

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XXIII

Protestantismo Clássico na Lusofonia

Coordenação

Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UPM)

**I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões**



**DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES**

**RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES**

Outubro de 2015
Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Universidade do Estado do Pará
Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 4 *Lidice Meyer Pinto Ribeiro, Protestantismo Clássico Na Lusofonia*
- 5 *Flávio Miguel, A Influência Do Movimento Pietista Na Formação Pastoral Brasileira Das Igrejas De Missão Presbiterianas, Batistas E Metodistas De 1930-1980*
- 16 *Pedro Barbosa de Souza Feitoza, A Liberdade Religiosa nos Escritos Presbiterianos do Século XIX*
- 28 *Mariana Ellen Santos Seixas, Aberturas Legislativas para não Católicos no Brasil do Século XIX: Imprensa E Discurso Político*
- 40 *Maira Ignacio Da Silva E Moysés Kuhlmann Júnior , Influências e Atuações do Presbiterianismo Norte Americano na Sociedade Paulista do Século XIX*
- 54 *Sandra De Fátima Krüger Gusso, Instalação do Protestantismo Histórico na Sociedade Brasileira: Uma Oportunidade Educacional*
- 69 *Lidice Meyer Pinto Ribeiro, Magia E Religião No Protestantismo Rural*
- 83 *Anna Lúcia Collyer Adamovicz, Mariologia Católica em Pauta na Imprensa Batista*
- 95 *João Pedro Gonçalves Araújo, Os Batistas e Evangelização de Portugal*
- 107 *Jonas Nogueira Júnior, Relações da Ideologia Protestante Norte-Americana Manifesta na Educação Brasileira no Final no Século XIX (1870 a 1900)*

Protestantismo Clássico na Lusofonia

Coordenador:

Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UPM)

As igrejas protestantes oriundas diretamente ou indiretamente da Reforma do Século XVI começam a enviar seus missionários aos países da Lusofonia no século XVII. Desde então diversas denominações se tem instalado e se desenvolvido nas diversas regiões onde a língua portuguesa se apresenta. Apesar do atual crescimento dos movimentos pentecostais, estas igrejas continuam a desenvolver projetos missionários e ações sociais nestes mesmos locais. Este grupo tem a finalidade de congregar os estudos acerca da história das Igrejas Protestantes Clássicas (Luterana, Anglicana, Presbiteriana, Batista, Metodista, Assembleia de Deus e Congregacional), dos seus movimentos missionários de implantação e evangelização, bem como os estudos sobre o desenvolvimento e ação destas igrejas nos países de língua portuguesa.

A INFLUÊNCIA DO MOVIMENTO PIETISTA NA FORMAÇÃO PASTORAL BRASILEIRA DAS IGREJAS DE MISSÃO PRESBITERIANAS, BATISTAS E METODISTAS DE 1930-1980

Flávio Miguel (UPM¹)

Resumo

Após a concessão de uma maior liberdade religiosa, o Brasil recebe dois tipos de protestantismo através das igrejas que no país se estabelecem, a saber; o “Protestantismo de Imigração” e o “Protestantismo de Missão”. O cunho da pesquisa foca esse segundo tipo de protestantismo, de onde se derivam as denominadas “Igrejas de Missão”. O objetivo do trabalho visa demonstrar quais foram as influências do movimento denominado “Pietismo” na cosmovisão que prevalecia dentro das Igrejas de Missão, procurando caracterizar os resultados dessas influências e de que maneira a formação pastoral dos líderes dessas igrejas fora moldada pela visão teológica e social do pietismo. Os dados serão tratados privilegiando autores dedicados ao movimento pietista e aqueles que se debruçaram sobre a atuação das Igrejas de Missão em solo brasileiro. A relevância da pesquisa se faz devido a historicidade a ser demonstrada, no contexto pastoral e acadêmico.

Palavras-chave: protestantismo – pietismo – missão – igrejas – pastores

Abstract

Following the granting of greater religious freedom, Brazil receives two types of Protestantism through the churches in the country are established, namely; the "Protestantism Immigration" and the "Protestantism Mission". The research focuses on the die this second type of Protestantism, from which are derived the so-called "Churches Mission". The aim of the paper demonstrates what were the influences of the movement called "Pietism" in worldview that prevailed within the Churches Mission, seeking to characterize the results of these influences and how pastoral formation of the leaders of these churches was shaped by theological and social vision of pietism. The data will be focusing authors dedicated to the Pietist movement and those who have studied the performance of the Mission Churches on Brazilian soil. The relevance of the research is done because the historicity to be demonstrated in the pastoral and academic context.

Keywords: Protestantism – pietism – mission – churches – pastors

¹ Bacharel em Teologia, mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bolsista Capes. Grupo de Pesquisa NEMAR. E-mail: miguelcorefla@hotmail.com

Pietismo: seu lugar na história, características e influências no Protestantismo

Ao final do século XVII percebeu-se uma sensível queda no ímpeto inicial da Igreja Luterana na Alemanha. A atuação da igreja passou para um estado de correção doutrinária e teológica, com pouco foco nas questões morais e até espirituais dos fiéis. Frente a esse estado surgiu o movimento pietista no seio da igreja, propondo o encontro do crente com uma “fé viva”, que deveria provocar uma transformação interior visível. Conforme Olson (2009, p. 488):

O pietismo foi o movimento que surgiu no contexto da ortodoxia luterana, que muitos pietistas chamavam de “ortodoxia morta”. Para eles, pelo menos, ela não revelava nenhuma vida espiritual real. O lema pietista popular “melhor uma heresia viva do que uma ortodoxia morta” talvez seja a abreviação da declaração maior de um dos fundadores do pietismo que perguntou aos seus colegas, ministros da igreja estatal luterana da Alemanha: “De que adianta nossos ouvintes ficarem livres de todos os erros papais, reformados, socinianos, etc., mas com isso terem uma fé morta pela qual são mais severamente condenados do que todas as vidas melhores lastimavelmente heterodoxas?”

O movimento pietista tem seu início com Philipp Jakob Spener. Este foi um ministro luterano que, nos seus primeiros anos, foi influenciado pelos ensinamentos do reformador de origem francesa Jean de Labadie, quem trabalhou arduamente pela unidade da igreja na Holanda, e pelos escritos de Richard Baxter, o notável pastor puritano que encabeçou um avivamento em seus dias. Spener estava profundamente preocupado com a condição espiritual em que se achava a igreja de seus dias. Em 1670, sendo pastor em Frankfurt, começou um programa de reforma que teria vastas conseqüências. Reuniu em sua casa um grupo de crentes que compartilhavam as suas ideias, com o objetivo de orar, discutir os sermões do domingo, e ajudar-se mutuamente a aprofundar a sua vida espiritual. Estes círculos de crentes se estenderam por muitas congregações luteranas e foram conhecidos como *collegiapietatis* (grupos piedosos), de onde proveio o nome pietismo. Spener e os pietistas estavam decididamente convencidos de que a doutrina luterana do sacerdócio de todos os crentes devia ser levada em prática de maneira efetiva. O próprio Spener declarou em certa ocasião: “Oh, quem me dera conhecer uma assembleia reta em todas as coisas, doutrina, ordem, e prática; o qual faria dela o que uma assembleia cristã e apostólica devia ser, tanto na doutrina como na vida”. Um movimento semelhante dificilmente causaria rejeição em nossos dias. No entanto, foi amplamente rejeitado por alguns membros do clero e a autoridade civil nos dias de Spener, pois parecia que transgredia gravemente a ortodoxia luterana oficial. As acusações de heresia não se tardaram em acontecer. As ideias pietistas de Spener foram expostas em seu livro *Pia Desideria* (desejos piedosos), que pode considerar-se com justiça o tratado fundamental do

movimento. Nele, Spener expõe os males da igreja alemã e os passos necessários para a sua restauração. Entre esses males encontra: a intromissão do governo nos assuntos da igreja (pois Lutero a tinha colocado sob o controle dos príncipes), a conduta pouco cristã de muitos clérigos, as inúteis disputa teológicas, e a embriaguez, ambição e imoralidade reinou entre os laicos. Max Weber (2000, p. 287) resume assim o pietismo de Spener:

Contra o dogmatismo intelectualista dos teólogos e a ortodoxia doutrinária da Igreja Oficial, o pietismo valorizava uma religiosidade prática de caráter íntimo e fervoroso. Mais que a teologia, importava a piedade cristã: uma conduta de vida centrada na experiência de fé, sentida mais do que pensada, aliada à mais rigorosa conduta moral.

Importante lembrar dois nomes relacionados ao movimento pietista. August Hermann Francke e Nicolaus Ludwig von Zinzendorf. August Hermann Francke nasceu em Lübeck em 22 de março de 1663 e morreu em Halle-sobre-Saale em 08 de junho de 1727. Procedente de uma família burguesa influente, iniciou os estudos no ginásio de Gotha, ingressando depois nos cursos de Teologia das universidades de Erfurt e Kiel sendo que nessa última foi poderosamente influenciado por Christian Kortold (1632 – 1694), oriundo do círculo pietista de Rostock, em cuja universidade lecionou, e que era também amigo de Spener. Posteriormente seguiu para Leipzig para estudar hebraico e grego, graduando-se em 1685 sendo então nomeado privatdozent (livre docente); segue então para Hamburgo, onde se constituía ao longo do século XVII vários centros de estudos de línguas bíblicas, a fim de prosseguir suas pesquisas exegéticas e ali funda o Collegium Philobiblicum, um centro de estudos bíblicos onde a pesquisa exegética era aplicada imediatamente à realidade prática da vida cristã e da rotina eclesiástica. Designado cura em Lüneburg, entrou em conflito com seu superintendente KH Sandhagen, deixando suas funções para, mais uma vez, retornar a Hamburgo onde trabalha como professor de uma escola privada, ao mesmo tempo em que conhece e se torna amigo de Nikolaus Lange. Em 1687 vai a Dresden conhecer o próprio Spener que nessa época era pregador da corte Wettin da Saxônia e desse contato volta completamente transformado. Retoma as atividades do Collegium Philobiblicum, agora instalado em Leipzig, granjeando reputação imensa como professor mas também despertando a ira das autoridades eclesiásticas que censuram tanto a metodologia inovadora que ele aplica quanto também o seu pietismo que ele assume sem peias. Proibido de lecionar em Leipzig em 1690, Francke aceita ser pároco em Erfurt e logo sua pregação inflamada começa a atrair multidões, inclusive de católicos, o que enseja uma reação violenta do clero ortodoxo que em 27 de setembro de 1691 dá a Francke 48 horas para deixar a cidade. A sua expulsão de Erfurt,

que coincide com a saída de Spener de Dresden, solidifica ainda mais as ligações de amizade entre os dois além de confirmar o prestígio de Francke como líder do pietismo alemão apenas abaixo do próprio Spener. Em 1694 os dois decidem criar uma instituição de ensino destinada a promover a formação de um quadro de pastores e professores que lecionassem a teologia dentro dos cânones pietistas e para erigir a nova instituição foi escolhida a cidade de Halle, situada no território de Brandemburgo onde o príncipe eleitor Friedrich III protegia totalmente os pietistas. Francke é designado livre docente de grego e ao mesmo tempo, assume a paróquia de Glaucha, localidade situadas nas imediações de Halle. Daí para frente toda vida de Francke se ligará completamente àquela cidade aonde viverá e de cuja vida social participará intensamente. Comovido pela situação de miséria e abandono dos órfãos, consegue, por meio de subscrições públicas, criar um orfanato em 1695 e, em 1698, uma escola de artes e ofícios e um internato para as meninas que dentro em pouco atendiam mais de 500 crianças pensionistas e que após a morte de Francke se reuniriam num só educandário com o nome de Organizações Francke. Nomeado em 1698 professor de Teologia em Halle aonde já exercia a cadeira de Filosofia, nos anos seguintes passa a se envolver também com projetos missionários chegando a conseguir, em 1706, o apoio do governo dinamarquês para o envio de missionários à Índia. A Missão Halle-Dinamarca, assim constituída enviou os alemães Heinrich Plutschau (1677 – 1747) e Bartholomäus Ziegenbalg (1682 – 1716) para missionar em Tranquebar e com essa experiência praticamente se inicia o movimento missionário no meio evangélico escandalosamente desprezado pela Reforma nos primeiros séculos. O trabalho de Francke no magistério acadêmico em Halle, suas ações filantrópicas no educandário e suas iniciativas missioneiras na Missão Halle-Dinamarca converteram essa cidade, após a sua morte em 1727, na capital espiritual do pietismo por quase dois séculos. Nicolaus Ludwig von Zinzendorf nasceu em Dresden em 26 de maio de 1700 e morreu em Hernhut em 09 de maio de 1760. Pertencente a uma família da nobreza oriunda da Alta Áustria que se exilara em Nuremberg durante a Reforma, antes de se instalar na Saxônia, Zinzendorff perdeu o pai com apenas algumas semanas de vida, vindo a ser criado então por sua avó Catarina von Gersdorf, discípula de Spener (o próprio Spener realiza seu batismo na Igreja Luterana) e que se encarregará de toda a sua educação espiritual e moral. Estuda em Halle com Francke e em 1716 segue para Wittenberg para estudar Direito com vistas à carreira diplomática, percorrendo depois do curso a França, Holanda e outros principados alemães e se detendo no exame da situação religiosa que encontrava. Depois de viver por algum tempo em Cassel, onde o dominava o calvinismo e em Oldemburg, retorna à Saxônia

onde se instala como proprietário de terras em Bethelsdorf e se casando com a condessa Erdmuth Dorothea Reuss-Ebersdorf, decidido a colocar em prática as ideias de Spener sobre os Collegia Pietatis. Sua intenção inicial parece ter sido constituir uma espécie de associação cristã mas mudou de ideia quando começou a receber refugiados da União dos Irmãos (Ultraquistas), oriundos principalmente da Boêmia e da Morávia e que tinham sido despejados de suas terras pelo arcebispo de Salzburgo, recebendo asilo na Saxônia. Uma parte deles, entre os quais muitos calvinistas, se instalou em Bethelsdorf onde Zinzendorf depois de passar muitas dificuldades em conseguir estabelecer uma relação harmoniosa e familiar naquele núcleo tão diversificado, conseguiu moldar a comunidade que passou a ser então conhecida como Hernhut (guardião do Senhor). A expulsão de Zinzendorf da Saxônia, em 1736, solidificou ainda mais a união daquele grupo que pelas suas origens passou a ser conhecido como Os Irmãos Morávios, ao mesmo tempo em que seu chefe, depois de ordenado bispo da nova comunidade pela igreja luterana, acendia ao plano internacional pela sua organização calcada na piedade militante e no amor afetivo que constituía segmentos tão distintos numa só comunidade. Em poucos anos a comunidade de Hernhut se tornou uma referência modelo de vida comunitária cristã atraindo a atenção de Wesley que visitou o local em 1738, quando conheceu o próprio Zinzendorf. Ao mesmo tempo, os hinários dos morávios e os livros das senhas diárias de Hernhut começaram a ser publicados amplamente e desse modo ficou garantida a base de sustentação financeira da comunidade. Em 1740 Zinzendorf vai à Nova Inglaterra ao mesmo tempo em que se esforça para renovar o convênio com o governo dinamarquês para o envio de missionários por meio da Missão Halle-Dinamarca. De Hernhut saem missionários para os Inuit da Groenlândia e os escravos negros das Antilhas Dinamarquesas, Livônia, na costa báltica, Carolina do Sul, Suriname, Tranquebar e Nicobar nas Índias Orientais, Egito (coptas) e costa leste canadense e com isso o empreendimento missionário iniciado por Francke se encontra agora definitivamente assegurado. Como diz Luiz Longuini Neto, os morávios efetivamente impulsionaram e influenciaram o movimento missionário, impregnando-o de marcas indelevelmente pietistas. No que concerne a teologia, as posições de Zinzendorf são bastante confusas. Ele permanece na igreja luterana, inclusive na condição de bispo territorial e o protocolo da comunidade redigido em 1729 faz menções aos dois catecismos de Lutero. Mas por outro lado, as influências dos ramos morávio e calvinista fazem com que tanto a ética reformada como a doutrina da dupla predestinação sejam aceitos quase integralmente. Na verdade, Zinzendorf seguia os puritanos ao expressar a John Wesley a opinião de que mesmo que o homem não possa fazê-lo por si, os outros podem

reconhecer seu estado de graça pela sua conduta. Por outro lado, seu misticismo singular, especialmente sua contemplação das chagas de Cristo e a interação de sua teologia com temas como a sexualidade, causaram certo descompasso na época, embora o reformador deixasse bem claro que sua conotação sexual dizia respeito exclusivamente à santificação dessa união implícita no relacionamento matrimonial. Essas nuances no seu pensamento teológico é que impediram que Wesley absorvesse integralmente as influências pietistas pelo ramo do conde, como será visto mais detidamente em seguida.

Em 1750, em virtude da enormidade de despesas assumidas para a manutenção da comunidade e que quase o levaram à falência, Zinzendorf foi obrigado a transferir a gestão de Hernhut para um conselho privado que dali para frente administraria os fundos da organização. A morte do filho Christian Renatus em 1752, e de sua esposa Dorothea quatro anos depois abalaria ainda mais a sua saúde levando-o à morte repentina em 09 de maio de 1760, após o que Johannes von Wateville assumiu as funções de bispo de Hernhut.

