

A Sua Majestade imperador,

Senhor,

Seja-me permitido declarar-Vos que tive muita pena de não poder receber em pessoa Vossa Majestade, na ocasião de Vossa visita, em 28 último.

Agora estou melhor, graças a DEUS, e apresso-me a apresentar-Vos meus reconhecimentos gratos e cordialmente da honra que tão graciosamente me conferes, e a assegurar a Vossa Majestade 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 maior parte de minhas viagens não contém incidentes que interessem a Vossa Majestade. Na palestina, contudo, segui a estrada frequentada, de comum, pelos viajantes, pois ou levava bastantes remédios comigo e parava, por alguns dias, em um lugar e algumas semanas em outro, para ganhar conhecimento do povo, enquanto curava enfermos.

Atravessando, desse modo, o país em direções diferentes, tive oportunidades gozadas por pouco para adquirir pesquisas acerca do país e seus habitantes.

Conhecia a língua arábica, e pude aproveitar-me destas vantagens; e, com o auxílio das vistas lindas e mui corretas de Roberts talvez pudesse contar com alguns fatos que sejam novos e interessantes a Vossa Majestade.

Tenho a honra de ser, Senhor,

Com profundo respeito, da Vossa majestade,

Servo mui humilde

(assignado) Roberto B. Kalley (KALLEY *apud* ROCHA, 2013, p.115-116).

A carta demonstrava o motivo alegado para a vista cordial: informações sobre o Oriente Médio. Kalley, que havia sido missionário na região, e onde conhecera Sarah Kalley, e percebendo o potencial de um contato dessa natureza com o monarca, comprometia-se a passar todas as informações que pudesse. Da parte de Dom Pedro II, o interesse pela Palestina não era recente, constituindo-se um conhecedor da língua hebraica, sendo iniciado nela por um missionário protestante sueco (LOEWENSTAMM, 2002, p.20), chegou mesmo a traduzir alguns textos do Antigo Testamento e, posteriormente, dominando o grego, traduzindo textos do Novo Testamento⁷⁹.

A visita a Kalley aconteceu no dia 6 de março. A presença do monarca na casa de um missionário protestante produziu diversos rumores, um deles o de que o Imperador teria ido em pessoa expulsar o casal antes que este provocasse algum problema à corte como fez na Ilha da Madeira. Porém, a visita foi seguida por um convite para falar sobre a Palestina à família real e à corte, deixando bem clara a posição do Imperador sobre a presença dos Kalleys no Brasil. A conferência aconteceu no palácio de verão, em Petrópolis, naquele mesmo ano e no

⁷⁹ Loewenstamm (2002, p. 20) cita as traduções de Isaías, Jó, Salmos, Rute, Eclesiastes e Cantares; Cruz Gouvêa fala que o Imperador traduzia Atos dos Apóstolos, durante a viagem a Palestina em 1876 (CRUZ GOUVEA, 1978, p. 216).

mesmo dia em que o internúncio chegou à cidade com todo o seu séquito (VIEIRA, 1980, p. 121).

A visita e a conferência devem ser encaradas, dessa forma, como uma ação orquestrada pelo Imperador para que o mesmo demonstrasse estar ao lado dos protestantes contra os planos ultramontanos que, como já estudado no primeiro capítulo, não gozavam de nenhuma simpatia por parte de Dom Pedro II. Deve-se advertir que os limites estabelecidos pela Constituição de 1824, que afirmava em dispositivo ser o monarca o guardião da fé católica, o impedia, sob pena de causar alguns dissabores, em se postar abertamente a favor da existência de uma outra religião em território nacional. Assim, outros sinais poderiam dizer o mesmo sem que houvesse a necessidade de provocar estragos.

Os eventos acima tiveram dois efeitos positivos aos propósitos dos Kalleys: primeiro, deu-lhes uma estratégia, palestra sobre a Terra Santa, que seria usada com muito cuidado para atrair pessoas no Brasil, ocasionando a possibilidade de desconstruir a imagem que de si haviam feito os meios de comunicações após os eventos da Ilha da Madeira⁸⁰; segundo, de certa forma, *destravou* os receios de Robert Kalley com a classe política do Brasil, permitindo que esse criasse laços de amizade com alguns de seus representantes, buscando, agora a partir do próprio Kalley, aproveitar o capital político que o Imperador lhe havia concedido e, através de alguns políticos, influenciar mudanças no plano jurídico para que o elemento protestante pudesse ser assimilado aos diplomas brasileiros.

Vieira cita quatro políticos que pertenciam ao ciclo de amizade de Kalley, associando-se a ele de forma programática. O primeiro, e mais combativo, foi o senador José Martins da Cruz Jobim (1802-1878), político fluminense, formado em Medicina e que entrou na vida política após a aposentadoria de professor de medicina legal da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1848. Quanto à religião, Sarah Kalley o considerava um *refinado irreligioso* (VIEIRA, 1980, p. 129), ele mesmo dizia não crer em nada a não ser no que Cristo ensinou (ANAIS DO SENADO, 1874, livro I). Kalley o munia de informações sobre os maus tratos que os protestantes passavam e que recebiam, de Cruz Jobim, tentativa de defesa e denúncia através da tribuna do senado⁸¹. Foi ainda o autor de um projeto de lei para maior liberdade de religião, em 1874, punindo quem perturbasse serviço religioso, recusasse a

⁸⁰ Ele repetiria a palestra em Recife por ocasião da fundação da Igreja Evangélica Pernambucana (1873), utilizando para isso o teatro de Santo Antônio (AMAZONAS, 2018, p. 186-187).

⁸¹ É o caso da denúncia da ausência do direito protestante a ser votado (ANAIS DO SENADO, 1873, p. 106).

reconhecer os direitos de outrem por causa do credo religioso ou despedisse alguém pelo mesmo motivo (VIEIRA, 1980, p. 128).

A liberdade de culto, como também o casamento civil, estava na pauta da luta de outro senador ligado a Kalley, trata-se de Bernardo de Sousa Franco (1805-1875), advogado e político paraense. Liberal e maçom, educado por ingleses, teve atitudes radicais e progressistas quanto à matéria de religião. Quando era presidente da província do Pará, permitiu que Daniel Kidder pudesse distribuir Bíblias sem incidentes, apesar do protesto de Dom Romualdo Antônio de Seixas, prelado da região (KIDDER, 2008, p. 212-213). Vieira aponta que a associação dele aos protestantes se dá única e exclusivamente por conta do liberalismo político, sendo o senador em sua concepção anticlerical. Foi um dos primeiros a visitar os Kalleys após a visita do Imperador. Gomes da Rocha anotou diversas visitas de Kalley a Sousa Franco, boa parte delas solicitando auxílio ao Senador (cf. ROCHA, 2013a, p. 310/320/325 e 344; 2015, p. 194 e 208).

Luís Dantas de Barros Leite (1802-1870), alagoano, também liberal e anticlerical. Vieira descreve que uma carta de Kalley ao Senador, por ocasião do projeto de migração dos confederados americanos, acabou por ser repetida, como forma de argumento, na tribuna do senado, através de Barros Leite, uma prova da aproximação de ideais do missionário escocês e do Senador brasileiro (VIEIRA, 1980, p. 132).

Outro alagoano, João Lins Vieira Cansação de Sinimbu (1810-1906), senador, doutor em Direito pela universidade de Jena, foi também presidente do Rio Grande do Sul. Político pragmático, poderia agir em favor dos protestantes germânicos sulistas, como, também, apoiar o gabinete do Ministro Olinda em sua decisão de não levar à frente a discussão sobre casamento civil, ou provocar uma crise, quando presidente do Conselho de Estado, recusando-se a permitir, alegando como *importuna* a matéria da eleição de acatólicos (RODRIGUES, 1904, p. 78-80). Por esses fatos, podemos concluir que, ao contrário dos outros nomes acima, a causa protestante recebia por parte de Sinimbu ajuda até onde isso não lhe prejudicasse em seu posto político.

Apesar de não ter um ciclo de amizade tão amplo quanto o de James Fletcher, podemos dizer que os Kalleys, ainda assim, tiveram força política através daqueles que tinham contato, sabendo usar esses contatos não apenas como proteção quando ameaçados, mas, e, principalmente, na tentativa de revisão dos diplomas legais do país. Mesmo que o início para esse diálogo não tenha sido aquele que Kalley projetou, mas por uma visita do Imperador, podemos destacar que houve protagonismo dos Kalleys no período posterior ao do encontro.

Os Kalleys ocuparam importante lugar na história dos direitos dos acatólicos, como se estudará no próximo capítulo. Outros círculos de apoio à causa protestante foram se formando em torno de mais missionários, como é o caso dos americanos.

c) Os presbiterianos e anglicanos

A chegada de missionários americanos, representando a Igreja Presbiteriana, animou Robert Kalley na possibilidade de o governo daquele país beneficiar a propaganda protestante não apenas no campo religioso, mas também político. Essa é a conclusão que tiramos ao ler um trecho da carta do médico escocês ao tio de Sarah Kalley, Samuel Morley⁸², datada de 5 de setembro de 1859, mesmo ano da chegada dos presbiterianos, revelando, fato raro, o pensamento político de Kalley que, reticente quanto à sua biografia, com seu histórico na Ilha da Madeira, imaginava a possibilidade de o governo americano não apenas assumir a defesa jurídica de seus missionários, mas, também, em consequência disso, promover o avanço de ideias liberais⁸³:

Minha história provavelmente produziria um efeito negativo se eu fosse tentar isso, e o governo Britânico provavelmente desencorajaria tal tentativa por parte de um súdito seu. Mas, nas mãos dos yankees eu creio que a tentativa será testada da maneira mais favorável possível. O governo americano não permitirá que seus súditos sejam maltratados, e, creio eu, ele *favorecerá movimentos protestantes como meio de promover ideias políticas liberais* (KALLEY *apud*. EVERY-CLAYTON, 1995, p.101) [grifo nosso].

Já vimos que os presbiterianos conseguiram associações orgânicas com considerável capital político, como foi o caso de Miguel Vieira Ferreira, da província do Maranhão. Essa conversão acabou por trazer outros nomes da mesma província que estavam fortemente envolvidos com causas protestantes, *mesmo que muitos deles nunca tivessem se filiado à igreja protestante* (VIEIRA, 1980, p. 156). Dessa associação programática, os missionários presbiterianos conseguiram sua própria plataforma política para a defesa de seu programa, explanado nas páginas do jornal que fundaram, como visto e já estudado nessa pesquisa⁸⁴.

Destacamos ainda a visita do Imperador à Escola Americana, em 1878, gerando um pequeno debate sobre a presença da Bíblia nas escolas (LESSA, 2010, p. 137). A aproximação

⁸² Samuel Morley (1809 -1886), político liberal inglês, conhecido como filantropo, dissidente congregacionista, abolicionista e estadista.

⁸³ Destaque-se que algumas falas de Robert Kalley, como as da carta acima, ou mesmo alusões positivas à Revolução Francesa (EVERY-CLAYTON, 1995, p. 101), não são suficientes, no entanto, para que possamos afirmar que o liberalismo político de Kalley o tornava um republicano.

⁸⁴ Ver capítulo 1.

dos presbiterianos com o Imperador, no entanto, não foi tão grande como a de Fletcher e Kalley, devendo a visita ao colégio americano e a permanência de suas portas abertas para atender ao público ser vistas mais como um certificado ao direito de funcionar, nada mais.

Além disso, havia um círculo Maranhense, do qual se pode destacar dois nomes pela atuação no parlamento em defesa dos direitos dos acatólicos. O primeiro nome é de Joaquim Gomes de Sousa (1829-1864), deputado, conhecido como *Sousinha*. Formado em matemática pela Escola Militar, e Medicina. Casado com uma inglesa, Rose Edith Hamber, casamento realizado na Europa, em 1857, e que sob o rigor estrito da lei brasileira não era válido no império, não trazendo com isso nenhum efeito civil. Isso o tornou um defensor do casamento civil no parlamento, demonstrando que junto ao liberalismo político, sua agenda trazia também elementos pessoais.

Outro nome é o do deputado Francisco de Paula Belfort Duarte, formado em Direito pela Faculdade de São Paulo. Belfort Duarte se colocou na defesa da venda bíblias em Sergipe, sua plataforma de defesa, afirma Vieira, foi retirada de um panfleto de Richard Holden, de quem falaremos abaixo, intitulado *As Acusações Contra o Protestantes* na Pastoral do Acerbispo da Bahia, publicado em 1863 (VIEIRA, 1980, p. 158). Essa ação que o colocou na mira do jornal ultramontano *O Apóstolo*. Mesmo tendo ligações com os presbiterianos, não foi suficiente para quebrar as desconfianças de Robert Kalley, que se recusou o convite de ajudar o deputado na questão das Bíblias em Sergipe. Para o missionário escocês, Belfort poderia ser classificado como aqueles que apenas se serviam do protestantismo para atacar o governo (EVERY-CLAYTON, 1995, p. 104).

O círculo maranhense não foi o único que os missionários americanos puderam contar. Alguns souberam criar ligações com políticos locais para conquistá-los à causa protestante, se não por associação orgânica, então programática. Esse é o caso de G. N. Morton, diretor do colégio internacional, que se empenhou em pôr nomes da vida social e política paulista em contato com os Estados Unidos (FERREIRA, 1952, p. 84). Um outro exemplo é do missionário John Rockwell Smith, fundador da primeira igreja presbiteriana do Recife, que aproveitando o prestígio de seu país, intercedeu junto ao presidente da província de Pernambuco em favor do missionário Manuel da Silva Viana, fundador da Igreja Evangélica Pernambucana, em 1873. Viana, enviado por Kalley, havia sido proibido de continuar com os cultos e reuniões. A intercessão de Rockwell permitiu que a Igreja Pernambucana não apenas continuasse seus cultos, mas que também fosse oficializada no mesmo ano (SOUZA, 2016, p116; EVERY-CLAYTON, 1998, p. 27-28).

Outro círculo de políticos também surgiu em outro lugar durante a Questão Religiosa. Isso aconteceu no Pará, durante o trabalho missionário desenvolvido por um conterrâneo de Kalley, mas ligado à Igreja Anglicana, falamos do escocês Richard Holden. Boa parte do que se conhece desse missionário anglicano é o que ele mesmo escreveu em uma autobiografia intitulada *My Awakenig, Quickenig, Sealing and Deliverance*⁸⁵, citada por Gomes da Rocha (2013, v.2, p. 45). Nela, sabemos que Holden nasceu em 1828 e depois de uma experiência, aos 21 anos, decidiu por voltar à Igreja Anglicana, na qual havia sido batizado. Antes de se apresentar ao Seminário de Ohio, nos Estados Unidos, trabalhou no Brasil como comerciante, o que permitiu amplo conhecimento da língua portuguesa (VIEIRA, 1980, p. 163). Após concluir o curso, opta pelo convite feito pela Sociedade de Missões Episcopais e Sociedade Bíblica Americana para trabalhar no Brasil, a cidade escolhida foi Belém, na província do Pará.

Até a chegada de Holden em 1860, Belém tinha sido alvo de pelo menos duas tentativas de implantação de base missionária – Daniel Kidder (1839) e Robert Nesbitt (1857), ambos agentes da Sociedade Bíblica Americana. Belém se tornava atrativa para uma base missionária por conta de sua condição geopolítica e o papel que parte das forças progressistas queriam para o Amazonas⁸⁶. Além disso, havia uma forte comunidade americana, composta de negociantes e mecânicos, que Daniel Kidder dirá ser a segunda maior comunidade de americanos vivendo no Brasil até então⁸⁷ (KIDDER, 2008, p. 205). Contudo, os relatos dos missionários que por ali passaram, combinados aos próprios relatos de Holden, demonstravam protestantes e católicos em Belém completamente indiferentes ao serviço religioso (Cf. VIEIRA, 1980, pp. 169-172).

As atividades do missionário anglicano acabaram por atrair a atenção de forças ultramontanas no Pará, essas, também lutando para uma mudança do quadro geral da religião naquela sociedade. Falaremos dos argumentos e dos atores ultramontanos do Pará a seguir, quando tratarmos das reações e representações ao protestantismo. Aqui, para fins dessa pesquisa, destacaremos que Richard Holden conseguiu atrair para si e sua causa alguns personagens da política ou de capital político da sociedade local. Antes mesmo de atrair

⁸⁵ *Meu despertamento, minha vivificação, minha selagem e minha libertação.*

⁸⁶ Vieira cita uma carta de Holden, quando esse saiu do Pará, *amargamente desapontado*, onde ele contradiz as previsões de Fletcher sobre o futuro do Amazonas, dando a entender que o anglicano era um leitor do missionário americano (VIEIRA, 1980, p. 164-165).

⁸⁷ A primeira seria a do Rio de Janeiro (KIDDER, 2008, p. 205).

nacionais para a questão religiosa, Holden já havia adquirido o respeito de parte da comunidade de fala inglesa (americanos e ingleses).

O missionário ainda pôde contar com a ajuda de políticos locais, prontos a defender a sua causa enquanto tinham uma agenda em comum. Com relação a esses seus apoiadores nacionais, podemos destacar três, Tito Franco de Almeida (1824-1899), Eutíquio Pereira da Rocha (1820-1880) e Ismael de Sena Ribeiro Nery (?-1872).

O primeiro chegou a ser deputado na província do Pará, antes de substituir o deputado Bernardo Sousa Franco, que foi para o Senado, na Câmara Imperial (NOGUEIRA; FIRMINO, 1973, p. 471). Formado em Direito pela Faculdade de Olinda, ajudou Holden em aspetos jurídicos, em 1860, Franco de Almeida já havia deixado a Câmara e voltado à sua cidade para trabalhar como jornalista e advogado. Sua postura liberal o fez entrar em choque com Dom Macedo Costa, onde o político defendeu a liberdade de culto para os acatólicos (VIEIRA, 1980, p. 173).

Quanto ao Pereira Rocha e Ribeiro Nery, eram representantes do clero. O primeiro era padre, tendo sofrido ataques e insultos raciais por conta de sua postura liberal. Richard Holden ficou admirado com a maneira virulenta que Pereira Rocha respondia aos seus adversários. Quanto ao segundo, juntou-se ao primeiro na luta contra Dom Macedo Costa, angariando a simpatia de Holden e, com isso, mais um nome para defendê-lo. Pouco se sabe de Ribeiro Nery, nasceu em Alagoas e na época da Questão Religiosa no Pará era Cônego no Pará.

Terminada a missão na província do Pará, Richard Holden decidiu se estabelecer na Bahia. Nessa época dois membros da Igreja Fluminense estavam desenvolvendo trabalho de vendas de Bíblia, o espanhol Thomas Gallart e Pedro Nolasco de Andrade, esse, o primeiro brasileiro batizado por Kalley. Holden se juntou a Gallart nos artigos nos jornais de Salvador, tendo ambos se aproximado de alguns políticos locais, como o senador Francisco Gonçalves Martins (VIEIRA, 1980, p. 193).

Ao que se observa, a associação programática fez o protestantismo adquirir *músculos*, amadurecendo seu capital político para a luta que ele mesmo anteviu ser necessário: a assimilação do elemento protestante ao sistema jurídico imperial. A disputa jurídica, no entanto, também é luta política, essa se realiza através dos atores que são legitimados pela sociedade (no caso, na época, pela elite local). Os atores políticos, por sua vez, se veem beneficiados caso a agenda protestante de liberdade de consciência e culto prevaleça, uma vez que a liberdade do protestante pregar pode ser estendida para o político liberal (democrata ou

não) também falar, o benefício de um se converte em benefício de outro, assim. Não apenas pessoas podem ser beneficiadas pela agenda protestante, mas também instituições, objeto de nosso próximo tópico.

3.1.1.3 Institucional

Por impeditivos jurídicos, não poderia haver um protestantismo oficializado e reconhecido como instituição no período da chegada dos primeiros missionários ao Império. Por essa razão, seus agentes, agindo a partir de representação, vão estabelecer relações amistosas com as instituições presentes e atuantes. Essa aproximação visava a dois objetivos: primeiro, para que essas pudessem aproveitar o que os missionários tinham a oferecer; segundo, uma ação de *cobeligerância* frente a inimigos comuns, isto é, os que impediam alguma pauta que essa ou aquela instituição entendia como essencial. Bastian localiza no catolicismo, no período, esse inimigo comum, dado a sua onipresença nas relações de poder, algo não apenas presente no Brasil, mas em toda a América Latina. Dessa forma, continua Bastian, para compreender o desenvolvimento das sociedades protestantes deve-se entender sua relação com as lojas maçônicas, os círculos espíritas, as sociedades mutualistas e *outras formas de associação anticatólica romanas que participaram de uma lógica institucional similar* (BASTIAN, 1990, p. 10).

Como afirmado acima, no Brasil, as relações se dão em um plano pessoal, como é o caso de James Fletcher e a Sociedade Auxiliadora da Indústria (SAIN), ou de Kalley e a imprensa da época. A agenda de interesses pode ser limitada a uma ação, como comércio ou imigração, ou extensa, que buscava amplos direitos aos elementos acatólicos brasileiros. De qualquer modo, há aqui uma busca para adquirir também maior capital político, procurando agora não apenas a aproximação de indivíduos, mas, também, de organizações para a pauta protestante.

Iniciaremos com as relações estabelecidas por James Fletcher. Sua afinidade com a Coroa já foi estudada em capítulos anteriores, não necessário que se volte ao tema. Exploraremos então a relação do missionário americano com a SAIN. A sociedade foi fundada em 1828 e existiu até ser substituída pelo *Centro Industrial*, já na República. Por *indústria*, deve-se ter em mente o universo agrícola brasileiro. José Murilo de Carvalho afirma que a SAIN

não era um órgão de natureza política, embora recebesse dotações do Orçamento Geral e tivesse, em seus quadros, importantes agentes políticos, sendo presidida por nomes como o Marquês de Olinda ou Rio Branco (CARVALHO, 2012, p. 52). Logo, a natureza técnica do órgão e a participação simbólica de políticos não significava que a SAIN fosse um órgão inútil do ponto de vista de implementações e formulação de políticas, antes, como afirma Carvalho:

Ela servia de fórum no qual os elementos mais progressistas defendiam seus pontos de vista e se esforçavam de vários modos – inclusive distribuindo sementes, fornecendo máquinas de demonstração, publicando manuais – por introduzir reforma [...]. Elementos do governo poderiam usar uma vez ou outra os estudos da Sociedade para defender reformas, mas a instituição como tal não parece ter exercido peso político que merecesse atenção especial (CARVALHO, 2012, p. 52-53)

Assim, mais importante que a atuação da própria SAIN era quem a frequentava, foi exatamente nesse ponto o alvo de Fletcher. A instituição tinha a própria revista, *O Auxiliador da Indústria Nacional*, onde podemos ver as ações de seus membros, segundo foram elencadas acima por Carvalho. A primeira vez que o nome de James Fletcher aparece na revista é na edição número 3, de 1854, em uma pequena nota que diz que o missionário oferece à SAIN *algumas obras* (livros) e que são recebidas com *especial agrado* (O AUXILIADOR..., 1854, n. 3, p. 441). Na próxima menção a Fletcher, no ano seguinte, já o vemos ser aceito como sócio correspondente (O AUXILIADOR..., 1855, n. 4, p. 57).

Aceito na SAIN, Fletcher tratou de desenvolver algumas atividades da instituição, como distribuir sementes e melhorar a biblioteca para avançar os conhecimentos técnicos. Ele distribuiu sementes de milho na sede da SAIN (JORNAL DO COMÉRCIO, 1862, n. 215, p. 1); trouxe sementes americanas de algodão, visando à sua plantação nas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo, bem como livros técnicos doados pela Sociedade de Indústria de Massachussetts (O AUXILIADOR..., 1862, n.2, p. 261); defendeu uma linha de vapor ligando Nova Iorque ao Rio de Janeiro, facilitando assim o comércio entre os dois países (O AUXILIADOR..., 1865, n. 1, p. 289).

A razão dessas ações de Fletcher dentro da SAIN já foram demonstradas no capítulo 2, como que fazendo parte, segundo o próprio missionário, do seu papel de propagador do evangelho em terras brasileiras. Usando todos os espaços para aumentar e fortalecer sua influência na sociedade, soube se aproximar não apenas da Monarquia, da classe política, mas também teve em mira a classe industrial do Reino.

Quanto à escolha de Robert Reid Kalley, foi a de se aproximar de uma instituição que estava em expansão na época: a imprensa⁸⁸. Naquela sociedade, o jornal, apesar de seu curto alcance em termos numéricos, teve ampla influência na vida do país (MOLINA, 2015, p.22), e nenhum outro missionário trabalhou tão próximo a alguns jornais quanto o médico escocês. Entre 1855 e 1876 ele escreveu para jornais assinando com vários pseudônimos, tais como *Um Crente*, *Devoto Sincero*, *Um Roceiro do Mato Grosso*, *Um dos Discípulos do Crucificado*, *O católico Protestante*, *Como Fomos*, *Um Cristão Verdadeiro*, apesar disso, o autor que escrevia sob tantos nomes era conhecido pelos leitores (VIEIRA, 1980, p. 132-133).

Vimos no capítulo 2 que Kalley usava as páginas dos jornais para atrair a classe letrada do Império, tentou isso através da tradução de alguns livros, como o livro *O Peregrino*⁸⁹, que traduziu com o auxílio de um português chamado José Luis de Malafaia, também auxiliador na tradução de cânticos (ROCHA, 2013a, p. 50; 2013b, p. 17). Kalley também se envolvia em denúncias e polemista.

Quanto à publicação-denúncia, podemos destacar dois casos, o primeiro no recém-criado a *Reforma*⁹⁰, órgão que, antes da denúncia de Kalley, se posicionava favorável ao catolicismo. Na denúncia contra o chefe da polícia do Rio de Janeiro Kalley expunha a violação da lei de liberdade de culto, prometendo requerer o devido processo legal (A REFORMA, 1873, n. 298, p. 2). O segundo caso foi a ameaça que faz no *Jornal do Comércio* sobre as perseguições que sofreu quando de sua estada na província de Pernambuco. O artigo intitulado *Imigração* teve como alvo a defesa dos direitos dos acatólicos no império, prometendo denunciar pela Europa os maus tratos sofridos por Manuel Viana na capital pernambucana. Trazendo um tema caro para a política do império, o artigo foi endereçado a *SS. Exas., os representantes dos Governos alemão, inglês, italiano e de outros Estados e a todos os imigrados que não seguem a religião do Estado*. (ROCHA, 2017, p. 31).

⁸⁸ Para se entender um pouco da evolução da imprensa, pode-se observar o número de publicações (entre jornais, revistas, relatórios oficiais) do período que compreende o Segundo Reinado, na década de 1830 tínhamos 362 publicações no Brasil, sendo 194 apenas na Capital do Império, na década de 1880 tínhamos 1565 publicações no Brasil, sendo 512 no Rio de Janeiro (<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> acesso 23/04/19).

⁸⁹ O livro foi escrito pelo pastor batista John Bunyan em 1678 e se constitui um clássico da literatura puritana inglesa, narra de forma figurada a trajetória do cristão através de reverses e tribulações até a sua chegada ao céu.

⁹⁰ Fundado para ser o porta-voz dos democratas em 1869, esse jornal, que teve entre seus primeiros funcionários o pai de Lima Barreto, João Henriques de Lima Barreto, inovou na época obrigando os autores de artigos políticos a assinarem com seus próprios nomes (BARBOSA, 1988, p. 19).

Com relação à publicação-polemista, também destacaremos duas, que são duas séries publicadas em momentos distintos no já citado *Jornal do Comércio*⁹¹. O título da primeira série é *Imperium in Império*, iniciada na edição de 18 de agosto de 1866, tratando da jurisdição absoluta do sacerdote, sem recurso à coroa, nem a outrem qualquer (JORNAL DO COMÉRCIO, 1866, n. 228, p.1; cf. também n. 229, p. 1; n.230, p.1; n. 246, p. 1; 252, p.2). Também publicou, em plena Questão Religiosa, uma série intitulada *O Bispo de Olinda Perante o Juízo do Bom Senso Natural*, criticando o bispo, o que irritou profundamente a liderança ultramontana do país (JORNAL DO COMÉRCIO, 1873, n. 348, p. 2; cf. também, 1874, n 25, p.2; n.30, p.2;n.31, p.2).

Em nenhum outro jornal, porém, Kalley teve tanto acesso e portas abertas quanto no *Correio Mercantil*, onde de 1855 a 1866 publicou cerca de 35 artigos (VIEIRA, 1980, p. 132). Foi nesse jornal que começou a publicar a tradução do já citado *O Peregrino*. O redator do jornal era o médico Francisco Otaviano de Almeida Rosa (1825-1889). Jornalista, deputado e depois senador, constituiu-se naqueles casos onde um homem de cor consegue acender socialmente, apesar das imposições do meio. Antes amigo de James Fletcher, Francisco Otaviano obteve recursos ingleses para financiar seu jornal, como sugere Vieira, e que de tanto publicar artigos de Kalley, o jornal passou a ser assimilado a um jornal protestante ou anticatólico (VIEIRA, 1980, P. 90).

Nada obstante, não apenas de publicações produzidas por protestantes demonstrava o canal aberto dessa religião com parte da mídia. Por vezes os jornais tomavam a dianteira da questão. É o caso de observar o jornal *O Verdadeiro Católico*, publicado em Recife, em 1873, cujo redator Ciríaco Antônio dos Santos tinha ligações com o missionário presbiteriano John Rockwell Smith, alimentando aquele de sentimento *anti-Dom Vital* (VIEIRA, 1980, p.11). Encontramos, ainda, algumas notas sobre países que adotaram a liberdade de religião e que ganharam com isso, por exemplo, o caso da Rússia (JORNAL DO COMÉRCIO, 1875, n. 321, p.7). Ao permitir que, em seu espaço, o jornal coloque o acesso à liberdade de religião como um direito fundamental e uma porta para o progresso, o órgão marca sua posição ao lado da agenda liberal, embora, também, protestante. Os embates com os ultramontanos poderiam ainda angariar novos leitores, o que também seria um benefício para os periódicos.

⁹¹ Fundado pelo francês Pierre Plancher em 1827 e depois comprado por Junius Villeneuve e Réol Antonine de Mougnot, aos poucos foi conquistando inúmeros leitores se tornando o principal e mais influente jornal do império (MOLINA, 2015, p. 232, 240).

Os jornais foram também usados para estabelecer a relação entre o protestantismo e a causa abolicionista. Além da ação já vista da Igreja Fluminense em não aceitar senhores de escravos em suas fileiras, fato seguido por outros grupos, o nome do presbiteriano Emmanuel Vanorden, que trabalhou no Rio Grande do Sul, destaca-se acima dos demais nessa causa. Vanorden era amigo e confidente de Saldanha Marinho⁹²(VIEIRA, *in*: BASTIAN (Org.), 1990, p. 63).

Esse ponto de vista não era apenas dos pregadores estrangeiros, os ministros religiosos nacionais comungavam dessa ideia. Eduardo Carlos Pereira, um dos primeiros pastores presbiterianos, publicou um libelo contra a escravidão em 1886, denominado *A Religião Cristã e Suas Relações com a Escravidão*. No texto, depois de afirmar ser o instituto contrário à revelação divina, conclui com um apelo a que os cristãos (lê-se protestantes) se colocassem a favor da libertação dos escravos (PEREIRA, 1886, p. 36). No ano seguinte, o mesmo pastor apresentaria uma moção para que a Igreja Presbiteriana se colocasse oficialmente a favor da libertação.

Na década de 1860, um fato ocorrido nos Estados Unidos iria repercutir no interior do Brasil, trata-se do fim da guerra civil e a derrota dos sulistas. A partir desse evento se começou a esboçar uma migração em massa de americanos para o Brasil. O plano não foi feito às pressas nem o local foi escolhido a esmo. O Brasil já era por demais conhecido na década por pelo menos quatro fatores: 1. A política que tentava abrir o Amazonas para navegação internacional; 2. Os livros de Kidder e de Fletcher que alcançavam outras edições em terras americanas; 3. A expedição científica liderada pelo amigo de Fletcher, Louis Agassiz, combinada com os artigos de Tavares Bastos, publicados em um periódico americano e anglo-brasileiro; 4. As plantações de café que ganhavam cada vez mais espaço na balança comercial (VIEIRA, 1980, p. 211; JONES, 1967, p. 58).

Os brasileiros, por sua vez, envolvidos na Guerra do Paraguai, buscavam alternativas em meio a aliados latino-americanos não tão poderosos, ouviram de bom grado sobre os planos de imigração. Alguns clérigos americanos se envolveram pessoalmente no projeto de imigração, deles, o nome mais proeminente deles é do presbiteriano John L Dabney, cujo plano era o de *transportar a Virginia para o Brasil* (VIEIRA, 1980, p. 215). James Fletcher soube dos planos e percebeu a oportunidade que poderia se abrir para seus projetos de

⁹² Vanorden chegou a fundar um jornal, *O pregador Cristão*, com fins claramente abolicionistas. Também denunciou o instituto brasileiro ao então presidente americano Ulysses S. Grant.

evangelização no Brasil, tal qual ele idealizava. A princípio seus esforços em prol da imigração foram pessoais, depois, mas, não tão distante, o governo americano o nomeou seu representante – possivelmente não apenas pelo conhecimento que Fletcher tinha do Brasil, mas, também, por suas ligações políticas. A *United States and Brazil Steamship Company* foi estabelecida e subvencionada pelo governo americano com 200 mil dólares em 10 anos (JONES, 1967, p. 60).

Os esforços para estimular a imigração não foram apenas dos americanos, setores liberais brasileiros também se movimentaram nesse sentido. Em 1866 foi fundada a *Sociedade Internacional para a Imigração*, o palco para a discussões foi a Bolsa do Rio de Janeiro, sendo o grupo liderado por dois nomes ligados aos protestantes: Caetano Furquim de Almeida e Tavares Bastos. No jornal *A Pátria* temos um esboço de seu objetivo: *o seu programa é atrair a espontânea vinda do braço livre que aperfeiçoa o trabalho e de capital inteligente que fecunda as fontes de riqueza e de prosperidade das nações* (*A PÁTRIA*, 1866, n. 28, p.1). O grupo, porém, estava dividido em duas alas: aqueles que queriam que a imigração fosse apenas para os confederados americanos, essa ala recebia total apoio de Fletcher e outros missionários protestantes, e a outra ala que queria que a imigração fosse para todos os estrangeiros (VIEIRA, 1980, p.223).

Da relação entre o protestantismo e a *Sociedade Internacional de Imigração*, obtive o primeiro um considerável aliado na tentativa de convencer os brasileiros sobre os benefícios que a abertura religiosa teria para o país – esse apoio, diga-se, não veio de toda a *Sociedade*, mas daqueles que viam a religião como um fator de importância para a imigração. Quanto à *Sociedade*, tendo em seus objetivos a modernização dos meios de produção (agrícolas) do país, precisavam de bons interlocutores para convencer os americanos que poderiam migrar para o império brasileiro, foi para esse papel que a ajuda dos missionários foi bem-vinda.

Por fim, temos a associação entre protestantismo e a maçonaria. Tal associação foi objeto de estudo de David Gueiros Vieira, citado nessa pesquisa, em *O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, publicado em 1980. Nesse estudo, Vieira aponta que sobre a Igreja Fluminense, pelo menos Thomaz Gallart era maçom. Kalley não confiava na ordem, embora com ela cooperasse contra um inimigo comum, o ultramontanismo. Membros da maçonaria, no entanto, começaram a compor os quadros na membresia de igrejas

presbiterianas⁹³. O fato começa a acontecer no fim da década de 1860 e início de 1870, um pouco antes de romper a Questão Religiosa (VIEIRA, 1980, p. 278).

Isso não implica que os presbiterianos confiavam integralmente na ordem, na leitura que faziam, a providência divina estava agindo, nas palavras de Blackford, fazendo *com que os inimigos da verdade ajudassem sua causa* (VIEIRA, 1980, p. 279). A associação de protestantes e maçons não gerou apenas o egresso nas fileiras nas igrejas protestantes, mas, também, os missionários forneciam base teológica-ideológica através de textos anticatólicos, munindo a maçonaria na guerra contra os ultramontanos na *Questão Religiosa*.

Os maçons, por sua vez, lutaram ao lado dos protestantes pela defesa da liberdade de consciência, não passando despercebido aos missionários que eles, os maçons, também seriam beneficiados caso houvesse a conquista desse direito fundamental (VIEIRA, 1980, p. 279). Como visto no capítulo 1, a *Questão Religiosa* abalou o capital político da Igreja Católica Romana, prevendo isso, e não sem motivo, os missionários americanos receberam a notícia da guerra entre Estado e Igreja de forma Exultante (VIEIRA, 1980, p. 282).

A associação institucional demonstrava a considerável plasticidade do protestantismo, ainda jovem, de se relacionar com outros setores da sociedade com agendas específicas. Aos poucos, ainda que em breve tempo, o protestantismo estendia seus tentáculos de influência, sob a alegação de ajuda mútua em problemas nacionais, evidenciando como ele poderia solucionar esses. A visibilidade provocada pela associação programática e seus tipos estudados até aqui trouxe o protestantismo para o centro de polêmicas que tomaram as ruas, a imprensa e, por fim, os meios políticos e legislativos. Com isso, um outro tipo de associação apareceu e, ainda que possamos classificá-la abaixo das três até agora estudadas, ainda assim, ela tem o seu papel quanto à valoração do fato de que o sistema jurídico precisava assimilar o brasileiro protestante, denominamos como associação eventual.

3.1.1.4 Eventual

O termo *eventual* aqui utilizado se refere a um momento em que alguém tomou a defesa do projeto protestante ou que passou para seu lado momentaneamente, sem, contudo,

⁹³ Os ex-padres Francisco José Lemos (1827-?), José do Canto Coutinho (1836-?) e José Ribeiro Franco (VIEIRA, 1980, p. 264-266).

haver uma ligação mais visceral, íntima, como é o caso da associação programática, onde não há apenas uma agenda com pontos em comum, mas, também, por conta da aproximação, uma ajuda recíproca em questões de argumentos e ação. Os atores aqui selecionados têm interesses vários na sua relação com o protestantismo – que vão desde a mera polêmica, buscando estabelecer seu nome quanto a esse tipo de literatura, até um projeto Brasil. Não sendo possível esvaziar uma lista de personagens que se enquadre nesse tipo de associação nos limites dessa pesquisa, selecionamos quatro para demonstrar a sua existência e *modus operandi*.