O impacto social do pietismo foi sentido profundamente. O ascetismo e a valorização de um padrão de moralidade fizeram com que os crentes, em suas consciências, criassem uma distinção entre “igreja” e “mundo”, estabelecendo princípios fundamentais:

O princípio da moral do “nosso grupo” e a do “grupo exterior”. Consecutivamente, quanto mais as religiões criam “imperativos éticos”, mais elas se afastam do ideal de fraternidade carismática, diluindo as fronteiras entre o “nosso grupo” e “o grupo exterior”, aproximando-se do amor acósmico que é a base de toda religião universalista: ajudar ao próximo, à viúva, ao órfão, cuidar dos doentes e dar (WEBER, 1974: 378).

É possível neste ponto determinar a tensão entre a “religião fraternal” e o mundo, em que o misticismo dá lugar a uma ascese intramundana deixando seu caráter comunitarista e abraçando a fraternidade do “grupo interno” racionalizada pela ascese. Para entrar nas seitas protestantes os fiéis faziam verdadeiros sacrifícios. Como por exemplo, a cerimônia do batismo nas águas frias do norte da América, onde os crentes ignoravam o frio e o risco de adoecimento por medo do inferno e na esperança de obter crédito financeiro (WEBER, 1974: 350).

Neste sentido, a religiosidade perde seu poder de crítica aos valores do mundo devido ao processo de racionalização da experiência religiosa. Este processo volta a se repetir sempre quando surge um movimento de renovação religiosa, que parte da experiência mística trazendo novamente a tensão entre a religião e o mundo. Para Weber, estas se resumem à tensões com as comunidades existentes onde a religião de salvação toma quase sempre o aspecto de uma revolução social, já que aspira a uma nova comunidade com base em um princípio ou em uma nova norma, como foi na reforma protestante e no movimento pietista na Igreja Luterana.

O pietismo acaba assim por marcar indelevelmente o protestantismo na Europa e fora dela.

Ele deu origem a várias denominações distintas, algumas arraigadas no luteranismo, outras não. O ramo inglês da Reforma protestante passou por dois movimentos de reforma e renovação, que acabaram criando formas inteiramente novas de protestantismo. Nos séculos

XVII e XVIII na Inglaterra, houve a ascensão do puritanismo e do metodismo, dois movimentos muito diferentes, que foram iniciados na Igreja da Inglaterra e posteriormente se separaram dela, deixando atrás de si sinais de sua influência (OLSON, 2009, p. 504). Como procurar-se-á demonstrar em seguida, as chamadas igrejas de missão oriundas da América do Norte acabam por aportar em solo brasileiro, trazendo em suas bagagens as marcas do pietismo, que receberam em suas formações, quando os pietistas europeus chegaram ao continente americano.

Pietismo e as igrejas de missão no Brasil

Com a chegada da Família Real ao Brasil, famílias protestantes passaram a imigrar e se estabelecer em solo brasileiro, surgindo assim as primeiras capelas anglicanas. Diversos imigrantes luteranos de origem alemã instalaram-se nas cidades de Nova Friburgo e São Leopoldo, entre outras. Estes protestantes, luteranos e anglicanos, passaram a prestar assistência religiosa aos imigrantes, passando assim a ser chamado de “protestantismo de imigração”. Transposto da Europa para os Estados Unidos, o protestantismo ganha outras feições, surgindo denominações e organizações de várias igrejas que se unem, possuindo similaridades litúrgicas e doutrinárias. Neste contexto

Um segundo tipo de protestantismo, conhecido como “protestantismo de missão”, ou “protestantismo de conversão”, ocorre na tentativa de expansão do proselitismo protestante no Brasil. A primeira igreja deste protestantismo de missão foi a Igreja Metodista americana que, em 1836, enviou seu missionário ao Rio de Janeiro. (...) Outra igreja a enviar missionários foi a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. A chegada de seu primeiro missionário foi em 1859. (...) Os batistas, outra denominação, fundaram sua primeira igreja no Brasil em 1881, em Salvador, com a chegada de seu primeiro missionário (Bitun, 2012, p. 46-47).

De modo geral o protestantismo de missão, ou, os protestantismos que se instalaram no Brasil a partir do século XIX, majoritariamente originários dos Estados Unidos da América, vieram imbuídos de um projeto evangelizador, expansionista e civilizador. Há diversos indícios que levam a considerar que o projeto missionário guardava relação com a ideologia expansionista norte americana, do “Destino Manifesto”, e carregava subjacente à pregação religiosa e ao ensino secular os traços culturais do *american wayoflife* (Mendonça, 1984, p. 95 – Bonino, 1995, p. 11-25).

Conforme Elias (1994, p. 23) o “conceito de civilização expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo” e como “se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’”. Além disso, “o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores”. Nessa direção aponta Mendonça (1984, p. 43) que “o protestantismo americano é um protestantismo de povoamento, isto é, ele se foi formando à medida que protestantes europeus passavam para as possessões inglesas à busca de novas condições de

vida”. Este “protestantismo de povoamento” que dá origem, ou, que tem origem na ideologia expansionista do “Destino Manifesto”, foi o que chegou no Brasil no século XIX.

O movimento pietista influenciou sensivelmente o processo da educação teológica e na formação pastoral, bem como no modelo de Igreja que foi implantada no Brasil pelas igrejas de missão. Sua teologia passa a ser refletida no púlpito das igrejas,

onde seus pregadores dividem os sermões em seções que refletem bem aquela teologia: descrever o ‘mundo do pecado’, no qual se encontram os ouvintes; apontar as aparências enganosas que a tentação ‘mundana’ pode assumir (sexo, dinheiro fácil, lazer pouco sadio, coisas que podem se transformar em ídolos); demonstrar que o mundo leva a perdição da alma, a destruição da família e a decadência social; lembrar que o homem não tem meios de sair deste mundo pecaminoso, a não ser pela entrega incondicional a Jesus Cristo e a busca da perfeição cristã; reafirmar que Jesus quer todos os ouvintes reunidos como sua família de fé, e, portanto, o oferecimento da salvação e da perfeição cristã é universal, embora a decisão seja livre e da responsabilidade de cada ouvinte; apelar para a conversão ou para a busca da perfeição cristã (Mendonça, 1990, p. 239).

Importante frisar que, em alguns aspectos teológicos, como na economia da salvação, as denominações mantiveram posições diametralmente opostas. O presbiterianismo, sob a influência de João Calvino defendendo uma soteriologia baseada na eleição e na inaptidão do homem em se aproximar de Deus. Já o metodismo, seguindo pontos do arminianismo, baseando sua soteriologia na Graça Universal e na capacidade humana, por meio do livre-arbítrio, de tomar a decisão de caminhar para a salvação. O ponto convergente na formação intelectual e teológica dos pregadores, influenciados pelo pietismo, reside nas questões da doutrina do corpo, no ascetismo, na separação do mundo, etc. Um quadro que ilustra essa doutrina dentro das igrejas brasileiras é o conhecido desenho dos dois caminhos. Essa gravura teria evoluído a partir de uma primeira versão, impressa em Londres, em 1856, intitulada “The two ways of life”, em pleno governo da Rainha Vitória. Além de um recurso pedagógico que ensinava o caminho da salvação e o caminho da perdição, o quadro revela mais do que tudo as consequências inevitáveis das nossas escolhas. O caminho da salvação não tem atrativos que seduzem e nada que mexa com os prazeres. Por isso poucos andam no caminho estreito enquanto a maioria vai pelo caminho largo. Mas o final do quadro mostra a bem-aventurança daqueles que optam por Deus, enquanto revela a desgraça dos que o rejeitaram no caminho da existência. O perfil pietista fica claramente identificado no missionário presbiteriano Ashbell Green Simonton. Com base no panfleto “O Vigário de Cristo”, escrito por Simonton, conclui-se que este missionário “conseguiu enxergar muito claramente o papel do Espírito Santo ao dar forma à igreja protestante brasileira”. Para ele, o Espírito Santo não somente acompanharia os discípulos e os libertaria do pecado, mas

também completaria a revelação da vontade divina e auxiliaria na organização da igreja cristã e na sua propagação até seu triunfo final. Simonton afirmava que todo o capítulo doze da Primeira Epístola aos Coríntios trata da estrutura da igreja e da posição que cada um dos seus membros deveria ocupar, estabelece este princípio luminoso: a diversidade do ministério cristão foi determinada pela operação do Espírito Santo. Ninguém deveria aspirar a nenhuma posição sem ter recebido os dons espirituais necessários para o serviço válido. A ação da igreja era limitada à confirmação desses dons. O missionário acreditava que a sociedade humana já está previamente condenada, por juízo divino. Aos restantes resta o juízo final, que determinará o destino de todos, no além e na eternidade. É preciso salvar os indivíduos, eles mudarão a sociedade. Ou seja, com a conversão do indivíduo, os valores morais da sociedade também seriam convertidos. Com relação ao metodismo, a influência pietista está enraizada na teologia de seu idealizador, John Wesley. Como afirma Antonio Gouvea de Mendonça (2008, p. 72), “a presença do pietismo no pensamento de Wesley surgiu após sua experiência de conversão numa reunião religiosa em certa casa da Rua Aldersgate, em Londres, em 24 de maio de 1738”. Porém, segundo Cláudio Oliveira Ribeiro (2004, p. 44), “os estudos revelam que o metodismo implantado no Brasil é pouco wesleyano e reduziu-se a uma forma especial de pietismo: o implantado pelos missionários norte-americanos do século XIX”.

Os batistas por sua vez, valorizavam a pregação não somente como estratégia de implantação, mas também como forma apologética na evangelização. As influências do racionalismo herdada pelos missionários levaram sua teologia a se ocupar de formas apologéticas para justificar a fé através da razão. Sendo assim, por meio de argumentos racionais, procuravam demonstrar a validade de suas proposições para que houvesse o convencimento do ouvinte de que uma vida de diversão e pecado resultaria em castigo eterno. Entretanto, uma vida de dedicação a Deus, longe dos vícios e das perversões do mundo, garantiria a eternidade de gozo no céu.

Geoval Jacinto da Silva (2010, p. 256) elenca contribuições que o movimento pietista deixou como herança para a continuidade da presença do protestantismo no Brasil:

A democratização da estrutura religiosa; A ascensão do leigo na organização religiosa; Contribuição para secularização da sociedade; A divulgação de uma pedagogia mais consentânea com a vida moderna; Provocou no clero católico certa revisão em seu relacionamento com o povo brasileiro; Provocou nos fiéis um interesse maior pela arte; Protestantes lutaram ao lado de positivistas por interesses comuns da sociedade; Contribuiu para uma nova perspectiva pedagógica.

Assim exposto, é possível detectar o perfil pietista na formação pastoral e no ensino dos leigos dessas denominações, já que seus missionários fundaram-nas submetidos a tal

influência, a qual trouxeram em suas bagagens desde a América do Norte. O pietismo se adaptou a religião protestante brasileira, tomando algumas facetas próprias, mas suas marcas podem ser identificadas até o momento atual nas denominações que aqui se iniciaram por meio das igrejas de missão.

Considerações finais

A análise realizada até aqui, bem como seus resultados, não pretende ser a última palavra com relação ao objeto abordado. Analisar as influências que determinam comportamento, regras sociais, pensamento religioso e a cosmovisão de determinado grupo é tarefa das mais exigentes, que deve considerar todos os aspectos que criam, interferem e reagem a essas influências. É necessário escutar o que as outras áreas do conhecimento têm a dizer, realizando uma abordagem com a maior interdisciplinaridade possível. Por essa razão, qualquer definição totalizante fatalmente comprometeria os resultados.

O que se pretendeu demonstrar foi de que maneira o pensamento pietista influenciou a formação pastoral dos líderes das igrejas Presbiteriana, Metodista e Batista. Denominações estas que foram instaladas no Brasil através das Igrejas de Missão. Pode-se notar que, adjacente às práticas e pensamentos dos missionários que trabalharam em solo brasileiro, estavam as marcas do pietismo originado na Europa e depois exportado para a América do Norte, quando da instalação de grupos imigrantes europeus no continente americano.

Foi possível detectar que, a despeito das diferenças teológicas entre essas denominações, há um ponto convergente, a saber: a clara divisão entre “mundo” e “igreja”. O que levou os crentes dessas denominações a optarem por um modo de vida austero, longe das diversões consideradas “mundanas” e distante dos vícios. Desenvolveram também grande pudor com relação a sexualidade, remontando o ascetismo embandeirado pelo pietismo, em seu surgimento.

Assim, a teologia e comportamento dos missionários fundadores que vieram ao Brasil a partir dos Estados Unidos no século XIX parece reverberar na formação teológica dos pastores das denominações em riste, até o momento presente.

REFERÊNCIAS

BITUN, R. Mochileiros da Fé. São Paulo: Reflexão, 2012.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo, In: VIII JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS

RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA. Versão on-line disponível em http://www.centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/ecumenismo/o_protestantismo_latino_america_no.pdf [acessado em 24/01/2015].

_____, VELASQUES FILHO, Introdução ao protestantismo no Brasil, São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

_____, O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil, São Paulo: Paulinas, 1984.

OLSON, R. História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2009.

RIBEIRO, C. de Oliveira; LOPES, N. 20 Anos Depois: a vida e a missão da igreja em foco. São Bernardo do Campo: Editeo, 2004.

SILVA, G. Jacinto. Educação teológica e pietismo. São Paulo: UMESP, 2010.

WEBER, M., A ética protestante e o “espírito” do capitalismo, São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.

_____, Ensaios de Sociologia, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1974.

_____, Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora UNB, 2000.

A LIBERDADE RELIGIOSA NOS ESCRITOS PRESBITERIANOS DO SÉCULO XIX

Pedro Barbosa de Souza Feitoza² (IFB)

Resumo

O presente texto tem por objetivo analisar como a temática da liberdade religiosa no Brasil foi explorada em textos escritos por lideranças presbiterianas durante o século XIX. Foram analisados o *Sketch of the Brazil Mission* escrito em 1876 e editado por Alexander Blackford em 1886, o livro *O Brasil e os Brasileiros* dos pastores Daniel Kidder e James Fletcher e números do jornal *Imprensa Evangélica*. Buscamos interpretar como os textos exploravam as determinações legais e as condutas dos agentes sociais relativas à liberdade religiosa, como inseriam-se nos debates conduzidos na esfera pública, e quais ênfases e silenciamentos caracterizavam suas produções.

Palavras-chave: liberdade religiosa, protestantismo brasileiro, Brasil Império.

Abstract

The following text aims at analyze the ways which the theme of religious liberty in Brazil was examined in texts written by Presbyterian leaders during the 19th century. We analyzed the *Sketch of the Brazil Mission* written in 1876 and edited by Alexander Blackford in 1886, the book *O Brasil e os Brasileiros* by pastors Daniel Kidder and James Fletcher and some editions of the periodical *Imprensa Evangélica*. We sought to interpret the way in which these texts described and analyzed both the legal system and the behavior of individuals regarding religious liberty, its insertion in debates in the public sphere and the textual emphasis and silencing that characterized their utterances.

Keywords: religious liberty, Brazilian Protestantism, Empire of Brazil.

² Mestre em História Social pela Universidade de Brasília - UnB, professor de História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília (IFB). Contato: pedro.bfeitoza@gmail.com.

A questão da liberdade religiosa no Brasil Imperial foi um ponto que atraiu atenção de diversos atores políticos e observadores ao longo do século XIX. A situação jurídica de indivíduos não-católicos no país foi passando por um crescente processo de tensionamento com a instalação de grupos imigrantes não portugueses no Brasil a partir de 1808. Desde a chegada da família real lusitana no Brasil, realizada sob proteção inglesa, cultos protestantes passaram a ser celebrados nessa língua com o intuito de prestar os serviços religiosos dos súditos da coroa britânica. Regulamentando a questão da liberdade de cultos no Brasil, bem como seus limites, o artigo XII do Tratado de Comércio e Navegação de 1810 determinava que os “vassallos de Sua Majestade Britânica” não seriam molestados ou perseguidos por sua religião em território brasileiro, mas teriam “perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, que seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas”³. Os limites da liberdade religiosa regulamentados pelo mesmo Tratado referiam-se à arquitetura dos templos, que deveriam assemelhar-se às casas de habitação e não podiam ter forma exterior de templos; ao proselitismo, visto que não podiam anunciar sua religião aos brasileiros; e ao respeito à religião católica, sob a pena de multa, reclusão doméstica ou mesmo expulsão dos territórios portugueses.

Com a independência de 1822 e a elaboração dos códigos jurídicos do Império do Brasil, tanto os espaços como os limites da liberdade religiosa foram redefinidos. O artigo 5 da Constituição de 1824 estabelecia a religião católica como oficial do Império, concedendo liberdade à prática dos cultos não católicos desde que as celebrações permanecessem circunscritas ao ambiente doméstico e as casas de culto não tivessem forma exterior de templo⁴. O parágrafo V do artigo 179 determinava que ninguém poderia ser perseguido por sua religião, desde que respeitasse a do Estado e não ofendesse a moral pública. Diferentemente do Tratado de 1810 não havia objeção quanto ao proselitismo ou ao anúncio público da religião.

Permaneceram, também, outras restrições quanto ao exercício da cidadania dos habitantes não-católicos no Império. Por exemplo, a mesma Constituição prescrevia como critério de elegibilidade para o cargo de deputado a profissão da religião do Estado⁵. A Lei Orgânica de

³ Apud REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p. 47.

⁴ Constituição Política do Império do Brasil de 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso: abril de 2008.

⁵ Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, hábeis para serem nomeados Deputados. Excetuam-se: (...) III. Os que não professarem a Religião do Estado.” Idem, *ibidem*.

Municípios de outubro de 1828 estabelecia que a benção da autoridade religiosa era critério para o funcionamento dos cemitérios municipais que, apesar de serem públicos, destinavam-se exclusivamente ao público católico⁶. Ainda, o decreto legislativo de 3 de novembro de 1827, na esteira das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e mantendo as tradições católicas relativas ao matrimônio, definiu o casamento como sacramento e instituição religiosa impondo limitações aos nubentes⁷.

Apesar de a lei 1.144 de 1861 e o decreto 3.069 de 1863 determinarem e regulamentarem os efeitos civis do casamento e dos registos de nascimento e óbito, reformando as legislações do início do Império, até o final do século XIX setores não-católicos enfrentaram problemas com a efetivação dessas medidas. Mercedes Kothe coletou queixas constantes em artigos de jornais paulistas e teuto-brasileiros redigidos por pastores e missionários sobre as dificuldades para conseguir tais registos⁸. Textos publicados no periódico protestante *Imprensa Evangélica* ainda nos anos 1860 e 1870 também denunciavam o não cumprimento dessas reformas legais em diferentes províncias do Império⁹. Em seu livro clássico Émile Léonard também registrou perseguições a setores protestantes praticadas por indivíduos e outros grupos sem autoridade formalmente constituída¹⁰. Portanto, ao lado das limitações e circunscrições legais estabelecidas formalmente pelos códigos jurídicos do Império, também existiam resistências contrárias à extensão dos direitos de cidadania para os acatólicos entre homens e mulheres comuns, no seio da cultura.

Dessa maneira, uma tensão jurídica e social se estabelecia dentro do Império do Brasil: o conjunto dessas restrições legais e culturais juntamente com a crescente imigração europeia e norte-americana para o Brasil ao longo do século XIX criavam constrangimentos para a população não-católica que habitava o Império, já que tinham seus direitos de cidadania limitados e não conseguiam obter registos civis de nascimento, casamento e óbito. A liberdade de cultos prevista na Constituição de 1824 não assegurava ampla inserção dos imigrantes e cidadãos não-católicos na sociedade brasileira, visto que, além dos problemas com registos civis, até a reforma eleitoral de 1881 também não tinham direito ao voto e não

⁶ RODRIGUES, Cláudia. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869 - 1889). *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 13, n. 1, 2008, pp. 23 e 24.

⁷ WALD, Arnoldo. *Curso de Direito Civil Brasileiro: direito de família*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1995, pp. 30 e 31.

⁸ KOTHE, Mercedes G. O Brasil no século XIX: restrições aos grupos não-católicos. In: MENEZES, Albene Miriam (org). *História em Movimento: temas e perguntas*. Brasília: Thesaurus, 1997, pp. 89 a 101.

⁹ FEITOZA, Pedro Barbosa de S. *Que Venha o Teu Reino: estratégias missionárias para a inserção do protestantismo na sociedade monárquica (1851 - 1874)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília - UnB, 2012, pp. 80 a 84.

¹⁰ LÉONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002, pp. 117 a 137.

podiam eleger representantes para nenhuma das Câmaras do Legislativo. Justamente essas tensões ajudavam a travar a atração de mão de obra imigrante estrangeira para o Brasil, política tida em alta estima tanto pelos imperadores Dom Pedro I e Dom Pedro II - muito embora ações sistemáticas e contínuas relativas à atração de imigrantes para o Império tivessem sido muito mais consistentes sob o reinado do segundo - como por parte da elite política imperial, interessada na modernização da sociedade, e portanto na substituição da mão de obra escrava pela livre, mas também no povoamento das florestas meridionais, nas estratégias de “branqueamento” da população¹¹ e na atração de mão de obra considerada mais laboriosa, “aperfeiçoada e culta” por lideranças religiosas e políticas¹². Não demorou, portanto, que essas mesmas lideranças denunciasses as interdições jurídicas impostas aos segmentos não católicos do Império.

Essa tensão relativa à situação dos não católicos no Império do Brasil foi apropriada de diversas formas por pastores e missionários protestantes que atuaram no país ao longo do século XIX. Por um lado, a liberdade de cultos foi assegurada e não havia interdições quanto ao anúncio da religião protestante aos brasileiros, desde que feito na privacidade dos ambientes domésticos¹³. Por outro lado, as muitas interdições impostas a esses segmentos alienavam essa pequena parcela da população - composta especialmente por imigrantes mas também por brasileiros natos - dos direitos de cidadania, causando-lhes constrangimentos e criando dificuldades para a imigração para o Brasil. Portanto, a liberdade de culto somada aos impedimentos impostos aos não católicos criavam uma situação particular para os missionários protestantes que ora destacavam as aberturas legais existentes para o anúncio de sua religião no país, embora também identificassem resistências na conduta dos homens e mulheres comuns, ora faziam suas inserções nos debates conduzidos na esfera pública caracterizando as restrições legais como atrasadas e avessas às liberdades modernas.

¹¹ Sobre a imigração de segmentos germânicos para o Brasil ver KLUG, João. Imigração no Sul do Brasil. In: GRIBNERG, Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: volume III - 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 199 a 231.

¹² Conforme artigo publicado em: ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. No 2, 20/1/1866. Argumentos semelhantes podem ser encontrados em obras do deputado liberal Aureliano Tavares Bastos, particularmente nos livros *Cartas do Solitário* (São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975) e *Os males do presente e as esperanças do futuro* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939).

¹³ Embora o médico e pastor congregacional Robert R. Kalley tenha recebido censura da parte de algumas lideranças políticas, especialmente após conversões de cidadãos brasileiros à sua igreja em 1859, a interpretação geral que se fazia da Constituição do Império era favorável à liberdade de cultos e permitia o anúncio da religião protestante aos brasileiros, desde que dentro dos espaços privados. Dados acerca das censuras a Kalley e do parecer favorável de juristas às suas atividades podem ser encontradas em ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do Passado* (1941). Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013, pp. 90 a 102 e VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1996, pp. 119 a 121.

Em esboço histórico publicado em 1876 e editado em 1886 intitulado *Sketch of the Brazil Mission* o pastor presbiteriano Alexander Blackford fez alguns comentários relativos à liberdade religiosa no Brasil. Tal texto, enviado para o Conselho de missões da Igreja Presbiteriana do Estados Unidos, tinha função informativa e dizia respeito ao estado dos trabalhos da Igreja Presbiteriana no Império sob a forma de um breve relato histórico¹⁴. Ao final seu autor faz um apelo para que seus irmãos norte americanos invistam “suas orações, seus filhos e filhas, seu ouro e sua prata” no trabalho missionário no Brasil, alegando que, enquanto há um ministro evangélico para cada 750 almas nos Estados Unidos, no Império do Brasil há um para cada 360.000¹⁵. Trata-se de um texto que visava atrair capitais tanto financeiros como humanos para o trabalho da Igreja Presbiteriana no Brasil; não é de se estranhar, portanto, que as menções às interdições legais e às perseguições religiosas fossem poucas. Esboços históricos escritos posteriormente enfatizaram os sofrimentos e as perseguições sofridas pelos missionários protestantes no Brasil como forma de aproximar seus agentes das imagens do martírio, tão caras às narrativas religiosas¹⁶. Esse não o fazia.

No relato de Blackford podem ser encontradas duas passagens referindo-se explicitamente aos aspectos legais da liberdade religiosa no Brasil. A primeira reproduz o artigo 5 da Constituição de 1824 incluindo a interpretação feita pelas cortes de que os locais de culto não católicos não poderiam ter torre e sino, as “formas exteriores de templo”. A segunda, encontrada ao final do texto, argumenta que há “completa tolerância legal para até mesmo o mais ativo trabalho evangelístico, o que o governo parece plenamente interessado em manter, ainda que os protestantes estejam sujeitos a determinadas limitações civis e contrariedades legais”¹⁷. Nenhum detalhamento relativo à qualidade ou extensão dessas limitações em todo o texto. Comentando acerca de outros aspectos políticos e legais do Império, Blackford destacou a Constituição, considerada no conjunto de suas determinações um documento liberal, a absoluta liberdade de imprensa, elemento que possibilitou a criação de um jornal protestante, a atuação de protestantes na imprensa regular e também a circulação de bíblias e novos testamentos distribuídos por agências protestantes, e também a figura do imperador Dom Pedro II, descrito como um homem inteligente, de extenso conhecimento, de grande atividade e industrioso. Descrevendo as turbulências ocorridas na Bahia quando da chegada

¹⁴ Arquivo Histórico Presbiteriano. BLACKFORD, Alexander L. *Sketch of the Brazil Mission*. 1886.

¹⁵ Idem, *ibidem* p. 18.

¹⁶ Dentre tais textos podemos destacar: TRAJANO, Antônio. *Quadragesimo Aniversário da Igreja Evangelica Presbyteriana do Rio de Janeiro: 1862 – 1902*. Rio de Janeiro: Casa Editora Presbyteriana, 1902; e FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

¹⁷ BLACKFORD, Alexander. *Sketch...* p. 17.

do colportor Thomas Gallart e do pastor Richard Holden, que enfrentaram resistência por parte de lideranças eclesiásticas, Blackford fez menção ao presidente da província e ao chefe da polícia que asseguraram a ambos a “proteção da lei e convocaram as forças públicas para manter a ordem”¹⁸. Dessa forma, em seu esboço histórico Blackford sublinha determinações legais e ações oficiais que asseguraram aos protestantes seu direito à liberdade de culto. Por outro lado, silencia as interdições aos direitos de cidadania impostos aos protestantes, elementos que faziam parte de seu cotidiano, bem como de seus companheiros de missão e membros de sua igreja

Nem tudo é tão harmônico no esboço de Blackford, entretanto; apesar de registrar sua confiança nas lideranças políticas e na liberalidade da lei, algumas passagens de seu texto evidenciam que as restrições ao exercício da liberdade religiosa encontravam-se, sobretudo, no tradicionalismo de algumas lideranças católicas e naquilo que ele chama de “frutos do Romanismo” sobre a cultura mental e social dos brasileiros. Em sua análise Blackford afirma que o catolicismo foi a religião herdada de Portugal que por mais de três séculos gozou de domínio indiscutível sobre o campo religioso brasileiro e, dessa maneira, fincou raízes nessa sociedade, fazendo frutificar seus desvios morais e sociais. Conforme ele escreve, “Romanismo não é Cristianismo. É, antes, a negação de tudo o que é distinto no Cristianismo. É a grande apostasia, o Anti Cristo, a peça principal do Grande Inimigo de Deus e dos homens para a destruição das almas e do bem estar das sociedades humanas”¹⁹. Por um lado o catolicismo descrito por Blackford engendrou, em seus adeptos, degradantes superstições e ignorância, mergulhando os homens no fanatismo e no desconhecimento. Por outro lado os homens educados e inteligentes, desacreditados dos princípios religiosos observados na religião do país, mergulham na indiferença religiosa. Em sua retórica se estabelece um dualismo: os sectores sociais mais baixos e iletrados, enraizados no catolicismo, caem na ignorância e na superstição; os sectores superiores e estudados, observando as contradições da tradição religiosa, partem para a descrença e até no “absoluto ateísmo”. Entre as páginas 7 e 15 de seu esboço histórico Blackford narrou como os “progressos” das igrejas protestantes - especialmente a Presbiteriana - resultaram no definhamento desse dualismo, tanto por meio da conversão de sujeitos das classes superiores como pela superação da ignorância pelas mentes “rústicas porém inteligentes” de sujeitos das classes baixas²⁰.

Em trecho revelador de seu texto, o pastor presbiteriano afirma que

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 16.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 4.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 10.

os frutos do Romanismo podem ser vistos não apenas no rebaixamento moral, mas no atrasado estágio de cultura mental e social e no progresso material. A superioridade das nações protestantes sobre esses aspectos não resulta da diferença de raça, mas da diferença em sua religião; é o efeito do poder da Palavra de Deus sobre os intelectos e corações dos homens e sua conseqüente relação e influência sobre sua conduta e instituições sociais²¹.

Num momento em que os postulados do determinismo racial e geográfico se tornavam cada vez mais comuns entre parte da intelectualidade brasileira, transformando “desigualdades culturais e políticas em ditames da natureza”²², Blackford substituía em seu texto os vetores étnicos e climáticos de determinação da conduta humana e das sociedades por um vetor religioso, igualmente determinista e, portanto, reducionista. Em seu *Sketch*, as resistências que se formavam na sociedade brasileira contrárias à inserção protestante deviam-se, sobretudo, aos efeitos do catolicismo entranhado e disseminado no país, muito mais que às limitações legais sequer enumeradas em seu texto.

Avaliação semelhante tanto dos efeitos do catolicismo como dos limites legais e culturais da liberdade religiosa pode ser encontrada no livro *O Brasil e os Brasileiros* dos pastores Daniel Kidder e James Fletcher. O primeiro, metodista, se instalou no Império em 1837 juntamente com seu colega Justin Spaulding estabelecendo um trabalho constante e sistemático de distribuição de bíblias e colaboração com diversas escolas, o que rendeu a Kidder bons contatos com importantes lideranças políticas brasileiras²³. As anotações de suas experiências de viagem e impressões sobre o Brasil resultaram no livro *Sketches of Residence and Travels in Brazil*, publicado em 1845 na Filadélfia. O pastor presbiteriano James Fletcher, por sua vez, chegou ao Brasil em 1851 na condição de capelão da Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos. Não atuou, entretanto, apenas no seio de sua Sociedade, mas buscou criar condições para disseminar a religião protestantes entre os brasileiros. Fletcher acreditava que sua missão no Brasil era a de manter boas relações entre membros da alta sociedade a fim de obter proteção para si e seus colegas de missão, bem como levar ao país as realidades progressistas do mundo moderno²⁴. Teve atuação revelante no Brasil conquistando bons contatos com membros da elite política imperial, inclusive com o Imperador D. Pedro II. Em seu retorno para os Estados Unidos Fletcher coletou suas anotações de viagens, inseriu alguns trechos extensos dos *Sketches* de Kidder e publicou o livro *Brazil and the Brazilians*:

²¹ Idem, *ibidem*, p. 5.

²² SCHWARCZ, Lília Moritz. *Dos Males da Medida. Psicologia. Usp*. Vol. 8, nº 1, São Paulo, 1997, pp. 33 a 45.

²³ WEDEMANN, Walter. *A History of Protestant Missions to Brazil: 1850 – 1914*. Tese de doutorado. Southern Baptist Theological Seminary, 1977.

²⁴ VIEIRA, David Gueiros. *op. cit.*, p. 67.

portrayed in historical and descriptive sketches no ano de 1857. Durante a segunda metade do século XIX essa extensa obra foi uma das principais fontes de informação acerca do Brasil nos Estados Unidos, alcançando número expressivo de edições.

Relativamente aos aspectos legais da liberdade religiosa no Brasil, Kidder e Fletcher reproduzem os trechos da Constituição que autorizam a liberdade de culto e regulam a aparência das casas de culto, contudo silenciam sobre os constrangimentos relativos aos direitos civis dos setores não-católicos. Referindo-se ao tratamento recebido pelos brasileiros, os autores afirmam que “não há nenhum outro país na América do Sul em que os filantropos e os cristãos tenham campo mais livre para fazer o bem que no Brasil, embora, seja verdade que um pastor protestante é sempre ‘taboo’, e que o povo mantém um sentimento em relação a ele de quase satisfação”²⁵. Kidder e Fletcher incluem trechos que sublinham a tolerância dos brasileiros com relação à religião, seja diante da distribuição de bíblias e literatura religiosa²⁶, seja diante do lento avanço das missões protestantes. Enfatizam, portanto, a liberalidade da lei para com os não católicos, omitindo suas interdições, e a conduta das pessoas comuns que, se por um lado se mostram receptivas ao protestante estrangeiro, por outro não depositam muita confiança sobre a figura do padre²⁷.

Assim como no esboço de Blackford, Kidder e Fletcher também acreditavam ser a religião o elemento primordial na determinação do caráter humano, exercendo influência decisiva sobre sua moralidade e conquistas sociais, culturais e políticas. Num resumo histórico ao início do livro os autores lamentam o fato de a colônia calvinista fundada pelos franceses no Rio de Janeiro em 1555 não ter prosperado como posteriormente aconteceu nos Estados Unidos²⁸. Num relato em que comenta sua visita a D. Pedro II no palacete do Marques de Abrantes, Fletcher, após contemplar a natureza (tão destacada em todo seu livro), afirmou desejar que o Brasil possuísse as vantagens mentais e morais dos povos mais “ríspidos” do norte por sua educação e religião²⁹. Nesse sentido, os trechos em que comentam com entusiasmo sobre a tolerância e liberalidade dos brasileiros para com a religião protestante indicam como, nesse tipo de literatura produzida para leitores sobretudo norte-americanos, a iminência de um progresso protestante no Brasil estava diretamente vinculada à modernização e civilização da sociedade, destinada a ser um paraíso moral³⁰. A tolerância dos brasileiros, a liberalidade da lei, a quebra da hegemonia católica, as ações de D. Pedro II criando condições

²⁵ FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941, p. 157.