Algumas proibições de culto, feitas por agentes do povo ou do poder público, chegaram às páginas dos jornais em forma de denúncia – isso quando os mesmos protestantes não denunciavam esse tipo de ação, como o caso de Kalley em suas publicações-denúncia. Esse tipo de situação atrairia jovens articulistas em busca de alguma polêmica, utilizando-se desse expediente, procuravam firma-se no meio jornalístico, projetando-se como um intelectual. É o caso de Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908) em sua defesa a Robert Kalley.

Machado de Assis contava, então, com 25 anos e escrevia regularmente para o jornal *Diário do Rio de Janeiro*. Afirmando-se liberal, sua pena polemista se voltava contra dois jornais católicos, *A Cruz* e o *Cruzeiro de Brasil*. O motivo da polêmica não era religião, mas política, pois, segundo Magalhães Junior, os jornais católicos falavam bem da escalada imperialista que a França realizava na América Latina ou defendiam outros pontos contrários à agenda liberal (MAGALHÃES JUNIOR, v.1, 2008, p. 308). Os artigos defendendo Kalley, que teriam como alvo um ataque contra as folhas católicas, foram escritos em 1864. Tudo se inicia com a proibição e as agressões sofridas por vendedores de Bíblia em Niterói, em 7 de novembro daquele ano, as proporções desse ataque crescem, chegando à Câmara Provincial, produzindo intenso debate sobre até onde iria a liberdade de culto. Tudo isso ficou conhecido como *A Questão Kalley*⁹⁴.

Em seu ataque ao *Cruzeiro do Brasil*, que justificava as proibições evocando a Constituição de 1824, Machado de Assis toma a mão o argumento do *Jornal Imprensa Evangélica* de que para haver liberdade de religião, de fato, faz-se necessário o direito ao proselitismo (MAGALHÃES JUNIOR, v.1, 2008, p. 321). O uso de um jornal protestante nesse momento, no entanto, não quer dizer ser Machado um leitor da folha presbiteriana, ao que parece, seu contato foi mais pelo prazer da polêmica. Afirmamos isso tendo em vista de

⁹⁴ Abordaremos essa questão no próximo capítulo.

reiteradamente chamar os membros da Igreja Fluminense de *metodistas*, grafando Kalley como *Kelly*, denominando-o de *aquele metodista* (MAGALHÃES JUNIOR, v.1, 2008, p. 322).

Ainda que os conhecimentos de Machado de Assis sobre Robert Kalley e a Igreja Fluminense fossem parcos, o protestantismo não era novo ao escritor. Machado cresceu no Morro do Livramento, próximo ao cemitério dos ingleses, em torno de uma considerável colônia britânica⁹⁵. Era também um leitor de alguma literatura produzida por protestantes, como *O Descanso Eterno*, do congregacionista John Milton, dos textos de Jonathan Swift, que foi pároco anglicano e autor de *Viagens de Gulliver* e, além disso, era um leitor assíduo de Laurence Sterne, também pároco anglicano irlandês e uma das principais influências de Machado. O escritor ainda teve contato com o jornal presbiteriano, *Imprensa Evangélica*, pois ainda em 1864, defendendo Kalley, disse: *a constituição garante a liberdade religiosa e não a há liberdade religiosa, como bem lembra a Imprensa Evangélica, sem proselitismo* (RIBEIRO, 1987, p.9). Dessa forma, podemos notar que, apesar do pouco conhecimento sobre o missionário escocês, o escritor fluminense havia entendido o cerne da discussão sobre a liberdade que se estava debatendo.

Também se deve notar os argumentos de natureza jurídica que o articulista lança, seja tomando emprestado do periódico presbiteriano, seja afirmando que o defeito da constituição está em não ter completado a liberdade (MAGALHÃES JUNIOR, v.1, 2008, p. 322). Mesmo esposando o liberalismo como ideologia política, ou sendo observador do universo protestante tal como se desvelava aos seus olhos quando adolescente, a associação de Machado de Assis pode ser classificada como eventual, na medida que cessam as referências já no ano de 1864, desconhecendo a historiografia protestante qualquer contato entre o escritor e os missionários.

Um pouco mais duradoura, embora com um dramático rompimento, foi a associação do general Abreu e Lima com os protestantes. José Inácio de Abreu e Lima (1796-1869), que saiu também em defesa de Robert Kalley, defendendo esse em outro tema, a veracidade das Bíblias vendidas pelos colportores frente aos ataques que lhe faziam o padre Pinto de Campos, de quem falaremos mais adiante. Foi de uma visita realizada aos Estados Unidos que Abreu e Lima adquiriu o respeito a Bíblia e uma noção bastante particular de cristianismo

⁹⁵ O cemitério dos ingleses aparece em Quincas Borba, publicado em 1891, no capítulo LXXXVI, quando Rubião anda pela cidade do Rio de Janeiro (MACHADO DE ASSIS, 2008, p.173). A essa passagem, que Magalhães Junior classifica de nostálgica, junta-se uma crônica de Machado de Assis, de 1895, onde o articulista diz que na época de adolescência, o cemitério dos ingleses adquiria, para os brasileiros, status de instituição estrangeira (MAGALHÃES JUNIOR, 2008, p. 17).

(VIEIRA, 1980, p. 221). Ainda que nutrisse repulsa teológica a Lutero e Calvino, nunca abjurando de seu catolicismo, era defensor da liberdade de religião (CHACON, 1983, p.234).

Em uma série de artigos no *Jornal do Recife*, o já idoso general defendeu a Reforma Protestante, lendo-a como uma revolução social e, em uma leitura particular do catolicismo, distinguiu *catolicismo* de *universalismo*, isto é, a instituição de sua missão, criticando ações da Igreja Católica Romana. Escrito sob o pseudônimo, os artigos valeram um processo contra o impressor, que, ao final, viu-se livre das acusações (CHACON, 1983, p. 234). O conjunto dos artigos, pelo sucesso que fez, gerou o livro *O Deus dos Judeus e o Deus dos Cristãos*, publicado em 1867. Kalley, que leu o livro enviado por sua vez pelo próprio autor, decidiu escrever a Abreu e Lima, discordando da leitura do mesmo sobre o Deus do Antigo Testamento⁹⁶.

Mesmo depois da defesa ao protestantismo, a carta de Kalley repudiando sua teologia o decepcionou, fazendo-o romper com o missionário protestante, escrevendo uma carta em 8 de dezembro de 1867. Na carta, reafirmava sua recusa ao Deus de Moisés, classificando esse como:

Sanguinário, ordenando sacrifícios de sangue, aspergimentos de sangue, demandas sacerdotais, indulgências, penitências, perdões, etc. – tudo de acordo com as seitas.

Quanto as seitas, a seu ver, a melhor era a seita nacional. Dizia ainda que o governo fazia muito bem em privar outras seitas de ganhar importância no País Brasileiro (ROCHA, 2013b, p. 336).

Kalley ainda respondeu a Abreu e Lima, praticamente reafirmando sua carta anterior e dando o assunto por encerrado. Fica o questionamento se, ao enviar o texto para Kalley, Abreu e Lima se mostrava desconhecer a escola teológica dos missionários brasileiros, ficando ao lado desses quando a agenda fosse liberdade. Sendo questionado por seus posicionamentos, o general tomou como sendo um cerceamento da liberdade, dessa forma, ao invés de trocar o catolicismo, que já acusara de causar uma restrição de pensamento, pelo protestantismo que ele lia, agora, cometendo o mesmo erro, achava melhor ficar com o primeiro pelo seu caráter já nacionalmente consolidado.

A guerra de Abreu e Lima não terminara ainda. Convalescente, se recusou a abjurar o liberalismo religioso e político. Morto, foi negado para ele sepultura canônica, Chacon fala que populares e maçons, admiradores do militar, irrompem em manifestações. O desfecho da

⁹⁶ A carta a Abreu e Lima, publicada no volume 2 de Lembranças do Passado, nos dá a razão de ser da crítica ao livro, Kalley não admitia a ideia que não fosse pessoal, contrapondo-se à ideia de Deus como um conceito filosófico (ROCHA, 2013b, p. 326-330).

história é o corpo de Abreu e Lima ser acolhido no Cemitério dos Ingleses, existente na capital pernambucana, *naquele tempo um ermo perto do mar, garantido diplomaticamente pelo Tratado de Navegação de 1810*⁹⁷ (CHACON, 1983, p. 236).

A associação eventual poderia ser ocasionada, a princípio, também pela força do trabalho, como é o caso dos juristas contratados por Robert Kalley para dar um parecer técnico sobre a liberdade de religião tal como preconizada na Constituição de 1824. O caso se deu quando o então o ministro Paranhos, lotado no Ministério de Negócios Estrangeiros, alertou o missionário escocês que a liberdade religiosa no Brasil não era tão ampla quanto ele pensava. Como vimos no capítulo 2, esse ato de Paranhos fez com que Kalley colocasse entre seus planos de evangelização a mudança legal para assimilação do protestante⁹⁸. Foi o que levou ao seu primeiro passo para isso, a contratação de três juristas, trata-se de Nabuco de Araújo (1813-1878), Sabino Urbano Pessoa de Mello (1811-1870) e Caetano Alberto Soares (1790-1867).

A escolha deles, no entanto não a esmo, uma vez que eram conhecidos por suas posturas politicamente liberais. Pessoa de Mello fazia parte da comissão inspetora da penitenciária⁹⁹. Quanto a Caetano Alberto Soares, era conhecido por seus serviços advocatícios, sendo nome recorrente nas páginas de jornais da década de 1850 por conta desses trabalhos. Já Nabuco de Araújo, também conhecido advogado e que exercera papel de ministro de Estado, era já por demais conhecido por suas posturas liberais, como, por exemplo, o parecer favorável a casamentos mistos – isto é, católicos e protestantes – em 1855 (NABUCO, v.1, 1997, p. 271-273). O parecer dos juristas não seria outro então, senão favorável à causa protestante, servindo de base para que o primeiro passo no entendimento de uma compreensão mais larga sobre a liberdade de culto nos diplomas do império fosse dado¹⁰⁰.

Quanto ao filho de Nabuco Araújo, Joaquim Nabuco (1841-1910), podemos afirmar que teve uma relação com o protestantismo e com a religião em si, cheia de percalços, mesmo assim, não é incorreto dizer que se converteu em um dos defensores do protestantismo. *Converteu-se*, porque sua postura a princípio foi de total repulsa a essa religião. Joaquim Nabuco contava em 1868 com 17 anos e, estudante da Faculdade de Direito de São Paulo, não

⁹⁷ Ver introdução.

⁹⁸ Ver capítulo 2 página.

⁹⁹ Na comissão, temos ainda atores políticos, devendo a escolha de Pessoa de Mello por sua atuação como advogado (NOVO E COMPLETO INDICE CRONOLÓGICO DA HISTÓRIA DO BRASIL, 1857, n. 1, p. 179).

¹⁰⁰ Lamentavelmente, do parecer só temos o resultado e pequenos enxertos publicados em Lembranças do Passado. Já lamentava Vieira o desaparecimento do parecer, afirmando que cópias do mesmo foram enviadas para pessoas na Europa (VIEIRA, 1980, p. 120). Joaquim Nabuco, na biografia do pai, não se refere a essa peça de caráter tão singular na história dos direitos nacionais.

apenas fundou, mas militou em uma associação de estudantes em prol do catolicismo (LESSA, 2010, p. 60). Anos mais tarde, em uma conferência no Vale dos Beneditinos que se buscava a liberdade religiosa, Joaquim Nabuco revisou um debate que teve na época de estudantes com pastores protestantes americanos, a citação é longa, mas necessária, dada as informações que tem:

Sim, senhores, é preciso que me confesse desse pecado dos meus 17 anos. Estudava eu no meu terceiro ano da Faculdade de Direito, quando me tornei de repente campeão da igreja contra os protestantes. Um colega, ardente em seu zelo religioso, convidou-me um dia para uma associação cujo fim era discutir com os pastores protestantes de São Paulo. Algumas pessoas deste auditório talvez se lembrem desse fato que me valeu menção honrosa nos jornais clericais. Os pobres homens não falavam português, aceitaram o cartel e fizeram mal. Organizaram-se discussões públicas sobre a excelência das duas religiões, e sempre que falava um de nós, oradores católicos, era saudado por aplausos unânimes: ali estava a mocidade da academia para animar-nos; ali estava o fanatismo de um porção do povo para admirar-nos. Um dia tivemos um presidente interino representante da academia. Lembro-me que, levado pelo assunto, falei um quarto de hora além da marcada; o pastor protestante levantou-se para responder-me e, estava ainda no começo, quando o presidente observou-lhe que o tempo de conferência estava findo! “Mas foi o orador católico que falou três quartos de horas, respondeu ele, eu só tenho falado dez minutos”. “É tempo demais para dizer heresias”, replicou o presidente pondo fim à sessão. Era esta a liberdade que havia em nossas reuniões... *Desde então, senhores, eu abomino a intolerância com o ódio do remorso e dessa falta venho hoje fazer penitência* (NABUCO *apud* LESSA, 2010, p. 60-61) [grifo nosso].

Destaca-se como os alunos se arvoraram como defensores da religião, recebendo o devido louvor dos jornais católicos, uma vez que se batiam contra um inimigo ideologicamente capaz. Contudo, quando combinamos o trecho da conferência com a revisão de sua vida estudantil, em *Minha Formação* (1900), entenderemos que o motivo pelo qual, caminhando uma estrada diferente do pai, Nabuco de Araújo, Joaquim Nabuco decide por trilhar o caminho do conservadorismo na política e na religião:

Eu, porém, prezava muito a minha independência de jornalista, a minha emancipação de espírito; queria sentir-me livre, julgava-me comprometido perante a minha classe. A academia, e assim iludia, sem pensar desobedecer, o desejo de meu pai, que, provavelmente, não ligava grande importância à minha oposição ao Ministério amigo (NABUCO, 2004, p. 19).

O desejo de se firmar política e profissionalmente o levou ao embate com o protestantismo, sua convicção religiosa no catolicismo era ínfima, classificando-a de *minha fé católica virgem* (NABUCO, 2004, p. 19). A influência de textos racionalistas acabou por fazer

sucumbir a fé de Nabuco durante boa parte de sua vida, reencontrando-se com o catolicismo apenas na república¹⁰¹.

Saindo da Faculdade de Direito e abominando a intolerância a religião, Joaquim Nabuco passar a ser um defensor da liberdade de culto. Trata-se de mais uma voz que, mesmo não sendo religiosa, viu no fim do monolitismo religioso até então vivenciado no Império, como uma porta para o progresso do país. Religião e educação serão temas de uma série de artigos que Joaquim Nabuco escreve, dois anos depois de debater com os pastores protestantes, para o Diário do Rio de Janeiro (Diário do Rio de Janeiro, 1867, n. 99, p. 1; n. 105, p. 1; n. 112, p.1.).

Ainda democrata, àquela altura, Nabuco reforçava a necessidade de abertura religiosa como fonte de progresso, junto ao ensino eficaz, a seguir aponta para as dificuldades que a falta de clareza constitucional gerava naqueles que lhe estavam submetidos. Na mesma linha que Machado de Assis e a *Imprensa Evangélica*, afirmava não haver liberdade de culto onde inexistia o direito ao proselitismo. Apontava que direito ao culto e a proibição de proclamá-lo eram uma anomalia legal presente no império que impedia, entre outras coisas, a imigração tão necessária para a modernização do país. Destaca-se como a América do Norte aparece como modelo a ser seguido quanto à matéria de liberdade religiosa, sempre cobrando que o Império tomasse posição quanto à matéria.

O protestantismo terá influência em Joaquim Nabuco na causa abolicionista, sua maior luta no império. Uma visita à Inglaterra (1881), o contato e a posterior integração com a *Anti-Slavery Society*, organização abolicionista tomada de protestantes, demonstrou o quanto o discurso religioso poderia ser válido contra aquele instituto. Quando o *Abolicionismo* foi lançado, veio, entre seus argumentos, o uso da Bíblia¹⁰². Três anos depois, veremos artigos de Joaquim Nabuco sobre essa temática sendo publicados no jornal *Imprensa Evangélica* (1884, n. p. 46). O contato com a sociedade abolicionista londrina fez com que Joaquim Nabuco não apenas defendesse o direito à liberdade religiosa, mas, também, pudesse observar como a religião se movimentava na sociedade¹⁰³.

Afirma-se, à guisa de conclusão dessa sessão, que, ao conseguir os tipos de associações aqui elencadas, o protestantismo não apenas adquiriu força para a disputa do

¹⁰¹ Joaquim Nabuco morrerá católico, tendo um arcebispo oficiado exéquias solenes (ALONSO, 2007, p.14). Foi na Inglaterra que voltou a frequentar a Igreja Católica, conforme seu próprio relato (NABUCO, 2013, p. 109).

¹⁰² Não será apenas essa a influência da sociedade londrina, em 1888, através de uma ligação mais estreita, Nabuco planejou uma visita ao papa, pedindo ao pontífice uma posição quanto à escravidão (NABUCO, 1985, p.37).

¹⁰³ Em seu livro *Minha Fé*, Joaquim Nabuco traçou seu itinerário religioso. Ao falar sobre o protestantismo, ele escreveu como esse havia se tornado uma força motora de seu tempo (NABUCO, 2013, p. 168-167).

mercado religioso, mas, também, conseguiu valorar seus problemas de cunho jurídico gerados pelo fato de que nacionais estavam aderindo à religião. Tal valoração foi percebida, como observado na pesquisa, por políticos, instituições e intelectuais da época que usaram suas respectivas plataformas defendendo reformas para que a religião pudesse ter um outro momento no país. Essa conquista se deu, entre outros fatores, pela representação que a religião fez de si, como vetor de progresso, alinhando-se a fileiras também ideologicamente progressivas, com as quais era possível um canal de diálogo para benefício mútuo. Observa-se que, sendo o protestantismo favorecido, esses atores também seriam favorecidos; a classe política com um nicho de voto pequeno, mas de grande potencial de crescimento, as instituições no direito de ter também liberdade de consciência e mesmo aqueles que se colocaram ao lado dos missionários por mero prazer à polêmica buscavam pôr seu nome em evidência em meio a tanta polêmica.

Contudo, como também observado acima, os missionários tiveram que enfrentar também discursos que lhes eram contrários, como veremos abaixo.

3.2 AMEAÇA

Já tivemos ocasião de observar, ao longo dessa pesquisa, que vozes hostis se levantaram tentando atravancar a jornada do protestantismo em sua busca de legitimidade religiosa e jurídica. O que se busca aqui é identificar e demonstrar as linhas de argumentação voltadas para esse fim. Retiramos da lista, no entanto, aqueles que em algum momento se colocaram contra o protestantismo, mas por mero seguimento burocrático, como é o caso do ministro Paranhos, visto no capítulo 2. Seu contato com Robert Kalley, tentando impedir desse pregar, é mais por formalismo à lei do que apego ao catolicismo, catolicismo esse que o terá como inimigo na questão religioso (BESOUCHET, 1985, p. 244).

3.2.1 Reações Católicas

Assim, no caso do catolicismo, único adversário religioso à altura do desafio protestante, denominaremos as linhas de argumentos por *políticos*, *jus filosóficos* e *dogmáticos*.

Quanto aos seus atores, podemos denominá-los como intelectuais católicos, seguindo para isso a mesma definição utilizada por Carlos André Silva de Moura, classificando, dentro dessa definição, *religiosos e leigos que estavam inseridos na estrutura da Igreja com propostas baseadas na tradição e no conservadorismo* (MOURA, 2018, p. 76).

Na primeira linha, podemos definir a estratégia de argumentação como a que apresentava *o protestantismo como elemento anárquico*, destacando, com isso, essa religião em seu aspecto político. Resgata-se, dessa forma, um receio dos tempos da colônia, onde *temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica* (FREYRE, 2010, p. 91) [grifo nosso]. Por isso, o objetivo é de demonstrá-lo como um elemento desagregador, separatista, sectarista, contrastando-o com a unidade e coesão católicas.

Tal modelo de argumentação não nasceu em terras brasileiras. O termo *protestantismo*, desde o nascedouro, sempre teve um caráter pejorativo, resultando, com isso, em uma representação consideravelmente negativa. A designação surgiu do *Protestatio*, um documento de protesto que foi apresentado em 1529 pelos luteranos, isto é, os seguidores da teologia de Martinho Lutero, a partir de então, o termo protestantismo passou a representar o conjunto de grupos religiosos que, de certa maneira, se identificavam com o movimento iniciado pelo monge alemão. O movimento trouxe ainda outras modificações no vocabulário religioso e político, no século seguinte, XVII, como é o caso do surgimento do termo *partido*, para descrever os grupos de movimentações políticas que se deram porque a palavra *seita* tinha ganhado uma conotação puramente religiosa, designando o sectarismo protestante, gravando-o com maior capacidade negativa, demonstrando, com isso, como o termo coube a uso negativo (SARTORI, 1982, p. 24).

Nos reinos da Espanha e de Portugal, com suas extensões fora do continente, a representação do protestantismo teve destino semelhante ao de outras partes da Europa onde prevaleceu o catolicismo como forma de religião mandatária. Stuart B. Schwartz apontou o uso do termo luterano como significando, através dos processos dos tribunais de inquisição, todo tipo de desvio doutrinário na Espanha do Século XVI (SCHWARTZ, 2009, p. 136). Pode-se concluir que uso mais amplo do termo *luteranismo*, tal como realizado pelos tribunais, sentenciando como tal, algumas muitas vezes, práticas que nada tinham de paralelo com o protestantismo vivenciado em reinos que haviam aderido a essa forma de cristianismo. Essa

ação visava também não apenas confundir, mas também criar no imaginário daquela sociedade católica um antídoto contra o avanço protestante em suas terras¹⁰⁴.

No Brasil Colônia, a legislação vigente apontava o protestante como um inimigo perigoso. No Livro V, das *Ordenanças Filipinas*, já em seu primeiro capítulo, apontava o *Herege* e o *Apóstata*, tratados como sinônimos para o protestantismo, como objetos de jurisdição dos juizes eclesiásticos (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1999, p. 55). O herege estava entre os crime-pecados dos quais se proibia pagar com o degredo ao Brasil¹⁰⁵ (PIERONI, 2006, p. 46). O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, instalado na Bahia, em 1591, apontou alguma doutrina, ainda que incipiente, de protestantismo¹⁰⁶ (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 192/230 e 239). Mesmo nos casos assinalados pelo Santo Ofício, é necessário, mais uma vez, observar o uso do termo luterano de forma ampla, representando qualquer tipo de desvio doutrinário, como é o caso de um certo Estevão Rodrigues e de sua esposa Felipa Velosa, ambos católicos velhos, que, quando indagados sobre sua ideia de sacramento, o casal afirma, entre outras falas, que *nunca tratou com luteranos nem leu seus livros* (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 231).

Não apenas o plano jurídico, mas, também, paralelamente, as incursões protestantes auxiliaram por construir a representação do protestantismo como elemento desagregador da ordem social – falamos aqui das experiências francesas e holandesas¹⁰⁷. Tais presenças no território brasileiro não se dão por interesses missionários a priori, contudo, o elemento religioso esteve presente, construindo-lhe uma identidade. O calvinismo seria a primeira forma protestante a chegar a terras brasileiras, no bojo dessas invasões. No caso da presença francesa, que foi de 1555 até 1567, resultou para a América Latina em seus primeiros mártires protestantes (MENDONÇA, *in*: BOTELHO (Org.), 2008, p. 823). Um fato a se destacar é a influência direta do reformador João Calvino através do envio de pastores evangélicos à França Antártica, bem como seu contato através de cartas. Essas podem ser interpretadas como o interesse do líder francês, exilado de sua pátria em Genebra, em ajudar seus pares protestantes,

¹⁰⁴ É o caso dos *Alumbrados*, seita que buscava uma comunicação espiritual direta com Deus pelo êxtase e através de práticas eróticas (SCHWARTZ, 2009, P. 47).

¹⁰⁵ Os outros eram os homoafetivos, os acusados de traição e falsa moeda.

¹⁰⁶ Bethencourt aponta como alvo dessa busca a ameaça dos cristãos-novos encarada como mais preocupante para a inquisição, tendo em vista fatores como capital intelectual, imigração em massa (BETHENOCURT, 2000, p. 346-347).

¹⁰⁷ Não se fala aqui da presença do alemão Hans Staden (1525-1576), cuja aventura entre os tupinambás se deu por motivos adversos à causa missionária e que resultou em um trabalho de etnografia bastante divulgado na Europa (cf. STADEN, 1930).

em conflito com católicos, na busca de um lugar que pudessem vivenciar sua fé sem perturbações (SANTOS, *in*: BRANDÃO (Org.) 2001, p. 220).

Um pouco mais longa e, por isso, mais organizada, em sua estrutura de missão, foi a invasão holandesa em Pernambuco (1630-1654). Transportando para os trópicos uma estrutura eclesiástica pensada para esse fim, a Companhia das Índias Ocidentais foi, pode-se afirmar, bem-sucedida. Para confirmar isso, basta observar o alcance social e evangelístico dessa igreja reformada, que vai desde trabalhos sociais a traduções de catecismos para indígenas (cf. SCHALKWIJK, 2004). A atmosfera de tolerância, imposta por Maurício de Nassau (1604-1679), era vista por governadores da época como elemento de instabilidade entre os povos. Foi necessária muita diplomacia para conter os ânimos dos mais exaltados, Schwartz fala dos pastores calvinistas se impondo contra o regime, enquanto Gonçalves de Mello pontua o papel de resistência empreendido por sacerdotes católicos (SCHWARTZ, 2009, p. 292; MELLO, 2001, p. 252). Seria inevitável que houvesse choques envolvendo a religião, enervando as relações entre brasileiros e holandeses.

Do lado brasileiro, a presença protestante fez surgir, ainda que de forma incipiente, o que Gilberto Freyre denominou de *consciência de espécie*, despertada pela presença de um grupo de religião e cultura antagônica, *sendo esse o sentido dramaticamente político da invasão* (FREYRE, *in*: MELLO, 2001, p. 15). Um dos contemporâneos da presença protestante holandesa foi o padre Antônio Vieira (1608-1697), cujo sermão *Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra a Holanda*, pregado em 1640, afirmava, dirigindo-se para Deus, que:

A seita do Herege torpe e brutal, concorda mais com a brutalidade do bárbaro: a largueza e a soltura da vida, que foi a origem e é o fomento da heresia, casa-se mais com os costumes depravados e corrupção do gentilismo: e que pagão haverá, que se converta à Fé que lhe pregamos, ou novo cristão já convertido, que não se perverta, entendendo e persuadindo-se uns e outros, que no herege é premiada a sua lei, e no católico se castiga a nossa? (VIEIRA, 2014, p. 449).

Percebe-se a construção da ideia de como o protestantismo pode ser danoso, não apenas teologicamente, mas também socialmente, aqui se alinhando com atores e aderindo às práticas que nada tinham de fé católica ou fazendo esmorecer o compromisso naqueles que pertenciam à igreja¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Antônio Vieira teve seu primeiro contato com uma nação protestante seis anos depois, quando foi enviado, em 1646, a uma frustrada viagem diplomática à Holanda na tentativa de negociar o resgate do território ocupado, relatada por seu biógrafo João Lúcio de Azevedo, que afirmou das impressões que o jesuíta teve no país e do povo (AZEVEDO, v.1, 2008, p. 140).

A representação do protestante, construída na lei e nos discursos, seria não apenas do invasor, mas de um elemento perigoso para a ordem social-religiosa da colônia. Tal representação sofreria uma pequena mudança no início do século XIX, com a vinda da família real ao Brasil. Em 1810, em um acordo celebrado com a Inglaterra que exigia que seus súditos pudessem fixar residência no Brasil sem quaisquer importunações por conta de sua religião, os protestantes puderam então se fixar, em colônias, em lugares determinados pelo reino português¹⁰⁹. Ainda assim, a representação social continuou a ser a de um elemento estranho, senão adverso, a cultura católica do país.

Essa imagem negativa servia para uma contrapropaganda. Podemos até localizar o início dela no período estudado, 1838, data do lançamento do tratado *O Cathólico e o Metodista*, do padre Luís Gonçalves dos Santos, já aqui citado. No texto, o autor chega a suspeitar de uma maquinação protestante (na época a missão metodista) de caráter revolucionário. Ele dizia isso com base na escola para negros que Spaulding havia aberto e exortava o governo a que tomasse alguma atitude contra os planos estrangeiros (HAUCK *in*: HAUCK; FRAGOSO, BEOZZO, et al, 2008 p.242). Ainda que essa contrapropaganda não produzisse o efeito esperado – como vimos, a missão metodista se encerra por questões pessoais, temos aqui o uso da imagem do protestante como alguém a quem se deve sempre desconfiar e que sua presença em nosso meio pode produzir desestabilização.

Por outro lado, a imagem do ser brasileiro colado a sua catolicidade é cada vez mais enfatizada nos diplomas legais. É defendendo essa catolicidade e a preservação da unidade nacional contra uma ameaça protestante e, com ela, a desagregação da sociedade, que devemos observar as falas do grupo capitaneado por Silva Lisboa, na Assembleia Constituinte de 1823, na tentativa de frear os ímpetus dos que queriam maior abertura religiosa¹¹⁰. Diferente de Zacarias de Góis e Vasconcelos, que décadas depois levantou o mesmo tipo de argumento, motivado por esposar o ultramontanismo, Silva Lisboa não alimentava nenhum receio pessoal para com o protestantismo – haja vista a influência do liberalismo inglês na doutrina econômica do político brasileiro. A preocupação do Visconde de Cairu era então de natureza política, deixando claro em suas falas que não era motivado por intolerância.

O argumento do protestantismo como uma ameaça à estabilidade social também foi trabalhado no principal órgão ultramontano brasileiro, o jornal *O Apóstolo*. Fundando em 1866,

¹⁰⁹ A princípio, a ideia era enviar essas colônias para lugares ermos e quase sem presença, seria uma forma de assegurar o território.

¹¹⁰ Ver capítulo um.

teve vida relativamente longa, sendo publicado até 1901. A princípio era publicado nas quartas-feiras e domingos, teve seu auge quando se tornou diário de 1874 a 1875. No cabeçalho, afirmava que tinha um caráter *religioso, moral e doutrinário consagrado aos interesses da sociedade e da religião*, podemos encontrar aqui sua linha editorial e compromisso (ver figura). Apesar disso, o periódico sempre guardou a devida cautela com o uso da palavra ultramontano, os artigos eram sempre anônimos na busca de preservar seus articulistas. Sabe-se de pelo menos dois nomes conhecidos que estavam entre seus colaboradores, Antônio Manoel dos Reis (1840-1889), bacharel em Direito e que colaborou na redação de *O Cabrião*, de Ângelo Agostini, e o nome de João Santiago Esberard (1843-1897), sacerdote católico e, posteriormente, nomeado arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro (1893). O sustento do jornal era apenas de assinantes, só depois da *Questão Religiosa* que se abriu para propagandas.

Figura 12: frontispício do jornal O Apóstolo



fonte: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951&pesq=moral>.

Já no ano de sua fundação, lançou uma série de artigos intitulada *A Tolerância Religiosa*, que já em sua primeira parte defende o argumento do protestantismo como divisor social, buscando reforçar sua representação de forma pejorativa, conduzindo sua imagem a um fator anárquico por ser incapaz de unificação:

A religião é a seiva da moralidade pública; os frutos serão amargos ou doces, maléficis ou saudáveis, conforme a influência que ele elemento exercer sobre

o tronco da árvore, que se chama sociedade. Admitir o protestantismo como elemento religioso entre os elementos necessários para constituir-se um povo, é *admitir* a desunião dos sentimentos e das ideias que mais tarde produzirão os devidos resultados. (O APÓSTOLO, 1866, n. 3, p. 1,2).

O que se faz não é uma crítica pela crítica, defende o articulista:

Não caluniamos o protestantismo, registramos apenas esse fato de milhares de seitas, em que ele se fraciona no que há de demais sério e importante para o ser racional; e que cada qual em seus dogmas e sua moral divina. (O APÓSTOLO, 1866, n. 3, p. 1,2).

O articulista pede, dessa forma, aos leitores e às autoridades, que observassem no que o protestantismo teria para oferecer à sociedade. A série é escrita a partir de uma política de migração que, como se viu, passou a ser umas das principais bandeiras do Estado para a modernização da agricultura brasileira e segurança de suas fronteiras. O que o artigo defende é que tal movimento não se traduza em abertura religiosa, uma vez que, no caso do protestantismo, admiti-lo no reino é *admitir a desunião dos sentimentos e das ideias que mais tarde produzirão os devidos resultados*. O argumento central é que da mesma forma que a religião protestante se divide por inúmeras seitas, a coesão da sociedade brasileira seria ameaçada caso o proselitismo fosse permitido (cf. O APÓSTOLO, n. 4, p.1-2).

O mesmo argumento aparece e é desenvolvido de forma mais enfática no artigo *A Reforma Religiosa no Brasil*, no qual o articulista busca construir uma imagem do protestantismo ligado à balbúrdia a partir de seus fundadores. O que se depreende da leitura do artigo é que os reformadores (Martinho Lutero, João Calvino e Ulrico Zwínglio) não são descritos apenas como hereges, mas, também, como políticos, de vidas marcadas por contradições e hipocrisia moral, semeando contenda e *cuja ação acabou por despedaçar a Igreja que por tantas vezes teve em si mesmo a força necessária para viver por entre todas as contradições do mundo*. Define ainda o protestantismo como *nada mais e nada menos do que o despedaçar de todas as válvulas sociais, anarquia enfim de pensamento e de consciência pela soberania da razão* (O APÓSTOLO, 1866, n. 17, p. 2,3).

Exemplos de países protestantes são trazidos para reforçar e para comprovar sua tese, na seção de notícias internacionais, por exemplo, podemos ver uma lamentação pela Holanda, que estava em processo de *definhamento moral* causado pelo protestantismo. Destaca-se que uma citação da Holanda não é gratuita, tendo em vista sua história com o Brasil no momento político anterior (O APÓSTOLO, 1866, n. 17, p. 1,2). Não apenas outros países poderiam estar na mira do articulista, por exemplo em *O Órfão dos Emigrados*, a pena se dirige não apenas contra o protestantismo, mas, também, contra a Sociedade Internacional de

Imigração, que, como visto acima, alinhava, em sua agenda, causas protestantes. A defesa da abertura religiosa diminuía a importância da Igreja Católica no Brasil, conclui o artigo contra a Sociedade (O APÓSTOLO, 1866, n. 19, p. 3).

Houve ainda o argumento que ligava o protestantismo ao liberalismo político, sendo ambos vistos como danosos, como é o caso do artigo *Liberdade de Religião*, onde, depois de reconhecer a força dessa ordem política, lamentava pela desconstrução da moral que isso acarretava. Nesse artigo, o articulista percebe que a busca pela liberdade de culto não seria a última fronteira, mas a primeira para o alcance de outros direitos. Os protestantes deveriam se contentar em ser religião tolerada, conforme prescrevia a Lei Maior, mantida assim sob controle ela não causaria maiores riscos à sociedade (O APÓSTOLO, 1866, n. 24, p. 4).

A segunda linha é de argumentos jus filosóficos¹¹¹. Se nos argumentos políticos o interesse é demonstrar os efeitos negativos do protestantismo no conjunto social que lhe permitir o funcionamento em plena liberdade, aqui, a finalidade é lembrar a imprevisibilidade legal para que isso aconteça. Constitui-se, assim, na busca do convencimento dos núcleos políticos e jurídicos, a *intelligentsia*, cuja força de recepção estaria no bom funcionamento da ordem legal e da manutenção da segurança jurídica do Estado. Para formar essa linha de argumentação, lê-se os códigos a partir de uma chave-hermenêutica ultramontana, valendo-se ainda de um domínio não singular do tomismo e de exemplos de países onde o protestantismo havia sido ou anexado, ou rejeitado no ordenamento jurídico.

O senador maranhense Antônio Cândido de Almeida (1818-1881) pode ser colocado como o principal intelectual envolvido com esse tipo de defesa, uma vez que se via comprometido, em seu papel de jurista, a defender a catolicidade brasileira. Embora seu nome seja lembrado como um inimigo da maçonaria, durante a Questão Religiosa, não deve ser visto apenas nesse combate, mas ainda deve ser lembrado também como influenciador de sua geração em matéria de fundamento jurídico pela defesa da religião oficial frente a outras ameaças, sendo um dos principais nomes, de seu tempo, de um grupo de pensadores católicos no império. Ao analisar sua vida:

percebe-se que esses seus dois traços estão profundamente ligados, pois ao defender e estudar as leis reforçava a sua posição em defesa da Igreja perante o Estado. Enquanto se imergia na espiritualidade católica, fortalecia o seu apego ao dever, às leis e à Constituição do seu país. Para Cândido Mendes, ser patriota era ser católico e defender a Constituição nacional. Ser católico para ele era ser fiel à ortodoxia, ao Papa, aos seus representantes no Brasil, aos

¹¹¹ Isto é, a base jurídica e filosófica que faz com que o edifício de determinado ordenamento fique de pé.

bispos e à hierarquia em geral; em uma palavra, era ser ultramontano, adjetivo usado constantemente por seus adversários. (SANTIROCHI, 2014, p.74).

Sua principal obra, *Direito Civil e Eclesiástico Brasileiro*, publicada em 1866, visava preencher uma lacuna para os intelectuais católicos brasileiros, transpondo a dificuldade de acesso aos textos eclesiásticos, publicados pelo Vaticano, que se encontravam dispersos em vários livros (ALMEIDA, 1866, p. 4). Usou a tribuna do senado por inúmeras vezes para defender a causa católica frente ao que julgava ser ataques da Coroa ou de outras entidades, nesses discursos, apresentou suas teorias de interpretação jurídica brasileira, *sendo que o seu conhecimento religioso funcionava como fundamento metodológico da sua argumentação* (SANTIROCHI, 2014, p.74). Dessa forma, a agenda ultramontana do jurista maranhense não foi favorável aos planos protestantes de maior liberdade de culto.

A obra de Cândido Mendes foi frequentemente citada em *O Apóstolo*, validando, no jornal, argumentos dessa natureza. Os articulistas ainda se utilizaram de outros fundamentos, para além de obra do jurista, como é o caso da separação entre liberdade de consciência e liberdade de culto defendida nas páginas do jornal e que se constitui como uma chave-hermenêutica fundamental para o entendimento da interpretação do artigo 5º, tal como empreendido pelo ultramontanismo, servindo de base para os discursos do Parlamento por deputados que eram desfavoráveis à liberdade de culto para os protestantes (SILVA, 2016, p. 105).