²⁶ Idem, *ibidem*, pp. 293 a 297.

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 159.

²⁸ Idem, *ibidem*, pp. 53 a 62.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 283.

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 156.

para a instalação de imigrantes no Brasil e o crescimento das colônias alemãs figuravam nas páginas de *O Brasil e os Brasileiros* como indicativos de uma modernidade insurgente e iminente, que se descortinava no horizonte como consequência lógica de um processo civilizador cujo vetor de propulsão era a religião protestante.

Diferentemente dos textos de Blackford, Kidder e Fletcher, o jornal *Imprensa Evangélica*, por sua natureza, fez inserções nos debates públicos sobre imigração e liberdade religiosa levados a cabo na segunda metade do século XIX. Pelo menos três funções podem ser atribuídas a essa publicação encabeçada por pastores e escritores presbiterianos: 1) a difusão das doutrinas protestantes, seus credos, confissões de fé e catecismos por meio da circulação de textos com finalidade apologética que visavam atrair pessoas dos diversos grupos sociais para suas comunidades religiosas; 2) a orientação do culto doméstico na medida em que o jornal publicava orientações para tais práticas litúrgicas, já que pelas prescrições legais e diante da carência de pastores e missionários os cultos não católicos ficavam limitados ao ambiente doméstico; 3) as inserções nos debates políticos do país, pois por meio do periódico seus redatores debatiam com outras publicações e buscavam marcar suas posições nos debates travados pela opinião pública³¹. Portanto, diferentemente dos textos abordados anteriormente, a *Imprensa Evangélica* era destinada a um público brasileiro que fazia suas intervenções nos polêmicos debates políticos conduzidos na esfera pública.

De forma geral as páginas da *Imprensa Evangélica* condenavam o entrelaçamento jurídico entre a Igreja Católica e o Império selada pela Constituição, enfatizavam os constrangimentos passados por indivíduos não católicos privados de direitos civis, argumentavam contra o exclusivismo católico e o fundamentalismo ultramontano ao mesmo tempo em que defendiam o aprofundamento de reformas políticas que pusessem fim ao monopólio católico, apelando inclusive para as lideranças políticas, e a aproximação dos Estados Unidos, tidos como referência civilizacional por muitos dos pastores protestantes. Em uma série de cinco textos publicados entre maio e julho de 1866 intitulados “A questão da liberdade religiosa no Brasil”, os redatores da *Imprensa* expuseram algumas de suas convicções a respeito do tema.

Marcando posição nos debates acerca do elemento religioso na configuração política do Império, os autores condenam a lógica - apresentada como clerical - de que o Estado é um *bispo exterior* que age motivado por um *bispo interior* representado pelas autoridades eclesiásticas e as forças da religião. Desse arranjo decorrem as intolerâncias: “ahi estão as fogueiras prestes a acender-se de novo quando os Bispos no interior, e no exterior tiverem celebrado uma concordata satisfactoria a seus mutuos interesses”. Atacando o entrelaçamento jurídico entre o dois “Bispos” e explorando os conflitos decorrentes de tais arranjos os redatores resumem: “em uma palavra, toda restricção de direitos civis por motivos de religião

³¹ FEITOZA, Pedro. Op. cit., pp. 75 a 84.

é uma pena imposta aos dissidentes”³². Afastando-se das posições radicais que identificavam uma incompatibilidade ontológica entre os princípios da liberdade e o espírito da religião, os autores advogam uma ideia de liberdade de consciência enraizada num sólido individualismo, que afaste a fé - individual e privada - das intervenções do Estado, defendem a completa liberdade de associação e o espírito propagandista, bem como argumentam que o Estado deve usar a força apenas em casos de crimes contra a sociedade³³. Encerram a série de artigos defendendo a superioridade de sua solução jurídica, argumentando que tal proposta, baseada no desligamento entre Igreja e Estado e na garantia da plena liberdade de consciência, não causaria constrangimentos nem aos indivíduos irreligiosos nem àqueles religiosos mais dogmáticos³⁴.

Em outra série de textos publicados entre janeiro e fevereiro de 1867 os redatores do periódico exploraram o tema do “antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do paiz”. Introduziram o problema explorando a ideia da rivalidade entre um Estado empenhado em conduzir o país pela senda do progresso e uma igreja “namorada do regimen do passado” que disputam entre si a direção sobre a sociedade. Opondo as tendências “quasi republicanas” do Império e o “governo despótico” da Igreja Católica, seus redatores afirmaram a “necessidade de ampliar e garantir os direitos individuaes, como tambem a importancia de crear associações livres para curarem (sic) dos interesses moraes e materiaes do paiz”³⁵. Comparando o desenvolvimento das instituições políticas e eclesiásticas no Brasil e nos Estados Unidos, afirmam que a diferença entre ambas reside na liberdade de associação, na liberdade individual e na forma como um sistema religioso livre engendrou um sistema político livre na América do Norte³⁶. Lamentam o fato de os responsáveis pelo sistema educacional estarem sujeitos ao clericalismo e que desconheçam “os principios liberaes em que a constituição assenta”³⁷.

Em outras ocasiões criticaram as restrições legais impostas aos não católicos argumentando que os impedimentos impostos ao casamento civil os induziam ao concubinato, tornavam seus filhos bastardos da lei, bem como impunham outros constrangimentos ³⁸. Também denunciaram o exclusivismo católico sobre sepultamentos em cemitérios municipais e

³² ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. II, nº 10. 19/5/1866.

³³ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. II, nº 12. 16/6/1866.

³⁴ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. II, nº 13. 7/7/1866.

³⁵ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. III, nº 1. 5/1/1867.

³⁶ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. III, nº 3. 2/2/1867.

³⁷ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. III, nº 4. 16/2/1867.

³⁸ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. II, nº 11. 2/6/1866.

elogiaram autoridades políticas que se empenharem em reduzir esse monopólio³⁹. Portanto, diferentemente das publicações dedicadas às agências missionárias e das literaturas de viagem, a *Imprensa Evangélica* explorava os problemas enfrentados por não católicos devido às interdições legais, defendendo o fim delas, a dissolução do entrelaçamento entre Igreja e Estado estabelecido pelo artigo 5º da Constituição e a laicização do sistema educacional, argumentando que tais medidas em prol da liberdade de religião incluíam o Brasil no rol das sociedades modernas afinadas com os princípios liberais do século XIX. De forma engenhosa, iluminavam aquilo que era silenciado nas demais literaturas produzidas por pastores protestantes e buscavam dialogar, no seio dos debates políticos, com os defensores da imigração e da liberdade religiosa.

³⁹ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Vol. VI, nº 11. 28/5/1870. Sobre esse assunto ver também RODRIGUES, Cláudia. Op. cit.

REFERÊNCIAS

BLACKFORD, Alexander L. *Sketch of the Brazil Mission*. 1886.

FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish (1857). *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941.

Imprensa Evangélica. Volumes II (1866), III (1867) e VI (1870).

Bibliografia

FEITOZA, Pedro Barbosa de S. *Que Venha o Teu Reino: estratégias missionárias para a inserção do protestantismo na sociedade monárquica (1851 - 1874)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília - UnB, 2012.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

KLUG, João. *Imigração no Sul do Brasil*. In: GRIBNERG, Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: volume III - 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

KOTHE, Mercedes G. *O Brasil no século XIX: restrições aos grupos não-católicos*. In: MENEZES, Albene Miriam (org). *História em Movimento: temas e perguntas*. Brasília: Thesaurus, 1997.

LÉONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do Passado (1941)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

RODRIGUES, Cláudia. *Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869 - 1889)*. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 13, n. 1, 2008.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Dos Males da Medida*. *Psicologia. Usp.* Vol. 8, nº 1, São Paulo, 1997.

TRAJANO, Antônio. *Quadragesimo Aniversário da Igreja Evangelica Presbyteriana do Rio de Janeiro: 1862 – 1902*. Rio de Janeiro: Casa Editora Presbyteriana, 1902.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1996.

WALD, Arnoldo. *Curso de Direito Civil Brasileiro: direito de família*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1995.

WEDEMANN, Walter. *A History of Protestant Missions to Brazil: 1850 – 1914*. Tese de doutorado. Southern Baptist Theological Seminary, 1977.

ABERTURAS LEGISLATIVAS PARA NÃO CATÓLICOS NO BRASIL DO SÉCULO XIX: IMPrensa E DISCURSO POLÍTICO

Mariana Ellen Santos Seixas (IFBA)⁴⁰

Resumo

Este artigo visa apresentar dados relativos às repercussões das modificações legislativas realizadas em favor de comunidades não católicas, mais especificamente os protestantes, na segunda metade do século XIX, no Brasil. Analisaremos as discussões que envolveram a promulgação de medidas legislativas tomadas em favor do exercício de cidadania pelas comunidades protestantes, como por exemplo, o direito de celebrar casamento com efeitos legais e registrar os nascimentos. É preciso discutir ainda qual proveito pode ser tirado destas leis, uma vez que os protestantes eram pouco numerosos. Pretende-se também apresentar alguns casos de perseguição religiosa em Salvador/BA, que demonstram a dificuldade ou a recusa de algumas figuras em reconhecer a lei posta como reguladora dos limites de comportamento.

Palavras-Chave: Protestantismo. Legislação. Imprensa.

Abstract

Este artigo visa apresentar dados relativos às repercussões das modificações legislativas realizadas em favor de comunidades não católicas, mais especificamente os protestantes, na segunda metade do século XIX, no Brasil. Analisaremos as discussões que envolveram a promulgação de medidas legislativas tomadas em favor do exercício de cidadania pelas comunidades protestantes, como por exemplo, o direito de celebrar casamento com efeitos legais e registrar os nascimentos. É preciso discutir ainda qual proveito pode ser tirado destas leis, uma vez que os protestantes eram pouco numerosos. Pretende-se também apresentar alguns casos de perseguição religiosa em Salvador/BA, que demonstram a dificuldade ou a recusa de algumas figuras em reconhecer a lei posta como reguladora dos limites de comportamento.

Keywords: Protestantism., Legislation. Press.

40 Mestre em História. Doutoranda do PPGH/UFBA. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia/câmpus Paulo Afonso. Líder do Núcleo de Pesquisas em Humanidades, Educação e Ciências (CNPq). E-mail: seixas.marianas@gmail.com.

Introdução

O pedreiro soteropolitano Martiniano Luiz de França, de 40 anos, morador da Rua do Travassos, decidiu convidar os ministros protestantes da comunidade religiosa de que fazia parte, a Igreja Presbiteriana da Bahia, para realizarem uma reunião litúrgica em seu domicílio, na primeira semana de maio de 1885. Após o final do encontro, segundo França, o subdelegado da Penha teria ido até a sua casa para ameaçá-lo e ordenar que interrompesse essas reuniões, dizendo que eram ordens do próprio chefe de polícia, que planejava inclusive prender o pastor da Igreja. Martiniano e os pastores da IPBA foram então à procura do chefe de polícia, que desmentiu o subdelegado e disse que não lhe era lícito proibir o culto, mas garantir a ordem (*Imprensa Evangélica*, 4 de Julho de 1885, p. 100-101). Pacificado, o pedreiro voltou para sua casa.

No dia 8 de maio, houve culto novamente no local, e os que estavam reunidos foram perturbados por um pequeno grupo de pessoas que gritavam do lado de fora, mas que não chegaram a representar ameaça. Mesmo assim, Martiniano França foi em busca do subdelegado para garantir proteção para si e sua família, o que lhe foi assegurado. Nesta confiança, um novo culto foi marcado para o dia 15 de maio, entretanto, segundo o dono da casa, cerca de meia hora antes da reunião começar, duas praças apareceram próximo à sua residência, sem, contudo, se demorarem. Muitas pessoas teriam se aglomerado em frente da casa, fazendo grande algazarra e dirigindo insultos grosseiros ao pregador e aos outros assistentes; essas pessoas teriam lançado “grande quantidade de traques da Índia acesos dentro da sala e sobre as pessoas presentes; lançaram também dentro da sala pedras e outros objetos, quebraram as janelas, etc.; de modo que foi necessário abreviar o culto nessa ocasião. (Idem, *Ibidem*)”

Após uma última tentativa desastrosa no dia 22 de maio, na qual sua casa teria sido alvo de “bombas acesas e grandes quantidades de areia”, afugentando os convidados do culto, França, que se encontrava enfermo e não pode ir à presença do chefe de polícia, resolveu escrever uma carta para os jornais, ao que tudo indica influenciado por seus pastores, uma vez que usou o argumento de que “não quer[ia] alegar, nem supor, que as atuais autoridades desta província queiram negar aos cidadãos, o gozo dos direitos que a constituição lhes outorga e as leis garantem” (Idem, *Ibidem*).

Além da carta que Martiniano enviou à *Gazeta da Tarde*, sua história foi comentada também no *Diário de Notícias*, no dia 5 de junho, cujas matérias foram reproduzidas na íntegra pelo jornal protestante *A Imprensa Evangélica*. No *Diário*, o escritor se questionava porque

nenhuma providência havia sido tomada para garantir a vida e a propriedade de “um cidadão pacífico, cordeiro e trabalhador” que vinha sendo incomodado por uma malta de desordeiros que não respeitavam nem seu delicado estado de saúde, chamando os episódios de perseguição de “atentado na Rua dos Travassos” (Idem, Ibidem). Desafiando as autoridades, instigou:

Falta porventura à polícia a força moral para contê-los? Ou faltar-lhe-á vontade para manter a ordem no caso vertente? As autoridades superiores não tem meios de fazer com que sejam respeitadas suas ordens reiteradas? Os crimes de ser pobre e de ser protestante merecem castigo tão brutal e perigoso? (Idem, Ibidem)

As suspeitas populares recaíam sobre o subdelegado da Penha, que teria deixado a casa de Martiniano intencionalmente desprotegida, além de fomentar os motins contra sua casa. O autor anônimo desta carta ao Diário de Notícias encerrou sua mensagem usando uns dos argumentos mais corriqueiros desde o início da inserção protestante no Brasil: “Dizem que querem imigrantes, e deixam esbulhar tanto nacionais como estrangeiros de seus mais sagrados direitos. Será que na Bahia não querem imigração de homens religiosos e moralizados?” (Idem, Ibidem). Ou seja, se o governo queria investir na imigração precisava, necessariamente, garantir todas as condições possíveis de liberdade religiosa para os protestantes, pois estes seriam os verdadeiros portadores do progresso, da educação e da modernidade.

Este caso é bastante significativo e foi relatado integralmente porque é possível, a partir dele, fazer inúmeras inferências e construir algumas hipóteses acerca da repercussão das transformações legislativas ocorridas no Brasil, a partir da inserção de grupos não católicos, que, cada vez mais, demandavam aberturas civis e proteção legal. O ponto de partida aqui é a promulgação do Decreto 1.144, de 11 de setembro de 1861, sob os auspícios do Senador mineiro José Ildefonso de Sousa Ramos, que estendeu os efeitos civis dos casamentos das pessoas que professavam religião diferente da do Estado e estabeleceu as condições necessárias para que os pastores de “religiões toleradas” pudessem praticar atos que produzissem efeitos civis.⁴¹

Para regulamentar a aplicação do decreto de 1861, foi promulgado o Decreto 3.069, de 17 de abril de 1863, desta vez sob a supervisão do pernambucano Pedro de Araújo Lima, o Marquês

41 Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1144-11-setembro-1861-555517-publicacaooriginal-74767-pl.html>. Acessado em 08/08/2014.

de Olinda, figura de renome nacional. O documento sistematizou as possibilidades de matrimônio, registo de nascimentos e óbitos.⁴² Ambos os decretos serão discutidos adiante.

O que está sendo considerado aqui não é o fato de estas leis terem sido promulgadas, mas quais discussões estavam em voga, quais interesses estavam em jogo e quais as repercussões tanto nos discursos dos políticos quanto no dos jornalistas do período que estas leis tiveram nas décadas seguintes à sua publicação.

A partir de casos como o do pedreiro Martiniano, citado acima, e o discurso do jornalista anônimo, opinando sobre a reação da polícia, podemos ainda inferir, que o tema da liberdade religiosa, não era em absoluto consenso na sociedade, não apenas em virtude do secular monopólio religioso católico, mas porque colocava em questão o avanço do Brasil na transição da mão-de-obra escrava para a mão-de-obra livre e assalariada. Sobre isso, obviamente, há diversos trabalhos⁴³. O que se propõe de diferente aqui, é analisar mais profundamente como os jornais que circulavam na Bahia construíram e formaram a opinião de seus leitores, através de editoriais ou notícias, sobre o tema das aberturas legislativas para não católicos.

Em finais da década de 1850 acirraram-se os debates sobre o casamento de não católicos. Alguns políticos liberais travaram uma batalha para tomar da Igreja Católica a hegemonia sobre as uniões, que acabou gerando a Lei 1.144 de 11 de setembro de 1861, alvo de muitas críticas, porque reconhecia os casamentos de não católicos mediante três condições: era obrigatório um ato religioso (casais que quisessem dispensar o ato religioso não podiam fazê-lo; e no interior do país era muito comum a falta de sacerdotes); era obrigatório registrar o casamento, sendo este feito por um pastor protestante reconhecido pelo Estado (caso raro; "onde não houvesse ministro protestante não haveria casamento de protestante"). Além do mais, esta Lei simplesmente ignorava os casamentos mistos (católicas com protestantes), relativamente comuns em algumas regiões do Império, como nos mostra Lyndon Santos (2006) em relação ao Maranhão.

Boanerges Ribeiro avalia as medidas legislativas tomadas em favor das “religiões toleradas”, quais sejam a de separar um espaço nos cemitérios para os enterramentos de não católicos, concessão de liberdade de propaganda (venda de Bíblias), e o direito de celebrar casamento com efeitos legais e registrar os nascimentos (é preciso lembrar, contudo, que a Lei 1.144 de

42 Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3069-17-abril-1863-555008-publicacaooriginal-74026-pe.html>. Acessado em 08/08/2014.

43 O mais recente é o de JONES, Cleiton Melo. “*Vem aí a imigração*”: expectativas, propostas e efetivações da imigração na Bahia (1816-1900). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em história, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade federal da Bahia, Salvador, 2014.

11 de setembro de 1861 e o Decreto 3.069/1863 não aprovaram o casamento civil) como fundamentais, ainda que atingissem um número não muito grande de pessoas. No que concerne à participação no sistema político, o Decreto 3.029/1881 (Lei Saraiva) “eliminou a filiação à religião do Estado como condição para integrar a Assembleia Legislativa”⁴⁴. Contudo, Ribeiro (1973, p. 123) salienta que raso proveito pode ser tirado destas leis, pois os não católicos eram ainda pouco numerosos. Entretanto, segundo o autor, este é um fator a mais para acreditar que o Estado brasileiro “criou condições para a introdução e estabelecimento do Protestantismo no país: não fomos forçados a recebê-lo, mas recebemo-lo [...] voluntariamente”.

Aqui também proponho uma discussão. O autor afirma que houve vontade política do Estado em garantir sobrevida jurídica e civil aos não católicos, e apresenta apenas as leis promulgadas como comprovação de sua assertiva. Em contraponto a esse pensamento, quero investigar através da imprensa baiana o desenvolvimento dessa querela, na tentativa de provar que a vitória dos liberais não estava dada desde o princípio e que, mesmo após a publicação das leis, havia ainda grande relutância por parte de sectores políticos e sociais (como alguns jornalistas) aos avanços legislativos dos não católicos.

O contexto aqui tratado é marcado pela paulatina substituição de polos de referência internacionais, pela transição da hegemonia britânica para a estadunidense, “uma nova forma de representar as Américas, consubstanciada numa ideologia que foi também uma prática política e diplomática”. Segundo Demétrio Magnoli (1997, p. 192-193), o conteúdo do pan-americanismo foi fornecido pela Doutrina Monroe: “a noção de uma identidade essencial do Novo Mundo e, igualmente, da separação irreversível entre a Europa e a América”, visando transformar a unidade puramente geológica em comunhão de história e destino. Esse discurso foi recebido com bastante cautela pela diplomacia brasileira que estava começando a assumir uma postura de liderança na América do Sul.

O discurso do pan-americanismo serviu para associar o protestantismo “como religião afinada com a modernidade”, bem como para tentar construir uma nova noção de nacionalidade e criar um sentido de unidade e convergência de interesses entre o Brasil e os Estados Unidos. Com essa propaganda esperava-se um “iluminação cultural e religiosa, onde não somente a mudança no campo espiritual se daria, mas também transformações na racionalidade e na dimensão social do indivíduo”. (Santos, 2006, p. 159)

Obviamente, este discurso foi criticado por diversos segmentos da sociedade brasileira, que

⁴⁴ Disponível em: <http://www.tse.jus.br/eleitor/glossario/termos/lei-saraiva>. Acessado em 10/08/2014.

chegou a apresentar o protestantismo como uma ameaça à identidade nacional. Nas décadas seguintes, já no século XX, lideranças religiosas e intelectuais protestantes surgiram para reivindicar a sua participação na construção da nacionalidade brasileira; o protestantismo não seria mais um agente externo ameaçando a soberania nacional, mas contribuiria para a formação de um nacionalismo cristão, enfatizando que “as igrejas protestantes seriam co-participantes da construção da nacionalidade brasileira na medida em que eles se tornassem mais identificados com esta nacionalidade” (Idem, p. 189).

Segundo Ester Fraga Villas-Boas do Nascimento (2002), a “cultura da palavra”, que havia sido disseminada pelos reformadores Lutero e Calvino, e que tinha ganhado espaço na Inglaterra e posteriormente nos Estados Unidos, foi implantada no Brasil do século XIX pelas Sociedades Bíblicas Britânica e Americana e pelas Missões organizadas pela Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, cujos agentes e colportores partiam dos grandes centros urbanos, como Rio de Janeiro e São Paulo, e alcançavam os mais recônditos espaços do interior do país. Após o sucesso na distribuição das publicações enviadas pelas Sociedades Bíblicas, as denominações que se fixaram no Brasil começaram a produzir seu próprio material, construindo integralmente para alcançar em especial a população nacional.

Nesse sentido, a literatura protestante contribuiu bastante para a construção de uma identidade deste grupo. Entre 1864 e 1940, as publicações de grupos protestantes foram bastante diversificadas: livros, opúsculos, hinários, bíblias, testamentos e gravuras, circularam durante este período. Os periódicos não podem ser esquecidos:

A imprensa protestante também refletiu o estilo de fazer imprensa no Brasil na segunda metade do século XIX e início do século XX. Discutia os acontecimentos e os fatos circundantes no Brasil, polemizava com os católicos, fazia apologia da fé reformada, discutia os eventos políticos que afetavam a liberdade religiosa, veiculava informações do mundo evangélico, desde os grandes concílios até notícias de casamentos e enfermidades. Um tipo de imprensa peculiar que abrangia desde questões amplas até notícias sociais. (SANTOS, 2006, p. 176)

A chamada "Questão Racial" é discutida por David Gueiros Vieira (1980), que a apresenta como tema frequente da preocupação dos liberais brasileiros, que viam na imigração de homens brancos, uma saída para a preguiça, lascívia e atrasos causados, segundo eles, pela maioria da população de cor e sua adoção da religião romana. Diz o autor (p. 239):

Parece-nos, também, pela evidência à mão, que o raciocínio dos liberais era de que os imigrantes brancos protestantes seriam uma arma de múltiplo propósito, com a qual se combateria todo tipo de 'atraso': (1) os imigrantes brancos protestantes trariam conhecimento técnico para desenvolver o país; (2) a população branca por fim superaria a negra e (3) o

imigrante protestante seria, afinal, econômica e politicamente bastante forte para contrabalançar o poder político e a influência da Igreja Católica.

O recorte temporal deste trabalho, que começa em 1861, como já explicitado, termina em 1891, com a promulgação da primeira Constituição do período republicano, que já determinava que “por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico.”

Considerações teórico-metodológicas

Esta proposta visa articular dois caminhos da historiografia: a história do direito e história da imprensa, tendo em vista que pretendo encontrar nos discursos dos jornalistas e seus periódicos e diários o processo de construção das transformações legislativas e sua repercussão. Antonio Carlos Wolkmer (2003, p. 1-4) entendeu a História do Direito como uma possibilidade de examinar o Direito “como um fenômeno sociocultural, inserido num contexto fático, produzido dialeticamente pela interação humana através dos tempos, e materializado evolutivamente por fontes históricas, documentos jurídicos, agentes operantes e instituições legais reguladoras.” Esse conceito auxilia na compreensão de que as instituições jurídicas, além de reproduzirem “a retórica normativa, o senso comum legislativo e o ritualismo dos procedimentos judiciais”, exercem funções específicas no controle social e na satisfação das necessidades comunitárias, através de seus operadores (juízes, advogados, promotores etc.) e órgãos de decisão (como por exemplo os tribunais de justiça).

Wolkmer traz uma importante discussão acerca da “perspectiva político-jurídica” do liberalismo brasileiro, que à semelhança do europeu, se dizia calcado em princípios como o “consentimento individual, representação política, divisão dos poderes, descentralização administrativa, soberania popular, direitos e garantias individuais, supremacia constitucional e Estado de Direito”, mas que possuía uma clara distinção que consistia em “servir de suporte aos interesses das oligarquias, dos grandes proprietários de terra e do clientelismo vinculado ao monarquismo imperial”. Segundo o autor (Idem, p. 56-57), o liberalismo brasileiro expressaria a necessidade de reordenação do poder nacional e a dominação das elites agrárias, processo esse marcado pela ambiguidade da junção de formas liberais sobre estruturas de conteúdo oligárquico. Em síntese (p. 66):

(...) a tradição das ideias liberais no Brasil não só conviveu, de modo anômalo, com a herança patrimonialista e com a escravidão, como ainda favoreceu a evolução retórica da singularidade

de um liberalismo conservador, elitista, antidemocrático e antipopular, matizado por práticas autoritárias, formalistas, ornamentais e ilusórias. [...]

Esse “bacharelismo liberal”, principal perfil da nossa cultura jurídica, nas palavras do autor, foi determinante na construção de nossa ordem político-jurídica nacional, tendo como seus dois pilares a formação de uma elite jurídica própria, “integralmente adequada à realidade do Brasil independente”, e “a elaboração de um notável arcabouço jurídico no Império: uma constituição, vários códigos, leis etc.” É preciso destacar, porém, que o sucesso do bacharelismo liberal é menos em decorrência de seu caráter profissional e mais em função da possibilidade de uma carreira política com amplas alternativas no exercício público, essencial para uma disciplinada burocracia de funcionários (p. 67 e 81).

Considerando os jornalistas como intelectuais profissionais, tendo em vista as palavras de Antonio Gramsci (1982, p. 7): “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer, então: mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais”, é possível identifica-los como um grupo que tem por objetivo não apenas satisfazer as necessidades de seu público, como também “criar e desenvolver estas necessidades e, conseqüentemente, em certo sentido, criar seu público e ampliar progressivamente sua área” (Idem, p. 161). Temos aqui uma caracterização dos leitores: estes devem ser encarados como elementos ideológicos, “transformáveis filosoficamente, maleáveis à transformação” e como elementos econômicos, aqueles que irão adquirir as publicações e indica-las a outrem, ainda que as duas características possam ser inseparáveis, uma vez que o convencimento ideológico levaria ao “ato econômico da aquisição e divulgação” (Idem, p. 163).

O surgimento da imprensa e a formação de uma cultura impressa no Brasil estão fortemente vinculados às transformações nos espaços públicos, e à construção do Estado Nacional. Marco Morel (2003, p. 7) chama atenção, no entanto, para verificarmos quem são, quando falamos de imprensa como canal dirigido ao “povo”, os redatores. Eles seriam membros da chamada “República das Letras”, os esclarecidos, que publicavam suas opiniões visando à “propagação das Luzes do progresso e da civilização”. Morel (p. 43) afirma, e concordo, que “os homens de letras se apresentavam como cidadãos e escritores ativos, como construtores da opinião que almejavam conduzir a sociedade a algum tipo de progresso e de ordem nacional”.

Para aprofundar esta discussão, José Murilo de Carvalho apresenta a recuperação da tradição retórica como instrumento de trabalho na prática da história dos intelectuais, mostrando que todo discurso tem uma dimensão retórica e que “a natureza da retórica em si já exige [...] que se leve em conta, além da linguagem e do texto, o autor e seu leitor”. Nesse sentido, Carvalho

(2000, p. 136) apresenta algumas características da retórica que podem ser úteis para trabalhar textos do século XIX.

A primeira delas é a estreita relação entre os argumentos e a pessoa do escritor: “a autoridade do último (pela competência, prestígio, honestidade) é elemento importante de convicção”. A segunda característica tem a ver com o campo da argumentação que, na retórica é sempre aberto, sendo que, se para a lógica a “prova” liquida a questão, para a retórica não há como decidir “quando é que a ‘prova’ é o suficiente”. A terceira característica da retórica é a importância da audiência: é necessário que o escritor conheça seu público em ordem de saber escolher bem seus argumentos, uma vez que “auditórios diferentes exigem argumentos e estilos diferentes (...) Cada auditório terá seus valores, cada época terá seus auditórios.” A quarta e última característica indica que a retórica acomoda confortavelmente a “modificação parcial da posição dos opositores para se chegar a um ponto de acordo. (...) Neste sentido, a retórica é o campo do debate democrático” (Idem, p. 137-138).

Observando estas características, é possível indicar uma direção da análise dos discursos dos jornalistas baianos do século XIX, buscando “as conotações políticas embutidas na retórica predominante” (Idem, p. 146) e seu alinhamento ou não alinhamento com os discursos políticos proferidos pelos legisladores da época.

Para somar à discussão da retórica como chave de interpretação, José Murilo de Carvalho ainda acrescenta uma outra possibilidade de investigação que se encaixa perfeitamente com minha proposta: a discussão da cidadania política. Segundo a hipótese do autor, a tradição oitocentista está mais próxima de um estilo de cidadania “construída de cima para baixo, em que predominaria a cultura política súdita, quando não a paroquial”. Assim, o autor instiga novas pesquisas no campo da imprensa política que, “analisada não apenas no conteúdo mas também no estilo, na retórica, pode contribuir muito para o entendimento da concepção de direitos e de sua prática” (CARVALHO, 1996, p. 341), exatamente o que pretendo com este projeto. A perspectiva de Carvalho se torna ainda mais proveitosa porque compreende a construção da cidadania no Brasil dentro do processo de formação de uma identidade nacional e da relação desses novos cidadãos com o Estado-Nação que está sendo construído.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, L. F., e RENAUX, M. L. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: NOVAIS, F. (org.) História da vida privada no Brasil. Volume 2: São Paulo: Cia. das Letras, 1997, p. 291-335.

ARAÚJO, Dilton Oliveira de. Republicanismo e Classe Média em Salvador 1870-1889. Dissertação de Mestrado. Salvador: PPGCS/UFBA, 1992.

BARBOSA, Marialva. História Cultural da Imprensa: Brasil, 1880-1900. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

BIZZARIA, Raimundo. Manoel da Silva Lopes Cardoso. In: TAVARES, Luis Guilherme Pontes (org.). Apontamentos para a história da Imprensa na Bahia. 2 ed., revista e ampliada. Salvador: Academia de Letras da Bahia, 2008.

BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CANCELLA, Karina Barbosa. A Fundação da Primeira Sede da Associação Cristã de Moços na América Latina e sua Atuação como Fomentadora da Prática Esportiva no Rio de Janeiro Pós-Republicano. Recorde: Revista de História do Esporte. Vol. 3, nº 2, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. Cidadania no Brasil: o longo caminho. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. Cidadania: Tipos e Percursos. Estudos históricos. Rio de Janeiro, v.9, nº 18, p. 337-359. 1956.

_____. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, p. 123-152, 2000.

CARVALHO, Marcus J. M. de. “Fácil é serem sujeitos, de quem já foram senhores’: o ABC do Divino Mestre”, Afro-Ásia, no. 31 (2004), pp. 327-334.

CERTAU, Michel de. A Escrita da História. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

COUTO, Edilece S.. Entre a cruz e o confete: carnavalização das festas religiosas e reforma em Salvador (1850-1930). Projeto História (PUCSP), v. 27, p. 37-56, 2004.

_____. Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940). 1. ed. Salvador/Ba: Edufba, 2010.

DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. In: SIEPIERSKI, Paulo D. e GIL, Benedito M. (org.) Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003.

FRAGOSO, Hugo. Realidade Sócio-Cultural. In: HAUCK, João Fagundes;

FRAGOSO, Hugo; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo – Segunda Época – Séc. XIX. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 2008, p. 155 -156.

GRAMSCI, Antonio. Os Intelectuais e a Organização da Cultura. 4ª ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1982.

JONES, Cleiton Melo. “Vem aí a imigração”: expectativas, propostas e efetivações da imigração na Bahia (1816-1900). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

LEONÁRD, Émile. O Protestantismo Brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social. 2 ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Juerp/ASTE, 1981.

MACIEL, Natália Regina. O papel das ideias na formulação da política externa americana para a América Latina. *Perspectiva Internacional*. Vol. 1, nº 1. 2009, p. 32-58.

MOREL, Marco. Palavra, Imagem e Poder: o surgimento da Imprensa no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. A palavra impressa como estratégia de difusão do protestantismo no Brasil nas décadas de 50 e 60 do século XIX. In: ANAIS Eletrônicos do II Congresso Brasileiro de História da Educação: História e Memória da Educação Brasileira. Natal, 2002. Disponível em <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema7/0776.pdf>. Acessado em 27 de maio de 2011.

_____. Educar, Curar, Salvar: uma ilha de civilização no Brasil Tropical. Maceió: EDUFAL, 2007, p. 122-124.

_____. Norte-americanos na Bahia: o projeto civilizador dos missionários presbiterianos. *Revista da FAGED*, v. 11, 2007, p. 103.

NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. Constituição: usos antigos e novos de um conceito no Império do Brasil (1821-1860). In: CARVALHO, José Murilo de; Neves, Lucia Maria Bastos P. (Org.). *Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, v.1, p. 181-205.

RIBEIRO, Boanerges. Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): Aspectos Culturais de Aceitação do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973.

RODRIGUES, Cláudia. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional*. Verão, p. 23-38, 2008.