A liberdade de consciência é vista aqui como um direito natural e inalienável do ser humano. *Consiste em uma faculdade de aderir de forma livre, ou pela vontade o que se reconhece como bom e verdadeiro*, ato feito pelo próprio ser enquanto ser racional. A Igreja foi a primeira entidade a reconhecer esse direito, defende o articulista. Mesmo assim, deve a Igreja agir quando a liberdade de consciência se torna liberdade de apostasia, sendo legitimada em sua ação pela própria ordem pública, que está embasada no catolicismo (O APÓSTOLO, 1866, n. 25, p. 5,6).

Em outro artigo, onde a ideia é mais elaborada, parte-se da opinião de que a liberdade de consciência era considerada direito natural por todos, católicos ou não:

A igreja nunca torturou as consciências para que aderissem à verdadeira religião: persuade-se sem violência pela luz da verdade, pelas razões e motivos de credibilidade. Mas condena e pune a pluralidade dos cultos. Assim mesmo procedem todos os Estados, cujas constituições, como por exemplo, a nossa, garantem a liberdade de consciência, mas vedam absolutamente ou restringem a liberdade de culto. A consciência reconhecemos liberdade, aos cultos dissidentes concedemos liberdade (O APÓSTOLO, 1867, n.40, p.3).

Para se entender a linha de argumentação acima, deve-se ter em mente que, apesar de reconhecer a liberdade de consciência (ou pensamento) como inerente à humanidade, é preciso lembrar que o pensamento é livre, o agir, não. A liberdade de consciência é um direito subjetivo (ou psicológico, conforme grafia da época), o que não quer dizer que sua objetividade deve ser realizada. O problema é que a liberdade de consciência é regida pela vontade que, segundo o tomismo, é inferior à razão (AQUINO, 2005, p. 479), ou, nas palavras do articulista, uma potência cega que precisa ser guiada pelo entendimento (O APÓSTOLO, 1867, n. 40, p. 4). A ideia pode ser resumida da seguinte maneira: apesar de o homem ter liberdade de consciência, essa deve ser regida pela razão, uma vez que a vontade tende sempre para o mal. O culto também não pode ser deixado ao arbítrio da vontade humana:

O que é, pois, a liberdade de culto? Conforme a noção que demos daquela palavra, é a faculdade ou possibilidade que o homem tem de escolher entre o culto verdadeiro e os falsos; e de aderir a estes desprezando aquele; o que longe de ser da essência da liberdade, pelo contrário só revela sua imperfeição (O APÓSTOLO, 1867, N.40, p.4).

O papel do Estado estava em guiar essa vontade, impedindo que os cultos falsos a utilizassem para fins impróprios. Os defensores da liberdade religiosa laborariam, dessa forma, contra o princípio legal, apequenando o Estado de sua função de proteger a sociedade dela mesma. O exemplo de outros países é trazido para reforçar essa linha de argumentação, o protestantismo é mais uma vez representado como elemento insidioso, cuja presença provocou vários distúrbios sociais onde se permitiu seu funcionamento (O APÓSTOLO, 1869, N. 6, p.2). A lição dessas nações deveria fazer tremer o Império, conclui o artigo, *se infelizmente prevalecer a propaganda protestante auxiliada por tão grande número de interessados na divisão religiosa dos brasileiros, e até por avisos do governo.*

Outro nome que trabalhou a partir de argumentos jurídicos foi o já citado Zacarias de Góis e Vasconcelos. Vieira sinaliza que quando James Fletcher o citou em seu livro como um estadista brasileiro, o fez imaginando que a aproximação do político baiano tinha com as ideias liberais de John Stuart Mill se transferisse também para o campo religioso (VIEIRA, 1980, p. 83). O político foi conhecido por ser combativo, tal como foi descrito por Machado de Assis em sua crônica *O Velho Senado* (ASSIS, 2004, p.37). Sua obra em grande parte se ocupou das estruturas de poder (cf. VASCONCELOS, 2002), mas em matéria de religião foi conhecido por seu ultramontanismo, defendendo que o verdadeiro progresso viria apenas do catolicismo (VIEIRA, 1980, p. 128). Vasconcelos ocuparia o ponto alto em sua vida política com a formação de seu gabinete (1866-1868), exatamente quando os protestantes e seus

correligionários brasileiros se armavam para lutar pela consolidação da liberdade de culto e outros direitos.

Podemos dizer que os argumentos políticos e jus filosóficos procuravam conscientizar a população utilizando-se do protestantismo enquanto instituição, totalmente avessa, quando não hostil, à cultura brasileira tecida pelos portugueses católicos. Não se pode, contudo, imaginar que a luta dos intelectuais católicos se desse apenas nesse campo *secular*, esvaziando-a do caráter religioso. A luta pela hegemonia do mercado de bens religiosos também passa pelo discurso, ou, nesse caso, a teologia. Por essa razão, os argumentos dogmáticos não aparecem na defesa do catolicismo de forma alienígena ou gratuita, antes, se apresentam como fundamentais na disputa. Cada lado procurou desenvolver a tese de que seu discurso é verdadeiro.

No grupo católico, a busca era fazer diminuir, senão desaparecer, a empatia que certos grupos começavam a nutrir pelo protestantismo, observando, nesse, um vetor de desenvolvimento social. Os dois argumentos acima estudados tinham como foco os intelectuais brasileiros representados pelas classes política e jurista. Aqui, o foco é o brasileiro de educação mediana. Um dos alicerces para o ataque nessa área são as Bíblias comercializadas pelos colportores. Ataca-se o texto, acusando-o de trazer pontos de adulteração. Se a Bíblia protestante estava adulterada, logo sua mensagem também estaria já em sua fonte.

O periódico iniciou uma série de artigos reproduzidos do *Diario de Pernambuco* sobre o tema *Bíblia Falsificadas*. Constituiu-se em uma longa e consistente defesa do ponto de vista católico que tomaria, sistematicamente, páginas do periódico de julho a outubro de 1866. O autor do artigo era o Monsenhor Conego Joaquim Pinto de Campos (1819-1887), conhecido escritor do império. Dada a sua projeção, os artigos seriam editados e publicados em formato de livro por Abreu e Lima, em 1867. Já na abertura da série (O Apóstolo, 1866, n. 28, p. 5), o articulista chama a atenção para a forte presença das Bíblias falsificadas no comércio fluminense. O texto dos protestantes era encontrado sem nenhum esforço em qualquer livraria da capital do Império. Em outro artigo, destaca-se a afirmação de que presença das Bíblias usadas pelos protestantes era um ato ilícito, cobrando-se dos responsáveis uma posição contundente e eficaz, cada um deveria fazer o seu papel, inclusive os seus leitores:

É assim que todos devem combater as pretensões ousadas do protestantismo, que vai minando em seus escritos todas as bases da fé católica, *sem que disso se lembre o governo do país, para lhe prevenir os efeitos* (O Apóstolo, 1866, n. 28, p.5). [Grifo nosso]

Se os leitores são convocados a uma tomada de posição, o Estado é sempre chamado a rever sua posição a partir das interpretações legais sustentadas pelos articulistas, às vezes essas cobranças para com o Estado chegavam em formato de queixa (SILVA, 2016, p. 103). Os missionários protestantes leram esses artigos e procuraram responder. Uma carta de Kalley é recebida na redação, conforme nota, sendo publicada na íntegra em de 29 de julho (1866, n. 30, p. 1,2). Na carta, o missionário escocês, que se dizia leitor assíduo do periódico católico, mostrava-se surpreso que as bíblias católicas de tradução de Antônio Figueiredo estivessem sentenciadas como falsas, uma vez que a tradução havia sido aprovada pelo Arcebispo da Bahia.

Em resposta, a redação afirma que o fato de palavras serem supridas ou mudadas de lugar e a ausência dos livros apócrifos são prova legítima da falsificação das Bíblias (1866, n. 30, p. 2). Apesar do prolongamento do debate sobre o tema, a alegação central foi essa, pois:

O objetivo é atingir aqui, não apenas a venda e a propagação, mas também ferir o discurso protestante no seu nascedouro, exatamente naquilo que ele se utilizava como base inquestionável e indefensável contra o catolicismo: a revelação (SILVA, 2016, p. 103).

Alegando para a Igreja Católica Romana a posse da verdadeira revelação, os redatores aproveitam para publicar alguns artigos em que usam o texto para provar que a liberdade de culto não condiz com o que a Bíblia prescreve. Aos defensores da liberdade de culto, no texto denominados de *policultistas* ou *livre-cultistas*, apela-se para que os Textos Sagrados os conscientizam, pois a Bíblia vaticina, nas palavras do articulista, fornece *mil testemunhos contra a pluralidade dos cultos, e nos ensina a ser inexoráveis com os cultos falsos* (O Apóstolo, 1867, n. 43, pp. 3,4). Busca-se mostrar que não há apenas um ilícito à lei do Estado, mas, também, à Lei de Deus, por parte dos que defendem a liberdade de culto (SILVA, 2016, p. 103).

A interpretação bíblica é utilizada para legitimar a Igreja frente à ação do sectarismo protestante. Do Antigo Testamento, o caso do bezerro de ouro é utilizado para a metáfora¹¹². Os redatores afirmaram que a gênese da liberdade de culto estava naqueles que forjaram o ídolo, desviando o povo do caminho. Deus perdoou os livre-cultistas, embora a tragédia sobreveio ao povo por experimentar a liberdade de forma tão desabusada. Lembrava, ainda, que na Lei de Moisés não havia lugar para idólatras – outra acusação feita aos defensores da liberdade de

¹¹² No caso do relato bíblico escrito no Livro do êxodo, capítulo 32, Moisés está no Monte Sinai recebendo as tábuas da Lei, quando se ouve canções. Ao descer do monte, Moisés vê que o povo, em sua ausência, havia fundido, a partir de objetos pessoais de ouro. O culto é condenado por Deus e Moisés manda matar os idólatras, morrendo, naquele dia, 23 mil homens.

culto. No Novo Testamento, Jesus e Paulo são convocados para corroborar as teses. Jesus, lembrou o artigo, disse que não veio destruir a lei, mas unicamente aperfeiçoá-la. Foi ele quem instituiu sacerdotes, ritos e culto externo, o que se conclui que o culto é apenas um, não servindo qualquer outro culto senão aqueles que Jesus prescreveu. No caso de Paulo, o texto usado é 1^a aos Coríntios, capítulo 10, versículo 14, como base para reforçar o argumento anterior. O culto não estabelecido pelo próprio Deus é cair na idolatria:

É o seu [isto é, de São Paulo] primeiro preceito no ponto sujeito. Segundo ele, não é indiferente que uns deem culto a Deus verdadeiro, e outros a falsas divindades; que os cristãos bebam no cálix de Deus e no do demônio. Pelo contrário nos ensina que os que sacrificam ao demônio, não sacrificam a Deus, e que com esses não devemos associar (O Apóstolo, 1867, n 43, p.3).

O uso da Bíblia como forma de deslegitimar o protestantismo e seus agentes é mais significativo se lembrarmos que um dos princípios protestantes é *Sola scriptura*¹¹³ (somente a Escritura), prescindindo de qualquer outra forma de autoridade em matéria de fé que não a Bíblia, conforme interpretada pelos reformadores. O articulista combate então, de forma indireta, um outro argumento protestante, o da ausência da escritura no dia a dia da Igreja.

Em resumo, os argumentos investem contra os três lugares que os protestantes procuravam se consolidar, com o argumento **político**, atacava-se a ideia de progresso social ligado ao protestantismo; com o argumento **jus filosófico**, o direito para a liberdade de culto; com o argumento **dogmático**, a legitimidade da mensagem protestante. O peso dos intelectuais católicos, conhecidos ou anônimos – como o caso de muitos articulistas de O Apóstolo, validavam os argumentos na busca de conseguir maior adesão às suas ideias. Essa não foi, contudo, a única reação que o protestantismo teria em sua frente, uma escola filosófica que começava a ganhar terreno no meio militar e intelectual do Brasil também o enxergou como inimigo a ser abatido.

3.2.2 A reação Positivista

O positivismo pode ser definido como uma corrente filosófica, surgida ainda no início do século XIX, que entendia ser a razão a chave para interpretação e entendimento da realidade, suplantando, assim, a religião e o senso comum. Seu principal expoente foi Auguste

¹¹³ Pertence aos chamados 5 Solas que fundamentaram a mensagem protestante, os outros eram: somente Cristo, somente a fé, somente a graça, somente a Deus a glória.

Comte (1798-1857), que enxergava a história humana a partir de três etapas: a teológica, a metafísica e a da razão. No Brasil, a escola positivista começou a ter adeptos no mesmo século, quase que simultaneamente ao protestantismo e, como esse, apresentava-se como possuidora de uma agenda progressista para aquela sociedade. Temas como fim da escravidão, política de estado liberal, a conquista das elites intelectuais, continham na agenda de ambos, amplo espaço, diferenciando-se o positivismo como republicano desde o início, República aqui interpretada como a existência de Estado forte, enquanto, como visto, os primeiros missionários protestantes não pensavam em outra forma de governo.

As ideias positivistas começaram a surgir no Brasil a partir de teses defendidas na Bahia, já na década de 1840, mas só em 1870 a escola institucionalizada através da formação de um movimento e ao lado do evolucionismo e o darwinismo *seria acionada como alternativa para o futuro do país* (VAINFAS, 2002, p. 586). Em 1876 foi fundada a primeira sociedade, reunindo pessoas que se declaravam positivistas, composta por uma nova burguesia que assumia um papel de proeminência no setor intelectual.

É dessa burguesia, formada por militares, médicos e engenheiros – mais próximos das ciências positivas, graças à índole de suas profissões – que irá surgir o movimento positivista no Brasil [...], são homens que se voltam para a ciência e que nela creem encontrar resposta satisfatória e soluções definitivas para todos os problemas. A outros, ajunta-se ainda o antagonismo que se estabeleceria entre as crenças religiosas tradicionais e as tendências republicanas às quais haviam dado sua adesão (COSTA, 1967, p. 127-128).

Tal como Costa afirma acima. o positivismo brasileiro não foi um bloco monolítico de ideias. Quanto à matéria de religião, podemos destacar pelo menos três reações: houve aqueles que tinham um completo desprezo pela religião, esse é o caso dado líder da Escola do Recife, Tobias Barreto (1839-1889), conhecido pelo desprezo que nutria teologia (MARCOS; *et al.*, 2014, p. 391). Tal desprezo o fez passar ao largo de toda a Questão Religiosa (VIEIRA, 1980, p. 58); outros que entendiam ser a religião um fator importante ou um degrau necessário para a ideia da razão, tentando construir um amalgama entre catolicismo e positivismo; e, ainda, houve um grupo que fazia do positivismo sua religião, fundando até um templo.

A presença de um Estado forte era outro ideal imprescindível para o movimento, a religião, então, ocupa, para os dois últimos grupos, um considerável papel como etapa necessária para a construção de uma outra e superior ordem, por trazer a coesão e com ela uma manutenção de uma estabilidade necessária para esse fim (SANTOS, 2008, p. 23). Assim, no

Brasil, o alinhamento entre parte do positivismo e do catolicismo se deu no fluxo do reconhecimento do singular papel da Igreja na sociedade brasileira, concluindo o positivismo que a ausência do espírito protestante, por não estar organicamente presente no país, *não daria frutos duradouros no que se refere as consequências político liberais* (ROMANO, 1979, p. 134).

Para os grupos de positivistas que enxergaram no protestantismo uma ameaça, havia, segundo Santos, duas razões principais: a primeiro era o processo histórico brasileiro que excluía o protestantismo, sendo essa uma presença estranha ao que socialmente era o Brasil, a segunda, o catolicismo com seu acento sobre a autoridade, representava a primeira etapa para a construção de uma ordem política (SANTOS, 2008, p. 25).

Para aqueles alinhados ao catolicismo, a democracia era concebida como ameaça, uma possibilidade à anarquia com a corrosão da autoridade e, com ela, a impossibilidade da criação e sustentação de um governo forte. Teixeira Mendes (1855-1927), um dos principais nomes do positivismo brasileiro, sintetizou essa ideia da seguinte maneira:

É, portanto, evidente que os males sociais que deploramos só terão fim quando restabelecido a unidade religiosa dissolvida desde os fins do século décimo terceiro. O supremo problema consiste, pois, hoje, em colocar a sociedade em condições de achar, o mais breve possível a doutrina capaz de satisfazer às aspirações regeneradoras (MENDES, *apud*. AZZI, 1980, p. 77).

O protestantismo constituía de uma ameaça, seja por sua pregação a uma nova ordem social, religiosa e democrática:

Cuja gênese é a exaltação da liberdade individual, que fora enfatizada pelo protestantismo. É ele o início sistemático da revolução moderna que começou espontaneamente no século XVI, justamente porque as crenças teológicas não correspondiam mais as exigências sociais e morais. Ao protestantismo seguiu-se o deísmo (MENDES, *apud*. AZZI, 1980, p. 151).

Repete-se aqui a representação ultramontana do protestantismo como um vetor de anarquia social, devendo o país se manter no princípio de autoridade religioso que o catolicismo representava. Do outro lado, seja americano, britânico ou escocês, o protestantismo que desembarcou no Brasil observou, no positivismo, um inimigo tão perigoso e real quanto o ultramontanismo. Como visto no capítulo 2, a escola filosófica estava, ao lado de outras ideias, marcada como engano no plano apologético protestante.

Será na academia que os primeiros levantes positivistas, alinhados ao catolicismo e avessos ao protestantismo, ocorrerão. O jornal a *Imprensa Evangélica* emitiu uma nota, na edição de 4 de julho de 1868, dizendo que os jornais de São Paulo traziam notícias de uma

sociedade, entre os estudantes da Faculdade de Direito daquela província, que se reunia com o propósito de *estudar os preceitos da religião católica e lutar em sustentação deles contra os erros do protestantismo* (IMPRESA EVANGÉLICA, 1868, n. 13, p. 104). Desse grupo fazia parte Joaquim Nabuco, conforme estudado nesse capítulo. A primeira ação foi o convite feito para que os missionários presbiterianos fossem debater e defender o protestantismo. Os protestantes americanos, com pouco ou quase nenhum domínio de língua portuguesa se viram derrotados pelos estudantes, o que levou o jornal a questionar, talvez como prêmio de consolo, que a catolicidade desses não fosse assim tão sincera e que ocupasse o segundo plano das verdadeiras intenções. A levar em consideração a fala do próprio Joaquim Nabuco, vista nesse capítulo, de que à época professa um *catolicismo virgem*, a nota, apesar de seus caprichos, poderia trazer alguma verdade.

Não seria apenas do grupo alinhado ao catolicismo que viriam as críticas ao protestantismo. Novos personagens ligados também à nova corrente filosófica e que representavam um maior preparo intelectual também estavam prontos para desafiar o protestantismo. Em 1880 ocorreu, nas páginas do jornal *A Província de São Paulo*, um debate entre o missionário presbiteriano George Nasch Morton e o fundador do positivismo brasileiro Pereira Barreto.

Luís Pereira Barreto (1840-1923) era fluminense, de Resende, formado em Medicina, depois político e analista social no fim do Século XIX e começo do século XX. Pereira Barreto foi um crítico ferrenho da monarquia brasileira e do papel da Igreja e da religião, tinha um claro programa de progresso da nação traçado à luz do pensamento de Comte. Em 1874, publicou sua primeira obra, *As Três Filosofias*, em cujo prefácio afirma ter o positivismo um considerável número de adeptos no país. Logo nessa obra, defendeu o que seria sua bandeira ao longo do império: a sociedade brasileira deveria entender ter chegado o momento de deixar a idade de teologia para entrar na idade da razão (COSTA, 1967, p. 135). A oportunidade que se batia à porta para que isso acontecesse era a Questão Religiosa:

Na ruína da nossa Igreja e da nossa Constituição, os bispos nos indicam claramente quais os elementos a conservar e quais os que devemos rejeitar (...) julgamos que é oportuno o momento de fazermos compreender ao público que a política é uma arte e por certo a mais complexa de todas – que decorre fundamentalmente da ciência da humanidade. E se até aqui tem sido cultivada empiricamente, é só por aberração, pelos espíritos menos preparados, deverá ela de hoje em diante, marchar indissolavelmente ligada á filosofia correspondente (BARRETO, *apud*. COSTA, 1867, p. 136).

A crise religiosa deflagrada pelo conflito entre maçonaria e ultramontanismo deveria ser aproveitada para demonstrar que o papel da religião na sociedade brasileira já havia caducado. Isso não quer dizer, no entanto, que ele não observava o papel desenvolvido no catolicismo até ali como algo benéfico. Sendo discípulo de Comte, Pereira Barreto enxergava no aspecto religioso um degrau necessário para o surgimento da idade da razão, contudo, observava que os tempos haviam mudado e que não era mais possível buscar na religião as respostas para as necessidades da sociedade brasileira (COSTA, 1967, p. 141). A verdadeira modernidade seria conquistada a partir do programa positivista, convencido estava da decadência da influência do catolicismo brasileiro.

Se o pensamento de Pereira Barreto não enxergava nenhum fator relevante ao catolicismo, sua crítica ao protestantismo não seria diferente, possivelmente até tributária da forma como enxergava aquele. Mesmo assim, a polêmica que se envolveu com o missionário presbiteriano foi provocada por esse em um artigo intitulado *A Elegibilidade dos Acatólicos e o Parecer do Conselho do Estado*, publicado em 30 de outubro de 1879, uma resposta ao artigo de Pereira Barreto com o mesmo título. O ataque de Morton é ao positivismo em si, *cadente no outro hemisfério e que estava se tornando cadente nesta parte do globo* (BARRETO, 2007, p. 67).

Barreto, então, escreve um artigo intitulado *O Sr. Nash Morton e o Positivismo*, publicado 24 de março de 1880, no qual responde ao missionário americano em suas críticas. Em meio aos ataques, o filósofo brasileiro identifica o largo uso de argumentos de Thomas Henry Huxley¹¹⁴ e Hebert Spencer¹¹⁵ no artigo protestante. Ironicamente se dizendo convencido de que o positivismo não poderia trazer a modernidade, pergunta a Morton de onde viria e conclui que não seria do protestantismo, uma vez que o missionário não se baseava em quaisquer de suas doutrinas senão *na bandeira do acampamento materialista* (BARRETO, 2007, p. 85). De forma direta, Barreto alega que o próprio protestantismo não sabia se defender com suas próprias armas e que, ao contrário pregado pelos missionários, que aprendera com Comte que o protestantismo não foi um progresso, mas uma retrogradação, concluindo que tinha imensa simpatia pelos povos protestante, *mas dos povos à doutrina a distância é grande* (BARRETO, 2007, p. 87).

¹¹⁴ Biólogo britânico conhecido por buscar atualizar a Teoria da Evolução das Espécies.

¹¹⁵ Biólogo, antropólogo e filósofo inglês, um dos representantes do liberalismo político, admirador da obra darwiniana.

Se levarmos em conta que o positivismo estava ganhando adeptos entre os pequenos e médios comerciantes, militares, advogados e médicos, enfim, uma elite em ascensão, membros da mesma faixa social que o protestantismo buscava conquistar com seu discurso de progresso, o mesmo discurso pregado pelos discípulos de Comte, o conflito entre essas duas forças com franco potencial de crescimento seria natural. O que os separava em seu caráter dogmático e ideológico, mas objetivavam o mesmo fim, a queda do catolicismo como vetor de influência da sociedade brasileira e a modernização do país.

Em resumo, as duas frentes que aqui estudamos (ultramontanismo e parte do positivismo) procuraram atravancar o caminho da assimilação do elemento protestante nacional aos diplomas jurídicos. Os argumentos contrários aqui apresentados se estenderam durante todo o período estudado, repetidos em jornais, livros e artigos publicados. No entanto, ao conquistar simpatizantes à sua causa, o protestantismo conseguiu valorar seu problema demonstrando a existência de uma lacuna que precisava, agora, ser preenchida no ordenamento brasileiro da época.

4. DE HEREGE A SÚDITO: AS VICISSITUDES E A ASSIMILAÇÃO DO ACATÓLICO NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO

O protestantismo, como visto até aqui, conseguiu impor de forma efetiva sua própria agenda de trabalho a uma sociedade que lhe era estranha. Ao se colocar como a verdadeira mensagem no plano religioso, buscou e encontrou êxito na luta pelo convencimento de fiéis, garantindo assim lugar na disputa pela hegemonia do mercado de bens simbólicos, com possibilidades de crescimento reais e duradouras – tal como observado, já na década de 1860, por parte da liderança ultramontana. Ele estava não apenas presente em todas as camadas sociais, mas garantia essa presença com alta plasticidade de adaptação ao meio. Ao batizar brasileiros, os missionários protestantes revelaram, como visto, uma lacuna jurídica: não havia previsão nem direitos para brasileiros que não fossem católicos. Uma ameaça para a segurança da missão logo detectada. Era necessário criar um ambiente para que isso fosse mudado.

Paralelo ao processo de evangelização, houve uma propaganda que apresentou a religião como vetor de modernidade. Era a busca por criar, aumentar e estabilizar um capital político para que os embates que viessem, e vieram, pudessem ser enfrentados ao lado de fortes aliados prontos para proteger a nova religião. As associações, programática, institucional e eventual, trabalharam para valorar o fato da presença protestante no Império e ajudaram na busca pela resolução da antinomia. Uma vez que o *Projeto Brasil*, dos missionários protestantes, coincidia com algumas plataformas políticas, sociais e jurídicas aqui presentes, nada mais natural que se unissem contra um inimigo comum e fossem ambos beneficiados. Os protestantes alcançariam liberdade e estabilidade para sua propaganda, os outros grupos conseguiram um aliado político para seus intentos.

No entanto, o fato social (a conversão de brasileiros ao protestantismo), bem como o valor (a repercussão do fato e a luta por vencer a lacuna jurídica) devem produzir em algum momento a norma e com ela o ajustamento do sistema jurídico ao problema que lhe apresentou, contudo, a norma em si não produz segurança no plano fático, podendo ocorrer vicissitudes para que ela se consolide. A norma e a sua efetividade são a prova de que houve uma assimilação de um elemento até então estranho à ordem jurídica.

Antes de avançarmos, faz-se necessário afirmar que a assimilação jurídica não é apenas o estabelecimento positivista de ordem social meramente exarada da e pela norma, mas

faz parte da *estrutura das relações sociais de reconhecimento*, como pontuou Axel Honneth (2009, p.155). Reconhecer o outro, assim, como sujeito de direito, é aplicar para si o mecanismo de consideração recíproca. Eu me entendo sujeito de direito e como tal pertencendo a uma determinada ordem social e jurídica na medida que conheço minhas obrigações em face do outro.

Quando esse tipo de relacionamento é ausente em uma determinada sociedade, ocorre a conceituação de crime apenas por ser ou pertencer a uma sociedade ou um tipo diferente da majoritária – tal como aconteceu com os cristãos-novos e hereges durante as visitas do Santo Ofício, responsabilizados judicialmente por não pertencerem à religião da maioria. Pode ocorrer também a negação de sua identidade em favor do grupo majoritário, como aconteceu, por exemplo, a um certo Johann Herinch Bohm, calvinista, que veio trabalhar no Brasil em 1767 com as forças armadas e, ao chegar, viu necessário abjurar de sua fé calvinista para poder usufruir de certa sociabilidade (CAVALCANTI, 2013, p. 113).

Ambos os fatos demonstram como a norma jurídica é necessária para garantir a existência do outro, sua segurança, bem como sua identidade. O objetivo desse capítulo é demonstrar como a existência, a segurança e a identidade foram asseguradas com sua assimilação à ordem jurídica do Império, consolidando também a propaganda protestante como vetor para que esse fato acontecesse. Buscamos, para isso, seguir o caminho da norma, observando as nuances dos projetos apresentados, bem como os debates e lobbys que ocorreram para que o projeto derradeiro fosse apresentando como tal.

4.1 LIBERDADE DE CULTO

O tratado de 1810 garantiu que o protestante pudesse morar e comercializar no Brasil, desde que respeitasse as limitações impostas pelo tratado. Entre essas limitações estava a proibição do sectarismo, da evangelização. O debate gerado na segunda metade do Século XIX no Brasil quanto à presença protestante foi centrado em até onde eles poderiam ressignificar essa cláusula, dando ao instituto, que foi recepcionado, como vimos, na Constituição de 1824, uma interpretação ampla e diversa, sob a alegação de que liberdade religiosa só existiria onde houvesse direito de proselitismo. Outro ponto fundamental, quanto à liberdade de culto, é o reconhecimento e a resolução da anomalia jurídica que dava ao

estrangeiro que aqui vivesse o direito de mudar de religião, enquanto ao nacional, esse direito era peremptoriamente negado, fazendo do primeiro um sujeito de direito em território nacional maior que o segundo.

O ponto de partida para o debate sobre a extensão da liberdade religiosa no Brasil, entenda-se por liberdade ao proselitismo e o direito de o nacional mudar de religião, pode ser colocado com a resposta de Robert Kalley ao ministro Paranhos, visto no capítulo segundo e que agora podemos aprofundar. O movimento que gerou tal convocação foi uma acusação feita pelo presidente da Província do Rio de Janeiro, Agostinho Barbalho Bezerra¹¹⁶, que denunciou, em caráter de confidencialidade, as atividades de Kalley ao Ministro Paranhos. Rocha atribuiu a questão ao Núncio como um ataque à propaganda protestante vindo de um elemento da religião oficial, as cartas e o relatório de Paranhos, contudo, não chegam a citar qualquer ação do núncio (ROCHA, 2013a, p.93). As cartas foram trocadas entre José Maria Paranhos e o Ministro inglês William Stuart, responsável pelos negócios estrangeiros da Coroa Britânica.

A primeira carta, datada de 27 de junho de 1859, um ano depois da fundação da Igreja Fluminense, relatava acerca da queixa do presidente da Província de que Kalley estava pregando a religião protestante em reuniões conduzidas por ele mesmo para algumas pessoas e familiares que foram atendidas por ele como médico. A carta continua reafirmando que a constituição política do Império não era tão generosa quanto à liberdade de culto quanto se pensava e solicitava ao ministro inglês que interviesse na questão ((PARANHOS, 1859a).

A carta foi utilizada para a composição de um relatório confidencial para ser arquivado no Ministério dos Negócios Estrangeiros, na mesma data. Temos, no entanto, uma explanação maior dos fatos. O Presidente da Província havia levantado a questão no dia 14 de junho, nela, relatava que o missionário morava em Petrópolis e, ali, *pregava a religião protestante as pessoas que, para esse fim se reunia na sua casa, assim como enfermos e familiares em cuja intimidade facilmente se insinuava no exercício de sua profissão de médico* (PARANHOS, 1859b). O relatório denomina Kalley de *mártir*, lembrando da sua ação na Ilha da Madeira, insinuando, assim, que o missionário não tinha receio do quanto sua propaganda poderia desestabilizar a sociedade. O presidente da província, continua o relatório, deixava claro que nenhuma perturbação até aquela data poderia ser creditada ao missionário, porém lembrou que *a tolerância religiosa garantida pela constituição política do Império não é tão*

¹¹⁶ Presidente da Província do Rio de Janeiro entre 10 de dezembro de 1860 a 12 de julho de 1861, sendo substituído por João Correia de Sá.

ampla que justifique a propaganda de doutrinas contrárias a religião do Estado. O pedido é pela cessação da evangelização, ameaçando, caso a mesma persista, poderão produzir resultados que é do dever do governo imperial prevenir pelos meios a seu alcance.

Stuart envia uma carta para Kalley em 10 de julho de 1859, na qual relata todo o ocorrido, da queixa do presidente da Província, passando pelo alerta quanto à estreita liberdade religiosa brasileira, a ameaça da ação policial e de como foi pedido explicações acerca dos motivos da expulsão da Ilha da Madeira e Trinidad (STUART, 1859), além disso:

[O Sr. Paranhos] me pede que vos aconselhe a retirar-vos de Petrópolis, ou desistir de atos acima atribuído a vós – fazei o obséquio de mandar: em primeiro lugar, quaisquer esclarecimentos que queirais oferecer a sua excelência, em justificação de vossa conduta; e de declarar-me *se desejais evitar no futuro atentar para conversão de católicos romanos a fé protestante, durante a vossa residência em Petrópolis* (ROCHA, 2013 a, p. 94) [grifo nosso].

Kalley respondeu ao ministro inglês com uma carta, escrita em 16 de julho, onde enumera algumas questões, a primeira de nunca ter residido em Trinidad, a segunda que não pregava o protestantismo em sua casa, mas que recomendava aos seus pacientes que buscassem a Deus na esperança de que o mesmo os curasse, terceiro que não havia descumprido nisso a constituição, ele colocou como prova que deixou de medicar como ordem do governo (KALLEY, 1859). Em 26 de maio daquele mesmo ano, por ordem do subdelegado, Kalley havia sido proibido de clinicar, continuou, contudo, com as reuniões em casa (ROCHA, 2013a, p. 93). Quanto às assembleias, elencou o grupo que frequentava a sua casa, nenhum deles fruto de proselitismo¹¹⁷. Via a sua ação dentro da lei nesse sentido, ameaçava, caso expulso, publicar artigos em países que o Brasil esperava obter imigrantes para que não fossem enganados pela liberdade aparente da Constituição do império, mas soubessem claramente a interpretação dada pelo governo (ROCHA, 2013a, p.100).

Essa troca de cartas é importante para nossa pesquisa porque provocou uma mudança no paradigma da missão de Kalley, como vimos no capítulo segundo, fazendo-o entender a necessidade de criar uma zona de influência social, estabelecendo, para isso, capital político. Quando ele tomou ciência do movimento, motivado ainda que de ofício do Ministro Paranhos, gerado pelo Presidente da Província, compreendeu como um imperativo a revisão da legislação para que ela fosse favorável à evangelização protestante. Foi depois dessas cartas que ele decidiu por contratar os três juristas que dão um parecer favorável às suas queixas

¹¹⁷ Trava-se o grupo de dois portugueses, um americano junto com a mulher e um filho e duas brasileiras que antes das reuniões já haviam deixado o catolicismo (ROCHA, 2013a, p.99).

quanto à possibilidade de evangelização, indicando que o dispositivo constitucional poderia ser interpretado de forma ampla.

Kalley despachou o parecer dos juristas ao ministro Stuart junto com a carta de 16 de julho. A reação à carta e ao parecer foram favoráveis por parte das legações britânica e brasileira, as ameaças de denúncia que Kalley prometeu fazer à comunidade internacional também surtiram efeito. No dia 19 de outubro foi de 1861, uma circular assinada pelo Chefe da Polícia foi expedida e distribuída a delegados e subdelegados, na qual admitia o dever da polícia em garantir a liberdade de culto como prescrito pelo artigo 5º da Constituição, desde que fossem observados os preceitos de não ter forma exterior de templo:

recomendou ainda o emprego de todo o seu zelo e atividade e dos meios adequados para não serem perturbados na prática do seu culto os sectários das diferentes religiões, guardada a condição da Constituição; processando e punindo aos que fizessem demonstrações, promovessem ajuntamentos ilícitos ou assuadas, com o fim de impedir ou embaraçar o exercício daquele direito, [recomendava ainda àquelas autoridades] que fizessem também efetivas as penas dos artigos 276º, 277º e 278º do código criminal aos que cometessem qualquer dos crimes neles definidos (ROCHA, 2013a, p. 164).

A circular foi assinada por Agostinho Luiz da Gama, chefe da polícia da Corte, que foi escolhido para o cargo em 17 de março de 1861 (CORREIO MERCANTIL..., 1861, n. 75, p.1). Para se entender a força de alcance dessa circular, é necessário observar o esqueleto da justiça no Segundo Reinado. A estrutura havia sido idealizada por Paulino José Soares de Souza (1807-1866), o Visconde do Uruguai, substituindo a antiga, formada por juizes de paz e inspetores de quarteirão, por uma nova organização que se compunha dos chefes de polícia e dos delegados e subdelegados de polícia na Corte e nas províncias, todos por nomeação do governo (TORRES, 1957, p. 242). Conforme a lei 261 de 3 de dezembro de 1841, os chefes da polícia eram escolhidos entre os desembargadores e juizes de direito (Art. 3º), das muitas atribuições, concedia-se, pela lei, a missão de providenciar todo o necessário para a segurança e a tranquilidade pública.

Art. 4º Aos Chefes de Polícia em toda a Província e na Corte, e aos seus Delegados nos respectivos distritos compete:

§ 4º Vigiar e providenciar, na forma das leis, sobre tudo que pertence à prevenção dos delitos e manutenção da segurança a tranquilidade pública. (BRASIL, 1841)

A circular não resolvia o problema legal das limitações impostas pela Constituição – nem poderia, dada sua natureza jurídica e seu lugar no ordenamento e, por isso, as reafirmavam, mesmo assim, representava um avanço, uma vez que seria observada como uma

nova chave-hermenêutica, ou pelo menos o início da construção de uma, para a possibilidade de evangelização de brasileiros – completada pela lei do casamento acatólico, estudada logo a seguir. As reuniões deveriam ser protegidas pelo Estado, se não descumprissem as limitações impostas pela Carta Maior. Contudo, isso não quer dizer que o protestantismo teria paz quanto à sua busca de novos adeptos nem que esse assunto estava esvaziado no plano político.

Em 1887, no entardecer do Império, uma discussão toma o senado em prol da liberdade de culto e da revogação da segunda parte do art. 5º da Constituição, o grande argumento era que havia um número considerável de estrangeiros e nacionais que professavam religiões acatólicas. Os inimigos da proposta defendiam a dívida histórica do país com o catolicismo. O projeto entrou em vigência mesmo assim. Sobre o tema da liberdade de culto no âmbito jurídico e político, pode-se seguir a conclusão de Rodrigues:

É, pois, fora de dúvida que a liberdade de cultos era matéria assentada entre os dois partidos políticos do império, quando este caiu em 15 de novembro do mesmo ano. Pode-se afirmar que durante todo o regime da monarquia essa reforma foi uma aspiração do país, não realizada mais cedo em consequência da geral apatia por estas questões dos princípios religiosos, e porque era ainda pouco apreciável, politicamente, o número de protestantes e sectários de outros cultos que exigissem a liberdade destes (RODRIGUES, 1903, p.84).

Quanto às descrições das vicissitudes do culto protestante feitas por seus narradores, ocorridas no Brasil ao longo da segunda metade do século XIX, essas foram recebidas senão como um certo tom de exagero por Leonard (2002, p. 139). Essa pesquisa, no entanto, opta por seguir um caminho diverso do historiador francês, entendendo que as sevícias sofridas pelos protestantes, ainda que não tragam a violência equiparada a uma Noite de São Bartolomeu¹¹⁸ ou de uma Revolta dos Camponeses¹¹⁹, carregam a dramaticidade de um grupo que defende determinada crença e que busca atravancar seu direito de existir enquanto religião em um determinado plano social.

Partimos da data da circular, 19 de outubro de 1861, uma vez que foi a primeira vez que um órgão do Estado resolve dar sua interpretação oficial para o caso, para analisarmos os tipos de investidas ocorridas ao longo do império, tentando sufocar o culto protestante. Se a disputa pelo capital simbólico no campo jurídico e político se dá no plano da argumentação, na

¹¹⁸ Ocorrido em 23 e 24 de agosto de 1572, foi um massacre que visou à repressão do protestantismo na França. Estima-se que entre cinco a trinta mil pessoas tenham sido mortas na ocasião.

¹¹⁹ A Guerra dos Camponeses foi uma revolta ocorrida nos países da língua alemã na Europa Central, entre 1524-1525, em que morreram até 100 mil dos 300 mil camponeses e agricultores.

rua, praça, becos e morros, a linguagem empregada para fazer conter a pregação e o culto se dá fazendo-se valer de três tipos de violência.

4.1.1 Violência simbólica

O conceito de violência simbólica foi criado por Pierre Bourdieu para falar de um tipo de agressão exercida sem coação física, operando oculta e se apresentando prioritariamente pela linguagem, mesmo assim, causando danos morais e psicológicos. Ele se funda na fabricação de crenças sociais, emplacando narrativas que induzem o indivíduo a repetir discursos e afirmações baseados em padrões e critérios defendidos por determinado grupo contra um outro. Aqui, impõe-se uma visão negativa, buscando a caricatura ao invés da caracterização e de certa forma se procura reafirmar os costumes e formas de enxergar o mundo daqueles que praticam esse tipo de violência.

Tal forma de agressão se constitui no uso de uma régua ecumênica e implacável de traduzir o outro a partir de um campo representativo permeado de pejorativíssimo. Deve-se pontuar, no entanto, que o que acontece ao protestantismo brasileiro não se constitui uma novidade no campo religioso, outras confissões sofreram esse tipo de violência, como foi o caso dos judeus. No Brasil Império temos dois alvos para esse tipo de violência, pessoas e o próprio lugar de culto. Comumente temos nos relatos elementos do populacho fazendo uso desse tipo de violência, mas que podem surgir também de intelectuais em suas disputas mais acaloradas em defesa da religião oficial ou da ordem.

Quando o objeto são as pessoas, o uso de qualificações visava ridicularizar os adeptos da religião, impondo-as a zombaria. Em outras regiões do mundo a tática foi a mesma. O próprio nome protestante foi usado a princípio como negativo, como visto no capítulo anterior. Na França, a palavra *huguenote*, cuja origem etimológica ainda é motivo de controvérsias, era usado de forma também pejorativa para classificar os adeptos à reforma religiosa, além disso, temos também o uso de *paillets*¹²⁰ (LEONARD, 2002, p. 121). Em Portugal, o termo foi *bagaceira*, tendo como significado *pessoas baixas ou gente de mau costume*, seu uso remonta às atividades de Kalley na Ilha da Madeira (FERNANDES, 2004,

¹²⁰ Que significa *ímpio*.

p.17). Em alguns casos, a designação pejorativa virava nome de pertença, é o que ocorreu à palavra protestante, huguenote e puritanos.

No Brasil, foi o protestante apontado como *judeu*, *urubu*, *mouro*, *bíblia*, *bode* e *missa-seca* (LUZ, 1932, p. 90 e 93; MEIN, 1929, p.9; FREYRE, 2000, p.62). Se o termo *urubu* se tratava de uma alcunha pura e simples, designando pessoas que se aproveitam da boa vontade dos outros, se possível, enriquecendo de forma ilícita, também pode significar alguém cuja presença não é um bom sinal para as relações sociais.

Judeu e *Mouro* designavam não apenas indivíduos de estruturas sociais diferentes daquelas vivenciadas no Brasil, mas, também, significavam, no plano católico e ibérico, a ideia daquele que não tem nenhum lastro histórico de pertença. Judeus e mouros representavam duas religiões distintas, se não, inimigas, conforme interpretação que se lhe dava, do cristianismo católico. Deve-se lembrar, conforme observado no capítulo anterior, na construção das representações, que o judeu e o mouro estavam, na primeira seção das Ordenações Filipinas, ao lado do herege. O protestante, assim, é classificado não como um grupo religioso que tem alguma paridade com a religião oficial, mas é o *outro*, em sua forma mais distante possível. O herege dos diplomas coloniais volta, na boca de populares, encarnado nos outros dois tipos que dividiam com ele o status de não serem bem-vindos.

Bíblia foi a alcunha mais difundida no Brasil, iniciou no Rio de Janeiro, sendo repetida em todo o Brasil Império, chegando ao tempo da República¹²¹. Sua representação está ligada ao livro que era vendido pelos mesmos e que diziam seguir. Ao contrário dos outros termos, ao que parece, esse aqui foi bem recebido pelos protestantes, gerando neles uma ideia de pertença, tal como os termos protestantes, huguenote e puritano haviam feito em outros países. Para ilustrar o que falamos, basta lembrar que em 1900, já na República, o missionário judeu, Salomão Ginsburg, àquela altura ainda ligado à Igreja Fluminense, decidiu criar um jornal, batizando-o de *O Bíblia*, sua explicação para o título do novo periódico foi *porque os crentes no Rio de Janeiro eram chamados de bíblias por levarem consigo a Bíblia* (GINSBURG, 1970, p.52).

Quanto ao termo *bode*, parece-nos impossível localizarmos o significado da alcunha, bem como também de seu surgimento. John Mein tenta localizar o surgimento na

¹²¹ Em 1915, Lima Barreto lançou um conto, *A Nova Califórnia*, nele, há uma profanação de uma cova, sendo na ocasião chamados para protestar além de outros, *os seis presbiterianos denominados de Bíblias – como lhe chamavam o povo* (BARRETO, 2010, p. 68).

figura do missionário John Rockwell Smith, que, de passagem a Maceió, e depois de muitos atritos, acusações e prisão, enquanto ensinava em uma série de conferências naquela cidade, em 1874, teria sido assim chamado por populares, por causa de sua barba (MEIN, 1929, p. 9). Já Gilberto Freyre atribuiu à presença dos ingleses essa alcunha, sem, contudo, explicar o porquê e acrescenta que eram vaiados e apedrejados por gente ignorante no interior do país (FREYRE, 2000, p.124).

Missas-seca foi bastante utilizado no Norte do país. A palavra que diz respeito à simplicidade do culto protestante, sem muitos rituais ou imagens. O termo não era desconhecido, pode-se tratar de uma reinterpretação da palavra. Missa-seca era a designação utilizada por marinheiros portugueses, durante as navegações do século XIV, para descrever uma missa que era feita em alto-mar, tratava-se de uma forma abreviada de missa, celebrada a bordo em mar, em que não havia o ofertório, o cânone, a comunhão e o sacerdote não consagrava nem comungava, ou seja, não se celebrava a Eucaristia. A missa-seca, ou missa náutica, foi interrompida pelo Concílio de Trento. Reinterpretado, o termo serviu para desqualificar o tipo de serviço religioso realizado pelos protestantes.

O peso do exercido através desse tipo de violência é subjetivo, ainda assim, pode-se afirmar que tais conotações, que remetiam a preconceitos e classificações, visavam diminuir o exercício religioso desse grupo. O plano jurídico da época nada pôde fazer quanto a esse tipo de ocorrência, por não ter nenhuma previsão de provimento de justiça, uma vez que não se reconhecia nenhuma demanda de satisfação ao que se viam afrontados.

Não apenas pessoas se viam vítimas de violência simbólica, mas também seus objetos e lugares de culto. A Bíblia já havia sido objeto de ataque nos jornais, questionada por intelectuais. Durante um culto, manifestantes contrários ao ajuntamento chegaram a queimar um livro, simbolizando a Bíblia (LUZ, 1932, p. 87). Em São Paulo, um pároco chegou a retirar das mãos de uma senhora, a bíblia foi rasgada e queimada. Mesma sorte tiveram as Bíblias de dois colportores assaltados por uma pequena multidão na Paraíba (LESSA, 2010, p. 238).

Mais representativa, contudo, foi a manifestação contrária à criação de lugares de culto. Desde o tratado de 1810, os templos protestantes seriam permitidos no Brasil, apesar disso, teriam de se guardar de possuir aparência externa de igreja. Esse foi um dos pontos mais controversos do tratado, recebendo do príncipe regente uma aprovação tácita – não expressa, para não aborrecer o partido católico (FREITAS, 1958, p. 258). Os primeiros templos que foram erigidos a partir desse dispositivo do tratado foram os anglicanos. Já em 12 de agosto de 1810,

sob protestos da liderança católica, foi lançada a pedra fundamental do primeiro templo anglicano, dedicado a São Jorge, patrono da Inglaterra e a São João Batista, em honra a D. João VI (LEITÃO, 1937, p. 113). Para o núncio católico, o direito de protestantes cultuarem em nome de *Deus em Honra a Deus Todo-poderoso*, parecia-lhe *um abuso escandaloso de linguagem* (MANCHESTER, 1973, p. 85). De nada adiantaram os protestos. Na foto abaixo vemos esse primeiro templo protestante a ser levantado no Brasil por força desse contrato comercial, observa-se a ausência de qualquer símbolo religioso, não lembrando em nada que ali se constituía um lugar de culto. Esse então foi o padrão estético,

Figura 13: Igreja dos ingleses, localizada Rua dos Barbonos, no Rio de Janeiro.



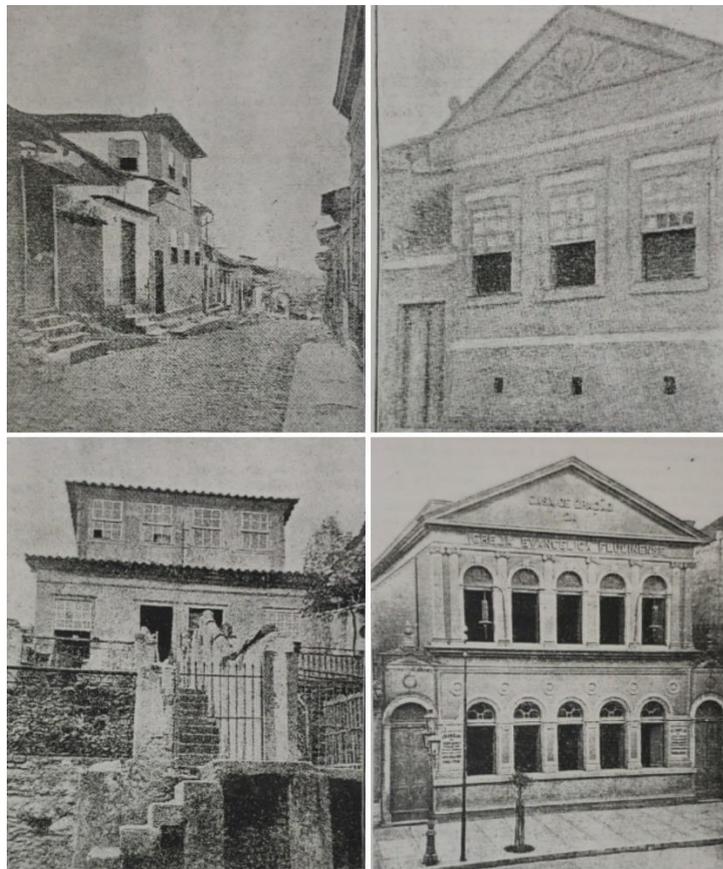
Fonte: MOURA; SILVA, 2020, 339.

Outras capelas anglicanas foram inauguradas nos principais portos brasileiros, e até mesmo em outros lugares, como é o caso da pequena capela erigida pelos trabalhadores do Visconde de Mauá, levantada em um terreno doado pelo mesmo (GRAHAN, 1973, p. 289). A exemplo dos trabalhadores de Mauá, outras capelas foram levantadas em capitais para o serviço religioso de empregados ingleses, esse é o caso capela anglicana do Recife, levantada em 1838.

Como já foi visto, a Constituição de 1824 recepcionou o dispositivo do tratado de 1810 quanto à questão da estética dos templos protestantes. Ele só cairia na República, passando o protestantismo ao longo do período impossibilitado, por lei, de colocar na fachada de seus lugares de culto qualquer referência à religião. Isso também pode ser exemplificado com a

figura abaixo, que demonstra os quatro templos da Igreja Fluminense no Império, iniciando com seu primeiro templo, situado à rua Boa Vista, 45, no Morro da Saúde, passando pelos endereços da rua do propósito, 64, Travessa das Partilhas, 44 e, por fim, rua Larga de São Joaquim, 185. Percebe-se, além da evolução material dos seus membros, o aspecto de casa, nada que lembre um templo religioso, excetuando a última foto, que exhibe um letreiro indicando ser, ali, um templo protestante – possivelmente afixado na República.

Figura 14: fachadas da Igreja Evangélica Fluminense.



Fonte: LUZ, 1932.

Mesmo com a legislação permitindo, ainda que de maneira limitada quanto à forma exterior, a existência de templos protestantes, ocorreram protestos quando eles foram levantados. Classificamos como violência simbólica esse tipo de ação, pelo entendimento que se pode ter do lugar que um templo religioso ocupava naquele período para uma religião que era minoria, como um lugar de segurança e pertença. Nas palavras de Graham, que se refere aos templos anglicanos, mas que estendemos como traduzindo o lugar social dos outros templos:

As igrejas protestantes e os costumes distintos que as cercavam ajudavam a dar proteção a estes novos grupos de residentes citadinos, tirando-os da anonimidade completa na cidade, procurando reduzir o impacto psicológico produzido pelas diferentes condições da vida a enfrentar, dando-lhes simultaneamente assistência para poderem adaptar-se e compreender o alcance dessa novíssima, individualizada e independente situação (GRAHAN, 1973, p. 288).

Temos dois relatos desse tipo de violência, com desfechos completamente diferentes. O primeiro foi o protesto ocorrido contra o templo da rua 24 de maio, em São Paulo, liderado por parte do clero e da população que o apoiava, em 1884. O templo era a sede da Igreja Presbiteriana na capital paulista e, apesar dos ataques, o governo da Província garantiu que fosse erigido (IMPrensa EVANGÉLICA, 1884, n. 4 p.8). O segundo aconteceu em 1887, na colônia alemã de Santa Maria, na província do Rio Grande do Sul, quando o Chefe da Polícia mandou fechar um templo religioso por causa de uma torre, sob a alegação de que sua presença contrariava o dispositivo da Constituição de 1824 (WILLEMS, 1980, p.336).

Alcunhas, ataques à Bíblia e protestos contra a construção de templos podem ser colocadas no primeiro nível de violência, sua ameaça não toca a integridade física daqueles que consideram como inimigos. No caso dos últimos dois, percebemos que o papel do Estado na época estava ao sabor daqueles que ocupavam as cadeiras, se favoráveis à liberdade de culto, interviam a favor dos protestantes, se eram contra, mostravam-se morosos ou lenientes no cumprimento de seu dever. Esse padrão seria repetido também em casos mais violentos, como veremos a seguir.

4.1.2 Violência física

Movimentos mais agressivos podem também ser constatados, nesse período, com o fim de fazer cessar o culto protestante através de intimidação quanto à segurança física. São inúmeras as ocorrências que podem ser enquadradas nesse tipo de violência. Sem procurar sermos exaustivos, separamos algumas ocorrências em alguns lugares do país, dividindo-os em *atentados*, quando a investida é contra o lugar de culto na hora em que esse se realiza, e de *agressões*, quando o movimento atenta contra a integridade física dos agentes, buscando assim, através de uma coação mais incisiva, o fim da evangelização. Em alguns relatos essas duas formas estão juntas, começando sempre com o primeiro.

A circunstância que gerou a circular expedida pelo Chefe da Polícia da Corte, um culto no dia 11 de agosto de 1861, na rua do propósito, expõe-nos o nível de dramaticidade que a violência havia chegado. O caso ocorreu em uma reunião de um núcleo de evangelização estabelecido por Kalley. Antes da ocorrência mais violenta, pequenos atentados já haviam acompanhado as reuniões com o intuito de intimidar os que frequentavam os lugares de culto, como pedras, pedaços de lenhas ou batatas que foram arremessadas contra a janela no momento de culto – uma pedra quase atingindo o rosto de Kalley, ou então, quando se untavam as escadas do culto com sabão, podendo provocar algum dano mais grave (LUZ, 1932, p. 82, 90).

O culto no dia 11 de agosto foi dirigido pelo próprio Kalley, estando presentes alguns portugueses, franceses, ingleses, espanhóis, holandeses, suíços, americanos e brasileiros, em um total de 60 pessoas, na reunião que acontecia às 17h (LUZ, 1932, p. 93). Juntaram-se a esse grupo inicial, cerca de quatro pessoas que não se identificaram. Assistiram uma parte do ofício e saíram, seguindo-se, após isso, pequenos atentados, Kalley, que saiu para tentar intimidá-los, foi recebido aos gritos de mouro, judeu e bíblia. O inspetor logo apareceu, mas se colocou ao lado dos que estavam contra o ofício, respondendo de forma a ridicularizar os protestantes.

A partir das 19h, uma nova onda de ameaças surgiu na rua, seguidas de ameaças de morte ou de atear fogo na igreja. Kalley juntou-se à liderança da igreja para fortificar a porta de entrada e as janelas do primeiro andar, enquanto os outros, no segundo andar, gritavam por socorro. A ausência das autoridades fez os agressores mais confiantes, fazendo-os chegar perto da porta, tentando forçá-la. O inspetor apareceu novamente, colocando-se como líder da turba, que consistia em cerca de 200 pessoas, intimando Kalley e os outros a saírem. Com a recusa do missionário, sob a alegação de falta de segurança, foi-lhe dada voz de prisão. Às 21h, o subdelegado chegou e, depois de conversar com Kalley, decidiu deixar uma guarnição da polícia a postos para vigiar a igreja, ainda assim, também foram alvo de ataques à casa de dois frequentadores da igreja que moravam na mesma rua (LUZ, 1932, p. 95).

No dia 12, Kalley exigiu das embaixadas inglesa e americana que cobrassem das autoridades brasileiras alguma postura frente aos ataques – atentados ainda estavam ocorrendo mesmo com a presença da polícia. Já vimos as movimentações epistolares entre os Ministros de Negócios Estrangeiros acima, eles já haviam comungado no entendimento de que a liberdade de culto era seguida de liberdade de propaganda, agora, em face dos fatos ocorridos e da ameaça do embaixador britânico que não permitiria que fatos daquela natureza voltassem a acontecer, o Chefe de Polícia da corte expediu a circular.

Essa não foi a última ameaça que Kalley sofreria. Em mais duas cidades, Niterói e Recife, as forças do Estado e o poder político tiveram que intervir para garantir a manutenção do direito constitucional de culto. No caso da segunda cidade, o ataque estava ligado à celebração do casamento e instituição da igreja¹²², tema que abordaremos em nosso próximo ponto, ficamos então com o relato da primeira.

Em Niterói, as agressões geraram a denominada *Questão Kalley*, da qual alguns articulistas se colocaram ao lado do médico escocês, em prol da liberdade religiosa, é o caso de Machado de Assis, estudado no capítulo anterior. Os encontros que visavam ao estabelecimento de uma igreja naquela cidade começaram em 1864, na casa de um certo André Cayret, esse, cidadão francês. Logo nos primeiros dias, alguns jovens começaram pequenos atentados contra o grupo. Kalley então foi à delegacia local solicitar proteção, alegando que estava sofrendo ameaça do grupo (ROCHA, 2013a, p. 307). Pelo menos mais um requerimento foi feito sem que nenhuma ação policial fosse tomada. A violência explodiu no dia 27 de outubro, Kalley e os que se reuniam na casa de Cayret foram espancados. O responsável pela agressão foi um popular do qual não temos um nome.

O presidente da província, Bernardo de Souza Franco, o mesmo que havia se queixado da ação de Kalley ao ministro Paranhos, recebeu o missionário, não demonstrando ainda nenhum apreço pela continuidade do trabalho em Niterói (ROCHA, 2013a, 340). Debaixo de promessas do Chefe da Polícia, a missão continuou em Niterói. No dia 20 de novembro, cerca de trezentas pessoas se dirigiram ao local de culto com o intuito de acabar, por fim, com a missão protestante na cidade. O grupo de policiais, formado por trinta agentes, teve sérios obstáculos para conter os ânimos, enquanto ameaças de morte eram proferidas (SILVA, 2016, p. 120).

Os estrangeiros que frequentavam o culto fizeram um abaixo-assinado e o dirigiram às suas respectivas embaixadas. Em uma segunda conversa com o presidente da província, Kalley usou um tom foi mais energético. A questão foi parar na Câmara Provincial do Rio de Janeiro, produzindo longos debates. Um requerimento foi aprovado para que Kalley se explicasse (JORNAL DO COMÉRCIO, 1864, n.324, p.1). Dois grupos se formaram em torno da disputa se o requerimento deveria seguir em frente ou não (RIO DE JANEIRO, 1864, p. 200-202 e 205). Kalley decidiu se adiantar ao requerimento e fez uma defesa por escrito de sua

¹²² O que não quer dizer que depois da abertura da igreja não tenham ocorridos alguns atentados, como na década de 1880, vidraças quebradas e ameaças de morte (LESSA, 2010, p. 238).

missão e de como não quebrou nenhuma lei. Sobre a utilidade dessa disputa na Câmara do Rio de Janeiro, podemos afirmar:

A Questão Kalley tomaria muitas seções da Assembleia Provincial do Rio de Janeiro, mas sem avanço quanto a interpretação da Constituição e leis menores àqueles que eram contrários a propaganda protestante, sem também se chegar a um denominador comum para a resolução de como a se deveriam interpretar os diplomas legais, embora se perceba pela leitura das seções que o deputado Guimarães Pinheiro se sobressaía aos seus pares. Os argumentos utilizados foram resumidos na seção do dia 23 de novembro de 1864 e, como visto, reproduzem preconceitos e leituras ultramontanas de um lado, e o liberalismo político, bem como a busca de modernização em matéria de religião, do outro (SILVA, 2016, p. 125).

De qualquer forma, foi a primeira vez que o tema da continuidade ou descontinuidade de um trabalho protestante que visava converter brasileiros era debatido em uma Câmara Provincial no país, trazendo o debate sobre o protestantismo para a esfera política local. Nas falas podemos ver, de um lado e do outro, os argumentos já explanados nesse trabalho, no capítulo anterior, com o protestantismo sendo visto como ameaça ou oportunidade. *A Questão Kalley*, pode-se notar também, acabou por pulverizar, na camada intelectual, o tema da religião, atraindo para si nomes dos mais diversos para ocupar uma das duas frentes de leitura do fato.

A presença de atentados e agressões não é tributária apenas da história dos congregacionais nem da província em que a corte estava instalada. Outros historiadores de denominações protestantes descreveram as dificuldades de seu grupo em aqui se instalar e garantir o direito de liberdade de culto.

Lessa também relata as vicissitudes do presbiterianismo fora da província do Rio de Janeiro. Em 1877, João Fernandes Dagama, madeirense que havia iniciado a Igreja Fluminense com Kalley e depois foi radicado aos presbiterianos em São Paulo, foi barbaramente espancado por um grupo de fanáticos, sendo socorrido por moradores da região. Três anos depois, em 1880, Pierce Annesley Chamberlain, missionário presbiteriano, também teve que enfrentar a convocação de um certo padre Ferrão para pôr fim às pregações na cidade de Caldas. Em Sergipe, na cidade de Laranjeiras, pelo menos quatrocentas pessoas, estimuladas pelo pároco local, se armaram para impedir a instalação do trabalho protestante ali (cf. LESSA, 2010, p. 132/165 e 238).

Mesmo em reuniões presididas por missionários brasileiros escapavam de agressões. Em Lorena, em 1868, um grupo promoveu o espancamento de pessoas que estavam em um culto dirigido pelo Manoel da Conceição, que resultou em um despacho do Ministro da

justiça exigindo que o presidente da Província providenciasse segurança aos protestantes (RIBEIRO, 1973, p. 119).

Os batistas e metodistas também descreveram a violência da população. A fundação da primeira igreja batista, em Salvador, Bahia, em 1882, foi feita sob protestos e violência motivados também por padre. No caso dos batistas, a tentativa de assalto contra o missionário e contra o grupo que ali se reunia acabou por chamar a atenção da parte intelectualizada da cidade, como também dos órgãos de defesa, que se colocaram ao lado dos batistas e agiram também como uma forma de propaganda (CRATEBREE, 1962, p. 77).

Quanto aos metodistas, esses tiveram sua tentativa de abrir um ponto de missão em Minas frustrada por causa da violência. A cidade alvo para estabelecer uma base de evangelização foi Juiz de Fora. O lugar do culto foi alvo de apedrejamento e os seus participantes, ameaçados, a turba foi capitaneada por um pároco da região (TARSIER, 1936, p. 146).

Ao longo dos relatos sobre violência física, vimos repetir o mesmo padrão, a continuidade ou descontinuidade, ou a inibição ou facilitação, de grupos violentos se dava a partir do papel da liderança política e policial local, ficando o trabalho à mercê, nesses primeiros momentos, do humor desses grupos – motivados tantas vezes por um rigor religioso ou por puro preconceito. Notamos, ainda, que as ações violentas poderiam partir da população, sem que se distinguisse um líder atuante, ou então de párocos, preocupados em erradicar de suas paróquias qualquer ameaça ao tranquilo andamento do cuidado do rebanho. Por fim, deve-se pontuar que os atentados e agressões percorreram todo o período, chegando ao período da República, sendo ainda presentes nas primeiras décadas da República (TARSIER, v.2, 1936).

4.1.3 Violência institucional

Nas duas formas de violência estudadas acima, os agentes públicos tiveram sua participação, favorável ou não, quando provocados. No entanto, houve ainda mais uma forma de violência, esta provocada pela ação do próprio poder público, que denominaremos violência institucional. Nessa tipologia, os protagonistas foram alguns daqueles que deveriam salvaguardar o direito de liberdade de culto. A estrutura burocrática ou o poder de polícia foram usados como forma de inibir, bloquear ou pôr fim a uma propaganda protestante. Os alvos

foram os colportores, enquanto vendiam suas literaturas, a própria literatura e a celebração do culto.

A exportação da Bíblia começou em 1808, com a abertura dos portos brasileiros (GIRALDI, 2013, p.63). Sua venda foi a primeira ação para propaganda do protestantismo no império, como já visto, antecedendo, em muito, até mesmo a presença de uma pregação mais institucionalizada ou da formação de uma igreja em determinados lugares. O primeiro passo para a liberdade de culto no país se deu através desse tipo de evangelização. Quanto ao início, não há relatos mais graves envolvendo o trabalho dos precursores Kidder e Fletcher – o que pode ser explicado pela ausência de proselitismo a nacionais e, com isso, a busca da instalação de uma igreja protestante autóctone, como foi o caso dos missionários que chegaram depois.

Kalley estabeleceu a colportagem como uma das formas de evangelização, competindo aos madeirenses, que atenderam ao seu chamado, a desenvolver essa tarefa, ainda que sob a supervisão de Kalley. Já em 1856, um deles, Manoel Fernandes, foi preso com a acusação de vender livros sem licença e foi solto apenas com pagamento de fiança. Percebendo a burocracia desnecessária, na verdade, pensada, para que se tirasse uma licença, Kalley optou por comprar uma casa e um terreno para que pudesse cultivar (LUZ, 1932, p. 52). Assim, o poder público se utilizava de um expediente já existente, a licença para vender livros, com o objetivo de dificultar.

Os colportores presbiterianos também encontraram suas dificuldades em exercer seu trabalho. Em Sergipe, em 1868, por ordem do presidente da Província e do Chefe da Polícia, foi negado a licença para vendas de Bíblias, o que motivou os missionários a peticionarem um recurso junto ao Ministro da Justiça que interviesse na situação, sendo enviado o seguinte despacho ao presidente da província, bem como ao Chefe de Polícia:

Rio de Janeiro, 4 de maio de 1868

Ilmo. E Exmo. Sr:

Foi presente ao S. M. o Imperador a representação de Torquato Martins Cardoso contra o ato dessa Presidência e do Chefe de Polícia dessa província, negando licença para a venda de livros sagrados, por serem reputados contrários as doutrinas da religião Católica Apostólica Romana.

E o mesmo Augusto Senhor, tendo ouvido a seção de Justiça do Conselho de Estado, com cujo parecer se conformou por sua imperial e imediata resolução de 22 do mês próximo passado, houve por bem mandar declarar a V. exa.

1º - Que é do RIGOROSO DEVER DESSA PRESIDÊNCIA respeitar e manter a liberdade individual, consagrada no art. 179, § 1º, 5º, e 504 da Constituição;

2º - que o Chefe da Polícia não podia proceder contra o reclamante, senão nos casos expressos nos art. 277 e 278 do Código – não arbitrariamente, senão por via de processo;

3º - que Não é Lícito a um delegado do Governo Imperial dizer e sustentar o propósito de proceder arbitrariamente, NO CASO DE DEFICIÊNCIA DAS LEIS DO PAÍS. O que lhe comunico para sua inteligência e devida execução.

Deus guarde a V. Exa.

(a) Martins Francisco Ribeiro de Andrade, Ministro da Justiça.
Ao Sr. Presidente da província de Sergipe (RIBEIRO, 1973, p. 117-118).

Do despacho acima se depreende o uso dos dispositivos legais para a defesa dos colportores e do papel decisivo do Imperador para que isso acontecesse, demonstrando que apenas uma ordem superior àquela que cometeu a agressão poderia fazer parar a mesma. Também pontuamos a ordem para que não se agisse dentro do próprio arbítrio – o destaque é o do próprio documento – por ausência mais específicas de lei. O caso aconteceu em 1868, alguns anos depois do Conselho de Estado e do governo imperial chegarem a uma conclusão favorável sobre o casamento acatólico, logo, sua posição não destoava dos entendimentos feitos até aquela data, em matéria de protestantismo.

O mesmo expediente foi utilizado para emerrar o acesso à literatura que aqui chegava pelo Porto. Foi o caso ocorrido com Kalley, em 1862, em que o inspetor de alfandega do Rio de Janeiro se negou a despachar folhetos consignados ao missionário, sob a alegação de que aquele material feria a religião do Império. Essa ação foi motivo para que Tavares Bastos fizesse sua primeira (e violenta) defesa a favor dos protestantes. O material seria despachado depois que o Ministro da Justiça assim orientou, sob argumento de que a religião oficial seria desrespeitada se o material negasse a existência de Deus ou a imortalidade da alma (RIBEIRO, 1973, p. 118).

Alguns agentes também teriam protagonismo quanto às ações violentas para impedir o culto. Em 1860, no bairro Santa Luzia, houve uma denúncia de ajuntamentos ilícitos durante um culto. O inspetor de bairro prendeu então os homens, deixando livres mulheres e crianças. A prisão desses protestantes foi a primeira nesse sentido no Brasil Império, causando certo alarido local. A prisão gerou uma audiência com o Chefe da Polícia, que os libertou três dias depois. O jornal *Diário do Rio de Janeiro*, de Saldanha Marinho, noticiou o ocorrido, se posicionando ao lado dos protestantes, em favor da liberdade de culto. Na nota do jornal, afirma-se o direito daqueles que foram presos de abraçarem a religião que quiserem sem ofender a moral pública (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 1860, n. 219, p.2).

Isso não se dá apenas no começo da inserção protestante, Leonard chega a apontar algumas cidades paulistas, mineiras e de províncias do norte em que ações para deter o ajuntamento ocorreram com *a cumplicidade da polícia*. Listando algumas dessas cidades: Lençóis, Santa Cruz do Rio Pardo, Santa Cruz das Palmeiras e Ubatuba, em São Paulo, Areado e Rio Novo, em Minas, Laranjeiras, em Sergipe, Independência, na Paraíba e em Recife. (LEONARD, 2002, p. 123). O que se percebe é que o fenômeno não ficou restrito a uma única província nem a um determinado tempo.

Fato peculiar aconteceu no Ceará, em 1887, praticamente no fim do império, quando a Câmara Provincial votou um imposto no valor de 500 mil réis para que se pudesse obter licença para negociar livros acatólicos. Pelas páginas de O Libertador, órgão de cunho liberal, o missionário presbiteriano De Lacey Wardlaw fez protestos em vão contra a criação do dispositivo (LESSA, 2010, p. 238). Aqui, à semelhança do ocorrido em Sergipe, é o alto escalão político quem decide criar obstáculos contra a propaganda, sendo a única arma possível a ser utilizada pelos protestantes nessa ocasião o capital político adquirido junto à sua base política.

Durante o Império, pode-se concluir, observamos diversas formas de violência contra o culto e a propaganda protestante com o intuito de fazer cessar os que já estavam em andamento para que não ocorresse sua consolidação, ou de intimidar os que buscavam iniciar. As tipologias aqui postas demonstraram que essa violência era orquestrada e executada por determinados grupos que, apesar de não constituir a maioria da população, ainda assim agiam com célere agressividade. Há de notar, ainda, que ação da massa é muitas vezes protagonizada por alguém da religião oficial, outras sem nenhum ator responsável, dirigindo sua ação contra os missionários, fiéis ou mesmo aos lugares de culto – a explicação para esse tipo de objeto para o uso de violência é, segundo Canetti, uma tentativa de romper o lugar de culto, fazendo cair a *fronteira* que assegurava a individualidade do local (CANETTI, 2019, p. 18).

Ainda assim, vê-se um avançar de franquias constitucionais quando, no uso do exercício de seu poder, órgãos tomavam medidas protetivas com o fim de garantir ajuntamentos, cultos e evangelizações. A questão estética da aparência externa do templo, no entanto, só cairá quando a República for instituída e a Igreja Católica Romana for removida de seu status de religião oficial. De qualquer forma, mesmo sem esse recurso estético, no Brasil Imperial, às igrejas protestantes da época já era ofertado, a partir da década de 1860, um outro direito conquistado sob muita negociação: o casamento.

4.2 CASAMENTO ACATÓLICO

4.2.1 dificuldades anteriores ao decreto 1.444

O segundo direito a ser perseguido versou sobre as relações socioafetivas. A validação do casamento no Brasil Império era vista, acima de tudo, como tributária ao mundo religioso, o que quer dizer que, no plano fático, a cerimônia pertencia à religião oficial por direito. Tal relação foi importada para o novo Reino e guardava relações de natureza política:

O matrimônio foi uma das questões que, inicialmente, era tipicamente de competência eclesiástica no Brasil. A lei que lhe servia de base provinha do Concílio de Trento, e as instituições que podiam decidir sobre sua validade eram os tribunais eclesiásticos, os bispos e o Papa. No entanto, o matrimônio sempre foi importante para o Estado na tradição regalista *lusitanae*, posteriormente, brasileira. No período pombalino, as questões matrimoniais foram usadas para tentar se conseguir uma maior autonomia dos bispos em relação à Santa Sé e, também, com intuito de se sacramentarem alianças político-econômicas por meio das uniões conjugais. No Império do Brasil, o casamento continuou sendo uma preocupação para o Estado, porém, por outros motivos, ainda que o desejo de eliminar a influência da Cúria romana sobre a Igreja no Brasil continuasse presente (SANTIROCCHI, 2012, p.82).

Como foi observado, a Constituição de 1824 instituiu o catolicismo como religião oficial, não prevendo em nenhum dispositivo de seu texto outra manifestação religiosa senão aquela. Os direitos civis passam a ser colados à Igreja Católica Romana, uma vez que nos *atos mais graves da vida social, o nascimento, o casamento, o óbito, estão sob a autoridade reconhecida e imediata de um padre* (BARBOSA, 1877, p. 225). O registro de nascimento e o casamento se constituíam a entrada e posse para a vida civil. O registro era o dispositivo pelo qual o recém-nascido entrava no domínio do direito, nele estava o lugar social da criança. Quanto ao casamento, era a entrada para a vida adulta, independente. O casamento ainda tinha como função social a legitimação o status dos filhos. Uma lei complementar, ainda do Primeiro Império, ratificou a cerimônia do casamento à existência da Igreja:

Declara em efetiva observância as disposições do Concilio Tridentino e da Constituição do Arcebispado da Bahia sobre matrimonio.

Dom Pedro, por Graça de Deus, e unanime aclamação dos povos, Imperador Constitucional, e Defensor Perpetuo do Brasil: Fazemos saber a todos os nossos súbditos, que a Assembleia Geral decretou, e nós queremos a lei

seguinte: Havendo a Assembleia Geral Legislativa resolvido, artigo único, que as disposições do Concilio Tridentino na sessão 24, capítulo 1º de *Reformatione Matrimonii*, e da Constituição do Arcebispo da Bahia, no livro 1º título 68 § 291, ficam em efetiva observância em todos os Bispados, e freguesias do Império, procedendo os Párocos respectivos a receber em face da Igreja os noivos, quando lh'o requererem, sendo do mesmo Bispado, e ao menos um deles seu paroquiano, e não havendo entre eles impedimentos depois de feitas as denúncias canônicas, sem para isso ser necessária licença dos Bispos, ou de seus delegados praticando o Pároco as diligências precisas recomendadas no § 269 e seguintes da mesma Constituição, o que fará gratuitamente: E tendo eu sancionado esta resolução. A Mesa da consciência e Ordens o tenha assim entendido, e faça executar com os despachos necessários.

Palácio do Rio de Janeiro em 3 de novembro de 1827, 6º da Independência e do Império (COLEÇÃO DE LEIS DO IMPÉRIO, v.2 p. 83).

O documento pode ser considerado uma vitória do grupo tridentino no Brasil, como uma compensação em ter que conviver no plano jurídico e social com religiões toleradas, tal como dispôs a Carta Maior. Ainda assim, é preciso salientar que em 1827 o protestantismo não entrava no radar do poder público. Os poucos imigrantes que aqui chegaram a partir do Tratado de 1810 se constituíam pequenas ilhas de estrangeiros cercadas por brasileiros de todos os lados, optando por vivenciar sua sociabilidade em pequenos guetos culturais, gerados pela língua e costumes que traziam de seus países de origem.

Mesmo assim, o decreto de 1827 ia de encontro com o plano do Império de atrair imigrantes. À medida que o número de imigrantes aumentou, adicionaram-se também as dificuldades que a legislação impunha. As queixas e os problemas gerados pelo decreto foram uma constante nas colônias de imigrantes. Um protestante que quisesse vir ao Brasil e aqui constituir família teria que ter o conhecimento de que, para que esse ato fosse reconhecido e produzisse efeitos jurídicos, teria que se conformar aos princípios da Igreja Católica Romana, era assim ou então ver seus filhos sendo considerados como ilegítimos, status que se dava a crianças que nasciam fora da estrutura familiar formalizada (OCTÁVIO, 1909, p 169).