SANTOS, Lyndon de Araújo. As outras faces do sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira. São Luís: Edufma/São Paulo: Ed. ABHR, 2006.

SILVA, Kátia Maria de Carvalho. O Diário da Bahia e o Século XIX. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: INL, 1979.

SODRÉ, Nelson Werneck. História da Imprensa no Brasil. 4ª ed. (atualizada). Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

TAVARES, Luis Guilherme Pontes (org.). Apontamentos para a história da Imprensa na Bahia. 2 ed., revista e ampliada. Salvador: Academia de Letras da Bahia, 2008.

TEIXEIRA, Marli Geralda. Os Batistas na Bahia. 1882-1925: Um Estudo de História Social. Dissertação de Mestrado. Salvador: FFCH / UFBA, 1975.

TODOROV, Tzvetan. Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. V.1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: Origens Históricas e Teológicas do Protestantismo Evangelical. In: VELASQUES FILHO, Prócoro & MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Introdução ao Protestantismo no Brasil. Loyola, São Paulo, 1990.

VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil. 2ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Martin Claret. 4ª ed. São Paulo, 2001.

WOLKMER, Antônio Carlos. História do Direito no Brasil. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

INFLUÊNCIAS E ATUAÇÕES DO PRESBITERIANISMO NORTE AMERICANO NA SOCIEDADE PAULISTA DO SÉCULO XIX

Maira Ignacio da Silva (UPM/USF/ AEB)⁴⁵

Moysés Kuhlmann Júnior (FCC / CNPq)⁴⁶

Resumo

Este estudo analisa a entrada de protestantes presbiterianos norte-americanos no Brasil, no final do século XIX, e suas relações com o processo que possibilitou a organização da Escola Americana de São Paulo (1870), como também, seu Jardim de Infância (1878). A análise histórica de qualquer instituição religiosa precisa considerar o contexto, como neste caso específico, questões como a necessidade de mão de obra especializada e de povoamento em determinadas regiões do país. Além dos elementos que proporcionaram o processo migratório e a instalação do presbiterianismo no território brasileiro, apresentam-se a sua atuação, especificamente em relação ao contexto educacional e à promoção da educação infantil. Para o presente estudo, diferentes documentos foram utilizados: Relatórios Anuais; Prospectos; Jornais O Correio Paulistano e A Província de São Paulo e a Imprensa Evangélica.

Palavras chave: Protestantismo; Presbiterianismo; Escola Americana; Jardim de Infância

Abstract:

This study analyzes the entry of American Protestant Presbyterians in Brazil, in the late nineteenth century, and its relations with the process that led to the organization of the American School of Sao Paulo (1870), as well as its kindergarten (1878). The historical analysis of any religious institution needs to consider the context, as in this particular case, issues such as the need for skilled labor and population in certain regions of the country. Besides the elements related to the immigration process and the installation of Presbyterianism in Brazil, we present its performance, specifically in relation to the educational context and the promotion of early childhood education. For the present study, different documents were used: Annual Reports; prospects; the newspapers Correio Paulistano and A Província de São Paulo and the Evangelical Press.

Keywords: Protestants; Presbyterians; American School; Kindergarten

⁴⁵ Graduada em Pedagogia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) Mestre em Educação pela Universidade São Francisco (USF) no ano de 2014. Docente na Associação Evangélica Beneficente (AEB). E-mail: maira_ignacio@hotmail.com

⁴⁶ Doutor em História pela FFLCH-USP. Pesquisador sênior da Fundação Carlos Chagas. Bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Líder do Grupo de Pesquisa “Educação e Infância: políticas e práticas”. E-mail: mkuhlmann@pq.cnpq.br

O presente trabalho circunscreve-se no campo da historiografia da educação e tem como objetivo compreender as relações construídas entre a imigração de norte-americanos no cenário brasileiro do século XIX e a instalação da Escola Americana, de denominação Presbiteriana, no município de São Paulo, em 1870, e de seu Jardim de Infância, em 1878.

Para o presente estudo, diferentes fontes documentais foram utilizadas, localizados em arquivos públicos e particulares: Prospectos da Escola Americana (1885-86; 1893 a 1894; 1897); Jornais da época, como o Correio Paulistano (1870-1888; 1890-1895; 1897-1900; 1902-1930); e a Imprensa Evangélica (1854 a 1892).

A inserção do protestantismo no Brasil do século XIX: influências, atuações e relações

A formação das sociedades protestantes brasileiras evidencia seus laços com as sociedades liberais e não pode ser atribuída apenas à chegada dos missionários. Elas se originaram de um movimento social promovido pelas minorias liberais radicais anticatólicas. Os próprios liberais que alcançaram o governo solicitaram a vinda de protestantes ao Brasil. Logo, não é possível dizer que a inserção das sociedades protestantes, no Brasil e na América Latina, se deve, exclusivamente, à vontade das missões protestantes inglesas e norte-americanas. (Bastian, 1994).

Para Bastian (1994), um conjunto de elementos possibilitou a inserção do protestantismo em terras brasileiras e nos demais países latinos, antes mesmo do processo de difusão das missões estrangeiras: associações religiosas liberais organizadas antes da chegada de missionários; dirigentes políticos liberais e intelectuais que se posicionavam contra a atuação conservadora dos católicos; clero católico liberal insatisfeito com a recusa da Igreja Católica às ideias liberais. Esses indivíduos viam no protestantismo um meio de continuar a luta teológica e a ação reformadora.

É no contexto de distanciamentos e de aproximações entre a Igreja Católica e o Estado, que se pode compreender como os protestantes, em dado momento, aliados ao poder estatal e também a grupos minoritários, como a maçonaria e o liberalismo, chegam ao Brasil para divulgar sua fé e seus modos de vida.

A Igreja Católica, que tinha liderança no plano espiritual, cultural e educacional, passa a sentir-se ameaçada com o deslocamento de uma concepção cosmológica para uma concepção antropológica (Passos e Delgado, 2005, p. 53). Nesse tempo, o Estado toma para si aquilo que estava sob responsabilidade da igreja.

No âmbito burocrático, o fim do regime padroado, isto é, a separação entre os dois poderes, Estado e Igreja, só aconteceu nos fins do século XIX (Bittencourt e Leonardi, 2011). Nas décadas seguintes, assistimos à entrada no país de religiões divergentes do pensamento católico, como também de diferentes congregações religiosas católicas. Estes diferentes grupos, católicos ou não, elegeram a educação e, por conseguinte, a escola, como um dos espaços centrais para a difusão de suas ideias.

Para o liberalismo, vinculado ao cientificismo, a imigração seria eficiente meio para a substituição do trabalho escravo. Com a intensa pressão internacional para que o país repudiasse o sistema escravista, em razão da necessidade de modificações nas relações de trabalho, nas propriedades dos grandes fazendeiros brasileiros, o braço escravo é substituído por colonos imigrantes, entre eles, protestantes, cuja preocupação inicial era com o trabalho e não com a divulgação da fé e da doutrina reformada. Nota-se que a formação das primeiras comunidades protestantes do Brasil monárquico estava mais relacionada com a entrada de estrangeiros europeus e norte-americanos para se constituírem como mão de obra assalariada, do que com a propagação das missões estrangeiras propriamente ditas, que se tornariam mais frequentes por volta das últimas décadas do século XIX. (Bastian, 1994; Batista, 1996; Nascimento, 2007; Ramalho, 1976).

Neste contexto, distintos grupos, como protestantes, liberais, maçons, e outros grupos minoritários, se aproximaram, cooperando entre si, e se posicionaram contra o poder político exercido pela igreja romana no Brasil. O conflito entre Igreja e liberais se relacionava ao receio de que o Império fosse contaminado pela diversidade de religião.

Segundo Vieira (1980), o termo “liberalismo” envolve uma multiplicidade de sentidos. Aqui, não pretendemos discutir os diferentes tipos de liberalismo. Mas, de modo geral, pode-se dizer que os vários grupos que assim se denominam defendem o livre-arbítrio em todas as áreas da vida, estão unidos na busca pelo “progresso” e pela emancipação do homem (em grande parte, pela emancipação da classe média). Em linhas gerais, o termo está pautado na crença na liberdade individual, desde que isso não infrinja a liberdade de outros: “O liberalismo também aceitava a utilização dos poderes do Estado com o propósito de criar condições através das quais o indivíduo pudesse, livremente, crescer e expressar-se”. (Vieira, 1980, p. 39).

Diante das tentativas da Igreja Católica de manutenção de sua hegemonia na sociedade civil e de sua rejeição à modernidade liberal, é compreensível a estreita ligação estabelecida entre liberalismo, protestantismo e maçonaria, em busca de uma modernidade democrática e

pluralista. (Bastian, 1994; Vieira, 1980). A aliança estabelecida satisfazia os interesses específicos de protestantes e de maçons, como também seus interesses comuns.

Desde a independência brasileira em 1822, a ideia de liberdade religiosa foi difícil de ser colocada em prática. A herança colonial estabelecia o catolicismo romano como a única religião oficial. Mas, a tolerância religiosa se fazia sentir, sobretudo, em razão das relações comerciais que o Estado brasileiro desejava estabelecer com nações de maioria protestante. Para Bastian (1994), sem dúvida, foram os tratados comerciais firmados com nações de tradição protestante que levaram ao estabelecimento da tolerância religiosa.

O governo brasileiro favoreceu a imigração europeia e, posteriormente, a norte-americana, pois considerava impossível alcançar a modernidade no horizonte de uma nação formada por negros e índios. Acreditavam que o progresso adviria do branqueamento da raça. Em resumo, o interesse em atrair imigrantes para o Brasil se relacionava aos seguintes aspectos: branqueamento da raça, técnica de plantio dos europeus, a associação da ideia de modernidade a europeus e norte-americanos e a necessidade de povoar os territórios brasileiros. (Vieira, 1980; Bastian, 1994).

Sobre a fundação de escolas protestantes e a criação de jardins de infância no Brasil, Barbanti (1977), Nascimento (2007), Jardimino et al. (2011), Ramalho (1976) e Bastian (1994) consideram que a sua entrada e permanência no país estão relacionadas aos interesses da elite intelectual e econômica nacional, que desejava a incorporação na sociedade brasileira das ideias de ordem liberal e progressista presentes nos países cuja religião oficial era o protestantismo.

Em semelhança ao caso brasileiro, em fins do século XIX, em outros países latinos, como na Argentina, se fizeram sentir a presença de um protestantismo liberal: defensor da separação entre Estado e Igreja Católica e da promoção de uma educação laica. Elementos estes, considerados essenciais por uma minoria intelectual, na busca por uma reforma social. Mas, dentro desse protestantismo, existiam posturas distintas em relação ao modelo de escola laica a ser difundido. Tal ideia é bem explicitada por Fica (2014)

[...] La intención del protestantismo liberal de debilitar el poder del clero sobre las instituciones públicas y especialmente sobre la educación, al promover la Separación de la Iglesia y el Estado y la escuela laica - las búsquedas por influir en la construcción de una ética pública, una moral pública, cuestión compartida entre los liberales [...] tiene fuertes relaciones con la ética protestante. En este sentido creemos que lo religioso no desaparece del modelo republicano sino que se trasmuta en un sistema axiológico capaz de garantizar el progreso anhelado, siendo la educación pública el principal canal de su transmisión. [...] la religiosidad y política se entramaron para construir un discurso que se constituyó en coyunturas históricas específicas, respondió a necesidades e intereses de grupo y busco influir y convencer a la clase política. (p. 133).

Referindo-se especificamente ao grupo que organizou a Escola Americana de São Paulo, chegaram ao país na segunda metade do século XIX. Esse grupo tinha o objetivo de divulgar a fé protestante entre os brasileiros. Para isso, adotaram diferentes estratégias de atuação: distribuição de bíblias, fundação de escolas e utilização da imprensa. (Ramalho, 1976).

Portanto, para entender a entrada do Presbiterianismo e a organização da Escola Protestante em um país cuja religião oficial, desde suas origens, foi o Catolicismo, desenvolvemos uma discussão que ultrapassa o limite do fenômeno religioso. Ramalho (1976) explica:

Todas as ideias, valores e sistemas têm uma origem histórica. São produtos da atividade humana e representam respostas significativas num determinado momento e numa formação social concreta, determinada. Essas respostas, entretanto, quando significativas e portanto aceitas socialmente, ultrapassam o seu momento e seu espaço, e são legitimadas e transmitidas a outras gerações e a outras formações concretas. Isto, entretanto, tem que ser pensado dentro de uma perspectiva dialética, onde não haja dicotomia entre produtos e produtores. Os grupos e indivíduos não recebem as ideias e valores como objetos passivos e inertes. A apropriação do mundo social, ou de uma parte dele, é feita de maneira ativa e com a introdução de outros elementos. Eles passam a ser coprodutores do mundo social e isto é feito naturalmente dentro de uma atividade coletiva. (p. 50-51).

O estudo de qualquer religião não pode ser dissociado das condições que lhe deram origem. Do mesmo modo, a atuação protestante no Brasil não deve ser estudada levando em consideração apenas as condições que a tornaram possível. Há que considerar, também, os efeitos dessa atuação na sociedade brasileira. Um desses efeitos se fez sentir, justamente, no contexto educacional. Sobre a ligação entre protestantismo e educação, consideremos a colaboração de Jardimino et al. (2011):

[...] se expressa na raiz de sua inserção no cenário nacional, uma vez que uma das principais preocupações das elites locais e latino-americanas, em geral, era a de vincular os Estados recém-independentes à marcha rumo ao progresso. A Educação, nesse particular, é o carro chefe. Assim, para além de uma estratégia da ideologia missionária do american way of life, está o ideal de progresso que, embora permaneça fortemente impregnado da cultura tridentina no país, permite o ingresso e a ingerência da cultura protestante no imaginário religioso do Brasil. (p. 261).

Segundo Barbanti (1977, p. 152), as escolas protestantes americanas, de certa forma, representaram “a ponta de lança que abriria caminho para as atividades de renovação das mentalidades e das práticas dentro dos quadros pedagógicos, e, por extensão, da sociedade brasileira”.

Das estratégias norte-americanas de intervenção no contexto educacional e religioso, destacam-se as missões estrangeiras. As missões eram organizações administrativas,

normalmente, denominadas Juntas, pertencentes a um conjunto de comunidades religiosas que se constituíam em sociedades, com o propósito de divulgar a fé protestante no estrangeiro e no país. Nos países latinos, a metodologia de evangelização adotada pelas missões eram assim classificadas: Agências das Sociedades Bíblicas, Escolas, Assistência a Enfermos, YMCA (Associações Cristãs de Moços), YWCA (Associações Cristãs de Moças) e Igrejas. Essas missões propunham o desenvolvimento de sociedades religiosas que promovessem a difusão da Bíblia, a elevação das condições morais e materiais dos povos e a educação das massas (Nascimento, 2007).

De acordo com Barbanti (1977) e Batista (1996), no Colégio Internacional de Campinas, criado por protestantes americanos sulistas, assumia-se uma posição mais conservadora e de divulgação mais direta da religião. Enquanto que, na Escola Americana de São Paulo, organizada por americanos nortistas, a divulgação da fé reformada acontecia de maneira indireta, por meio de ensinamentos que envolviam elementos morais e por meio de ações sociais.

Tanto a Escola Americana, como o Colégio Internacional, foram os estabelecimentos presbiterianos que mais se destacaram na província de São Paulo, no período do segundo império e primeira república. (Batista, 1996, p. 92).

A adesão ao protestantismo em países latinos como o Brasil, segundo Bastian, foi uma forma de facilitar o acesso à educação das massas e das classes em transição. O Estado dedicava-se principalmente em cuidar da educação superior das camadas urbanas. Diante da lacuna, as sociedades protestantes uniram esforços em prol da educação primária e secundária. Essas sociedades dependiam das subvenções das sociedades missionárias e de arrecadações locais. E, conforme Bastian (1994), as instituições educacionais protestantes foram tão numerosas quanto às católicas.

A implantação da escola protestante (1870) e de um jardim de infância (1878) na província de São Paulo

Dentre os inúmeros missionários que vieram ao país, desde o início do século XIX, chega ao Brasil, em 12 de agosto de 1859, o missionário Ashbel Green Simonton, enviado pela Igreja Presbiteriana do Norte, patrocinado pela Junta de Missões de Nova York, com a incumbência de assistir os protestantes aqui radicados e de retomar o trabalho iniciado por seus antecessores. (Barbanti, 1977; Hack, 2003; Lessa, 1938).

De acordo com Barbanti (1977), Simonton chegou ao melhor momento para a entrada de estrangeiros e para a pregação de doutrinas religiosas divergentes do pensamento católico

romano. Neste ponto, “a Igreja Católica Romana, detentora do monopólio religioso, começa a ser contestada por liberais, positivistas, maçons, e protestantes, fazendo com que a partir do Segundo Reinado, aumentem as oportunidades para que os protestantes se fixem no país.” (BATISTA, 1996, p. 38).