Feijó defendeu a separação entre o contrato e o sacramento, porém não obteve capital político para construir um consenso em torno de seu ideal, na década de 1840. Para o então regente, o casamento tinha como fim apenas a multiplicação do gênero humano, cabendo ao poder temporal se resguardar de estabelecer condições e regular essa forma de convenção, uma vez que isso influiria na felicidade dos indivíduos (VEIGA, 1993, p.99). Por ser uma ideia avançada demais para aquela sociedade, não houve nenhum seguimento, ficando então os imigrantes à espera de alguma norma que dirimisse suas dificuldades.

Algumas situações vivenciadas por esses imigrantes mostravam a necessidade dessa nova legislação. Thomaz Davatz, um suíço que veio ao Brasil para trabalhar em fazendas em Ibicaba, São Paulo, escreveu um relato sobre o dia a dia dos colonos alemães publicado sob o título de *Memórias de um Colono no Brasil*, em 1850, que deve ser visto como um libelo contra as condições e oferecimentos feitos aos imigrantes por parte do governo imperial. Ao falar sobre casamentos e registros, o autor descreve situações em que colonos protestantes eram obrigados a se juntar a católicos para o financiamento de igrejas, em uma contribuição anual (DAVATZ, 1850, p. 80). Denunciou ainda que os casamentos protestantes, feitos em cartório, eram realizados sob a celebração de um contrato onde figurava como condição essencial e quase primeira que os filhos que viessem a nascer fossem educados no catolicismo (DAVATZ, 1850, p. 120). Os filhos de protestantes eram batizados como católicos, como forma de trazê-los à existência civil, sendo negada, no entanto, a presença de padrinhos protestantes nas cerimônias (DAVATZ, 1850, p. 119). Os dissabores descritos pelo colono suíço podem ser locais, mas demonstram como a ausência de uma lei que atendesse as necessidades fáticas poderiam trazer males, bem como afugentar possíveis candidatos à imigração que aqui quisessem se estabelecer.

Ao protesto de Davatz seguiu, quatro anos depois, o caso de Catarina Sheid, que repercutiu de forma negativa na política de imigração brasileira. O caso veio a público de forma oficial em 27 de abril de 1854, quando foi realizada uma consulta à secção de Justiça do Conselho de Estado. Em 1847, Catarina Scheid, 22 anos, alemã, casou-se em Petrópolis na igreja evangélica a qual pertencia, com Francisco Fagundes, um português. Catarina foi abandonada pelo marido e decidiu se casar de novo – no rito protestante, abandono ou adultério davam à parte que sofreu o dano o direito de contrair novo casamento. Recorrendo ao pároco luterano, ele disse que os poderes que lhe eram conferidos eram apenas de declarar o casamento, não lhe cabia declarar a dissolução do matrimônio, pois apenas a Igreja Católica tinha tal direito. Recorrendo ao Bispo do Rio de Janeiro, ele declarou o casamento de Catarina como clandestino, o problema era quais caminhos ele deveria percorrer para decretar a nulidade (MARTINS, 1977, p. 1).

O caso Catarina Scheid tratava-se de um casamento misto – no qual um dos nubentes era protestante e o outro, católico. Casamentos assim não eram tão incomuns quanto se pode arrazoar nem particulares ao Brasil Império, havendo relatos de casamentos entre as duas confissões já durante a ocupação holandesa no norte do Brasil (FREYRE, 2003, p. 236; 2004, p. 629, 631). Do ponto de vista jurídico, traziam ainda mais dificuldades que os casamentos entre acatólicos, como podemos ver no caso em tela. Seu casamento é considerado

clandestino, porém não havia fórum para decretar sua nulidade – seus atos civis passados não tinham nenhum valor jurídico e ela não tinha nenhum lugar para desconsiderá-los.

O Conselho de Estado se debruçou sobre o caso Catarina Scheid, seu parecer demonstrou a real necessidade de consertar os problemas gerados pela imigração protestante, na tentativa de assegurar tanto a permanência do movimento migratório quanto o de provocar a simetria entre a Carta Maior e a conjuntura de organização social que estava se formando, na busca de garantir os direitos que propugnava, mas, também, fazendo-os avançar com o objetivo de assimilar aqueles que, antes, estavam à sua margem. O parecer foi escrito no dia 27 de abril de 1854 e foi subscrito por Paulinho de Souza, o Visconde de Uruguai, o Visconde, depois Marquês de Abrantes e Lopes da Gama, depois Visconde de Maranguape, aquela secção reconheceu que:

Quão desagradável e incerta era no Império a posição daqueles que não são católicos, quando sejam postos em questão os importantíssimos direitos civis que se derivam do matrimônio e filiação [...] No Brasil a imigração que não for católica não encontra garantia para seus contratos matrimoniais e para os direitos que deles derivem filhos.

Se um brasileiro nascido de pais protestantes e também protestante, quiser casar-se no Império com uma mulher católica ou mesmo protestante, esse matrimônio e os direitos que dele resultam não encontraram garantia nas nossas leis. Será esse casamento como um ato particular que nossas leis não conhecem e não regulam. Se tiver que anular seu casamento não terá autoridade à qual recorra, ou há de recorrer à autoridade estrangeira.

A existência de uma religião do Estado não tolhe que sejam regulados e garantidos todos os direitos dos que nele residem, pertencentes a outra religião (RIBEIRO, 1973, p.113).

Reconhecendo que o caso era insolúvel perante as leis vigentes, o Conselho sugeriu que se regulassem os casamentos contraídos segundo regras pré-estabelecidas, que produzissem os mesmos efeitos civis que acompanham os católicos, regularizassem os registros para comprovar a união, bem como se regularizasse o exercício dos cultos tolerados. Mesmo assim, o apelo não seria ouvido senão quase uma década depois, sendo a situação agravada com outros problemas parecidos, conforme outro parecer do Conselho do Estado em 1856, onde a base de argumentação era a tolerância religiosa e mais uma vez a necessidade de imigração, lembremos que Kalley já estava lançando as bases de sua missão no Brasil e que presbiterianos já estavam colocando o Brasil em seu radar. A julgar pelo parecer, esses missionários teriam, no Conselho de Estado, um órgão de defesa favorável à sua luta, uma que esse entendia que:

A Constituição estabeleceu a tolerância religiosa para todos os cultos (...) O país carece da colonização e de promover a imigração: esta não nos vem somente de países católicos (...) Em São Paulo, consta oficialmente ao

governo que não só os protestantes entre si, mas até católicos ignorantes têm descansado completamente na validade de casamentos contraídos por meras escrituras que nossas leis não reconhecem; em Petrópolis têm-se contentado com o casamento e fórmulas de uma só Igreja; de sorte que, enquanto um dos cônjuges se reputa ligado, o outro se considera livre. Isto é revoltante e faz reconhecer a necessidade de pronto remédio (...) Dois são os meios de as diminuir (as dificuldades): um, obter as dispensas das disparidades de culto para se celebrarem os casamentos religiosos mistos; outro, o casamento civil como contrato que produza efeitos meramente civis, deixando a consciência dos contraentes a irregularidade dessa união no foro interno (...) Não há outro recurso senão o casamento civil (RODRIGUES, *in*: SANTOS, 2018, p. 19-20).

O caso Scheid ainda gerou um relatório em 1855, escrito pela repartição dos Negócios da Justiça, tendo como título *Casamentos Mistos e Evangélicos*, que previa a entrada de muitos imigrantes no Brasil, o que estava alinhado à fala do trono que o imperador proferiu naquele mesmo ano. No relatório há uma preocupação quanto aos possíveis casamentos mistos, buscando uma solução em uma possível lei que provasse o contrato civil para o casamento misto. A posição do Governo ficava clara em favor dessa lei:

Quanto aos mistos, sendo, como são fáceis pela parte acatólica e difíceis pela parte católica em razão da dispensa do impedimento – *Cultus disparitas*¹²³ – acontece que verificados por uma parte e não pela outra, nulos por consequência, ficam reduzidos as condições de concubinatos sem efeitos civis para os esposos e para os filhos que são tidos por não legítimos. Sabeis que a Igreja Católica tem como impedimento a disparidade do Culto, e que pelo Breve das Faculdades concedidas pelo Sumo Pontífice Pio 9º aos Bispos do Império nos vinte cinco anos correntes, só há trinta casos de dispensas do impedimento¹¹ – *Cultus disparitas* – e com a condição de ser Católica a educação da prole: daí a grande dificuldade da questão.

O remédio do mal é plainar [sic.] a dificuldade e tornar fáceis esses casamentos. Assim não conseguindo-se da Santa Sé dispensa infinita e não limitada no impedimento – *cultos disparitas* – como exige o interesse da colonização que é vital para nós, a providencia que cumpre tomar é a seguinte – distinguir o casamento Evangélico e o misto como civil e religioso, para que aquele preceda a este, e seja logo seguida de direitos civis, ainda que se não verifique o religioso, sendo todavia indissolúvel pela parte Católica. Se não acede ou sobrevém o casamento religioso, existe ao menos um contrato, há um elemento legítimo, os esposos e os filhos conservam os seus direitos civis. (RELATÓRIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGÓCIOS DA JUSTIÇA *in*: SANTIROCCHI, 2012, p. 88-89).

Dois anos depois desse relatório, aconteceu um outro caso envolvendo outra mulher. Ela se chamava Margarida Kerth, casou-se em 1845 com João Schoop, ambos eram

¹²³ Trata-se de um instituto do Direito Canônico que gera uma razão pela qual um casamento não pode ser validamente contraído sem uma dispensa, decorrente de uma pessoa ser católica e a outra pessoa batizada em outra fé. Era realizada por motivos graves, e nas promessas (geralmente escritas) dos cônjuges: o não batizado de não interferir na prática religiosa do cônjuge ou na criação dos filhos na religião, o católico de praticar a religião católica e criar os filhos nela.

protestantes. Depois de um certo tempo, os registros não falam quando, ela decidiu se separar do marido e abraçar o catolicismo. Tendo recorrido ao bispo do Rio de Janeiro, ganhou desse o acolhimento e o reconhecimento de sua conversão. Posteriormente, Kerth conheceu Franklin Brasileiro Jansen Lima, católico, e pediu ao bispo permissão para casar-se, o que foi concedido em 27 de janeiro de 1857, declarando nulo o casamento precedente celebrado contra a forma designada pelo Concílio Tridentino (SANTIROCCHI, 2012, p. 89).

Os casos que envolveram Catarina Scheid e Margarida Kerth demonstraram a falta de segurança jurídica que havia quanto ao reconhecimento das relações socioafetivas dos protestantes por parte do Estado. Não que não houvesse a preocupação de resolver isso, como fica claro nos pareceres acima, tanto do Conselho do Estado quanto da repartição dos Negócios da Justiça, que revelavam a preocupação em criar algum dispositivo legal para assegurar esse direito visando o recebimento de futuros imigrantes, mas faltava articulações e pressões para que o caso dos casamentos mistos e protestantes fossem resolvidos.

Enquanto a legislação não se adequava aos interesses protestantes, esses criaram formas para fazer valer seu direito de constituir famílias. Já foi dito que alguns protestantes se casavam em cartórios, perante funcionários públicos, isso se dava pela ausência de um ministro religioso ou, ainda, para salvaguardar a sucessão de bens através de uma escritura pública – fato comum nas colônias do Rio Grande do Sul e São Paulo (RIBEIRO, 1973, p. 112). Quanto aos filhos, o pai acatólico tinha que reconhecer legalmente seu filho como natural e receber do juiz uma carta legitimando a criança, conforme a lei de 22 de setembro de 1828, art. 2, parágrafo primeiro (VIEIRA, 1980, p. 227).

No plano urbano, a Igreja Fluminense saiu na frente na tentativa de encontrar um dispositivo para disciplinar as práticas socioafetivas. Com o fim de legitimar o casamento, pelo menos para a comunidade protestante, os nubentes assinavam um termo. A lavratura era feita na esperança de que logo uma lei ou decreto pudesse consertar essa situação. Tratava-se de uma *fórmula provisória*, com a obrigação de legalizá-lo logo que a lei instituísse como válido o casamento acatólico. Na igreja fluminense foram celebrados dois casamentos já em 18 de julho de 1860 (LUZ, 1932, p. 83). No documento, os membros da Igreja Fluminense atestavam que, por razão de consciência, não poderiam se casar no rito católico, bem como o compromisso de havendo uma lei sobre casamentos acatólicos, eles se submeterem. O contrato não tinha nenhum valor jurídico, apenas ético e moral. Logo, a espera e a luta por uma mudança legal ainda se colocavam na pauta protestante:

Nós abaixo assinados, sabemos que o casamento é uma Instituição Divina e não podemos casar-nos conforme o rito romano, único que a lei do Brasil reconhece – pois nós cremos que o romanismo opõe-se as leis de deus, temos prometido e por esse documento declaramos e confirmamos a promessa de cumprir entre nós os deveres de marido e mulher, conforme a palavra de Deus nas escrituras Sagradas.

Isto é,

Eu... (1)... (3)... (4)... de idade, natural de... (5) filho... (6) de... (7), recebo por minha única legítima mulher a... (2) ... (3), ... (4) de idade, natural de (5), filha... (6) de... (7), e me obrigo e prometo pela ajuda de Deus a amá-la, sustentá-la e tê-la sempre comigo, cumprindo os deveres de um marido fiel enquanto Deus me der vida.

Eu... (2) etc. aceito a... (1) etc. por meu único e verdadeiro marido, obrigando-me pela ajuda de deus a amá-lo, honrá-lo, e servi-lo, cumprindo os deveres de uma mulher fiel enquanto Deus me der vida.

E nós ambos nos obrigamos a ter e reconhecer sempre por nossos filhos legítimos os que Deus nos der em resultado desse contrato, o qual abaixo assinamos com testemunhas, e *nos obrigamos a casar-nos conforme a lei do país logo que estas reconheçam uma forma de casamento que não se oponha às leis divinas nas escrituras sagradas.*

Rio de Janeiro, ... de ... de 186... (ROCHA, 2013 a, p.131) [grifo nosso].

O que se nota, a partir dos relatos trazidos, é a expectativa protestante de uma atualização jurídica, enquanto tentam criar mecanismos de legitimação para seus contratos de união civil. Essa luta pela ratificação do casamento passou a se prestar como símbolo de validade do discurso religioso para o catolicismo brasileiro, principalmente sob a ótica ultramontana que nele operava. O capital religioso comungava ao capital político com poderes de afirmar socialmente qual união era válida – e, por isso também, que tipo de relação faria com que os filhos recebessem o status social de legítimo e de herdeiros. O caminho percorrido aqui é de negar-lhes a promoção de legitimidade do sacramento e, com ela, o acesso aos direitos civis, onde o casamento e o registro de nascimento representam as duas portas de entrada para essa vida civil ativa.

4.2.2 A composição e a costura do decreto 1.444

A luta do grupo ultramontano e dos missionários protestantes em torno do casamento teve um novo capítulo na década de 1860. Um decreto e uma lei terminariam por validar o sacramento e, de forma indireta, o culto protestante. Os dispositivos aprovados, ainda que não resolvessem por completo o problema, podem ser contabilizado como uma vitória e

um marco para a assimilação dos acatólicos no sistema jurídico imperial. O início de sua composição e costura não se encontram nessa década, mas, sim, em torno das discussões provocadas na tentativa de validar o casamento civil em terras brasileiras nas décadas anteriores, com mais força na década de 1850.

Antes disso, dois projetos de lei tentaram instituir o casamento civil no Brasil, 1829, pelo então Senador Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, e em 1833, sob a influência de Feijó, cujas ideias a respeito vimos acima. Em ambos os casos, a rejeição foi motivada por conta da *oposição de Sé e pela indiferença da opinião pública* (LEONARD, 2002, p. 58). Podemos afirmar que o fato de quase não haver protestantes naquele período, senão o estrangeiro na fronteira, longe dos centros urbanos, resultou na ausência da valoração do fato e, com isso, no surgimento de uma norma. Permaneceu então a legislação vista acima, onde o casamento era válido apenas no plano do catolicismo e que casamentos realizados fora do país também não teriam valor jurídico.

Nas décadas de 1850 e 1860, pode-se notar dois fatores que produziram essa valoração do fato, primeiro o lugar de preeminência que a política de migração adquiriu nas hostes do governo imperial. Em sua fala do trono em 1855, Dom Pedro II falou no empenho que seu governo estava fazendo em prol da *colonização*, isto é, imigração, da *qual tão essencialmente depende o futuro do país* (ROCHA, 2013 a, p.23). O segundo fator foi a presença de missões protestantes que já batizavam brasileiros no fim da década de 1850, ganhavam publicidade nos meios de comunicação e adquiriam capital político. Tais fatores resultaram no decreto número 1.444 de 11 de setembro de 1861.

No mesmo ano em que o Imperador afirmava sua política e esperança na colonização/imigração, o Conselho de Estado lançava sua proposta de casamento civil. O projeto foi redigido por Nabuco de Araújo e submetido ao Ministro Paraná em abril de 1855, ele é o terceiro projeto de lei nessa direção e o primeiro da década de 1850. Araújo havia participado do caso Catarina Scheid, o que o fez refletir sobre o papel do Estado frente aos casos semelhantes. Em um relatório, ainda em 1855, já em vias de submeter seu projeto, ele escreveu sobre a necessidade de trazer a existência jurídica às famílias de pais protestantes ou de religião mista, ao fazer isso o Estado ajustava esses indivíduos e seus filhos à comunhão brasileira da qual, segundo Nabuco, não poderiam estar à margem por matéria de religião, assim:

Conferir aos casamentos mistos e protestantes os mesmos efeitos civis que compete ao casamento celebrado conforme o costume do Império seria uma

providência não bastante, mas defectiva quanto aos mistos, para os quais a grande dificuldade é sua verificação da parte católica [...]. Outra providência essencial é declarar os nossos tribunais competentes para julgar questões matrimoniais, como a nulidade, a existência e a dissolução do casamento protestante, porque sem esta providência há degeneração de justiça (NABUCO, 1997, p. 272-273).

Temos aqui o foco então do projeto que foi preparado, com vistas então à satisfação da justiça:

Art. 1º - O casamento evangélico e o misto entre católicos e protestantes considera-se distinto, como civil e religioso.

§1º - O civil precede ao religioso; este não pode ser celebrado senão depois daquele, sob as penas estabelecidas no art. 147 do Código Criminal.

§2º - Verificado o contrato pela forma determinada no regulamento do governo, o casamento ainda, mesmo não seguido do ato religioso, surtirá todos os efeitos civis que resultam do casamento contraído conforme o costume do império.

§3º - São competentes os tribunais e juízes do Império para decidirem as questões da dissolução ou nulidade dos casamentos evangélicos e mistos, quanto aos protestantes somente.

§4º - Nos casamentos mistos os casos de divórcio serão regulados pelo direito canônico a respeito de ambas as partes, e o divórcio não importará nunca dissolução do contrato de casamento pela parte evangélica.

§5º - O Juízo Eclesiástico do império julgará como até hoje a nulidade do casamento e o divórcio da parte católica.

§6º - A nulidade do contrato, nos casamentos mistos, só pode ser pronunciada pelos juízes dos tribunais.

Art. 2º - É o governo autorizado:

1º - Para organizar e regular o registro dos referidos casamentos, assim como dos nascimentos que dele provierem.

2º - Para permitir a instituição de consistórios, sínodos, presbitérios e pastores evangélicos, determinando as condições e exercício, assim como as regras de fiscalização e inspeção a que ficam juntos (NABUCO, 1993, p. 273).

O projeto, como se vê, traz o Estado como protagonista da legitimação do casamento e no disciplinamento das práticas socioafetivas. Quanto ao casamento, o projeto tinha duas novidades, primeiro a questão da precedência do Estado à igreja, segundo a legitimação da união, mesmo com a ausência do rito religioso. Se a Igreja Católica Romana perderia seu poder quanto ao protagonismo de ratificar a união, não cairia, contudo, de seu status de religião oficial, e ainda manteria seu poder de influência quanto ao símbolo, uma vez que sua prescrição jurídica era a recomendada nos casos de casamentos mistos e/ou de divórcio protestantes. Quanto ao lugar das religiões acatólicas, deve-se notar que, caso esse projeto tivesse sido aprovado, caberia ao Estado ainda regular a ação de missões protestantes, bem

como concedendo a permissão para aqui estabelecer sua estrutura administrativa, uma estranha espécie de *semi padroado* acatólico.

Ao texto seguem longos debates no Conselho de Estado ao longo de 1856. Os que foram contra o projeto defendiam casamento civil apenas para acatólicos – eram dessa linha os ministros Olinda, Maranguape, Melo e Alvim, Abaté, Itabora e João Paulo. Para o prosseguimento do debate, admite-se a necessidade de consultar a Sé para pedir dispensa do direito canônico, admitindo por exceção o casamento civil como um mal menor, mas necessário, se possível consultando o papa para isso (NABUCO, 1993, p. 276).

O projeto que saiu do Conselho de Estado e foi apresentado na Câmara em julho de 1858, nele lemos:

Art. 1o - O casamento entre pessoas que não professam a religião católica apostólica romana serão feitos por contrato civil, podendo seguir-se o ato religioso, se este não houver sido celebrado antes.

Art. 2o - O casamento civil também poderá ser contraído quando um dos cônjuges for católico e outro não. Fica, porém, entendido que, se nessa hipótese preferirem celebrar o casamento religioso na Igreja Católica, o poderão fazer independentemente do contrato civil, produzindo o religioso, além do vínculo espiritual para o católico, todos os efeitos civis para ambos tão completamente como se tivesse havido contrato civil.

Art. 3o - O contrato civil seguido da comunicação dos esposos, assim na hipótese do artigo 1º como do artigo 2º, torna o matrimônio indissolúvel e produz todos os efeitos civis que resultam do que é contraído segundo as leis do país e dos costumes do império.

Art. 4o - Os casamentos mistos, ou entre pessoas estranhas à Igreja Católica, *bona fide*, contraídos antes da publicação da presente lei, por escritura pública, ou celebrados na forma de alguma religião tolerada, se consideram *ipso facto* ratificados para os efeitos civis, como se tivessem sido contraídos ou celebrados na forma prescrita para os casamentos civis, uma vez que a isso não se oponham impedimentos tais que os devam embaraçar, segundo o que houver regulado o governo conforme do § 1o do art. 6o.

§ Único. Dentro, porém de um ano, contado da publicação da lei, será livre dissolvê-los, quando o permita a religião, segundo a qual se tiver celebrado a cerimônia religiosa. Passado esse período, ficarão indissolúveis.

Art. 5o - Serão reconhecidos válidos, e produzirão todos os efeitos civis, os casamentos celebrados fora do império, segundo as leis do país onde houverem sido contraídos. Art. 6o - É o Governo autorizado:

§ 1o Para regular os impedimentos, nulidades, divórcios *quod thorum* e forma da celebração dos referidos casamentos como contratos civis.

§ 2o Para regular e organizar os registros dos mesmos casamentos, assim como dos nascimentos que deles provierem (SANTOS, 2018, p. 22-23).

Joaquim Nabuco afirma que do projeto oferecido pelo Conselho de Estado e o que foi apresentado na Câmara por Diogo Vasconcelos têm *pequenas alterações* (NABUCO, 1993, p. 277), apesar disso, se comparados os projetos, percebe-se que quase nada restou do projeto submetido por Nabuco Araújo ao Conselho. O protagonismo planejado quanto ao papel do Estado cede lugar para a Igreja Católica Romana, embora permaneça quando os casamentos são de acatólicos ou mistos. Para os casamentos contraídos em igrejas protestantes até a aprovação do texto de lei, se tiverem sido celebrados na forma como a lei impõe. Alguns avanços são notados, como o reconhecimento de casamentos realizados fora do império, que deve ser encarado como um estímulo aos imigrantes que planejam morar no Brasil. Também caem os dispositivos que davam poderes ao Estado para regular a atuação protestante no Império, o que pode ser considerado outro avanço em relação ao projeto inicial.

O ponto central de argumentação estava na segurança jurídica das famílias constituídas sob o protestantismo ou casamento mistos. Um dos nomes contrários ao projeto foi D. Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia, sua leitura passou pelo perigo que essa abertura a casamentos acatólicos poderia trazer ao Brasil, uma vez que o projeto trazia em seu bojo as *funestas consequências do proselitismo protestante, que como é notório, se acha empenhado em descatoalizar o país e já infelizmente conta algumas conquistas* (SEIXAS *apud* SANTOS, 2018, p. 22). Santos afirma que na eclesiologia ultramontana de D. Seixas não poderia ser possível um acordo envolvendo católicos e protestantes, uma vez que ele os via como *dissidentes* da fé católica, e não como uma fé distinta, sua fala teve singular papel para o projeto que seguiu, entre alternâncias de gabinete, e que foi apresentado em 1859 (SANTOS, 2018, p. 23). O projeto votado foi um substitutivo do original e trazia outros dispositivos na busca de acomodação:

Art. 1º - Os efeitos civis dos casamentos celebrados na forma das leis do império serão extensivos:

§ 1º Aos casamentos que se fizerem por contrato civil entre pessoas que não professem a religião católica apostólica romana, guardadas as solenidades de que trata o art. 4º.

§ 2º Aos casamentos feitos no império *bona fide* antes da publicação da presente lei por simples contrato, ou perante pastores de religiões admitidas, não havendo entre as partes impedimento que, segundo as leis em vigor, devam obstar o matrimônio.

§ 3º Aos casamentos que se contraírem fora do império com as solenidades admitidas nos respectivos países e conforme as leis a que os contraentes estejam sujeitos.

Art. 2º - Os casamentos mencionados no art. 1º serão indissolúveis quanto aos efeitos civis, desde que haja comunicação entre os esposos.

Art. 3º - Os impedimentos aos casamentos entre pessoas que não professam a religião católica apostólica romana e de que trata o § 1º do art. 1º, as dispensas, os casos em que as mesmas são admissíveis, a separação dos cônjuges, educação da prole e mais obrigações dos cônjuges se regularão pelo direito em vigor em tudo que for aplicável.

§ 1º As dispensas dependerão da autoridade civil.

§ 2º As questões que se suscitarem acerca dos casamentos a que esta lei confere efeitos civis serão competência das justiças ordinárias.

Art. 4º - O governo marcará as fórmulas e solenidades com que devam celebrar-se, afim de produzirem efeitos civis, os casamentos de que trata o § 1º do art. 1º, e regulará o seu registro e o de nascimento e óbitos, bem como a prova da existência dos casamentos mencionados nos §§ 2º e 3º do mesmo art. 1º.

Art. 5º - Ficam revogadas as disposições em contrário (SANTOS, 2018, p. 23).

Mudanças substanciais podem ser vistas quando comparamos com o primeiro projeto apresentado à Casa. Primeiro a queda do termo *casamento civil*, permanecendo sua figura ligada à religião. Os casamentos feito por contrato civil deveriam atender a uma regra ainda a ser estabelecida em forma de lei, bem como sua dissolução. Um avanço, uma vez que separa de vez a necessidade de um parecer católico para a dissolução. O substituto, porém, tem duas ausências consideráveis: primeira, desaparece a figura do casamento misto, instituto que estava presente e cujo disciplinamento era objeto desde o primeiro projeto apresentado por Nabuco de Araújo; em segundo lugar, o texto também não aponta o foro responsável a que se devia procurar para dissolução do casamento. Enfim, se acontecesse outro caso *Catarina Scheid*, ele seria novamente sem solução, uma vez que as lacunas não foram resolvidas. O Estado reconhecia o direito do acatólico a casamento e dissolução, mas não estabelecia o foro judicial para a apreciação dessa dissolução.

Um dos senadores favoráveis ao antigo projeto, Barros Leite, senador alagoano, alertou a incompletude do substitutivo, que, além de não contemplar os casamentos mistos, não consideraria também os *súditos protestantes*, mas apenas os protestantes estrangeiros (SANTOS, 2018, p.24). Pela primeira vez se referia, em uma discussão plenária, a possíveis nacionais acatólicos como súditos, embora lamentando que suas garantias jurídicas fossem mais uma vez postergadas.

O substitutivo foi modificado, mais uma vez, e só seria votado e aprovado em 11 de setembro de 1861, sob o número 1.444, apresentava a seguinte redação:

Faz extensivo os efeitos civis dos casamentos, celebrados na forma das leis do império, aos das pessoas que professarem religião diferente da do Estado, e determina que sejam regulados ao registro e provas destes casamentos e dos nascimentos e óbitos das ditas pessoas, bem como as condições necessárias para que os Pastores de religiões toleradas possam praticar atos que produzam efeitos civis.

Hei por bem Sancionar e Mandar que se execute a Resolução seguinte da Assembleia Geral.

Art. 1º Os efeitos civis dos casamentos celebrados na forma das Leis do Império serão extensivos:

1º Aos casamentos de pessoas que professarem Religião diferente da do Estado celebrados fora do Império segundo os ritos ou as Leis a que os contraentes estejam sujeitos.

2º Aos casamentos de pessoas que professarem Religião diferente da do Estado celebrados no Império, antes da publicação da presente Lei segundo o costume ou as prescrições das Religiões respectivas, provadas por certidões nas quais verifique-se a celebração do ato religioso.

3º Aos casamentos de pessoas que professarem Religião diferente da do Estado, que da data da presente Lei em diante forem celebrados no Império, segundo o costume ou as prescrições das Religiões respectivas, com tanto que a celebração do ato religioso seja provada pelo competente registro, e na forma que determinado for em Regulamento.

4º Tanto os casamentos de que trata o § 2º, como os do precedente não poderão gozar do benefício desta Lei, se entre os contraentes se der impedimento que na conformidade das Leis em vigor no Império, naquilo que lhes possa ser aplicável, obste ao matrimonio católico.

Art. 2º O Governo regulará o registro e provas destes casamentos, e bem assim o registro dos nascimentos e óbitos das pessoas que não professarem a Religião Católica, e as condições necessárias para que os Pastores de Religiões toleradas possam praticar atos que produzam efeitos civis.

Art. 3º Ficam revogadas as disposições em contrário (BRASIL, 1861, p.21).

O decreto pode ser considerado obra do Marquês de Olinda, Pedro Araújo Lima. Um protestante, membro da Igreja Evangélica Fluminense, Pedro Nolasco de Andrade, que trabalhava em seu gabinete, teria tido um papel importante para a promoção do ministro em defensor da causa (LEONARD, 2002, p. 60). Ao decreto seguiu, dois anos depois, uma lei de número 3069, de 17 de abril de 1863 (vida anexo), disciplinando o casamento acatólico no país. Para se entender o que prevaleceu no período do império quanto aos casamentos acatólicos, é preciso levar em consideração o decreto e lei juntos.

Em **primeiro** lugar temos a dispensa peremptória do termo *casamento civil*. Ele não aparecerá em nenhum dos diplomas citados, o que demonstra a força do ultramontanismo na Casa Legislativa. O debate, no entanto, não estava exaurido, uma vez que posteriormente foi apresentado um outro projeto de casamento civil, em 23 de março de 1866 (NABUCO, 1993, p.648). Porém, derrotado mais uma vez, o casamento como uma instituição civil, separado do plano religioso, só foi uma realidade no Brasil na República.

Os presbiterianos se utilizaram das páginas da *Imprensa Evangélica* para defender o casamento civil, o primeiro artigo foi escrito exatamente no mesmo ano do projeto (IMPrensa EVANGÉLICA, 1866, n.11, p.3), seguido de mais três artigos em torno do tema, todos eles em uma defesa pela criação do instituto (IMPrensa EVANGÉLICA, 1873, n. 20, p.155; 1874, n.3, p.125; 1875, n.14, p.108). Dos artigos se percebe que, ao se posicionar como favoráveis ao casamento civil, os protestantes visavam à separação entre Igreja e Estado, nos mesmos moldes que acontecia em outros países, ao mesmo tempo, buscavam quebrar o lugar de hegemonia no mercado de bens simbólicos que ocupava a Igreja Católica Romana. Mirando em uma maior liberdade religiosa para propaganda, os protestantes, que já haviam saído vitoriosos quanto ao reconhecimento jurídico do seu rito, lutavam, agora, pela separação do símbolo religioso com a lei.

Em **segundo** lugar, observamos no decreto 1.444 e na lei 3069 o reconhecimento do nacional protestante. Conforme observado nos projetos anteriores e no protesto do senador Barros Leite, o casamento acatólico gravitava em torno apenas da imigração. Agora podemos ler, na redação da lei 3069:

Art. 1º Os *casamentos de nacionais* ou estrangeiros que professarem religião diferente da do Estado, celebrados fora do Império (art. 1º, § 1º da Lei de 11 de setembro de 1861) não dependem de registro algum no Império, para que lhes sejam extensivos os efeitos civis dos casamentos católicos.

Art. 3º Os *casamentos de nacionais*, ou estrangeiros que professarem religião diferente da do Estado, celebrados no Império antes da publicação da Lei de 11 de Setembro de 1861, segundo o costume, ou prescrição das religiões respectivas (art. 1º, § 2º da citada lei) também não dependem de registro, para que lhes sejam extensivos os efeitos civis dos casamentos católicos (BRASIL,1863, p. 85) [grifo nosso].

A equiparação entre os casamentos de nacionais ou estrangeiros aos efeitos civis dos casamentos católicos demonstra não apenas que o Estado reconhecia a existência do brasileiro acatólico como um fato jurídico-social, mas que também precisava tomar as medidas necessárias para salvaguardar, para esse nacional, os mesmos direitos e deveres de seu par católico, quanto à constituição de família, registro de filhos e sepultamento. Também demonstra

o êxito da articulação protestante e de sua estratégia para valorar o fato e conseguir apoio político a sua causa a partir de uma propaganda de progresso que encontrou em um império interessado na imigração um ambiente propício para a revisão e, com isso, a assimilação desse nacional acatólico – essa conjuntura é o ponto pelo qual os projetos encontram sua necessidade social, diferentemente dos projetos de Vergueiro e Feijó, que não chegaram ao debate por falta de suporte fático.

Em **terceiro** lugar vemos dispositivos que apontavam para disciplinamento quanto ao funcionamento das missões protestantes, bem como, ainda que de forma indireta, o culto. Não falamos daquela primeira tentativa de disciplinar onde e como seriam tais missões, essa ideia ficou apenas no projeto apresentado por Nabuco de Araújo. No entanto, a lei 3069 de 1863 trouxe em seu texto dispositivos que reconheciam o ministro protestante como tal, apresentando normas para que os atos dele fossem habilitados no plano jurídico:

Das condições necessárias para que os pastores das religiões toleradas possam praticar atos que produzam efeitos civis

Art. 52. Para que os pastores e ministros das religiões toleradas possam praticar atos de seu ministério religioso, susceptíveis de produzir efeitos civis, é indispensável, sob pena de não produzirem tais efeitos, que sua nomeação, ou eleição esteja registrada, quanto aos que residirem na corte, na Secretaria do Império; e, quanto aos que residirem nas províncias, na da província de sua residência.

Para este registro bastará que a nomeação, ou eleição seja apresentada ao chefe da Secretaria, o qual lhe porá o visto, com a designação do oficial que o deverá fazer.

Art. 53. Se, porém, a nomeação, ou eleição for efetuada no estrangeiro, será necessário, para que se proceda ao registro, que esteja autenticada pelo cônsul, ou agente consular do Império nos respectivos países. Quanto, porém ao registro de casamento celebrado no estrangeiro antes deste Regulamento na conformidade do art. 42, a eleição, ou nomeação, poderá ser autenticada pelo cônsul do respectivo país residente no Império. Em ambos os casos será lançado por extenso no mesmo registro o termo da autenticidade.

Fica entendido que este registro não importa o reconhecimento da validade da nomeação ou eleição.

Esses são dispositivos gerados a partir da presença de missionários no plano urbano. Antes, o que regia a presença de pastores protestantes era o acordo firmado a partir da vinda de imigrantes – avançado, se levarmos em conta que o sustento desses pastores viria dos cofres públicos, embora, em alguns lugares, essa promessa não tenha alcançado nenhuma efetividade. O acordo anterior, como sabido, não vinculava os atos desses ministros religiosos ao plano do

direito civil. Agora, o ministro religioso passa a constituir uma categoria reconhecida, cujo atos sacramentais têm validade jurídica. Há de se contar ainda que, ao dar conhecimento aos atos sacramentais como legítimos, salvaguardadas as condições para que assim acontecesse, de forma indireta o Império também estava validando o culto.

Finalmente, em **quarto** lugar temos a criação do foro necessário para a dissolução do casamento acatólico. O Juiz Municipal passa a ser constituído de poderes para receber denúncias de impedimento ou de oposição à realização do casamento – o que pode ser feito pelo próprio ministro religioso ou por qualquer outra pessoa que tenha interesse ou que se veja ofendida. O Caso Catarina Scheid, já visto acima, que deu a partida para toda essa maratona de projetos de lei, só é contemplado nesse último, quase dez anos depois. O estabelecimento do foro serve ainda a lidar com o campo religioso acatólico, uma vez que o localiza em separado da religião oficial.

Ao decreto e a lei que o regulamentavam se pode apontar lacunas e avanços. Ele não contemplava as relações socioafetivas mistas, por exemplo, devendo então um dos nubentes renegar sua matriz religiosa, assentindo a outra, isso aconteceu por conta do vínculo entre casamento e religião e a ausência de ideia e da criação do casamento civil, que seria benéfico para aqueles que se encontrassem nessa situação. Outra lacuna a se notar, essa no campo simbólico, é a ausência da palavra protestante, apontada no texto da lei como *não católico*, o que traz o mesmo sabor de algo que está sendo suportado, como tem a categoria *religião tolerada*. Um avanço que se pode destacar ainda sobre a questão do casamento é o registro de filhos que, a partir da lei 3096, seria realizado no cartório pelo escrivão do Juízo de Paz, dando aos filhos dos protestantes o direito de escolherem sua própria religião¹²⁴.

A questão dos casamentos voltaria em 1865 ao Conselho de Estado. Dois *avisos* voltaram a tratar do assunto na tentativa de suprir as lacunas que até então se apresentavam. O *aviso* de número 491, de 21 de outubro, decidiu que os casamentos celebrados apenas no civil não teriam nenhum efeito jurídico. O *aviso* 495, de 21 de outubro, decidiu que casamentos mistos, matéria não contemplada pelos diplomas legais, deveriam ser feitos à frente de um ministro católico e depois de fazer o cônjuge protestante assinar um termo de que iria educar seus filhos nos preceitos católicos (RIBEIRO, 1873, p. 115). Retrocedia-se, nesse caso, com relação ao casamento misto e se reafirmava, agora de forma expressa, a inexistência de um

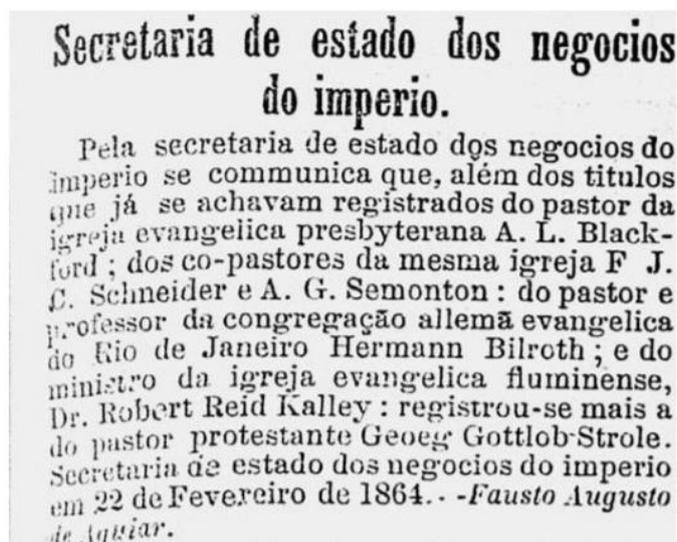
¹²⁴ O registro dos filhos de católicos permaneceria do mesmo jeito, através da certidão de batismo da Igreja Católica.

casamento civil. Por outro lado, se o casamento misto fosse realizado em uma igreja protestante, o cônjuge católico deveria se apresentar um termo abnegando da fé católica (ROCHA, 2015, p. 7).

Ainda assim, os textos enfim representam um marco jurídico do direito civil brasileiro, uma vez que força o Estado a reconhecer, como portador de direito e deveres, um elemento nacional que já existia no tecido social, e cujo número só fazia aumentar, que rompia com a tradição religiosa nacional e sua carga simbólica – algo incogitável à Carta Maior de 1824.

Para cumprir o que determinava o decreto 1.444, os missionários iniciaram a regularização de suas atividades religiosas, com o fim do reconhecimento estatal de seus atos. As igrejas protestantes e seus ministros passaram, assim, a ser constituídas em instituições religiosas. O segundo passo foi dar publicidade, assim pode-se ler no jornal Diário do Rio de Janeiro (1864, n. 59, p. 3) uma nota sobre a regularização de Robert Kalley, ministros presbiterianos e luteranos.

Figura 15: nota da secretaria de estados dos negócios estrangeiros



Fonte: Diário do Rio de Janeiro, 1864.

Para essa regularização foi necessário que se ocorresse uma eleição pastoral, bem como a certificação do reconhecimento da igreja. Depois disso, e seguindo o texto da lei, quanto ao dispositivo para os casamentos realizados antes de 1861, foram levados ao cartório as atas ou os contratos feitos antes dessa data. A eleição aconteceu após a sancionada a lei 3069. Na

Igreja Fluminense, a eleição foi também ocasião para estabelecer o nome da igreja, até então apenas Igreja Evangélica, passou a crescer o nome Fluminense. Em menos de uma década, a Igreja Evangélica Fluminense celebrou 51 casamentos (ROCHA, 2013a, p. 217).

Porém, da mesma forma que aconteceu com os cultos, os casamentos protestantes também poderiam sofrer ameaças por parte da população ou de violência institucional. Na ocasião do estabelecimento da Igreja Evangélica Pernambucana, em 1873, após realizar batismos e palestra, Kalley procedeu para a celebração de casamentos conforme disciplinava a lei. Ao chegar à capital pernambucana, dirigiu-se para a Câmara Municipal para verificar a existência dos livros de registro de nascimento, casamento e óbito de acatólicos, deixando então agendados dois dias para celebração, 17 e 22 de outubro (AMAZONAS, 2018, p. 190). O casamento do dia 17 transcorreu sem dificuldades. Em seu diário pessoal, Kalley escreveu que o casamento celebrado por um protestante era uma novidade, de forma que a sala de celebração encheu-se de curiosos (KALLEY, *apud* AMAZONAS, 2018, p. 190). A tranquilidade do dia 17 não foi seguida no dia 22. No relato do próprio Kalley:

Às 7 horas, realizou-se o outro casamento, que traiu a atenção do povo, de modo que a sala se encheu completamente. Na rua havia certo reboiço; notavam-se algumas caras carrancudas; mas o serviço foi feito em paz. Surgiu depois de certa confusão, quando uns saíam e outros se esforçavam por entrar, resultando daí um grande alvoroço, que o subdelegado não pode 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 casamentos acatólicos e não queria acreditar* (KALLEY, *apud* EVERY-CLAYTON, 1998, p.32). [grifo nosso].

Seguiu-se o abandono do subdelegado e a ameaça de uma pequena multidão. Cerca de 600 pessoas estavam esperando Kalley e Sarah saírem. O casal teve que atravessar a multidão, que forçava sua queda, em meio a gritos e ameaças de violência, sem que nenhuma autoridade policial intervisse. Foi o acolhimento de vizinhos da igreja que salvou os missionários. Esses buscaram através do consulado inglês na cidade fazer valer os direitos e garantias estabelecidos pela lei (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 33). O pedido de proteção policial para salvaguardar o culto protestante na cidade surtiu efeito. No domingo, dia 26 de outubro, um esquema policial havia sido montado para atender às necessidades dos protestantes. Tal esquema de proteção gerou críticas por parte de periódicos ultramontanos, como o jornal *A União*, que em uma redação irônica, lamentou o apoio, embora deixasse em destaque que o Chefe da Polícia da província não havia comparecido (ROCHA, 2017, p. 53-54).

Por indas e vindas, o reconhecimento das relações socioafetivas se mostrou lento. O papel dos missionários ainda não se esvaziaria senão com o decreto que permitesse o casamento civil, retirando da Igreja Católica Romana sua proeminência social quanto à validação desse contrato através do rito religioso. Mesmo assim, souberam se utilizar do direito conquistado enquanto labutavam por acrescer a ele de outros dispositivos. Temos ainda a publicidade que buscavam dar às cerimônias. Kalley aluga salas em Recife, os presbiterianos publicavam artigos apontando lacunas e, também, celebrando as conquistas, a exemplo do artigo O Casamento Acatólico, vinte e cinco anos depois de celebrado o decreto 1.444 (IMPRESA EVANGÉLICA, 1887, n.3, p. 17). Também fica perceptível o papel, no plano político, de brasileiros dando o suporte necessário em uma esfera que os missionários estavam impedidos de chegar.

O decreto 3069 de 1863 não disciplinou apenas o casamento e o registro de filhos, mas, também, os sepultamentos de acatólicos, outro tema problemático para a época. Isso não quer dizer que o tema dos casamentos tenha se esvaziado, pois o tema do casamento civil ainda ocuparia muito debate no império¹²⁵.

4.3 SEPULTAMENTOS

Em 1801, o príncipe regente de Portugal, D. João, expediu uma ordem Régia determinando que, em seus domínios ultramarinhos, fossem proibidos os sepultamentos nas igrejas e terrenos ao lado, uma medida que visava à saúde pública (SIAL, 2005, p.75). No entanto, apenas em 1808 é que a ordem passou a ser cumprida. No caso brasileiro, a preocupação que gerou a Ordem Régia não apareceria antes de 1825, já no Primeiro Império. Nesse ano, Dom Pedro I fez publicar no Diário Fluminense uma portaria dando ordens para que os sepultamentos nas igrejas cessassem, classificando o ato como *supersticioso costume* (DIÁRIO FLUMINENSE, 1825, n. 117, p. 1).

Tanto a portaria quanto a reação favorável a ela motivaram o padre Luiz Gonsalves dos Santos¹²⁶ a escrever uma série de artigos contra a medida. Quatorze anos depois, ele

¹²⁵ Existiram muitos projetos que buscavam separar o casamento da igreja criando o casamento civil, alguns deles: Alencar Araripe, em 1875, propõe casamento civil obrigatório; O projeto de Saldanha Marinho, 1879, buscava casamento e registro civil, separação entre Igreja e Estado; em 1884, Francisco Antunes Maciel apresenta um projeto de casamento civil facultativo. O casamento civil, porém, só se tornaria uma realidade em 1890, já na República, com a aprovação do decreto do governo provisório que foi proposto por Campo Sales.

¹²⁶ Já mencionado nessa pesquisa como o primeiro a alertar sobre os perigos da missão metodista, ver capítulo 2.

publicaria esses artigos com o título *Dissertação Sobre o Direito dos Católicos de Serem Sepultados Dentro das Igrejas e Fora Delas Nos Seus Adros, Cemitérios ou Catacumbas*¹²⁷, e já em seu primeiro capítulo, o autor estabeleceu seu caminho na defesa do contrário:

No 1.º mostrarei qual é o verdadeiro sentimento da Santa Igreja Católica a respeito dos seus filhos mortos em Jesus Cristo ; o como , e quando começou o pio enterramento dos Fieis Cristãos dentro e fora dos Templos do Senhor , e com que cerimonia serão sepultados os seus cadáveres. No 2º provarei que neste piedoso cumule de se sepultarem os mortos no santuário a Igreja não é supersticiosa , nem avarentos os seus Pastores e Ministros ; com o também que é infundado o susto , que se aficcta de corrupção , e envenenamento dos vivos , pondo-se as devidas cautelas da parte dos coveiros . No 3º que no caso extraordinário de proibir-se o enterramento dos cadáveres nas Igrejas, e nos seus Adros , esta proibição deve-se fazer com muita prudência , e sempre de acordo com as Autoridades Eclesiásticas , e por conselho de pessoas religiosas , e tementes a Deus , à fim de que não pareça aos Povos que proibições desta natureza a são mais excitadas pelo espírito de irreligião, do que por motivos da saúde pública, muito principalmente nestes críticos tempos, em que homens perversos e turbulentos se aproveitam facilmente de qualquer descontentamento público para os seus fins revolucionários (SANTOS, 1839, p. 5).

Essas linhas de argumentação, pela primeira vez expostas nos jornais, estarão presentes em todos os debates quando o assunto sobre a criação de um cemitério extramuros surgir, uma mistura de tradição e teologia. A terceira linha de argumentação chama a atenção pois abre uma pequena possibilidade da construção de cemitérios, desde que ficasse claro o motivo da ordem, nesse caso, a questão da saúde pública. Já na epígrafe do tratado, o autor demonstra sua preocupação com uma sociedade que não se interessa por religião.

O fato é que os cemitérios públicos não foram erigidos nessa ocasião e a ligação entre Estado e Igreja Católica Romana continuou a se apresentar na questão dos sepultamentos e na administração dos cemitérios. Relação antiga que datava o Brasil Colônia: nesse período, tanto o interior dos templos católicos como o terreno ao lado eram destinados à instalação de necrópoles onde se depositavam os restos mortais de pessoas de diferentes freguesias. Dessa forma, paróquias, irmandades e conventos se prestavam também a cemitérios. Tal união, conseqüentemente, deixava de fora aqueles que não pertenciam aos quadros católicos, ou que socialmente fossem considerados inferiores, nos *desprivilegiados da morte*, como eram classificados, estavam escravos, brancos pobres (não tinham recursos para pagar um cova ou catacumba), indigentes e protestantes – esses últimos em razão de sua religião.

¹²⁷ O tratado foi publicado em uma obra geminada com seu ataque aos protestantes, *O Católico e o Metodista*, em 1839.

Havia, no entanto, cemitérios para alguns tipos espoliados, a exemplo do cemitério da Santa Casa da Misericórdia, que estava localizado atrás do seu hospital junto ao morro do Castelo, na praia de Santa Luzia; e do denominado *Cemitério dos Mulatos*, no Campo de São Domingos-Rocio da cidade; e do cemitério dos *pretos novos*, localizado inicialmente no largo de Santa Rita – de 1722 a 1769 – e, posteriormente, no Valongo parte da atual zona portuária do Rio de Janeiro (RODRIGUES, 2014, p. 258). Como tratavam de ser benzidos antes do uso, tais espaços podem ser classificados também de *campo santo*. Mesmo neles, os protestantes, por questões religiosas, não poderiam depositar seus mortos.

Contudo, a questão de 1825 voltou ao debate público cinco anos depois. Mais uma vez, a luta para separar os espaços religiosos de culto do lugar do enterramento não se deu em razões da religião, mas de uma tendência médico-higienista que começou e medrar entre os médicos. Essa preocupação em fazer cessar a coabitação entre vivos e mortos, que nutria razões de ordem sanitária, também pode ser vista em razões de luta por espaço científico:

Na busca de afirmação do saber científico, um grupo de médicos higienistas passou a travar uma batalha incessante em defesa de propostas de erradicação dos focos das chamadas emanações pútridas das cidades, principalmente aquelas mais populosas do Império, como Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, Recife, entre os anos de 1830 e 1850, e na busca de convencer as autoridades públicas a afastarem os sepultamentos do interior e entorno dos templos católicos (RODRIGUES, 2014, p. 259) [grifo nosso].

Essa batalha não foi exclusividade do Rio de Janeiro, nem do Brasil, na época. Essa movimento médico-higienista teve forte apelo na Europa, gerando a construção de cemitérios distantes das cidades (extramuros). No Brasil, em Salvador, em 1835, a Câmara Municipal buscou privatizar o serviço necrológico, estabelecendo que o mesmo poderia ser oferecido por empresários, e recebeu em troca um protesto da população, uma *cemiterada*, que fez revogar a tentativa. Os populares entendiam que o oferecimento do serviço não poderia ser desligado de sua dimensão religiosa.

Os embates acontecidos no Rio de Janeiro, capital do Império, não surtiriam efeito senão em 1850. Antes disso, houve algumas vitórias, como a exigência de atestados de óbito para o sepultamento (RODRIGUES, 2014, p. 262). Foi o surto de febre amarela que varreu a capital fluminense que trouxe de volta o debate para a esfera pública. No senado foi apresentado um projeto visando disciplinar o serviço no Brasil. Ele consistia em três pontos:

1) regulamentar os preços do serviço funerário que, com a epidemia, teriam sido elevados por parte dos armadores¹³ da cidade, nos sugerindo que aquelas medidas do chefe de polícia para taxar os preços cobrados não teriam surtido o efeito esperado; 2) estabelecer os cemitérios públicos na Corte, com base na ideia de que a Câmara Municipal teria se mostrado ineficiente no cumprimento das suas próprias posturas; 3) estabelecer enfermarias

suficientes para tratamento da pobreza enferma, principalmente em circunstâncias extraordinárias (RODRIGUES, 2014, p. 267).

Vencido o projeto, gerou o decreto 583 de 5 de setembro de 1850. Nele, os espaços para estabelecer novas necrópoles se tornaram responsabilidade do governo federal, que teria força para desapropriação dos terrenos e edifícios necessários para estabelecimento dos Cemitérios e enfermarias que o Governo designar (BRASIL, 1850, p. 273). Os acatólicos estavam contemplados no artigo 4º, cujo caput traz a seguinte redação: *O Governo poderá permitir Cemitérios particulares com as condições que julgar convenientes: § 4º As pessoas de culto diverso do da Religião do Estado*. Ficando a matéria também tributária ao governo central – algo que na prática já acontecia com os cemitérios ingleses.

Mais uma vez, e a exemplo do casamento acatólico, pessoas de culto *diverso da religião do estado* é uma referência ao imigrante que aqui tentava se estabelecer. Um nacional que se convertesse ao protestantismo não estava previsto seu sepultamento intramuros pois:

Apesar da proibição dos enterramentos nas igrejas, o cemitério público não havia se transformado em um local secularizado, mantendo, pelo contrário, as mesmas características e os mesmos fundamentos do cemitério eclesiástico. Mesmo tornando-se um espaço público, era ainda destinado ao *público* católico (RODRIGUES, 2014, p. 273) [grifo do autor].

Se os cemitérios católicos ganharam sua municipalização fora da estrutura de seus templos apenas em a partir 1850, é importante lembrar que já existiam no Brasil cemitérios extramuros que não pertenciam à Igreja e que também não estavam vinculados ao poder secular nacional: os cemitérios protestantes.

O primeiro cemitério protestante foi fundado pela força da Carta Régia, lavrada por D. João VI em 28 de agosto de 1811. O fato que ocasionou a expedição da ordem foi a morte de um protestante suíço, o carpinteiro, Jonas Bergmann, levando o então diretor da *Real Fábrica de Ferro São João de Ipanema*¹²⁸, Carl Gustav Hedberg, a escrever para o príncipe regente demonstrando a dificuldade em achar local para o sepultamento e o receio de se enterrar um *herege* em um lugar desapropriado para os católicos, que já estavam se sentindo prejudicados.

Na carta, D. João VI aproveitou primeiro para tratar de disciplinar o trabalho dos empregados da fábrica, depois, ele volta ao caso, reafirmando o compromisso feito com a Grã Bretanha e que buscava assegurar aos protestantes que não fossem molestados no exercício de sua religião, e que

¹²⁸ A fábrica estava localizada onde hoje é o município de Iperó, São Paulo.

as autoridades da fábrica fizesse valer o que havia sido acordado quanto a isso no Tratado de Comércio de 1810, depois, determina que:

Também vos encarrego o cuidares em que ali se estabeleça e conserve em boa ordem um terreno que sirva de cemitério aos Ingleses e Suecos, e em geral aos que não forem membros da nossa santa religião, permitindo-lhes também que nas suas casas particulares e sem forma de Igreja possam reunir-se para o culto particular que dirigem ao Ente Supremo, e no qual vigiareis não possam jamais ser inquietados pelos habitantes do país, o que muito vos hei por recomendado (COLEÇÃO DE LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, 1811, v.1, p. 95).

Um cemitério então foi providenciado para que os empregados protestantes da fábrica não ficassem desassistidos desse serviço religioso. Abaixo temos uma foto atual da fachada do primeiro cemitério protestante do país, o *Cemitério dos Suíços*, como ficou conhecido, essa primeira necrópole a céu aberto do país tinha uma fachada sóbria, simples, lembrando seu caráter religioso apenas com uma cruz. Não se sabe quantos protestantes foram enterrados, imagina-se que não muitos por se tratar de uma instituição criada para atender uma fábrica¹²⁹.

Figura 16: atual fachada do primeiro cemitério protestante brasileiro.



Fonte: <https://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/esquecido-e-em-ruinas-g1-visita-primeiro-cemiterio-protestante-do-brasil.ghtml>.

¹²⁹ Como se pode ver, no período da escrita dessa tese, o cemitério se vê abandonado. No seu interior, suas dez lápides restantes estão sob ruínas.

Não demorou muito para que os primeiros cemitérios protestantes fossem erguidos visando essa preeminência inglesa. Cemitérios dos ingleses foram fundados no Rio de Janeiro, Salvador, Recife e Minas. Todos no início da década de 1810, o que demonstra a preocupação de não ocorrer nenhum problema como o gerado na real Fábrica de Ferro, ou de serem enterrados em um fosso, tal como ocorreu em fortaleza com um inglês, marinheiro, em 1802. Rio de Janeiro e Bahia determinaram seus lugares para esse destino. Com receio de ficar de fora, os ingleses em Pernambuco solicitaram a seu representante no Rio de Janeiro, Visconde Strangford, que fosse concedido a eles o direito obtido por seus compatriotas, sendo atendidos em 1814 (MELLO, 1972, p.12) – na futura capital pernambucana, ficou conhecido como *Cemitério dos Protestantes* (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1872, n.7, p. 1; 1872, n.118, p.1; 1874, n. 165, p.8). No Recife, os primeiros sepultamentos ocorreram em 1822.

O primeiro enterramento foi de uma criança, Edward, filho de William e Lucy Pelly, moradores na Boa Vista, em 25 de abril de 1822. Em 2 de junho de 1822 realizou-se o segundo, desta vez de um adulto, a quem os republicanos pernambucanos da Revolução de 1817 deviam decidida colaboração: Charles Bowen, *British Merchant in Pernambuco*, de idade de 50 anos. O terceiro, William Bray, *pauper, died in the British Hospital*, de quem o Capelão registrou apenas o ano do falecimento: 1822. Aliás, o Capelão Penny foi descuidado no registro dos enterramentos: deixou em branco os itens 10 e 11 do seu livro. O primeiro estrangeiro não britânico sepultado foi o americano Alexander Thompson, *seaman, found drowned*, de 27 anos (9. iii. 1824). O primeiro europeu do continente foi E. F. Lezan, suíço, comerciante em Pernambuco, de cerca (sic) de 38 anos (20. iii. 1825) (MELLO, 1972, p. 19).

A existência dos cemitérios dos ingleses nas principais cidades foi descrita por Valadares como um símbolo do interesse inglês com a América portuguesa:

Foram os cemitérios ingleses os primeiros campos-santos organizados neste País, em nível de necrópole privativa de elites. O da Gamboa no Rio de Janeiro, assim como o da Ladeira da Barra em Salvador da Bahia e o de Santo Amaro em Recife datam de uma mesma época e mostram a profundidade dos interesses britânicos neste amplo território da América Portuguesa (sic). Assemelham-se como situação junto ao mar, ajardinamento sombreado de árvores copadas e sistema de construção tumularia. Assemelham-se, ainda mais, pela frequência das inscrições de morte atribuída à febre-amarela e pela declaração de tempo de residência no 97 País. Nos três citados encontram-se sepulturas de comandantes de navios de Sua Majestade, assim como de honrados comerciantes, jovens esposas (sic) e filhos recém-natos, vítimas de trabalho de parto e de nomes de cônjuges brasileiros – as Felisbelas, as Celestinas – e até de descendência por nome e ornatos de túmulos já francamente brasileiros. (VALADARES, *apud* TAVARES, 2016, p 98-97).

Pode-se seguir Valadares quando ele afirma ser essas instituições como peças na política do governo inglês, que visava ao estabelecimento de colônias de imigrantes, compostas

em sua maioria de súditos ingleses e, com isso, aumentar sua preeminência na região. Tavares, por sua vez, sinaliza a importância das existências das necrópoles no atendimento e, com isso, a antecipação das exigências sanitárias e de seu caráter de inovação estético-tecnológica (TAVARES, 2016, p. 101). Afirmava-se assim o império britânico, demonstrando sua superioridade também no campo da arquitetura. Há de se afirmar como o uso do sagrado foi importante na execução dos planos geopolítico e nessa afirmação de superioridade estético-tecnológica. Desde cedo, o governo inglês se revelou preocupado em fazer valer os dispositivos sobre religião no tratado de 1810, por entender ser essa peça fundamental para a imigração e, com isso, a estabilidade de sua preeminência.

Cemitérios públicos, mas considerados campos santos, com seus jazigos denominados de sepultura eclesiástica, ou cemitérios dos ingleses para os imigrantes. Pode-se notar que, de qualquer forma, o nacional que se convertesse ao protestantismo ficaria desassistido quanto ao serviço religioso. A burocracia ou mesmo a presença apenas nas capitais das necrópoles protestantes fazia com que o nacional protestante que morasse fora desses grandes centros urbanos, escolhidos por causa da forte colônia inglesa, ou ainda, pela intensa presença da Igreja Católica Romana monopolizando o espaço do serviço, ficando nele mais uma base para o controle do mercado de bens religiosos, fez com que os missionários protestantes mirassem como alvo mais esse direito civil.

A luta foi pela garantia do direito de sepultamento. A lei 3069 de 17 de abril de 1863, além de disciplinar os casamentos e os registros de filhos, também tentava ordenar a questão dos sepultamentos, com o título *Do registro de óbitos*:

Art. 48. O registro dos óbitos de pessoas não católicas, também será feito pelas participações que deles se fizerem, e que dever-se-ão fazer, dentro das cidades e vilas no prazo de dois dias, e fora das cidades e vilas no de seis dias depois do falecimento.

Art. 49. São obrigados a fazer esta participação:

1º O cabeça de família, em cuja casa se der o falecimento; ou a pessoa que lhe suceder, ou sua viúva ou viúvo.

2º A pessoa que assistir ao falecimento, se o defunto vivia só; ou o vizinho que do falecimento tiver notícia.

3º Os administradores de quaisquer estabelecimentos, em que se realize o falecimento, ou eles pertençam ao Estado, ou a corporações, quer civis, quer religiosas, ou a particulares; com tanto que o falecido tenha morado no estabelecimento, sujeito a disciplina econômica do mesmo.

Art. 50. O competente escrivão fará o registro do óbito, reduzindo a termo no livro correspondente a participação do artigo antecedente, e declarando o seguinte:

1º O dia, mês, ano, e lugar, em que é escrito;

2º O dia, mês, ano, e lugar do falecimento, e a hora, se isto for possível;

3º O nome, idade, estado, naturalidade, domicílio atual, residência e profissão do falecido;

4º Os nomes, domicílio, naturalidade, e profissão dos pais do falecido, se isto for possível;

5º O nome do outro cônjuge, se o falecido tiver sido casado;

6º A circunstância de ter falecido com testamento, ou sem ele;

7º O nome, domicílio, residência atual, e profissão da pessoa que houver participado o falecimento.

Art. 51. Observar-se-á sobre as declarações que deve conter a participação dos óbitos, e sobre os termos dos mesmos óbitos, o que está disposto nos arts. 44 e 45 em relação aos nascimentos (BRASIL, 1863, p. 85).

Os protestantes do império não seriam mais considerados indigentes, estabelecia-se o cartório como o fórum capaz para registrar os mortos, observando-se ainda o estabelecimento de um rito mínimo para isso. A lei 3069, ao trazer dispositivos sobre registros de casamento e de crianças, atendeu ao problema da sucessão patrimonial. Porém, seguindo o exemplo das primeiras leis sobre casamentos acatólicos, temos acima uma série de dispositivos cujas lacunas as tornavam inoperantes no que era outro polo da demanda protestante, o funeral em si. O registro, disciplinado acima, não garantia aos protestantes lugar nos cemitérios públicos – ainda benzidos para uso católico.

Os presbiterianos usaram o jornal a *Imprensa Evangélica* mais uma vez como órgão de denúncia e resistência. Dando publicidade a casos de negação de sepultura, ou mesmo de violência contra os túmulos, que o discurso para a necessidade da criação de outro dispositivo foi construído.

Só um pouco mais tarde, em 1870, a circular de número 11 de 27 de abril, buscou suprir essa lacuna. As condições que geraram o documento exemplificam as dificuldades enfrentadas pelos protestantes. David Sampson, um imigrante americano, se suicidou e o pároco de Sapucaí, cidade do ocorrido, proibiu seu enterro no cemitério público (IMPrensa EVANGÉLICA, 1870, n. 11, p. 83). O caso demonstra o poder dos párocos locais, dificuldades que as lacunas jurídicas gravavam e como nada disso poderia ser considerado fora da lei, não se

pode condenar o pároco, uma vez que de fato os cemitérios eram *campos santos*. O problema era anterior à ação do sacerdote católico, era a confusão entre o papel da religião nas esferas que tocavam o público e o privado.

A circular foi assinada pelos ministros José Thomaz Nabuco de Araújo e Bernardo de Souza Franco, ambos já haviam se colocado ao lado dos protestantes antes. Na redação da circular, defende-se a revisão do papel do catolicismo como religião do Estado, demonstrando como isso provocava dificuldades jurídicas.

Lamentava, ainda, o estado de atraso que o Brasil se encontrava, em que, mesmo nesse século de tolerância civil e religiosa, ainda seja objeto de questão o enterramento dentro de um cemitério público (IMPRESA EVANGÉLICA, 1870, n. 11, p. 83). Na circular, nota-se a tentativa de secularizar os direitos civis, tal como acontecia com relação ao casamento. Sua tentativa não é de beneficiar o protestantismo, mas o fortalecimento do Império, a fórmula de conciliação que a circular propunha era a destinação de parte do cemitério para indivíduos de outras religiões – a separação seria por vala ou pequeno muro.

O articulista protestante, por sua vez, aproveita, depois de comemorar a circular, para atacar o status da Igreja Católica Romana apresentando como defesa que, enquanto houver uma religião do Estado, tais idiosincrasias normativas se repetiriam:

Vemos por demonstrado mais uma vez nesta circular do governo, a inconveniência de uma igreja do Estado. São inevitáveis os conflitos de jurisdição e por consequência lutas renhidas entre os poderes eclesiásticos, que em diversas esferas, deviam e podiam promover o bem do povo, mas que, pelo consórcio anti natural e anti evangélico em que procuram viver, são forçados a ocupar-se de questões mesquinhas sobre as suas respectivas prerrogativas (IMPRESA EVANGÉLICA, 1870, n.11, p.86).

O que se pode observar é que, para os protestantes, o poder que os párocos exerciam em alguns municípios do interior, na ordem, proibição ou mesmo o desenterramento de alguém para determinar sua sepultura extramuros era uma das peças que compunham o capital político e religioso do catolicismo. A circular, por isso, era bem-vinda, uma vez que:

Tira das mãos dos inimigos do evangelho uma das armas mais eficazes para afugentar o povo da palavra de Deus. Era uma ameaça constante e feita em toda parte, que, os que lessem a Bíblia e abraçassem o evangelho, depois de mortos seriam sepultados no campo [isto é, fora do cemitério] (IMPRESA EVANGÉLICA, 1870, n.11, p.86).

Da mesma forma que o casamento e o registro, o direito de enterrar seus mortos não apenas seria um direito positivado, mas, conforme nos aponta a citação acima, também era observado como mais um espaço onde o protestantismo conseguiu mais uma vitória sobre a religião oficial e como essa seria um aporte para a evangelização do país. Demonstra, ainda,

como os protestantes viam esses pontos dos direitos civis como inegociáveis para garantir a manutenção e permanência dos frutos de seu trabalho, para atrair nacionais para suas fileiras com a garantia de que não perderiam no plano social caso por isso optassem.

A circular, no entanto, não resolveu logo a questão, a morosidade do poder público, pensada ou não, permitiu que outros casos acontecessem, mas que, após a circular, poderiam ser denominadas de abuso pelos protestantes. Pode ser colocado como exemplo disso o caso ocorrido em 1873, no qual foi negado a sepultura a uma mulher protestante em Brotas, Minas Gerais. Foram apontados o pároco da cidade e o presidente da Câmara Municipal como agentes da negativa, a denúncia tomou dois jornais (*IMPrensa EVANGÉLICA*, 1873, n. 7, p. 56; 1873, n. 23, p. 182).

Ainda que esses casos esporádicos acontecessem, pode-se observar um avanço no exercício do direito nesse ponto, bem como a relação entre fato, valor e norma para que houvesse uma mudança de orientação nesse sentido. Faltava ainda um outro espaço para que se pudesse avançar ainda mais na busca pelo fortalecimento dos direitos acatólicos ou da secularização das esferas públicas: a representação política dos protestantes.

4.4 REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Seria quase que natural que tanta luta no campo político para fazer avançar leis, através de defensores nacionais do protestantismo, fizesse surgir seu contrário. A busca por uma parte da sociedade que via nesse movimento liberal-religioso uma ameaça à unidade nacional se constituiria em algum momento em plataforma da política tradicional. Já vimos que essa mentalidade não era nova e, antes mesmo que houvesse protestantes nacionais, já se mirava em assegurar a identidade nacional à amalgama entre catolicidade e brasilidade. Já demonstramos vários nomes ao longo desse trabalho de intelectuais que pensavam assim. No fim da década de 1870, no entanto, um certo João Mendes Almeida prometeu, em sua campanha, combater avanços dos protestantes no plano civil (*IMPrensa EVANGÉLICA*, 1878, n. 37, p. 295). Pela primeira vez temos um candidato cuja bandeira eleitoral é ir de encontro aos avanços feitos até aqui.

Fato incontestável que esse movimento surge quando o próprio protestantismo se organizava para lutar pelo seu direito representação política. Até aqui, os direitos civis avançam, recrudescem ou se tornam lentos em sua eficácia por causa de uma aliança entre protestantismo

e políticos nacionais que, como vimos, mantêm sua relação pragmática com a religião enquanto essa pode ser beneficiária ao projeto de progresso social. Seria, então, adequado que nacionais protestantes e missionários logo lutassem pelo direito deles mesmos, sem prescindir a sua fé, pudessem votar e ser votados. Pode-se ver que o que acontece com os protestantes brasileiros é o mesmo que aconteceu na Europa dos Séculos XVIII e XIX, onde primeiro se lutou por direitos civis, depois por direitos políticos. Segundo a tese de T. A. Mashall (1967), esse é o caminho natural para a conquista da cidadania, primeiro os direitos civis, depois os políticos¹³⁰. O que acontece na Europa em dois séculos, acontece no Brasil em algumas décadas, pode-se apontar que a consolidação da interpretação dos direitos civis já está amadurecida na época, como também, a forte capilaridade social e o capital político do protestantismo como sendo fatores para que essa luta acontecesse em breve tempo.

Um fato a se frisar é que o próprio país aprendia a lidar com um sistema eleitoral com um foco bem definido de evitar que conflitos sociais eclodissem em desordem e destruíssem o modo de vida dos donos da terra (GRAHAM, 1997, p. 18). Um sistema de eleição era algo recente naquela sociedade, Carvalho demonstra que, ainda na colônia, o sentido de direitos civis era completamente inexistente, mesmo entre os senhores de engenho, cuja ação aponta como:

Eram simples potentados que absorviam a função do Estado, sobretudo as funções judiciárias. Em suas mãos, a justiça, que como vimos, é a principal garantia dos direitos civis, tornava-se simples instrumento do poder pessoal. O poder do governo terminava na porteira das grandes fazendas (CARVALHO, 2015, p. 27).

Na nossa independência, o papel do povo não foi decisivo como nos Estados Unidos ou na América Espanhola, cabendo, aqui, às elites, a negociação para que a ruptura causasse o menor prejuízo possível. Foi em 1831, com a busca de implantar uma Monarquia Constitucional, tipo de governo que se exige a presença e a segurança de um governo representativo baseado no voto de cidadãos e na separação de poderes, que se iniciou a história de nosso processo eleitoral.

O processo eleitoral do império brasileiro se inicia já em 1824, com a Carta Maior, e seguirá um processo de *involução* ao longo do período, com o estabelecimento de critérios cada vez mais longe de um sufrágio universal (CARVALHO, *apud*. VAINFAS, 2002, p. 223). Para a Assembleia Constituinte foi instituída a idade mínima de 20 anos, na Constituição de

¹³⁰ T. A. Marshall ainda acrescenta um terceiro movimento, os direitos sociais, cujo embate para que fossem uma realidade foi presente no século XX.

1824 essa idade subiu para 25 anos – excluindo homens casados, militares com 21 anos e clérigos de ordens. Outra novidade que foi criada em 1824 e que permanecerá é o critério da renda, 100 mil-réis anuais por bens de raiz, indústria, comércio ou emprego para atuar como votante nas eleições primárias (VAINFAS, 2002, p. 223). A quantia não era algo impensável para a época. Carvalho mostra que em Minas Gerais, por exemplo, os proprietários rurais eram 24% dos votantes, sendo o restante composto de trabalhadores rurais, empregados públicos, artesões e alguns profissionais liberais (CARVALHO, 2015, p. 36).

As eleições aconteciam em dois turnos, no primeiro os votantes escolheriam os eleitores, esses, em colégios eleitorais, votavam para deputado nacional ou provincial e senadores¹³¹. Para o segundo turno era necessária uma renda de 200 mil-réis. Ficavam de fora desse processo eleitoral, além os de baixa-renda, os libertos e criminosos pronunciados.

As eleições eram realizadas aos domingos, nas igrejas. Essa relação entre a mesa eleitoral e a paróquia *foi o fundamento de toda a vida partidária, o eixo da máquina de compensação* (FAORO, 2008, p. 421). O governo imperial aproveitou a presença de templos católicos para fazer isso das eleições, barateando e facilitando, assim, as realizações dos sufrágios, embora que, com um breve tempo, as fraudes e a violência foram meios empregados para conseguir determinados fins. Graham descreve o rito das eleições onde podemos observar a mistura entre o Sagrado e o secular:

O processo de votação – e do registro de qualificação – ocorria na igreja da paróquia, impregnada de símbolos de autoridade incontestes e níveis diferenciados de autoridade. As igrejas até exibiam, pelo seu visual interno, os diferentes status de vários santos. E alguns espaços causavam um impacto simbólico maior do que outros: as autoridades eleitorais reuniam-se em torno de uma mesa *no corpo da matriz*, e grupos rivais disputavam o controle daquele terreno sagrado; uma facção teve que se instalar no fundo de uma capela lateral. [...]O acontecimento ganhava mais importância de acordo com a igreja usada: algumas mesas eleitorais reuniam-se ostensivamente numa catedral, mas nos lugares rurais os trabalhadores às vezes apressavam-se para concluir a construção de uma igreja, ou pelo menos a parede, para que pudessem afixar o edital convocando os votantes (GRAHAM, 1997, p. 156).

E continua descrevendo o papel do sacerdote na eleição:

Uma vez aberta a cerimônia pelo presidente da mesa eleitoral, mas antes de se iniciar a votação faz o reverendíssimo pároco um discurso análogo ao ato eleitoral, tendo depois celebrado a missa. Alguns padres recebiam remuneração por celebrar missas eleitorais; outros não cobravam nada (GRAHAM, 1997, p. 156-157).

¹³¹ O cargo de senador era vitalício e dependia da escolha do Imperador, a partir de uma lista tríplice.

Percebe-se que a realização das eleições em igrejas ligava a ordem social à ordem religiosa, trazendo Deus para a eleição – sinos, incenso e solenidade ritual davam o tom estético ao ato a ser realizado, esse acompanhamento era tão forte que, caso não houvesse cerimônia religiosa, poderia haver questionamentos quanto à validade daquela eleição, o que elevava o papel do sacerdote no pleito. É preciso destacar também que nem todas as igrejas tinham a mesma importância como lugar de voto, cabendo às melhores e mais localizadas olhares de cobiça por parte das autoridades eleitorais.

O uso dos lugares de culto para a realização dos sufrágios, bem como a união simbólica entre a Igreja e o voto, escandalizou os missionários. Fletcher descreveu as explicações populares para que isso acontecesse e aqui temos um olhar protestante do século passado quanto ao rito descrito acima:

As eleições são feitas nas igrejas. Quando um americano exprime a um brasileiro a sua surpresa em relação a essa aparente inconsistência, num país católico – onde a importância dada ao templo visível é tão grande como se ele fosse a própria entrada do céu, - nenhuma resposta satisfatória é obtida. A única teoria, pela qual o fluminense tenta explicar o fato, é a suposição de que quando o Governo Constitucional foi adotado, pareceu ser conveniente emprestar solenidade ao ato do voto, pois os homens no edifício sagrado, e diante do altar dominar-se-iam contra os atos de violência de que estariam mais abrigados na igreja do que em qualquer outro edifício secular (FLETCHER, 1941a, p. 204).