Foi nesse contexto, que Simonton funda, em 1862, no Rio de Janeiro, a Primeira Igreja Presbiteriana do Brasil. Em São Paulo, Blackford, cunhado de Simonton, é incumbido da tarefa de organizar o trabalho missionário na província. No entanto, com o falecimento de Simonton, em 8 de dezembro de 1867, Blackford torna-se responsável por apoiar e supervisionar a Igreja organizada no Rio de Janeiro. Após dois anos sem acompanhamento missionário, São Paulo recebe o missionário George W. Chamberlain, nomeado, pela Junta de Missões de Nova York da Igreja Presbiteriana do Norte, para dar continuidade à obra iniciada por Blackford na Província (Batista, 1996; Barbanti, 1977; Lessa, 1938).

Sobre o trabalho desenvolvido por Chamberlain, e sua esposa Mary Ann, podemos destacar a criação da Escola Americana (1870)⁴⁷, a qual, em 1878, passa abrigar o primeiro Jardim de Infância⁴⁸ da Província de São Paulo, e o segundo do país, que posteriormente serviria de referência para a implantação de outros jardins de infância no país.

Conforme Vieira (1980), desde 1868, Chamberlain planejava abrir uma escola. A criação de uma escola foi sugestão do simpatizante das ideias protestantes, Tavares Bastos. Mas por motivos de intolerância religiosa, só foi possível executar o plano dois anos depois, em 1870, quando Mary Ann Annesley, junto com seu esposo, George Chamberlain, organizou em São Paulo a Escola Americana.

No contato com as fontes, percebe-se que Mary Ann é silenciada nos documentos oficiais e nas fontes secundárias. Sabemos que era seu esposo que falava com os poderes locais e que escrevia e se reportava à sede que financiava o trabalho do casal. No entanto, é importante frisar que coube a Mary Ann colocar o plano em prática. Infelizmente, os documentos não sinalizam com clareza suas contribuições. Provavelmente, seus feitos superam o que foi sobre ela registrado.

⁴⁷ A partir de 1998, a Escola Americana passa a se chamar Colégio Mackenzie. Na década de 2000, ocorre uma nova mudança de nome: Colégio Presbiteriano Mackenzie, que vigora até os dias de hoje.

⁴⁸ A ideia de Jardim de Infância foi concebida por Friedrich Wilhelm August Froebel (1792-1852), “que abriu seu primeiro Kindergarten no alvorecer da década de 1840 em Blankenburgo.” (KUHLMANN JR., 2010, p. 109). A expressão Jardim de Infância traduz, em português, a palavra alemã Kindergarten. Influenciado pelas ideias de Pestalozzi, seu mestre, que propunha a educação das crianças não somente por meio de imagens, como também por meio da ação, em contato com os objetos - método intuitivo, Froebel amplia este conceito e cria jogos especiais para as crianças pequenas, considerando que, ao observar o objeto, agir sobre ele e realizar os exercícios que lhe são propostos, a criança será capaz de notar e intuir uma lei que ordena não apenas o jogo, como também todo universo, neste caso, Deus. (BATISTA, 1996).

Na obra intitulada “O MACKENZIE”, Garcez (1970), diz que, se, por um lado, a escola criada pelo casal de missionários veio a se tornar uma instituição, cujo modelo de ensino se tornou paradigmático em nosso país, por outro lado, inicialmente, Mary Ann pretendia apenas colocar em prática o que aprendera em seu país e organizar uma experiência educativa saudável e sem preconceitos.

Conforme está no Prospecto (1885-86) mais antigo disponível da instituição:

Deus constituiu a família dando-lhe filhos e filhas. Considerando que uma escola christã deve ser reflexo da constituição divina da família, não duvidamos perpetuar o principio do ensino mixto na Escola Americana. Embora fosse isso considerado innovação no principio hoje tem por advogados os homens que mais estremeceem pela instrucção no paiz [...] Aqui se acha o melhor argumento possivel para a co-educação dos sexos, pois, durante os quinze annos de sua existencia, a Escola Americana tem recebido meninos e meninas nas suas aulas, com grande proveito á moralidade e ao decoro, e ao mesmo tempo commodidade e economia aos paes, em poder mandar filhos e filhas juntos á mesma escola (Prospecto da Escola Americana, 1885-86, p. 2-3).

Nesse mesmo sentido, o “*Correio Paulistano*” exprime:

E cumpre notar, que naquella escola não há castigos corporaes; o agrado e zelo dos professores, a frequente distribuição de pequenos premios, e também a notavel emulação entre meninos e meninas que tanto recomenda as escolas mixtas são ali os grandes incentivos para a applicação e aproveitamento dos alumnos. (1872, p. 2).

Nas narrativas sobre as origens da escola, a intolerância religiosa foi um dos argumentos que explicaria o fato da Sra. Mary Chamberlain resolver receber em sua residência, à Rua Visconde de Congonhas do Campo, nº 1, meninas que sofreriam constrangimentos na escola, muitas vezes, forçadas a se sujeitarem aos dogmas e preceitos da religião católica romana nos estabelecimentos públicos: “[...] por isso o interesse imediato dos missionários pioneiros em estabelecer escolas junto às suas comunidades eclesias ou igrejas.” (Hack, 2003, p. 20).

Após receber a aprovação e o apoio financeiro da Junta de Missões de Nova York, nos primórdios de 1871, a escola protestante mudou-se para a Rua Nova de S. José (atual Líbero Badaró). Nesta época, a Escola Protestante passa a ser denominada Escola Americana. No plano legal, Chamberlain era o diretor oficial da escola e, também, o pastor responsável pelos trabalhos da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Mas, para auxiliá-lo nos trabalhos diários, a escola ficava, sobretudo, sob a direção da missionária e professora Mary P. Dascomb, que também ocupava o cargo de professora de matemática na instituição. Além de Dascomb, no quadro de professores estavam Mary Ann Chamberlain (música e francês), Harriet Greenman (inglês, caligrafia e conhecimentos gerais), Julio Ribeiro (português), Palmira Rodrigues (história) e Adelaide Molina (geografia). Assim, segundo Lessa (1938), “foi aberta

oficialmente a Escola Americana em 1871, na rua de S. José [...] A principio uma aula em inglez com vinte e três alumnos dos dous sexos; outra em portuguez com dez meninos e meninas.” (p. 86).

A partir de 1872, o ensino passou a ser pago. Os alunos que não tinham condições de arcar com as mensalidades podiam contar com o auxílio de uma bolsa de estudos, como destaca o jornal *Correio Paulistano* (20/08/1872): “Para maior realce deste modesto nucleo de educação, fundado por iniciativa de um estrangeiro, cumpre declarar que grande parte dos alumnos matriculados, ali recebe instrucção gratuitamente.” (p. 2).

Com o prestígio alcançado, a Escola Americana precisava de um espaço maior para abrigar suas diversas repartições de ensino. Por isso, em 1876, a escola é transferida para a Rua São João, (esquina com a Rua Ipiranga), onde funcionou por mais de 40 anos. Neste local, passou a funcionar um internato de meninas e o externato misto (LESSA, 1938). Dois anos após a mudança de endereço, em 1878, foi organizado um Jardim de Infância (kindergarten).

Sobre a inauguração do jardim de infância, a informação mais plausível está em uma matéria do *Jornal Imprensa Evangélica*, de 31 de julho de 1883, que aponta a inauguração na data de 4 de fevereiro de 1878.

A proposito da noticia que demos relativamente á inauguração do Jardim das crianças annexo á Escola Americana, recebemos a seguinte comunicação:

A’ illustrada redacção da Provincia – Nas palavras amigaveis com que esta redacção saudou, no seu numero de 15 do corrente, ao Jardim de Crianças que actualmente está funcionando no salão no fundo do novo edificio da igreja Presbyteriana (rua 24 de maio) houve erro de apreciação quanto a data de inauguração.

N’esta como em outras materias, a nossa provincia tem a primasia entre suas irmãs, Este Kindergarten ou Jardim de Crianças, annexo á Escola Americana, já conta seus cinco annos, tendo sido aberto pela actual directora, a sra. Phoebe R. Thomas, no dia 4 de Fevereiro de 1878. (p. 111-112).

Por volta dessa época, em 1876, foi necessário contatar o Rev. Howell (amigo de Chamberlain e portador de conhecimentos pedagógicos) para conduzir com maior proximidade a Escola Americana, a fim de assegurar o desenvolvimento da escola protestante. Além de dirigir a igreja e a escola organizada em São Paulo, o missionário Chamberlain sentia-se no dever de propagar o evangelho pelo interior. Por isso, durante suas ausências tornou-se fundamental a presença de Howell.

Todavia, adiante, com o desejo de organizar sua própria escola, Howell deixa o cargo de diretor da Escola Americana, e Chamberlain reassume o posto de diretor no ano de 1884. Nesse mesmo ano, o médico e educador Horace Manley Lane é convidado por Chamberlain para administrar a escola. Após vários contatos epistolares, Lane aceita o convite e, em 1885,

torna-se diretor da Escola Americana, ocupando o cargo até o seu falecimento, em 1912. (Batista, 1996; Lessa, 1938).

Em 4 de julho de 1885, em local próprio, foi inaugurado o primeiro grande prédio da rua da Consolação (Batista, 1996; Hack, 2000; Léonard, 1981). Local no qual, ao longo dos anos, a instituição adquiriu terrenos, formando hoje a Escola Presbiteriana Mackenzie e a Universidade Presbiteriana Mackenzie, com acesso em diferentes ruas, Consolação, Maria Antônia, Itambé e Piauí.

Com Lane na direção, a escola cresceu, desenvolveu-se e expandiu-se, deixando sua marca na história da cidade de São Paulo. Em 1885, suas atividades já incluíam as seguintes modalidades de ensino: Jardim de Infância (com um ano de duração), Ensino Primário (com três anos de duração), Ensino Secundário (com quatro anos de duração). Nesse ano, já se menciona o curso normal associado ao primário (Prospecto da Escola Americana, 1885-86).

Vale ressaltar, aqui, duas das grandes contribuições da Escola Americana na área educacional. Primeiramente, a prática do ensino co-educacional, uma vez que o ensino misto não era ainda bem aceito, ou comum, na província de São Paulo. Não raro, na época, a educação feminina era ainda familiar, e também, a educação das crianças pequenas exercidas no Jardim de Infância, prática inovadora e ainda incipiente para o Brasil do século XIX. Em segundo lugar, as contribuições da Escola Americana também se fizeram sentir na educação pública paulista, no processo de organização e implementação do sistema de educação público republicano, pois a contratação de profissionais da escola protestante, que conheciam “os segredos do método intuitivo (como Dona Maria Guilhermina Loureiro de Andrade e Miss Márcia Browne), que se dispusesse a fazer demonstração do método aos normalistas e os orientasse na prática do novo método, era a chave da renovação do ensino paulista” (Reis Filho, 1995 p. 70). Como comenta Gabriel Prestes, que comandou a reforma do ensino:

[...] descobri, por intermedio do dr. Lane, da escola americana, - a quem ficarei eternamente grato pelo muito que setem interessado pelo exito da nossa reforma – uma mulher que mora ali no Rio, adoentada, desconhecida, e que esteve quatro annos estudando nos Estados Unidos.

É uma professora, diz Lane, como não ha segunda no Brasil, e como não há melhor na America do Norte. Estudou lá, sabe todos os segredos do methodo, escreve compêndios, sabe grego, latim; em suma a que eu buscava. Essa mulher do Rio (d. Maria Guilhermina Loureiro de Andrade) vem pois reger a aula da meninada da escola modelo.

Achei, por fim, não um homem, mas uma mulher homem. Eis sua fé de officio: Miss Browe, 45 annos, solteira, sem parentes, nem medo de homens; falando ainda mal o portuguez, ex – diretora de uma escola normal de senhoras em São Luiz, possuidora de 250 contos, ensinando creanças por prazer e vocação, assim como ha vocação para freira, e finalmente, trabalhando dois homens, diz ella, quando o ensino o necessita. Tinha vindo para São Paulo contratada pela Escola Americana, que me cede cinco dias na semana, para ajudar-me a realizar a reforma, que ficaria impossivel sem ela. (Estado de S. Paulo, dia 2 de Agosto de 1905, p.1).

Nesse sentido, a organização do Jardim de Infância na Escola Americana também exerceu influência na difusão de jardins de infâncias em outras instituições de ensino. Sobre a influência do modelo do Jardim de Infância da Escola Americana na configuração do Jardim oficial de São Paulo, Pinazza (1997) afirma:

A participação da Escola Americana no processo inicial de organização do sistema escolar público paulista e na implantação de ideias pedagógicas renovadas foi bastante expressiva. Além da indicação das professoras Miss Browne e Maria Guilhermina, que partiu do Diretor Horace Lane, a instituição do pastor Chamberlain constituiu-se *num prodigioso campo de observação de questões de métodos e processos de ensino, órgão consultivo de nossa incipiente organização escolar*, segundo as palavras de Antônio D'Ávila (In: Poliantéia, 1946:95). Essa escola serve de referência ao estabelecimento do jardim de infância oficial do Estado. (p. 33-34).

Em 5 de janeiro de 1897, Gabriel Prestes assim escrevia no Estado de S. Paulo:

[...] O Jardim da Infancia só existiu depois de bem amadurecida a idéia de sua criação. Nesta mesma capital, já o dr. Horace Lane havia instituído o ensino froebeliano em um Jardim da Infancia que, por longo tempo se manteve na Escola Americana. E, se esse exemplo não foi logo seguido, é que, naquella epoca, pouquissimo se preocupavam os poderes publicos com o problema do ensino. Veiu, porém, a Republica e desde logo se iniciou esse benemérito movimento reformador que teve por base a Escola Modelo Caetano de Campos [...]. (p. 1).

Em trecho do *Estado de S. Paulo* (Sábado, 09/01/1897, p. 1), com redação de Gabriel Prestes, há uma referência ao auxílio prestado por Horace Lane e pela Escola Americana ao Governo de São Paulo:

[...] o competentíssimo diretor da Escola Americana que, tendo apreciado pela sua observação pessoal, os trabalhos do Jardim da Infancia quis dar-nos o apoio de sua auctorizada opinião, em favor de uma instituição que ele conhece, não só pelo que teve occasião de observar recentemente ainda em diversos paizes, como pela pratica verificada em sua própria escola.

Considerações finais

Esta comunicação teve como objetivo norteador discutir e compreender a entrada de protestantes presbiterianos norte-americanos no Brasil a fins do século XIX, e suas articulações com o processo de organização da Escola Americana de São Paulo (1870), e seu Jardim de Infância (1878).

A entrada de norte-americanos protestantes no Brasil e na América Latina ocorre em um momento de confrontos estabelecidos entre a Igreja Católica e o Estado Liberal. Como destacamos ao longo do estudo, em meados do século XIX, em países latino-americanos, mais especificamente no Brasil, grupos minoritários: liberais, maçons e protestantes, se articularam

no propósito comum de lutar contra a interferência da igreja católica nos assuntos políticos, sociais e econômicos.

Quanto aos protestantes presbiterianos (grupo responsável pela organização da Escola Americana), contaram com o apoio e suporte dessa parcela minoritária e do próprio Estado Brasileiro, que interessado na vinda de estrangeiros europeus e norte-americanos para o país, estabeleceu a tolerância religiosa, em vista de manter relações comerciais com nações de maioria protestante; adquirir mão de obra especializada e ocupar regiões que careciam de habitantes.

No cenário brasileiro, a organização da Escola Americana colaborou para alguma renovação de processos metodológicos e didáticos, tais como: a adoção do ensino intuitivo, um novo sentido à educação feminina e a difusão de jardins de infância pelo Brasil.

REFERÊNCIAS

Fontes

Prospectos

PROGRAMA E REGULAMENTO do Instituto de São Paulo – Escola Americana. São Paulo, [período: 1885-86; 1893-1894; 1897-1960].

Jornais

IMPrensa EVANGÉLICA. São Paulo, [período: 1854-1892].

O CORREIO PAULISTANO. São Paulo, [período: 1870-1888; 1890-1895; 1897-1900; 1902-1930].

PROVINCIA DE SÃO PAULO. São Paulo, [período: 1875-1930].

Bibliografia

BASTIAN, Jean-Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

BARBANTI, Maria Lúcia Spedo Hilsdorf. Escolas americanas de confissão protestante na Província de São Paulo: um estudo de suas origens. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

BITTENCOURT, Agueda B.; LEONARDI, Paula. Le catholicisme: La place des congrégations religieuses dans l'éducation brésilienne. In: Pérégrinations d'un intellectuel latino-américain. Toulouse: Méridiennes, p. 1-8, 2011.

FICA, Eunice Noemí Rebolledo. El protestantismo liberal y las controversias en torno al laicismo a principios del siglo XIX en La Reforma: revista de religión, educación, historia y ciencias sociales dirigida por William Case Morris. In: Historia de la Educación | Anuario SAHE, Universidad Nacional de Córdoba, v. 15, n 1, p. 118-138, 2014.

GARCEZ, Benedicto Novaes. O Mackenzie. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1970.

HACK, Osvaldo Henrique. Raízes cristãs do Mackenzie e seu perfil confessional. São Paulo: Mackenzie, 2003.

HEYWOOD, Colin. Uma história da infância. Porto Alegre: Artes Médicas, 2004, p. 20-59, 227-229.

JARDILINO, J. R. L.; LIMA, E. F. S.; LOPES, L. P. Protestantismo e Educação: Escola Paroquiais no Contexto do Ensino de Primeiras Letras em São Paulo. In: Cadernos de História da Educação, Universidade Federal de Uberlândia, v. 10, n.2, p. 257-270, 2011.