Porém na prática:

A experiência, contudo, mostrou que os ódios políticos sobrepujam toda veneração religiosa; pois dizem que, em certas ocasiões, em algumas províncias, os eleitores desesperados agarraram os castiçais das velas e as delicadas imagens dos altares, para convencerem á força a cabeça dos seus adversários (FLETCHER, 1941a, p. 204).

Quanto ao final da descrição, de *eleitores desesperados* agarrarem castiçais para com isso mudar a eleição, não sabemos se estamos diante de um caso isolado ou se Fletcher valoriza, com excesso, algum evento ocorrido para defender seu ponto de vista do não uso dos templos católicos para a eleição. Ainda que pudessem haver esses tipos de ocorrências, é inegável o papel de importância que o catolicismo recebeu dos diplomas legais. Não apenas o processo religioso acontecia em seus templos, como ainda, missas do Espírito Santo iniciavam as solenidades nos dias de eleição. Sua importância na distribuição de bens simbólicos abarcou, assim, a legitimidade dos eleitos representantes do povo, como já havia abarcado também coroação do Imperador no plano estético-litúrgico (RIBEIRO, 1995, p. 78-79).

Em 1846 ocorreu a primeira alteração das regras eleitorais do Império, com a lei 387 de 19 de agosto. Uma mudança na forma de apresentação de renda, que a partir desse ano passou a ser calculada por prata, o que dobrava a renda exigida em 1824, fez com que os eleitores e votantes primários fosse de 1 para 40. Vainfas fala que o número de eleitores em 1872, por exemplo, era de 13% da população livre (VAINFAS, 2002, p. 224). O grande número de eleitores analfabetos suscitou à pressão pelo voto aberto. A tese era que esse voto era influenciado, mas na prática o que se buscava era mais controle sobre o processo eleitoral. A novidade, no entanto, não era apenas essa, mas também o artigo 17 que trazia a seguinte redação:

Art. 17. Serão compreendidos na lista geral dos votantes (Art. 91. da Constituição): 1º os Cidadãos Brasileiros, que estiverem no gozo de seus Direitos Políticos: 2º os Estrangeiros naturalizados, com tanto que uns, e outros tenham pelo menos um mês de residência na paróquia antes do dia da formação da Junta: os que ali residirem menos tempo serão qualificados na paróquia, em que d'antes residiam. Os Cidadãos, que de novo chegarem a paróquia vindos de fora do Império, ou de outra Província, qualquer que seja o tempo que tenham de residência na época da formação da Junta, serão incluídos na lista, se mostrarem animo de ali permanecer (BRASIL, 1846, p. 13).

Os acatólicos poderiam participar como votantes e eleitores, mas não podiam ser eleitos e aqui se encerravam seus direitos políticos. Pimenta Bueno lista outros direitos dos quais percebemos que os acatólicos tinham acesso a apenas um: a. Direito de ser membro do Poder Legislativo; b. Direito de ter exercício no Poder Moderador, Executivo ou Administrativo; c. Direito de ser Membro do Judiciário; d. Direito da Liberdade de Imprensa, petição e reclamação constitucional; e. Direito de reforma da Constituição (TORRES, 1857, p. 278). Politicamente, os acatólicos poderiam ser votantes e constituir um órgão de imprensa. Aos demais, seu status de religião não oficial não permitiria.

Para Ribeiro, o acesso era negado não por preconceito evangélico, mas em consequência às regras do jogo que procurava diminuir ao máximo os atores políticos (RIBEIRO, 1873, p. 122). Contudo, podemos seguir um outro caminho e chegar à outra conclusão se partimos do que gerava o impedimento. Protestantes não pertenciam ao quadro daqueles que estavam fora do processo por conta da lei eleitoral, mas em razão do juramento de ofício que exigia a defesa da fé católica, bem como uma confissão de fé da mesma. Era o único grupo que por lei poderia pertencer aos dois turnos da eleição, mas que não poderia exercer nenhum cargo político-administrativo. O juramento existia desde a Constituição de 1824. As funções de Monarca, Regente ou Deputado estavam vinculadas à religião oficial por

conta do art. 95, III, que proibia aos que não professassem a fé da Religião do Estado de exercer essa função, bem como o juramento feito pelo Imperador no artigo 103:

Art. 103. O Imperador antes do ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas câmaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Católica Apostólica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Império; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Império, e prover ao bem geral do Brasil, quanto em mim couber (BRASIL, 1824).

Quanto aos senadores, a exigência de catolicidade estava não na Constituição, mas no Regimento Interno da Câmara Alta que, em 1826, ordenava um juramento aos quatro evangelhos e de *cumprir fielmente as obrigações de Senador, manter a religião apostólica, Romana, a integridade do Império, observar a constituição política e promover bem-estar da nação* (PORTO, 2004, p. 294). O mesmo juramento era utilizado por médicos, bacharéis em Direito e engenheiros ao se formarem. Mais uma vez, a existência de uma religião oficial se tornava uma barreira para que outros direitos pudessem ser vivenciados.

A existência desse juramento foi alvo de diversas críticas, em 1869, Silveira Mota apresentou uma indicação para que se removesse esse juramento (RIBEIRO, 1973, p. 122). Antes disso, Joaquim Nabuco, atacou, classificando de dispensável a reforma do regimento em 1849 (MAGALHÃES JUNIOR, 1957, p. 268). Para o político pernambucano, a existência do juramento religioso em face à aprovação da lei 387 era letra, contudo, nem Mota, nem Nabuco conseguiram convencer seus pares, quer da caducidade da exigência, quer da necessidade de revogá-la.

As reivindicações de reformas eleitorais fizeram com que D. Pedro II, em janeiro de 1878, demitisse o gabinete conservador, que estava no poder há quinze anos, e nomeasse um gabinete liberal, liderado por João Lins Vieira Cansação de Sinimbu, político pró-protestante. As tentativas dele de mudar a lei eleitoral, no entanto, esbarram mais em seu núcleo político do que no outro formado por conservadores. No ano seguinte, 1879, chegou a apresentar uma proposta de reforma eleitoral que exigiria uma emenda constitucional, porém, ataques dos próprios liberais e uma ação do governo em reprimir uma manifestação popular no Rio de Janeiro contra o aumento de passagens do bonde¹³² fizeram o gabinete cair sem que conseguisse realizar o intento para o qual havia sido indicado.

¹³² O nome da manifestação foi a Revolta do vintém, ocorrida no início de 1880. Em 1879, o parlamento aprovou um aumento no valor das passagens dos bondes que circulavam no Rio de Janeiro, a população, liderada por abolicionistas e republicanos, tomou as ruas. Pelo menos 5 mil pessoas ocuparam o campo de São Cristóvão, próximo do Palácio Imperial. Como os protestos se tornaram cada vez mais violentos, foram reprimidos por pelo

Foi no entardecer do império, na década de 1880, que outro projeto foi apresentado ao Senado em vistas de reparar as lacunas do sistema eleitoral. José Antônio Saraiva foi indicado pelo Imperador para o novo gabinete. Saraiva era baiano, fez sua formação jurídica e amejou respeito como promotor no interior de seu estado (PINHO, 1930, p.30). Político liberal, Saraiva construiu um novo projeto de reforma eleitoral optando por buscar a instituição de uma lei ao invés de uma emenda constitucional. O Projeto, que seria denominado *Lei Saraiva*, gerou um intenso debate sobre se o sistema eleitoral poderia ser modificado por lei ordinária. Ficou decidido pela modificação por lei ordinária, contrariando o Imperador, que saiu derrotado a respeito.

Para nossa pesquisa interessa a inclusão no projeto, por parte do próprio Saraiva, uma garantia de que os libertos pudessem ser eleitores, isto é, votados para cargos representativos e até se elegerem para o Congresso (antes só eram votantes). O projeto, materializado pelo Ministro do Império, Barão Homem de Melo, defendia de forma expressa, em seu artigo 2º, que *seria eleitor todo cidadão brasileiro, nato ou naturalizado, católico ou acatólico, ingênuo ou liberto* (PORTO, 2004, p. 294). Retirava, ainda, as barreiras religiosas para os cargos de senador, deputado nacional e provincial, vereador, juiz de paz, permanecendo apenas o Imperador como guardião da fé católica. O alvo de Homem de Melo era abrir a eleição para atrair imigrantes e, de certa forma, garantir parcela desse nicho eleitoral. Porém ainda permaneceu a necessidade do juramento fidelidade a toda a Constituição que, por sua vez, estabelecia a religião católica como oficial do império, o que causaria mal-estar com políticos protestantes.

A proposta foi votada e o que foi aprovado em 1881 foi um substitutivo, a lei 3029 de 9 de janeiro, conhecida como *Lei Saraiva*, estendeu a todos os cidadãos brasileiros como eleitores, acabando com a eleição em dois turnos, confirmando a mesma renda para o eleitor que estabelecia a Carta Maior, 200 mil-réis.

A Lei 3029, contudo, não atacou o problema da religião na questão do juramento. Saldanha Marinho alertou para o que taxou de *ilogicidade* da lei, porquanto não retirava a exigência do juramento religioso. Rui Barbosa dirigirá um apelo na sessão da Câmara em 6 de fevereiro de 1882 para que a casa pusesse fim a essa exigência (PORTO, 2004, p. 395). A retirada da exigência que falou Saldanha Marinho e Rui Barbosa só seria atendida em 1888 por

exército, totalizando 15 feridos e 3 mortos. Os protestos continuaram nos dias seguintes até que os próprios donos dos bondes revogaram o aumento (VAINFAS, 2002, p.642).

questões não de religião. O deputado mineiro Antônio Romualdo Monteiro Manso se negou de prestar o juramento, alegando crime contra a sua consciência. No primeiro dia de setembro daquele ano, a mesa aprovou a dispensa do juramento àqueles que alegassem ser o voto contrário às suas crenças e opiniões políticas.

As eleições pós *Lei Saraiva* trouxeram um pequeno avanço ao direito de representatividade protestante, a eleição de dois teuto-brasileiros, um deles, Karl Von Koseritz, importante líder dos luteranos e que foi eleito defendendo uma política pública de imigração maciça, *baseada na oferta de pequenas propriedades rurais, possibilitada pela abolição da escravatura e pela quebra de latifúndio pela tributação* (FREESTON, 1994, p. 19). Nascido em Dessau, capital do ducado de Anhalt, na Alemanha, em 1830, veio para o Brasil aos 21 anos. Viveu em Pelotas, onde se casou com uma brasileira, exerceu a função de professor, empresário e jornalista. Político liberal, faleceu em 1890. A vitória de Koseritz para a Assembleia Provincial do Rio Grande do Sul marca o início da marcha protestante com a política no Brasil.

Figura 17: Karl Von Koseritz (1830-1890) primeiro protestante eleito para uma Assembleia Provincial.



Fonte: <http://www.martiusstaden.org.br/conteudo/detalhe/97/karl-von-koseritz-1830-1890>.

Não nos surpreende que o primeiro político protestante seja do Rio Grande do Sul, se levarmos em conta um recenseamento geral acontecido em 1890 pela Diretoria de Estatística

e só divulgado em 1898¹³³. Nos dados, como podemos ver abaixo, a região e os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná apresentavam a maior concentração de evangélicos do Brasil, totalizando quase 140 mil protestantes, explicável pela migração do norte da Europa para a região. Assim, com o Rio Grande do Sul tendo a maior comunidade do Brasil, ligado por laços que vão além da religião, era natural que o primeiro representante fosse eleito pelo estado.

Figura 18: Os Evangélicos em 1890 por Estados

Estados	Números	Porcentagem
Rio Grande do Sul	63.102	45,19
Santa Catarina	29.386	21,04
São Paulo	14.854	10,64
Distrito Federal	8.332	5,96
Maranhão	7.043	5,04
Paraná	5.811	4,16
Minas Gerais	3.165	2,26
Rio de Janeiro	2.754	1,97
Espírito Santo	2.115	1,51
Bahia	1.642	1,17
Pernambuco	1.409	1,00
Total de protestantes	139.613	
População Brasileira	14.333.914	0,97

Fonte: Santos (2017, p. 132).

¹³³ O censo, produzido pela Diretoria de Estatística, ainda que não deixasse claro os critérios adotados, trazia alguns dados interessantes para a época como, por exemplo, a existência de 300 mulçumanos no Brasil, o que nos permite a leitura de escravos alforriados que pertenciam a esse campo religioso, seguindo Alberto da Costa e Silva, que falou sobre uma comunidade desse campo religioso na segunda metade do Séc. XIX (COSTA E SILVA, 2014, p. 285). Também trazia alguns positivistas na qualidade de religiosos, isso por conta da existência de uma Igreja Positivista, inaugurada em 1881. Contudo, quanto à questão dos protestantes, gerou nos articulistas do jornal *O Cristão*, dirigido por membros da Igreja Fluminense, protestos. Na nota que segue as estatísticas, os articulistas questionam a nomenclatura utilizada pelo governo federal a separar *evangélicos, presbiterianos e outras seitas*, propondo ele mesmo uma reinterpretação dos dados do governo, ficando assim: *católicos* 14.333,914, *protestantes* 143, 733 e *outras seitas e sem culto* 8.884, como se vê, eles juntam todo debaixo da bandeira protestante (OCRISTÃO, 1898, p. 3-5).

Paradoxalmente, a *Lei Saraiva*, que deu aos protestantes a possibilidade da participação dos protestantes brasileiros (nacionais ou naturalizados) e que retirou a eleição em dois turnos, tornando votantes e eleitores em apenas eleitores, foi ainda um duro retrocesso ao sistema eleitoral da época por proibir o voto dos analfabetos e retirar sua obrigatoriedade. A inserção desse grupo religioso, ainda minoritário, representa um sinal de como as comunidades protestantes, que sobreviviam em colônias de imigrantes ou em pequenos grupos urbanos, eram vistas como potencial nicho de votos por parte de candidatos ou futuro candidatos¹³⁴. O que não quer dizer que o caminho para um protestante ser eleito havia se tornado fácil, é preciso lembrar que mesmo com o direito de ser votado, as eleições ainda permaneceriam sob o controle das elites locais e, por isso, ninguém conseguiria ser eleito contra a vontade do governo ou dos agentes locais (KINZO, 1980, p. 70-74).

De qualquer forma, podemos dizer que a ação conjunta de protestantes e brasileiros simpáticos à sua causa – o primeiro fazendo pressão nos meios sociais e internacionais, o segundo, apresentando projetos de lei – realizou, ainda no Império, um debate que provocou uma mudança na ordem jurídica. Fechava-se então uma batalha, embora a guerra ainda não tivesse sido vencida. Um circuito de busca de direitos que começou com a liberdade de culto, terminava. A batalha pela assimilação do elemento nacional protestante era uma realidade no final da década de 1880, com todas as suas possibilidades à vista.

Com o advento da República em 1889, Demétrio Nunes Ribeiro, gaúcho e fundador do Partido Republicano Riograndense, àquela altura deputado Constituinte, apresentou ao governo provisório um projeto de separação entre Igreja e Estado que inclui a secularização de casamento civil, cemitérios e registros civis. Sua proposta ainda submetia o patrimônio da igreja e das ordens aos poderes seculares. Por sua radicalidade, não prosperou. Coube a Ruy Barbosa apresentar a proposta vencedora, que, dentre outras coisas, abolia o padroado e dispensava da licença do governo os bens das irmandades, ficando as questões do cemitério, casamento e registros para um decreto futuro (RIBEIRO, 1991, p. 2).

Foi a Constituição, elaborada pelo Governo provisório, em 1891, que impôs essa separação. No texto-proposta havia os seguintes dispositivos: os bens religiosos são inalienáveis, exceto com licença do governo; o casamento civil precedeu o religioso, pretendia

¹³⁴ Com o advento da República, a ação dos protestantes na política se retrai. Os luteranos, que se mantêm majoritariamente monarquistas, se isolam no período, principalmente após a derrota da Revolução Federalista no Rio Grande do Sul, fechando-se no que Martin Dreher denominou de *germanidade* – uma identidade grupal a partir de sua matriz cultural, religiosa e social (DREHER, 1984, p. 41-43). Apenas na Era Vargas é que o metodista Guaracy Silveira (1893-1953) seria eleito, se destacando como liderança política (FREESTOS, 1994, p. 21-22)

abrir para cerimônias de qualquer culto (lembrando ainda da marginalização dos cultos de matriz afro); os cemitérios foram secularizados, o ensino leigo instituído. A Assembleia fez emendas ao projeto, saindo então na nova Carta Maior os seguintes dispositivos:

Art. 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

Vê-se que agora o novo governo estabelecia uma ruptura com a Igreja Católica, a ela caberia ainda manter e lutar pelo seu capital político. À promulgação do texto seguiu-se uma série de duelos entre Igreja e República, mas o fato é que outros tempos haviam se instalado no país, trazendo consigo novos tipos de configurações sociais, frutos de novos atores políticos que agora apareciam no cenário nacional e que buscariam manter a salvo sua zona de influência recentemente conquistada.

Os protestantismos tinham, então, diante de si, todas as possibilidades para crescimento e influência, pois não lhes faltavam recursos financeiros, capital humano e agora a consolidação dos direitos civis que eles tanto lutaram no regime político anterior. Porém, as opções que esses grupos escolheriam fizeram com que cada vez um plano integral para o Brasil fosse substituído e reduzido, já nas primeiras décadas do século XX, por outro meramente proselitista. Mudança de paradigma, apesar dos apelos de alas que se mantiveram fiéis aos princípios que fizeram com que eles passassem a ser tratados, no Império brasileiro, de hereges a súditos protestantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meados da década de 1990, buscando justificar a escolha do protestantismo como objeto de pesquisa, em uma tese de doutorado em Ciências Sociais, Antônio Gouvêa Mendonça escreveu que *embora sejam muito raros os momentos em que de algum modo a presença protestante no Brasil se faça sentir na sociedade brasileira, existe um protestantismo no Brasil* (MENDONÇA, 2008, p. 27). Hoje, passados quase 30 anos, essa justificativa se tornou desnecessária. O protestantismo (tal como definido na introdução desse trabalho) ou, para usar um termo recente, o evangelicalismo brasileiro, transformou-se em uma força religiosa em rápida ascensão no país e cuja presença se faz sentir nos mais amplos setores da sociedade, sendo uma presença também constante, embora nem sempre positiva, nos debates políticos, influenciando até as campanhas presidenciais.

Não obstante, há ainda muito o que se pesquisar sobre esse fenômeno. Outros saberes das ciências humanas têm procurado destrinchá-lo para entendê-lo. O que antes era *posse* apenas da Sociologia, hoje também é da Antropologia, das Ciências Sociais, da Psicologia, da História etc. As Ciências da Religião também demonstram a sua contribuição nessa procura, com dissertações e teses sobre esse grupo religioso. Essa pesquisa deve ser encarada como fruto dessa busca.

Com ele, apresentamos uma contribuição para os estudos do protestantismo brasileiro, principalmente no que concerne ao Brasil do século XIX e à inserção dessa religião em nossa sociedade com relação à área jurídica. Com as investigações, demonstramos que a religião estava em pauta na agenda daqueles que pensavam o Brasil do período. A outorga da Constituição de 1824 fez da Igreja Católica Romana plenipotenciária no campo religioso e detentora das portas de acesso ao direito civil brasileiro. Coube ao protestantismo o estatuto de *religião tolerada*, não devendo o Estado nenhum direito ou reconhecimento para além desse.

Políticos e ideólogos brasileiros, no entanto, buscaram um novo lugar para o protestantismo brasileiro. Isso se deu por uma ação deliberada dos missionários protestantes em constituir, expandir e preservar um capital político para os embates que viriam. Esses agentes protestantes conseguiram esse capital a partir de uma representação que criaram de sua religião, ligando-a ao progresso. O Projeto Brasil do protestantismo incluía o fim da escravidão, a

liberdade comercial, o novo papel para a mulher e para o negro, liberdade religiosa, amplos direitos civis e o fim do monolitismo da Igreja Católica Romana.

A pauta protestante conseguiu atrair alguns políticos e ideólogos brasileiros que buscavam aderir a uma agenda, se não totalmente parecida, pelo menos com alguns pontos em comum. Denominados de associações os tipos de adesão às causas protestantes. Chamamos de associação *orgânica* os brasileiros que aderiram ao discurso religioso do protestantismo; *programática*, aqueles que viram a questão política ou comercial; *institucional*, as relações que os agentes protestantes estabeleceram com instituições do Império que lutavam por algumas bandeiras em comum e *eventual*, aqueles que em um determinado momento, ou na defesa de alguma causa, se puseram ao lado do protestantismo.

A lei ou o decreto não encerraram, por sua vez, a paz do encontro entre o injustiçado e a justiça. O que se seguiu foram pequenos embates, ora sem nenhuma gravidade, ora debaixo de uma ameaça real de morte.

As associações, não obstante, acabaram por ladrilhar um caminho de mudanças jurídicas que o protestantismo observou como necessárias para assegurar sua permanência no Brasil. O direito de liberdade de culto e proselitismo foi assegurado. O reconhecimento do casamento acatólico, bem como o registro e o direito de sepultamento, também. O direito de ser votado foi o último a ser conseguido, ainda que dentro daquelas limitações locais. Os embates e as vicissitudes em torno desse direito acabaram por fortalecer o sentimento de pertença na comunidade protestante brasileira e não conseguiram impedir a marcha dos direitos civis brasileiros.

Nossa pesquisa contribuiu para demonstrar que, nas estratégias dos missionários protestantes de cooptar o Brasil para a religião reformada, além da evangelização, apologia, educação e ideologia, estava, também, o plano jurídico. Desde cedo, essa barreira já havia sido percebida, bem como a necessidade de produzir estratégias para vencê-la. Durante a pesquisa, observamos como a questão jurídica atravessava o caminho dos missionários ou dos brasileiros protestantes. Os Direitos Civis dos protestantes não foram, dessa forma, concessão pura e simplesmente gratuita do Estado, demandadas, para isso, estratégias, quer produzindo publicidade para revelar as antinomias que já aconteciam, quer na busca de trazer as embaixadas para se manifestarem acerca de situações perigosas, bem como ameaças à comunidade internacional da real situação dos imigrantes que aqui residiam.

Contribuiu, também, para desvelar essa parte não conhecida, ou negligenciada, da história dos Direitos Civis no Brasil. Nos livros sobre cidadania no Império, o direito de liberdade religiosa e seus corolários estão ausentes, esse é o caso, por exemplo, do texto *Perspectivas de Cidadania no Brasil Império*, de José Murilo de Carvalho (2011), onde não há nenhuma referência à luta que nossa pesquisa evidenciou. Outros textos poderiam ser aqui listados com o mesmo resultado.

Podemos ainda elencar alguns pontos, sem a pretensão de exauri-los, que poderiam ser abordados em pesquisas posteriores, uma vez que nosso foco, lugar e recorte temporal não o permitiram. Esse é o caso da vida e da contribuição de James Cooley Fletcher, cujo projeto político, aqui trabalhado, constitui-se apenas uma parte desse personagem negligenciado pela história protestante. Também é o caso do papel das mulheres, aqui representadas apenas por Sarah Kalley. Apesar de saber que estão lá, ocupando um relevante lugar, as fontes muitas vezes silenciam sobre sua presença, de forma que acontece no protestantismo brasileiro a mesma ausência que Dana L. Robert denuncia no catolicismo (ROBERT, *in*: MOURA, et. al, 2017, p. 27). O pensamento religioso de alguns estadistas, aqui estudados, também podem ser objetos de pesquisa, dentre eles destaque Tavares Bastos, Silva Lisboa e Joaquim Nabuco. Também podemos citar, para estudos posteriores, a comparação entre o que aconteceu no Brasil com o que aconteceu aos demais países da América Latina, procurando entender como foi que o embate protestante e católico contribuiu ou não para o desenvolvimento dos direitos civis. Apenas uma pequena amostra de como o Século XIX ainda pode servir de palco para trabalhos futuros.

Não apenas atores protestantes ou pró-protestantes podem ser elencados como sujeitos de pesquisas futuras, podemos falar de católicos também. Esse é o caso, por exemplo, do padre Luiz Gonsalves dos Santos, que apareceu em nossa pesquisa lutando contra a presença dos metodistas no Rio de Janeiro e travando uma guerra pessoal contra a construção de cemitérios fora da cidade. O catolicismo bem particular de José Bonifácio de Andrada e Silva refletindo preconceitos da época, mas tentando criar um ambiente onde a religião estivesse a serviço da sociedade. Esses são apenas dois exemplos extraídos desse texto.

O pesquisador que se interessar nos estudos sobre esses (e outros) temas que envolvam o protestantismo deve saber que um dos principais problemas é o acesso às fontes. Essa foi uma das dificuldades que essa pesquisa enfrentou. Não há livros do tipo *História Geral do Protestantismo no Brasil*, estando, então, essa história, pulverizada em pequenos arquivos

denominacionais ou pessoais, muitas vezes marcados pela precariedade de conservação e cujo acesso é, por muitas vezes, conseguido apenas a partir da boa vontade do seu guardião.

Os efeitos de uma ausência de política de memória são devastadores em muitos casos. Muitos atores relevantes, ou mesmo igrejas, tiveram suas histórias negligenciadas. Esse é o caso de Manuel da Silva Viana, por exemplo, fundador da Igreja Evangélica Pernambucana, e, conseqüentemente, do protestantismo no Estado, o que resta dele é muito pouco para se escrever uma biografia ou para ser objeto de pesquisa. Sabe-se de livros, de atas, registros e relatórios simplesmente desaparecidos e, com eles, perde o protestantismo parte de sua memória e perde a história religiosa do país.

Além do difícil acesso às fontes, os livros sobre o protestantismo são escassos dada suas pequenas tiragens, pelo menos é o caso do grupo que pode ser classificado como *histórico*. Enquanto o *pentecostalismo* e *neopentecostalismo* foram objetos de inúmeras pesquisas e lançamentos de livros, conforme escreveu Leonildo Silveira Campos (1997), o protestantismo *histórico* tem seus textos escritos nas décadas de 1970-1990 com pequenas tiragens, quase todas esgotadas.

Por fim, à guisa da conclusão, essa pesquisa demonstrou como o protestantismo no Brasil Império se deixava ser percebido através de uma agenda propositiva, ficava ao lado de negros e mulheres, alfabetizava pobres, demonstrando que um outro país seria possível sob a bandeira da liberdade. Com as primeiras décadas da República, esse protestantismo mudou. Tal qual um Sancho Pança que sonhava em descansar em alguma ilha, depois de suas lutas realizadas lado de Dom Quixote, o evangelicalismo se viu em uma aventura cheia de *encruzilhadas* (CERVANTES, 2012, p.127) e em muitas vezes, optando pela pior opção. Uma forte onda denominacionista, bem como a criação de mecanismos para expulsar os que pensavam diferente, fez surgir o Protestantismo de Reta Doutrina, como batizou e denunciou Rubem Alves – ele mesmo vítima dessa nova feição criada pelo protestantismo nacional, acabaram por transfigurar a religião no país (ALVES, 2005, p. 43).

Cada vez mais distante daquela agenda progressista que marcou sua inserção no país, o caminho que se optou foi do obscurantismo ou do messianismo institucional, obtendo como resultado a construção da imagem da religião ao que há de mais retrógrado no país, favorecendo uma desconstrução de sua imagem construída ao longo do Império e parte da República, reconfigurando também as linhas de interesses, bem como os atores que ele busca manter alguma relação de interesse e zona de influência. Tal processo não ocorreu

instantaneamente, sendo, antes, fruto de um processo histórico lento, mas eficaz, principalmente vivenciado durante o período que o governo evidenciou um regime de exceção.

É claro que vozes se levantaram para denunciar esse desvio de função. Ao longo do século XX, esses agentes internos buscaram trazer a religião ao bom senso, produzindo alguma mudança, às vezes com longo alcance, às vezes, não. As tentativas foram frustradas uma a uma, atravessando o século XX, produzindo ainda mais divisões e distanciamentos. No século XXI, o protestantismo/evangelicalismo se vê em um mar quase infinito de denominações ou ministérios, alguns tão distantes da proposta inicial que se requerem certa originalidade para lhe descobrir o DNA histórico, apagado ou descaracterizado em marchas, shows e projetos pessoais.

Porém, a *esperança equilibrista*, que esse texto comunga, é do reencontro as suas bases históricas e dogmáticas para que isso se traduza em uma nova práxis, onde, novamente, a palavra liberdade retome todo o seu sabor inspirativo.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Angela. **Joaquim Nabuco**: os salões e as ruas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ANAIS DO SENADO**, 1873, livro 4.
https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1873/1873%20Livro%204.pdf, acesso 17/04/2019.
- ANAIS DO SENADO**, 1874 ANNAES DA CÂMARA PROVINCIAL DO RIO DE JANEIRO, 1860-1869, disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=218740&pasta=ano%20186&pesq=liberdade%20de%20culto>, acesso 03/07/19.
- Annais da Câmara Provincial**. sessão ordinária de 1864, tomo 1. Rio de Janeiro: Tipografia Imperial e Constitucional de J. C. Villeneuve, 1864.
- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. **Projetos para o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ASSIS, Machado de. **O velho senado**. Brasília: Senado Federal, 2004.
- ARAÚJO, José Thomaz Nabuco de. **O centro liberal**. Brasília: Senado Federal, 1979.
- ALMEIDA, Cândido Mendes. **Direito civil e eclesiástico brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito canônico**. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 1866.
- ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.
- AMAZONAS, Maurício. **Os limites da tolerância e a força do evangelho**: Dr. Kalley e a inserção do protestantismo no Brasil. Bagaço: Recife, 2018.
- AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**, Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008.
- AZZI, Riolando. **A construção da ordem social segundo o positivismo lógico brasileiro**. São Paulo: Loyola, 1980.
- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**, volume 2. 2. ed. Coordenação geral: Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BASTIAN, Jean-Pierra. **História del protestantismo em America Latina**. Cidade do México: Centro de Comunicación Cultural, 1990.
- BARRETO, Luís Pereira. **Soluções positivas da política brasileira**. São Paulo: Escala, 2007.
- BARRETO. Lima. **Contos completos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BARROS, Roque Spencer Maciel. **Estudos brasileiros**, temas e autores. Londrina: Editora UEL, 1997.
- BARBOSA, Ruy. **O papa e concílio**. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, 1877.

- BARBOSA, Francisco de Assis. **A vida de Lima Barreto: 1881-1922**. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- BARMAN, Roderick J. **Princesa Isabel do Brasil: gênero e poder no século XIX**. Tradução Luiz Antônio Oliveira Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- BARMAN, Roderick J. **Imperador cidadão**. Tradução Sonia Midori Yamamoto. São Paulo: Editora Unesp, 2012. BRASIL. **Diário da Assembleia Constituinte e legislativa do Império do Brasil, 1823**. Vl. 3. Brasília: Senado Federal, 2003.
- BRASIL. Constituição de 1824.
- BRASIL. **Lei n. 261 de 3 de dezembro de 1841**. Reformando o código criminal, disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM261.htm, acesso em 22/06/19, às 18h35.
- BRASIL. **Coleção de leis do império**. 1811. v.1, parte 1.
- BRASIL. **Coleção de leis do império**. 1827. v.1, parte 2.
- BRASIL. **Coleção de leis do império**. 1846. v.1.
- BRASIL. **Coleção de leis do império**. 1850. v.1, parte 1.
- BRASIL. **Coleção de leis do império**. 1861. v.1, parte 1.
- BRASIL. **Coleção de leis do império**. 1863. v.1.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Biblioteca nacional Digital do Brasil. <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>.
- BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. Tradução Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editorial Presbiteriana, 1990.
- BOSCH, David j. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. 3. ed. Tradução Geraldo Korndorfer, Luís Marcos Sander. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Papyrus, São Paulo: 1996
- BOTELHO, Fernando. **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.
- BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. **Salmos e Hinos: sua origem e desenvolvimento**. Rio de Janeiro, 1983.
- BESOUCHET, Lúcia. **José Maria Paranhos: visconde de rio branco, ensaio histórico-biográfico**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BETHELL, Leslie. **História da América Latina: da independência a 1870**, v. III. Tradução Maria clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.
- BRASILIENSE, A. **Os programas dos partidos do 2º império: exposição de princípios**. São Paulo: Tipografia Jorge Seckler, 1878.
- BUENO, José Antônio. **Marquês de São Vicente**. São Paulo: Editora 34, 2002.

- CALDEIRA, Jorge. **Mauá**: empresário do império. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado religioso**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CANETTI, Elias. **Massa e poder**. Tradução Sérgio Terallori. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- CARVALHO, José Murilo de. **D. Pedro II**: ser ou não ser. São Paulo; Companhia da Letras, 2007.
- CARVALHO, José Murilo de. **A construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro das sombras: a política imperial**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CARVALHO, José Murilo de. **Perspectivas da cidadania no Brasil Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CARDOSO, Douglas Nassif. **Robert Reid Kalley**, médico, missionário e profeta. São Bernardo do Campo: São Paulo, 2001.
- CARDOSO, Douglas Nassif. **Sarah Kalley**: missionária pioneira na evangelização do Brasil. São Bernardo do Campo: Editora do Autor, 2005.
- CAVALCANTI, Nireu. **História de conflitos no Rio de Janeiro colonial**: da carta de caminha ao contrabando de caminha (1500-1807). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CATANI, Afrânio Mendes, et.al. (org). **O vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil uma perspectiva histórica. Coimbra: Almedina, 2010.
- CERVANTES, Miguel. **Dom Quixote**. Tradução Ernani Ssó. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- CIAL, Vanessa Viviane de castro. **Das igrejas ao cemitério**: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX. Dissertação (mestrado em história). Campinas: Universidade de Campinas, 2005.
- CHACON, Vamireh. **Abreu e Lima**, general de Bolívar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- CHAVANTE, ESDRAS CORDEIRO. **Do monopólio à livre concorrência**: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875). 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História, São Paulo, 2013.
- CHAVANTE, ESDRAS CORDEIRO; ROCHA, Ivan Esperança. “Eu não movo guerra ao catolicismo”: contribuições de Tavares Bastos para a construção da liberdade religiosa no Brasil Imperial, a partir da obra Cartas do Solitário. **Revista Diálogos**, Maringá, v. 19, n.3, p 1193-1219, set-dez 2015.

CHAVES, João B. **O racismo na história batista brasileira**: uma memória inconveniente do legado missionário. Brasília: Novos Diálogos, 2020.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Tradução Maria Manuella Galhardo. 2. ed. São Paulo: DIFEL, 2002

CIARALHO, Gilson. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. **Sociologia e Política**, Curitiba, n. 38, fev. 2011.

CONFISSÕES DA BAHIA: santo ofício da inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república**: momentos decisivos. 9. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

COSTA, Cruz. **Contribuição à história das ideias no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

CHACON, Vamireh. **História dos partidos brasileiros**. Brasília: editora Universidade de Brasília, 1981.

CRABTREE, A. R. **História dos batistas do Brasil**, até o ano de 1906. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

CRUZ GOUVÊA, Fernando da. **O imperador itinerante**. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1878.

DAGAMA, João Fernandes. **Perseguição dos calvinistas da madeira**: subsídios para a história das perseguições religiosas. São Paulo: Brasil, 1896.

DALLARI, Dalmo. A Constituição de Cádiz: valor histórico e atual. **Estudios Brasileños**. São Paulo, v. 1. n. 1, p. 81-96, 2014.

DAVATZ, Thomaz. **Memórias de um colono no Brasil (1850)**. São Paulo: Livraria Martins, 1850.

DEIRÓ, Pedro Eunápio da Silva. **Fragmentos de estudos da história da Assembleia Constituinte do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

DOLHNIKOFF, Miriam. **O pacto federativo**: origens do federalismo no Brasil do século XIX. São Paulo: Globo, 2005.

DOLHNIKOFF, Miriam. **José Bonifácio de Andrada**, o patriarca vencido. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DREHER, Martin. **Igreja e germanidade**. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DUVERGER, Maurice. **Os partidos políticos**. Tradução Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

EVERY-CLAYTON, Joyce E. Winifred. **Um grão de mostarda...** documentando os inícios da igreja evangélica pernambucana 1873-1998. Recife: Igreja Evangélica Pernambucana, 1998.

- EVERY-CLAYTON, Joyce E. Winifred. **Um discurso missionário no segundo império:** Robert Reid Kalley. 1995. Tese (Doutorado em Teologia) - Seminário Batista no Norte, Recife, 1995.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder:** formação do patronato brasileiro. 4. ed. São Paulo, 2008.
- FEIJÓ, Diogo Antônio. **Diogo Antônio Feijó.** Org. Jorge Caldeira. São Paulo: Editora 34, 2002.
- FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil:** ensaio de interpretação sociológica. 5ª edição. São Paulo: Globo, 2006.
- FERNANDES, Ferreira. **Madeirenses errantes.** Oficina do Livro: Lisboa, 2004.
- FERREIRA, Júlio de Andrade. **História da igreja presbiteriana do Brasil.** Casa Editora Presbiteriana, 1992.
- FERREIRA, Júlio de Andrade. **Galeria evangélica:** biografia de pastores presbiterianos que trabalharam no Brasil. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. Ed. São Paulo: Global, 2010.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos,** decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 15. ed. São Paulo: Global, 2014.
- FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso:** processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia a república. 6. ed. São Paulo: Global, 2004.
- FREYRE, Gilberto. **Inglese no Brasil:** aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: Toopboks, 2000.
- FREITAS, Caio de Freitas. **George Canning e o Brasil** (influência da diplomacia inglesa na formação brasileira). Volume I. São Paulo: Companhia Nacional, 1958.
- FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira:** história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.
- FLETCHER, James, **O Brasil e os brasileiros:** esboço histórico e descritivo. V. 1. Tradução Elias Dolianiti. 7. ed. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1941.
- FLETCHER, James, **O Brasil e os brasileiros:** esboço histórico e descritivo. V. 2. Tradução Elias Dolianiti. 7. ed. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1941.
- FORSYTH, William B. **Jornada no império:** vida e obra do Dr. Kalley no Brasil. São José dos Campos: Fiel, 2006.
- GIRALDI, Luiz Antonio. **A Bíblia no Brasil Império:** como um livro proibido durante o Brasil Colônia tornou-se uma das obras mais lidas no Império. Barueri, SBB, 2013.
- GINSBURG, Salomão. **Um judeu errante no Brasil.** 2. ed. Tradução Manuel Avelino da Silva. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.
- GRAHAN, Richard. **Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil 1850-1914.** Tradução Roberto Machado de Almeida. São Paulo: Editora Brasiliense, 1973.

- GRAHAN, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.
- GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). **O Brasil imperial**, volume I: 1808-1831. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). **O Brasil imperial**, volume II: 1831-1870. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. 2. ed. Tradução Antônio G. Mendonça. São Paulo: ASTE, 2011.
- HACK, Osvaldo Henrique. **Sementes do calvinismo no Brasil colonial**: uma releitura da história do cristianismo brasileiro. São Paulo: Cultura Cristã.
- HAUCK, João Fagundes; FRAGOSO, Hugo, [et. Tal.]. **História da igreja no Brasil**: ensaios de interpretação a partir do povo: segunda época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HOBBSBAWN, Eric J. **A era das revoluções**: 1789-1848. Tradução Luciano Costa Neto. 15. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOBBSBAWN, Eric J. **A era do capital**: 1848-1875. Tradução Maria Tereza Teixeira; Marcos Penchel. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**: dispersão e unidade, v. 4. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**: declínio do Império, v. 6. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**: do império à república, v. 7. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Capítulos de história do império**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- JAMES, David. **O imperador do Brasil e seus amigos da Nova Inglaterra**. Petrópolis: Anuário do Museu Imperial, 1952.
- JONES, Judith Mac Knight. **Soldado descansa**: uma epopeia norte americana sob os céus do Brasil. São Paulo: Edições Jarde, 1967.
- KALLEY, Robert Reid. **Carta**: William Stuart, rio de janeiro, 16 de julho de 1859, 6 páginas.
- KIDDER, Daniel. **Reminiscências de viagens e permanência no Brasil** [Rio de Janeiro e Província de São Paulo]. Tradução Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Senado Federal, 2001.
- KIDDER, Daniel. **Reminiscências de viagens e permanência no Brasil** [Províncias do Norte]. Tradução Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Senado Federal, 2008.
- KISSINGER. **Diplomacia**. Tradução Ana Cecília Simões. Gravidia: Lisboa, 2007.
- KINZO, Maria D'Alva Gil. **Representação política e sistema eleitoral no Brasil**. São Paulo: Símbolo, 1980.

- KUIPER, Roel. **Capital Moral: poder de conexão da sociedade**. Brasília: Monergismo, 2019.
- LARA, Silvia Hunold (org.). **Ordenações filipinas**, livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LEONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro**. 3. ed. Tradução Linneu Camargo Schutzer. São Paulo: ASTE, 2002.
- LEITE, Rita Mendonça. **Representações do protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea**, da exclusão à liberdade de culto (1852-1911). Centro de estudos de História Religiosa: Lisboa, 2009.
- LEITÃO, C. de Mello. **O Brasil visto pelos ingleses**. São Paulo: Companhia Nacional, 1937.
- LESSA, Vicente Themudo. **Anais da 1ª igreja presbiteriana de São Paulo [1863-1903]**, subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- LINDBERG, Carter. **As reformas na Europa**. Tradução Luís Henrique Dreher e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- LIMA, Oliveira. **D. João VI no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- LISBOA, José da Silva. **Visconde de Cairu**. Org. Antônio Penalves Rocha. São Paulo: Editora 34, 2001.
- LOEWENSTAMM, Hurt. **O hebraísta no trono do Brasil: Dom Pedro II**. São Paulo: Centauro, 2002.
- LYRA, Heitor. **História da queda do império**. Tomo I. São Paulo: Brasiliiana, 1964.
- LYRA, Heitor. **História da queda do império**. Tomo II. São Paulo: Brasiliiana, 1964.
- LUSTOSA, Isabel. **D. Pedro I: um herói sem nenhum caráter**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LUZ, Fortunato. **Esboço Histórico da Escola Dominical**.
- MACHADO DE ASSIS, Maria Joaquim. **Quincas Borda**. São Paulo: Editora Globo, 2008.
- MAGALHAES JUNIOR, Raimundo. **Vida e obra de Machado de Assis: aprendizado**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- MAGALHAES JUNIOR, Raimundo. **O Império em chinelos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957.
- MARCOS, Rui de Figueiredo; MATHIAS, Carlos Fernandes; NORONHA, Ibsen. **História do direito brasileiro**. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira, (1855-1877)**. São Paulo: Cultrix, 1977.
- MARSHALL, T. A. **Cidadania, classe social e status**. Tradução Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARSON, Izabel Andrade; OLIVEIRA, Cecília H. L. de S. **Monarquia, liberais e negócios no Brasil: 1780-1860**. São Paulo: EDUSP, 2013.
- MANCHESTER, Alan K. **Preeminência inglesa no Brasil**. Tradução Janaína Amado. São Paulo: Brasiliense, 1973.

- MATOS, Alderi S. **Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900)**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- MACGRATH, Alister. **A revolução protestante**: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje. Tradução Lena e Regina Aranha. Brasília: Editora Palavra, 2012.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo saquarema**. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- MATTOSO, José. **História de Portugal**: o liberalismo (1807-1890). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- MEIN, John. **A Causa Batista em Alagoas (1885-1926)**, Recife: Tipografia do C.B.A, 1929.
- MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 11 ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- MENDES, Cândido. **Direito civil eclesiástico brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito canônico**. VI. 1. Rio de Janeiro: Garnier Livreiro, 1866.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Povir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Protestantismo no Brasil. In, BOTELHO, Fernando. **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.
- MOSSÉ, benjamim. **Dom Pedro II, o imperador do Brasil**: o imperador visto pelo Barão de Rio Branco. Brasília: FUNAG, 2015.
- MELLO, Evaldo Cabral. **O Brasil holandês**. São Paulo: Penguin Classics, 2010.
- MELLO, José Antônio Gonçalves. **Tempo dos flamengos**: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil. 4. ed. Rio de Janeiro: TopBooks; Universidade Editora, 2001.
- MELLO, José Antônio G. **Ingleses em Pernambuco**. História do Cemitério Britânico e da Participação de Ingleses e Outros Estrangeiros na Vida e na Cultura de Pernambuco, no Período de 1813 a 1909. Recife: Edição do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, 1972.
- MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo antigo e moderno**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- MOLINA, Matías A. **História dos Jornais no Brasil**: da era colonial à regência (1500-1840). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MOURA, Carlos André Silva de. **Histórias cruzadas**: intelectuais no Brasil e em Portugal durante a Restauração Católica (1910-1942). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.
- MOURA, Carlos André da Silva de; Silva, Edjaelson Pedro da. Acordos entre a coroa inglesa e o Brasil para a “liberdade” de culto: debates a partir de uma ordem jurídica do século XIX, in: **Rever**: São Paulo, v. 20, n. 2, mai/ago 2020, p. 232-344.
- NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- NABUCO, Joaquim. **Carta aos abolicionistas ingleses**. Recife: Fundarj, Editora Massangana, 1983.

- NABUCO, Joaquim. **Minha fé**. Recife: Fundarj, Editora Massangana, 2013.
- NABUCO, Joaquim. **Um estadista no império**. 2vs. 5. ed. Rio de Janeiro: Toopbooks, 1997.
- NOGUEIRA, Octaciano; FIRMO, João Sereno. **Parlamentares do império** (obra comemorativa do sesquicentenário da instituição parlamentar do Brasil) Brasília: Senado Federal, 1973.
- NOVO E COMPLETO INDICE CRONOLÓGICO DA HISTÓRIA DO BRASIL**, 1857, n. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=707619&pasta=ano%20187&pesq=Cascata%&pagfis=2995>.
- NOMURA, Mirian do Prado Giacchetto Maia. **Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do século XIX**. 2011. Dissertação (Mestrado em História social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- OCTÁVIO, Rodrigo. **Direito do estrangeiro no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1909.
- OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **O catolicismo plural: a congregação da missão e a construção do ultramontanismo oitocentista**. Curitiba: Editora Prismas, 2019.
- ORDENAÇÕES FILIPINAS**: Livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PAIVA, João Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- PARANHOS, José Maria. **Carta**: William Stuart, Rio de Janeiro, 27 de junho de 1859a, 4 páginas.
- PARANHOS, José Maria. **Carta**. Carta-arquivo. 27 de junho de 1859b.
- PEREIRA, EDUARDO CARLOS. **A religião cristã e sua relação com a escravidão**. São Paulo: Tipografia A Vapor de Jorge Seckler & C, 1886.
- PIERONI, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil Colônia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- PINHO, Wanderley. **Política e políticos no império: contribuições documentais**. Rio de Janeiro, Imprensa nacional, 1930.
- PORTO, Costa. **O marquês de Olinda e o seu tempo**. Recife: Editora Universitária, 1976.
- PORTO, Walter Costa. Católicos e acatólicos: o voto no Império. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, ano 41, n. 162, abr-jun, 2004.
- PORTO FILHO, Manuel da Silveira. **A epopeia da Ilha da Madeira**. Rio de Janeiro, 1987.
- QUINTANEIRO, Tânia. **Retratos de mulher**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- RAMALHO, Jether Ferreira. **Prática educativa e sociedade: um estudo de sociologia da educação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.
- REIMER, Haroldo. **Liberdade religiosa na história e nas constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

- REILLY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo; ASTE, 2003.
- REZZUTTI, Paulo. **Dom Pedro VI**, a história não contada. São Paulo: Casa das Letras, 2016.
- RAMOS, Ruy. **História de Portugal**. 8. ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.
- RÉMOND, René. **O século XIX: 1815-1915**. Tradução Frederico Pessoa de Barros. São Paulo: Cultrix, 1997.
- RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil monárquico**. São Paulo: Pioneira, 1973.
- RIBEIRO, Boanerges. **O padre protestante**. São Paulo: Casa Presbiteriana, 1950.
- RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo e cultura brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.
- RIBEIRO, Boanerges. **A igreja presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma**. São Paulo: Livraria o Semeador, 1987.
- RIBEIRO, Boanerges. **Igreja evangélica e república brasileira (1889-1930)**. São Paulo: O Semeador, 1991.
- RIO, João do. **Religiões do rio**. São Paulo: Nova Aguilar, 1976.
- ROBERT, Dana L. O cristianismo mundial como um movimento feminino. **In**: MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da; MOREIRA, Harley Abrantes. **Missões, religião e cultura: estudos de história entre os séculos XVII e XX**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do Passado**, V. 1. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013a.
- ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do Passado**, V. 2. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013b.
- ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do Passado**, V. 3. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2015.
- ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do Passado**, V. 4. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2017.
- RODRIGUES, José Carlos. **Religiões acatólicas**, separata do livro do centenário de 1900. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1904.
- RODRIGUES, Claudia. A criação dos cemitérios públicos do Rio de Janeiro enquanto “campos santos” (1798-1851). **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 257-278, 2014.
- RODRIGUES, Claudia. Sepulturas e sepultamentos protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). **Revista de História Regional**. Rio de Janeiro, n. 13, verão, 2008.
- ROSA, A Santa Sé e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- ROSSI, Agnelo. **Diretório protestante no Brasil**. Campinas: Topografia Paulista, 1938.

ROSI, Bruno. James Cooley Fletcher, o missionário amigo do Brasil. **Almanack**, Guarulhos, n. 5, p. 62-80, jan-jun 2013.

ROMANO, Roberto. **Brasil: igreja contra o estado**. São Paulo, kairós, 1979.

SANTOS, João Marcos. **Protestantismo e missão indígena no Brasil**, in: BRANDÃO, Sylvan (Org.). **História das religiões no Brasil**, v.1. Recife: Editora Universitária, 2001.

SANTOS, João Marcos. **Ordem social em crise**. A inserção do protestantismo em Pernambuco 1860-1891. 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SANTOS, João Marcos. Ordem Jurídica, religião, direitos civis e a constituição do Império do Brasil. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 6-32, jan/abr 2018.

SANTOS, João Marcos. Religião e educação: contribuição protestante a educação brasileira 1860-1911. *Tóp.* Ed11c., Recife, v. 17, 11^o 1-3, p. 113-151, 2007.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **Os mascates da fé: história dos evangélicos no Brasil (1855-1900)**. Curitiba: CRV, 2017.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Um escocês protestante no mundo luso-brasileiro: Robert Reid Kalley na Ilha da Madeira e no Rio de Janeiro (1838-1859). **Lusitania Sacra**, n. 35 (janeiro-junho) p. 55- 72, 2017.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Protestantismo e modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. **Projeto História**, n. 37, dezembro, p. 179-194, 2008.

SANTOS, Lyndon de Araújo; PRATES, Sérgio. **Robert Reid Kalley: um missionário-diplomata na gênese do protestantismo luso brasileiro**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012.

SANTOS, Luiz Gonsalves dos. **Dissertação Sobre o Direito dos Católicos de Serem Sepultados Dentro das Igrejas e Fora Delas Nos Seus Adros, Cemitérios ou Catacumbas**. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1839.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A coragem de ser só: Cândido Mendes de Almeida, o arauto do ultramontanismo no Brasil. **Almanack**, Guarulhos, n. 7, p. 58-80, Jan-Jun 2014.

SALMOS E HINOS, 5ª edição. São José dos Campos: CLC editora 1984.

SIMONTON, Ashbel Green. **O diário de Simonton 1852-1866**. 2. ed. Tradução: Daisy Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SARTORI, Giovanni. **Partidos e sistemas partidários**. Tradução Waltensir Dutra. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

SILAS DE SOUZA. **Presbiterianismo no Brasil**, in SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni. “Fiel é a Palavra”: leituras históricas de evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS editora, 2011.

SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (org). **Os 500 anos da reforma protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**. Curitiba: CRV, 2017.

SILVA JUNIOR, Ismael da. **Notas Históricas sobre a missão evangelizadora Brasil e Portugal**. Rio de Janeiro, 1960.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao Estado**. São Paulo: Mackensie, 2003.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moriz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras: 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moriz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e estado no Brasil Holandês (1630-1654)**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

SIMONTON, Ashbel Green. **Diário de Simonton**. 2. ed. Tradução Daisy Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SILVA, Edjaelson Pedro. **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. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2016.

SILVA, José Afonso da. **O constitucionalismo brasileiro: evolução constitucional**. São Paulo: Editora Malheiros, 2011.

SILVA JUNIOR, Ismael. **Notas históricas sobre a missão evangelizadora do Brasil e Portugal**. V.1. Rio de Janeiro: edição do autor. 1960.

SILVA, Eliane Moura da. Os anjos do progresso no Brasil: as missionárias protestantes americanas (1870 – 1920), *in*: REVER, ano 12, n. 01, jan/jun, 2012, p. 101-123.

SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil, *in*: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (org). **“Fiel é a palavra”**: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

SOUZA, François de Oliveira. **Do Altar à Tribuna. Os padres políticos na formação do Estado nacional brasileiro (1823-1841)**. 2012. Tese (Doutorado em História) -Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SOUZA, José Roberto. **Presbiterianos x Pentecostais: a reação da igreja presbiteriana do Bbrasil ao advento do pentecostalismo em Pernambuco (1920-1930)**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

SOUZA, François de Oliveira. Liberdade religiosa em um estado religioso: liberalismo e catolicismo nos debates da Assembleia Constituinte de 1823. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 4, p. 229-249, ago/dez 2012.

SOUZA, Otávio Tarquínio de. **História dos fundadores do Brasil**. v.1. José Bonifácio. Brasília: Senado Federal, 2015.

SOUZA, Otávio Tarquínio de. **História dos fundadores do Brasil**. V. 5. Diogo Antônio Feijó. Brasília: Senado Federal, 2015.

- STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1930.
- STUART, William. **Carta**: Robert Reid Kalley, Rio de Janeiro, 10 de julho de 1859, 3 páginas.
- TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: 2010.
- TESTA, Michel P. **O apóstolo da madeira**. Papelaria Fernandes: Lisboa, 1963.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na Europa**: leis e costumes. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- TINÔCO, Antônio Luiz. **Código criminal do Império do Brasil anotado**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.
- TORRES, João Camillo de Oliveira. **A democracia coroada** (teoria política do império do Brasil). Rio de Janeiro: Editora José Olímpio, 1957.
- TORRES, João Camillo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**, a igreja e a sociedade. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1968.
- TORRES, João Camillo de Oliveira. **Os construtores do império**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Imperial** (1822-1889). Rio de Janeiro; Objetiva, 2002.
- VASCONCELOS, Zacarias de Góis. **Zacarias de Góis Vasconcelos**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- VIEGAS FILHO, José. **Diplomacia do Brasil**: de Tordesilhas aos nossos dias. Belo Horizonte: Fórum, 2015.
- VEIGA, Gláucio. **História das ideias da faculdade de direito do Recife**, v. 7. Recife: Artgrafi LTDA, 1993.
- VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.
- VIEIRA, David Gueiros. Liberalismo, masonería y protestantismo em Brasil, siglo XIX. *In*, BASTIAN, Jean-Pierre. **Protestantes, liberales y francocmasones**: sociedades de ideas y modernidad em América Latina, siglo XIX. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1990.
- VIEIRA, Antônio. **Sermões**, Tomo I. São Paulo: Hedra, 2014.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 2006.
- VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- WALL, David W; PADGETT, Marvin (org). **Calvino e a cultura**. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.
- WALL, David W. **Calvino em praça pública**; democracias liberais, direito e liberdade civis. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WERNET, Augustin. **A igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo.** São Paulo: Editora Ática, 1987.

TARSIER, Pedro. **Histórias das perseguições religiosas no Brasil.** Tomo I. São Paulo: Cultura Moderna, 1936.

TARSIER, Pedro. **Histórias das perseguições religiosas no Brasil.** Tomo II. São Paulo: Cultura Moderna, 1936.

TAVARES BASTOS. **Cartas do solitário:** estudos sobre reforma administrativa, ensino religioso, africanos livres, tráfico de escravos, liberdade da cabotagem, abertura do amazonas, comunicações com os Estados Unidos, etc. 2.ed. Rio de Janeiro: Atualidade, 1863.

TAVARES BASTOS. Religião e alfandega, in *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro: 1861, n. 263, p. 1-2.

TAVARES Davi Kiermes. **Uma Necrópole Esquecida e os Valores Para a Sua Conservação:** o British Cemetery do Recife em perspectiva. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

TILLICH, Paul. **A era protestante.** São Paulo: ASTE, 1992.

WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil:** estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia nacional, 1980.

JORNAIS

A ATUALIDADE, 1864, n. 669

A PÁTRIA: FOLHA DA PROVÍNCIA DO RIO DE JANEIRO, 1866, n. 28

CORREIO MERCANTIL 1860, n. 203

CORREIO MERCANTIL. n. 75, 17 de março de 1861

CORREIO MERCANTIL. 10 de novembro de 1862

CRUZEIRO DO BRASIL, 1865, n. 26

DIÁRIO DO POVO, 1868, n. 116

DIÁRIO FLUMINENSE, 1825, n. 117.

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 4 de abril, 1839

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 16 de janeiro, 1839

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 5 de março, 1840

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 11 de abril, 184, n. 6886

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 25 de novembro de 1846, n.7366

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 1860, n. 219

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 1864, n. 59
DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO. 1867, n. 99
DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO. 1867, n. 105
DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO. 1867, n. 112
DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1872, n.7
DIÁRIO DE PERNAMBUCO. 1872, n. 118
DIÁRIO DE PERNAMBUCO. 1874, n. 165
IMPrensa EVANGÉLICA, 6 de maio de 1854, n. 13
IMPrensa EVANGÉLICA. 21 de abril de 1866, n. 8
IMPrensa EVANGÉLICA. 05 de maio de 1866, n. 9
IMPrensa EVANGÉLICA. 19 de maio de 1866, n.10
IMPrensa EVANGÉLICA. 2 junho de 1866, n. 11
IMPrensa EVANGÉLICA. 16 de junho de 1866, n. 12
IMPrensa EVANGÉLICA. 07 de julho de 1866, n. 13
IMPrensa EVANGÉLICA. 15 de setembro de 1866 n. 18
IMPrensa EVANGÉLICA. 02 de janeiro de 1867, n. 1
IMPrensa EVANGÉLICA. 02 fevereiro de 1867, n. 3
IMPrensa EVANGÉLICA. 16 de fevereiro de 1867, n. 4
IMPrensa EVANGÉLICA. 06 abril de 1867, n. 7
IMPrensa EVANGÉLICA. 15 de junho 1867, n. 12
IMPrensa EVANGÉLICA. 04 de julho 1868, n. 13
IMPrensa EVANGÉLICA. 17 de abril de 1869, n. 8
IMPrensa EVANGÉLICA. 1870, n. 11
IMPrensa EVANGÉLICA. 1873, n.7
IMPrensa EVANGÉLICA. 06 de setembro de 1873, n. 17
IMPrensa EVANGÉLICA. 04 de outubro de 1873, n. 19
IMPrensa EVANGÉLICA. 18 de outubro de 1873, n. 20
IMPrensa EVANGÉLICA. 1873, n. 23
IMPrensa EVANGÉLICA. 7 de janeiro de 1874, n. 3
IMPrensa EVANGÉLICA. 20 de junho de 1874, n. 12
IMPrensa EVANGÉLICA. 20 de agosto de 1874, n. 16
IMPrensa EVANGÉLICA. 03 de outubro de 1874, n. 19

- IMPrensa EVANGÉLICA.** 17 de julho de 1875, n. 14
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 1878, n. 37
- IMPrensa EVANGÉLICA** 24 de outubro de 1878, n. 43
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 1884, n. 4, 1 de março
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 07 de abril de 1884, n. 7
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 02 de agosto de 1884, n. 15
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 06 de setembro de 1884, n. 17
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 18 de outubro de 1884, n. 20
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 1 de março, 1884, n. 4
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 29 de março de 1884, n.
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 17 de outubro de 1885, n. 20
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 22 de novembro de 1885, n. 22
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 10 de abril de 1886, n. 15
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 17 de abril de 1866, n. 16
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 17 de abril de 1866, n. 16
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 8 de maio de 1886, n. 19
- IMPrensa EVANGÉLICA.** 24 de julho 1887, n. 17
- JORNAL DO COMERCIO.** 12 de janeiro de 1830
- JORNAL DO COMERCIO.** 5 de agosto DE 1862
- JORNAL DO COMERCIO.** 1864, n.324, p.1
- JORNAL DO COMERCIO.** 18 de agosto de 1866, n. 228.
- JORNAL DO COMERCIO.** 19 de agosto de 1866, n. 229.
- JORNAL DO COMERCIO.** 20 de agosto de 1866, n. 230.
- JORNAL DO COMERCIO.** 05 de setembro de 1866, n. 246.
- JORNAL DO COMERCIO.** 18 de setembro de 1866, n. 252
- JORNAL DO COMERCIO.** 17 de dezembro de 1873, n. 348
- JORNAL DO COMERCIO.** 25 de janeiro de 1874, n. 25
- JORNAL DO COMERCIO.** 30 de janeiro de 1874, n. 30
- JORNAL DO COMERCIO.** 31 de janeiro de 1874, n. 31
- O AUXILIAR DA INDÚSTRIA NACIONAL,** Rio de Janeiro, 1854, n. 3.
- O AUXILIAR DA INDÚSTRIA NACIONAL.** 1855, n.4.
- O AUXILIAR DA INDÚSTRIA NACIONAL.** 1862, n.2.

O AUXILIAR DA INDÚSTRIA NACIONAL. 1865, n.1.

O APÓSTOLO. Rio de Janeiro, 1866, n. 3

O APÓSTOLO. 1866, n.4

O APÓSTOLO. 1866, n. 12

O APÓSTOLO. 1866, n. 17

O APÓSTOLO. 1866, n. 19

O APÓSTOLO. 1866, n. 25

O APÓSTOLO. 1867, n. 40

O APÓSTOLO. 1869, n. 6

SETE D'ABRIL. Rio de Janeiro, 1836, n. 359

SETE D'ABRIL. Rio de Janeiro, 27 de junho de 1836, n. 365

THE ANGLO-BRAZILIAN TIME, 1867, n. 6

THE ANGLO-BRAZILIAN TIME, 1868, n.3

O CRISTÃO, ano VII, n. 84, 1898.

ANEXO: GLOSSÁRIO DE NOMES

A

ABREU E LIMA, José Inácio de – militar, polemista e político brasileiro.

AGASSIZ, Louis – naturalista americano.

AGUIAR, José Ricardo – deputado constituinte em 1823.

AGOSTINI, Ângelo – jornalista brasileiro.

ALBUQUERQUE, Felix maria de Freitas – monsenhor da capela imperial.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio – político e estadista brasileiro.

ANDRADA E SILVA, Antônio Carlos Ribeiro – político brasileiro.

ANDRADE, Pedro Nolasco – primeiro brasileiro batizado por Robert Kalley.

ANDRADE, Martins Francisco Riberio – ministro da justiça no Brasil Império.

ALBUQUERQUE, Antônio Teixeira de – primeiro pastor batista brasileiro, ex-sacerdote católico.

ALMEIDA, Caetano Furquim de – um dos primeiros diretores da Sociedade de Imigração e da Praça do Comércio.

ALMEIDA, Antônio Cândido – político maranhense, jurista e defensor da causa católica.

ALMEIDA, Tito Franco de - político paraense, pró-protestante.

ALMEIDA, João Mendes – político brasileiro.

ARAÚJO, José Thomaz Nabuco de – jurista e político baiano, escreveu um parecer favorável aos protestantes.

ALVIM DE MELO – político brasileiro.

AZAMBUJA, Joaquim Maria Nascentes – político fluminense pró-protestante.

B

BARBOSA, Inácia Maria – membro da Igreja Presbiteriana.

BARRETO, Tobias – professor e jurista, ligado à faculdade de Direito do Recife.

BARRETO, Luiz Pereira – fundador do positivismo brasileiro.

BARROS, Leite – político brasileiro.

BASTOS, Cândido Tavares – político alagoano, pró-protestante.

BERGMANN, Jonas – funcionário da Real Fábrica de Ferro São João, cuja morte gerou a necessidade de criar um cemitério para protestantes no Brasil.

BETHAM, Jeremy – filósofo utilitarista inglês bastante influente na América Latina no séc. XIX.

BITTERNCOURT, Francisco Leite – político sergipano pró-protestante, pioneiro do espiritismo no Brasil.

BLACKFORD, Alexandre Latimer – missionário pioneiro do presbiterianismo brasileiro.

BOHN, Johan Henrich – imigrante protestante calvinista suíço que morou no Brasil colônia.

C

CAMPOS, José Joaquim Carneiro de – deputado constituinte em 1823.

CAMARGO, Fernando Lopes – padre, *pai adotivo* de Diogo Antônio Feijó.

CAMARGO, Maria Gertrudes de – *mãe adotiva* de Diogo Antônio Feijó.

CAMPOS, Joaquim Pintos de – escritor católico, autor de Bíblias Falsificadas.

CARVALHO, maria Amália Vaz de – articulista protestante do Jornal a Imprensa Evangélica.

CAYTRE, André – imigrante francês morador de Niterói que cedia sua casa para trabalhos protestantes, o que gerou dificuldades na cidade.

CIRÍACO, Antônio dos Santos – redator do jornal O Verdadeiro Católico, publicado em Recife.

CHAMBERLEIN, Pierce Anestey – missionário pioneiro do protestantismo brasileiro, ligado aos presbiterianos.

COUTINHO, José Caetano – bispo de Rio de Janeiro e presidente da constituinte de 1823.

COSTA, Rodrigues - deputado constituinte em 1823 contrário à abertura religiosa.

COSTA, Macedo – Bispo do Pará durante a Questão Religiosa.

CONCEIÇÃO, José Manoel – ex-sacerdote católico e o primeiro pastor protestante brasileiro.

COMTE, Augusto – considerado o pai da sociologia, fundador do positivismo.

COUTO, Luiz Pereira – Visconde de Bom Retiro, político pró-protestante.

D

DIAS, Custódio - deputado constituinte em 1823 favorável à abertura religiosa.

DARBNEY, John L – pastor americano arquiteto da imigração americana ao Brasil pós guerra civil.

DAGAMA, João Fernandes – madeirense, pioneiro do protestantismo em Portugal e no Brasil, a princípio ligado à Igreja Fluminense, depois aos presbiterianos.

DATVAZ, Thomas – imigrante suíço, autor de *Memórias de um Colono* que relatava o dia a dia dos imigrantes no Brasil Império.

DUARTE, Paula Belfort – advogado e político brasileiro, pró-protestante.

D. MANUEL, o venturoso – rei de Portugal.

E

EPHARAIM – pseudônimo de jurista brasileiro crítico à liberdade de culto.

ESBERARD, João Santiago – jornalista ultramontano brasileiro, um dos responsáveis pelo jornal O Apóstolo, depois arcebispo do Rio de Janeiro.

F

FAGUNDES, Francisco – marido de Catarina Scheid, cujo fim do casamento misto teve que ser tratado no Conselho do império.

FEIJÓ, Diogo Antônio – sacerdote e regente brasileiro.

FELISMINA – escrava batizada e membro da Igreja Presbiteriana.

FERRÃO, José Tell – professor de Tavares Bastos, forte influência intelectual na sua vida, ardoroso defensor da causa americana.

FERRÃO – sacerdote católico.

FERREIRA, Miguel Ferreira – convertido ao presbiterianismo, rompeu com essa igreja e fundou a Igreja Evangélica Brasileira.

FRANCO, Bernardo de Sousa – advogado e político paraense, pró-protestante.

FLETCHER, James – missionário americano, agente da Sociedade Bíblica Americana.

FLETCHER, Calvin – Senador americano pelo estado de Indiana e pai de James Fletcher.

FLETCHER, Henriette – esposa de James Fletcher.

FRANCO, Rocha – deputado constituinte em 1823 favorável à abertura religiosa.

FRANÇA, Ferreira – deputado constituinte em 1823 favorável à abertura religiosa.

G

GAMA, Agostinho Luiz da – chefe de polícia da Corte.

GAMA, Lopes – jurista e político brasileiro, Visconde de Maranguape, foi membro do Conselho do Estado.

GARCIA, Inácio Pereira – fazendeiro brasileiro convertido ao presbiterianismo.

GALLART, Thomas – missionário espanhol que atuou no Brasil na venda de Bíblias.

GINSBURG, Salomão – missionário protestante de origem judaica, a princípio ligado à Igreja Fluminense, depois aos batistas.

GONÇALVES, Luís – padre católico, adversário e crítico de Kidder.

GONZAGA, Ana Conceição – metodista, cedeu propriedades para a instalação de orfanatos.

H

HEDERG, Carl Gustav – projetista do primeiro cemitério protestante do Brasil.

HAMBER, Rose Edith – inglesa, esposa de Joaquim Gomes de Sousa.

HODGE, Charles – teólogo americano, professor em Princeton, foi professor de Ashbel Green Simonton.

HOLDEN, Richard – missionário anglicano no Pará na ocasião da explosão da Questão Religiosa.

Huxley, Thomas Henry – biólogo inglês, um dos primeiros defensores da teoria da evolução.

I

ISABEL – princesa brasileira, segunda filha do imperador D. Pedro II.

J

JOÃO VI – príncipe regente, responsável pelo início da abertura religiosa através de um contrato comercial com a Inglaterra em 1810.

JOBIM, José Martins da Cruz – médico e político fluminense, pró-protestante.

K

KALLEY, Robert Reid – missionário escocês fundador das igrejas Fluminense e Pernambucana.

KALLEY, Sarah – missionária inglesa, musicista e letrista, esposa de Robert Kalley.

KALLEY, Margarida Crawford – primeira esposa de Robert Kalley.

KALLEY, Jane – irmã de Robert Kalley.

KAY, Davi – padraсто de Robert Kalley.

KERTH, Margarida – protestante convertida ao catolicismo, buscou novo casamento no rito católico, gerando uma discussão jurídica.

KOSERITZ, Karl Von – primeiro protestante eleito no Brasil através da Lei Saraiva.

L

LEÃO, Gabriela Augusta Carneiro – membro da Igreja Fluminense, irmã do Ministro Paranhos.

LEÃO, Henriqueta – filha de Gabriela Augusta Carneiro Leão e membro da Igreja Fluminense.

LEÃO, Honório Hermeto Carneiro – Ministro de Estado, Marques do Paraná.

LEITE, Luiz Dantas Barros – político alagoano, pró-protestante.

LIMA, Pedro de Araújo Lima – Constituinte em 1823, regente do Brasil.

LIMA, Franklin Jansen – brasileiro, católico, esposo de Margarida Kerth.

LINDGERWOD, John H. – investidor americano, amigo de Fletcher com panos para vender máquinas de despolpar café.

LONGFELLOW, Henry Wadsworth – poeta americano.

LISBOA, José da Silva – Visconde de Cairu, deputado constituinte contrário à abertura religiosa.

LIMPO ABREU – político do Partido Liberal Radical.

LUCINDA – escrava batizada e membro da igreja presbiteriana.

LUTERO, Martinho – reformador religioso alemão.

M

MACHADO, João da Silva – senador brasileiro.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria – escritor brasileiro.

MARTINS, Francisco Gonçalves – político baiano, pró-protestante.

MARINHO, Saldanha – jornalista e político brasileiro.

MELO, Carvalho e – deputado constituinte em 1823 favorável à abertura religiosa.

MELO, Urbano Sabino Pessoa de – jurista brasileira, membro do Partido Liberal Radical, escreveu um parecer favorável aos protestantes.

MELLO, Jerônimo Martiniano Figueira de – deputado cearense contrário aos planos de Feijó da instalação de missões protestantes.

MENDES, Teixeira – intelectual e um dos principais nomes do positivismo no Brasil.

MILL, John Stuart – político ideólogo do liberalismo.

MILTON, John – protestante inglês, autor de *O Paraíso Perdido*.

MORLEY, Samuel – tio de Sarah Kalley, influente político inglês.

MORTON, G. N – missionário presbiteriano, pioneiro na educação protestante brasileira.

MOTA, Inácio Francisco Silveira – presidente da província do Rio de Janeiro.

MOURA, Antônio Maria de – bispo de Rio de Janeiro, defensor do fim do celibato.

N

NABUCO, Joaquim – estadista e abolicionista pernambucano.

NASSAU, Maurício de – príncipe holandês, comandou o *Brasil holandês*.

NESBITT, Robert – missionário protestante da SBA no Pará.

NERY, Sena Ribeiro – político paraense, pró-protestante.

O

OLIVEIRA, José – professor de Diogo Antônio Feijó.

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves de – Bispo da Sé de Olinda durante a Questão Religiosa.

P

PARANHOS, J. N. – Ministro dos negócios estrangeiros do Brasil Império.

PEDRO I – primeiro imperador do Brasil.

PEDRO II – segundo imperador do Brasil, favorável à causa protestante.

PEREIRA, Eduardo Carlos – um dos primeiros pastores protestantes brasileiros, ligado aos presbiterianos.

PINHEIRO, Fernandes – crítico ideológico dos Padres do Patrocínio.

PIO IX – Sumo Pontífice Católico durante a Questão Religiosa brasileira.

PITT, Guilherme – inglês, diácono da Igreja Fluminense.

PITTS, Foutain E. Missionário metodista que esteve na América Latina em 1835 para observar possíveis campos missionários.

PORTUGAL, Luísa Margarida de Barros – condessa de Barral.

R

RAMOS, Maria Antônia da Silva – aristocrata brasileira, pioneira protestante.

RESENDE, Henrique de – deputado constituinte em 1823 favorável à abertura religiosa.

REIS, Antônio Manuel dos – jornalista ultramontano brasileiro, um dos responsáveis pelo jornal *O Apóstolo*.

ROCHA, Eutíquio Pereira – político paraense, pró-protestante.

RUSSEL, Cynthia H. – esposa de Daniel Kidder.

S

SAMPSON, David – imigrante protestante.

SILVEIRA, Guaracy – protestante eleito para a Câmara dos Deputados no período getulista.

SIMONTON, Ashbel Green – missionário pioneiro presbiteriano no Brasil.

SIMONTON, Elizabeth Wiggs – irmã de Simonton e missionária no Brasil.

SINUMBU, João Lins Vieira – advogado e político brasileiro, pró-protestante.

SOARES, A. J. Macedo – jurista brasileiro defensor da liberdade de culto.

SCHENCK, Robert Cumming – ministro plenipotenciário dos Estados Unidos para o Brasil e Argentina entre os anos de 1851-1853.

SCHOOP, João – protestante, primeiro esposo de Margarida Kerth.

SOARES, Caetano Alberto – jurista brasileiro que escreveu parecer favorável aos protestantes.

SOUSA, Joaquim Gomes – médico e matemático, político brasileiro, pró-protestante.

SOUSA, Irineu Evangelista de – empresário brasileiro, Barão de Mauá.

SOUZA, José Soares – Visconde do Uruguai, político e idealizador do sistema de justiça do Brasil Império.

SCHEID, Catarina – imigrante alemã protestante cujo fim do casamento foi tratado pelo Conselho do Estado por ser tratar de uma união mista.

SMITH, John Rockwell – missionário presbiteriano, fundador da primeira igreja presbiteriana em Pernambuco.

SPAULDING, Justin – missionário americano pioneiro na distribuição de Bíblia no Brasil.

SMYTHE, Percy – Visconde Strangford, ministro plenipotenciário da Suíça.

SPENCER, Hebert – filósofo, biólogo e antropólogo inglês, bem como um dos representantes do liberalismo clássico.

SWIFTH, Jonatahn – pároco anglicano.

STERNE, Laurence – pároco anglicano.

T

TAVARES, Francisco Muniz – deputado constituinte em 1823 favorável à abertura religiosa.

TOCQUEVILLE, Alexis – político francês, autor de *A Democracia na América*.

TROUSDALE, William – substituto de Robert Cummming Schenck como ministro plenipotenciário dos Estados Unidos.

W

WILSON, William – pai de Sarah Kalley.

WILSON, Sarah Morley – mãe de Sarah Kalley.

WHITIER, John Greenleaf – poeta abolicionista americano.

V

VASCONCELOS, Zacarias de Góis de – político brasileiro adepto do ultramontanismo.

VASCONCELOS, Diogo – político brasileiro.

VAUGHAN, Maria Francisco Ribeiro – pioneira protestante brasileira, mãe do escritor Júlio Ribeiro.

VANORDEN, Emmanuel – membro da igreja presbiteriana.

VERGUEIRO, Nicolau Pereira de – jurista e político brasileiro, autor do primeiro projeto de lei de casamento civil do Brasil.

VIANNA, Manuel da Silva – madeirense, missionário fundador da Igreja Pernambucana.

VILLEGAGNON, Nicolau Durant – líder e idealizador da França antártica.

W

WARDLAW, De Lacey – missionário pioneiro do presbiterianismo no Brasil.