KUHLMANN JR, Moysés. Infância e Educação Infantil: uma abordagem histórica. Porto Alegre: Mediação, 2010.

LÉONARD, Émile G. O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social. Tradução Linneu de Camargo Schutzer. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp; São Paulo: Aste, 1981.

LESSA, Vicente Themudo. Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de S. Paulo (1863-1903). São Paulo: Edição da 1ª Igreja Presbyteriana Independente de São Paulo, 1938.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. Educar, curar, salvar: uma ilha de civilização no Brasil tropical. Maceió: EDUFAL, 2007.

PASSOS, Mauro; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Entre a fé e a Lei: o movimento educativo-religioso na Primeira República no Brasil (1889-1930). In:

RAMOS, Lilian M. P. C. (Org.). Igreja, Estado e educação no Brasil. Rio de Janeiro: Papel Virtual Editora, p. 48-130, 2005.

PINAZZA, Mônica Apezzato. A Pré-Escola Paulista à Luz das Ideias de Pestalozzi e Froebel: memória reconstituída a partir de periódicos oficiais. Tese (Doutoramento em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

RAMALHO, Jether Perreira. Prática educativa e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

REIS FILHO, Casemiro. A Educação e a Ilusão Liberal: Origens da Escola Pública Paulista. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

Sites

ALMANAQUE INFO APRESENTA: A Provincia de São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://almanaque.info/ProvinciaSP/PROVINCIASP.htm>>. Acessado em: 10 maio. 2013.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO: Guia do Acervo. São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.arquivoestado.sp.gov.br/guia.php>>. Acessado em 28: jul. 2013.

CORREIO PAULISTANO, 2012. Disponível em: <<http://www.correiopaulistano.com.br/>>. Acessado em: 5 maio. 2013.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL: Biblioteca Nacional Digital Brasil. São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.html>>. Acessado em: 28 jul. 2013.

INSTALAÇÃO DO PROTESTANTISMO HISTÓRICO NA SOCIEDADE BRASILEIRA: UMA OPORTUNIDADE EDUCACIONAL

Sandra de Fátima Krüger Gusso * (EST)

Resumo

O trabalho pontua dados que ajudarão a entender a atuação dos protestantes na área educacional e religiosa no momento de sua implantação no país. Parte da seguinte questão: De que maneira o protestantismo histórico se instalou no Brasil e possibilitou a abertura de instituições educacionais de ordem religiosa? Por meio da pesquisa bibliográfica, mediante reflexões históricas descritivas e com base nos autores como: Mendonça, Pereira, Crabtree, Reily, dentre outros teóricos teceu-se a fundamentação desta temática. Nesta linha investigativa, evidenciou-se que com a abertura dos portos por Dom João VI e com a implantação do protestantismo no Brasil, escolas de diferentes ordens religiosas foram abertas contribuindo assim, para o desenvolvimento cultural do país, em especial na cidade de Curitiba, estado do Paraná.

Palavras-Chave: Protestantismo, educação, missionários, imigração.

Abstract

The paper points out data that will help understand the role of Protestants in the educational and religious areas at the time of its implementation in the country. It starts from the question: How did historical Protestantism start in Brazil and allowed the opening of educational institutions of religious order? By means of bibliographical research, through descriptive and historical reflections based on authors such as: Mendonça Pereira, Crabtree, Reily, among other theorists the fundamentals of this theme were woven. In this investigative line, we found out that, with the opening of the ports by Dom João VI and the introduction of Protestantism in Brazil, schools of different religious orders were opened, thus contributing to the development of cults in the country, especially in the city of Curitiba, state of Paraná.

Keywords: Protestantism, education, missionaries, immigration.

Introdução

O movimento protestante surgiu primeiramente na Europa, se espalhou para a América do Norte e acabou chegando também ao Brasil. Será apresentado, de forma geral, um relato histórico de como foi à implantação do protestantismo no Brasil; em especial no Paraná, na cidade de Curitiba destacando a instalação de escolas protestantes no período que abrange o final do século XIX e o início do XX.

O dicionário da língua portuguesa define o termo como: “o que diz do partido da Reforma (luteranos, calvinistas, anglicanos etc.)”⁴⁹, ou seja, que vai contra as doutrinas da Igreja Católica. Para Welch, é seguir os princípios dos grandes reformadores, a saber: a justificação pela fé, o direito e o dever do juízo final em matéria de fé e a autoridade das escrituras.⁵⁰ Significa, também, certas formas de pensamentos e declarações de fé, maneira de adorar, grupos de pessoas unidas em certos continentes geográficos.⁵¹

Algumas denominações são realmente consideradas protestantes, como é o caso dos luteranos, seguidores de Lutero (protestam contra a Igreja Católica); dos presbiterianos, cujas doutrinas estão baseadas na teologia de Calvino (reformador protestante na Suíça); e a Igreja Anglicana. As demais são ramificações do protestantismo, denominadas evangélicas. Tomou-se como definição para este estudo, que o termo protestante será dado a todo aquele cristão que se diz “não católico”, ou seja, que não segue as doutrinas da Igreja Católica Apostólica Romana. Serão incluídas no grupo de protestantes, as denominações históricas⁵² que surgiram depois da Reforma protestante de Lutero.

Diante desse esclarecimento segue a fundamentação do assunto com os destaques para a implantação, difusão e abertura de escolas comunitárias.

O Protestantismo: Implantação e Missões

O protestantismo entra no país, católico, como um movimento religioso apoiado por questões econômicas e políticas e se desenvolve durante o período republicano. Algumas tentativas não alcançaram êxito como por exemplo: a primeira delas foi em 1555, quando chegou ao Brasil à expedição de Villegaignon, o qual pretendia fundar a França Antártica e construir um refúgio

⁴⁹ BUENO, Francisco da Silva. *Dicionário da língua portuguesa*. 11^a. ed. Rio de Janeiro FENAME, 1981, p. 916.

⁵⁰ WELCH, C. DILLENBERGER, J. *El Cristianismo protestante*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, Casa Unida de Publicaciones, 1954, p. 282.

⁵¹ WELCH, 1954, p. 284.

⁵² Denominações históricas são as Igrejas Presbiterianas, Metodistas, Batistas, Episcopais, Luteranas e outras que surgiram mais tarde.

onde os huguenotes pudessem praticar livremente o culto reformado. Mas não deu certo; pois Villegaignon foi expulso da colônia de Guanabara em 1560.⁵³ A segunda foi realizada “no período holandês, na Bahia (1624 -30), quando reformadores se estabeleceram no nordeste com toda sua organização eclesiástica à moda genebriana”.⁵⁴ Mas também não deu certo. A situação ficou mais restrita com uma lei estabelecida em 1720 proibindo qualquer pessoa de entrar no Brasil que não estivesse a serviço da Coroa ou da Igreja.

Com Dom João VI e as novas ideias de mudanças na política do país, a esperança se concretiza; pois os portos “são abertos e os protestantes anglo-saxões começam a chegar e se estabelecer no Brasil, com relativa liberdade para suas práticas religiosas”.⁵⁵ Foi um período que também deu início às imigrações e à obra de colonização de várias províncias, inclusive com liberdade para a prática religiosa. “O Tratado do Comércio e Navegação, de 19/2/1810, traçou as diretrizes que iriam garantir a todos o direito de praticar a sua religião particular, desde que não perturbassem a paz pública ou tentasse fazer proselitismo entre os católicos”.⁵⁶ Aproveitando o momento histórico da política de boas relações sociais e econômicas, os protestantes chegam ao Brasil junto com a imigração. Eram, na maioria, de origem norte-americana e europeia. Isso se deu em meados do século XIX. “Até 1824, ingleses, alemães, suecos e americanos foram chegando e vivendo sua fé conforme a situação lhes permitia”.⁵⁷ Em 1824 desembarcaram os futuros componentes da primeira colônia de protestantes e, neste mesmo ano, realizaram o primeiro culto evangélico em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro.⁵⁸ Esta colônia era formada por 334 imigrantes, os quais tinham como líder espiritual o Pastor Fridrich Oswaldo Sowbronn. Depois desta, outras se fixaram nas regiões de São Paulo (1827 - 1829), Santa Catarina (1828 - 1850) e Paraná (1829).⁵⁹

Através da Constituição de 1824 os protestantes, de forma inibida, conseguiram conquistar espaço na sociedade. Esta constituição, no seu art. 5º, assegura o seguinte: Art. 5º. - A religião Católica 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 de templo.⁶⁰

⁵³ MENDONÇA, Antônio Gouveia. *O celeste porvir*. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 18.

⁵⁴ MENDONÇA, 1984, p.18,19.

⁵⁵ MENDONÇA, 1984, p. 20.

⁵⁶ REILY, Duncan, Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995. P. 41.

⁵⁷ MENDONÇA, 1984, p.20.

⁵⁸ REILY, 1993, p.12.

⁵⁹ REILY, 1993, p. 50,51.

⁶⁰ REILY, 1993, p. 42.

Até o período da República a norma era essa para os protestantes: eles poderiam se reunir em casas para realizar seus cultos, desde que essas casas não tivessem nenhuma aparência de igreja. Não podiam ter cruz, sinos ou qualquer outra característica de igreja. Não se importando com a aparência dos locais de culto, mas com o propósito do culto, os protestantes realizavam suas práticas religiosas em casas, escolas ou em capelas erguidas conforme determinação da lei.

Como se não bastasse à limitação que tinham para realizar suas práticas religiosas, os primeiros protestantes experimentaram a discriminação da sociedade. A igreja católica fazia a vez dos cartórios, pois para se tornarem válidos os casamentos, nascimentos, trâmites de herança, a pessoa teria que comprovar que era batizada na Igreja Católica. Isso sem dúvida prejudicava a comunidade protestante que necessitava dos cartórios para efetivar seus registros. A situação foi ficando cada vez mais difícil, houve interferência do governo nas leis do país para possibilitar a convivência.

No início os protestantes “ingleses e americanos constituíam comunidades religiosas fechadas à sociedade brasileira, já os alemães e suíços, pela falta de assistência religiosa, foram sendo absorvidos pela sociedade abrangente, ao ponto de grande parte deles abandonarem a antiga fé”.⁶¹ Emile diz que: “fora das colônias estrangeiras, não havia protestantismo algum. Em 1888, a Igreja Presbiteriana, então a mais desenvolvida no país, contava com mais de 50 comunidades para apenas 20 missionários”.⁶² Nota-se que, a princípio, os protestantes não tinham interesse em divulgar suas crenças; estavam interessados em apenas suprir as necessidades espirituais de seus grupos. Mas, percebendo que teriam aceitação fora de suas comunidades, começaram a investir no trabalho de evangelização com a ajuda das missões.

O número de protestantes vindos com a imigração, principalmente americanos e europeus para o Brasil era significativo. Para cuidar da vida espiritual desse povo era preciso a presença de um líder espiritual. Como no início não era possível ter a presença de um pastor para cada comunidade, eles utilizavam o leigo no trabalho de evangelização.

Mendonça fornece dados que nos possibilitam traçar uma abordagem cronológica sobre a chegada dos primeiros missionários e suas diversas denominações. Em 1836 chega ao Rio de Janeiro o primeiro missionário metodista, o Reverendo Fountain E. Pitts, do Board of Mission of the Methodist Episcopal Church in the United States começou a pregar em residências particulares. Outro metodista, o Reverendo Justus Spaulding, também ajudou na organização

⁶¹ MENDONÇA, 1984, p. 21.

⁶² LÊONARD, Émile Guilherme. *O protestantismo brasileiro; um estudo de eclesiologia e de história social*. 2ª. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981, p. 85.

da Igreja, a qual foi inaugurada com 40 membros. Em 1862, Simonton abre a Primeira Igreja Presbiteriana e começa um trabalho com brasileiros no Rio de Janeiro. Em 1871, os metodistas e os batistas fundaram uma Igreja em Santa Bárbara. Em 1876, o Reverendo J. J. Ranson, fundou definitivamente a Terceira Igreja Metodista no Brasil, com seis pessoas, todas estrangeiras. O segundo grupo de protestantes foi o da Igreja Congregacional, fundada em 1858 em Pernambuco. Esta realizou trabalhos com brasileiros. Em 1889 a América Church Missionary Society enviou dois jovens para o Brasil, os Reverendos James Wattson Marris e Luciem Lee Kinsolving.⁶³ Destaca Roberto Kalley, como sendo o primeiro a realizar trabalhos religiosos em português. Ele era um médico escocês que fazia da música um instrumento de evangelização. Através dos hinos sacros, transmitia sua teologia e divulgava o protestantismo para a sociedade brasileira.⁶⁴ Esta forma de evangelização, mesmo que inibida, chamava a atenção.

Os primeiros missionários tinham não só a tarefa de evangelizar, mas também de orientar a instrução escolar das comunidades, pois a situação educacional do país era precária. “O pastor tinha a tarefa de encorajar a criação de escolas em sua paróquia e garantir a seriedade do ensino ministrado, de tal forma que elas granjeassem a confiança do povo”.⁶⁵ “A partir de 1860 a presença de missionários norte-americanos tornou possível à instalação de escolas para os filhos dos imigrantes protestantes, sobretudo no Oeste paulista”.⁶⁶ Foi o primeiro passo para a abertura e desenvolvimento da educação protestante no país. A necessidade de educação formal para as crianças estrangeiras, juntamente com o interesse de preservarem a fé cristã baseada nas doutrinas e crenças protestantes, fez com que as comunidades religiosas contribuíssem para a proliferação de escolas protestantes em diversas localidades onde havia estrangeiros que abraçavam a mesma fé.

O protestantismo no Brasil se estabeleceu na sociedade de duas formas: Protestantismo de imigração e Protestantismo de conversão. O período que abrange esta fase de implantação vai de 1808 a 1889, sob a influência norte-americana e europeia e de 1889 a 1964, com o aparecimento das denominações históricas, dentre elas destacam-se os presbiterianos independentes, os luteranos, os menonitas, os metodistas, os da Igreja Adventista do Sétimo Dia, os da Igreja do Nazareno e os pentecostais.⁶⁷ Tanto o crescimento da Igreja Metodista

⁶³ MENDONÇA, 1984, p. 23, 24, 26.

⁶⁴ MENDONÇA, 1984, p. 185.

⁶⁵ MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso*. Juiz de Fora, EDUFJF, São Bernardo do Campo: Editero, 1994, p. 141.

⁶⁶ MESQUIDA, 1994, p. 65

⁶⁷ REILY, 1993, p. 18,19.

como das demais denominações, foi devido à entrada do capital norte-americano, da imigração e da mão de obra qualificada.⁶⁸ O período de maior difusão do protestantismo histórico foi o de 1930; pois somente no século XX é que realmente se notam os efeitos da obra missionária,⁶⁹ podendo esta ser caracterizada como sendo de origem estrangeira.

O Regime Republicano: oportunidade e conquistas

O regime republicano foi o movimento de grande abertura para a atuação dos protestantes. Nesta época a população já participava de forma mais ativa das questões políticas do país. Com o processo de industrialização surgem novas ideias, novos planos para a sociedade brasileira na qual a presença de estrangeiros era garantida e conseqüentemente de protestantes ingleses, americanos e alemães. Esses portadores de valores, ideais e cultura própria, influenciaram a sociedade brasileira com o intuito de fazer parte do desenvolvimento do país. Paralelamente à implantação do protestantismo, outros movimentos estavam proliferando no cenário da nação como, por exemplo, o liberalismo, o positivismo, que já existia desde 1811, a maçonaria, desde 1801, e o movimento republicano. Diante disso, o interesse de Dom Pedro II pela vinda de protestantes para o Brasil foi uma questão política e social, pois ele desejava servir-se da igreja no campo social, proporcionando grandes facilidades aos primeiros missionários protestantes que são apreciados pelos seus conhecimentos e pelos serviços práticos que podem realizar. Por outro lado, era dos países protestantes que ele esperava a imigração indispensável ao seu plano de governo; por isso era necessário assegurar a esses colonos a possibilidade de exercer seu culto e de educar seus filhos.⁷⁰

A implantação e a difusão do protestantismo no Brasil foi possível devido: Assinatura do tratado de comércio entre Portugal e Inglaterra em 1810; Movimentos de libertação nacional que culminaram com a independência política em 1822; Expansão de ideias liberais; Liderança do sistema capitalista mundial assumida pela Inglaterra e fortalecimento dos Estados Unidos com interesses econômicos no Brasil; Correntes migratórias; O enfraquecimento do clero e a ausência dos preconceitos por parte de partidos políticos. Com isso, a difusão de várias denominações, como foi o caso da Igreja Presbiteriana, que “no processo de nacionalização do protestantismo contava, em 1888, com 12 pastores nacionais e

⁶⁸ BOAVENTURA, Elias. *A educação metodista no Brasil, origem, evolução e ideologia*. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 1978. Dissertação de Mestrado - U.M. Piracicaba, p. 24.

⁶⁹ RAMALHO, 1976, p. 59.

⁷⁰ RAMALHO, 1976, p. 56.

20 missionários, no fim de 1900, o número de pastores nacionais já se havia elevado para 48”.⁷¹

Com a liberdade para a entrada de imigrantes no país, as sociedades bíblicas enviavam missionários para vender e distribuir Bíblias no Brasil. Segundo Mendonça, “A distribuição de Bíblias foi o ponto estratégico para a penetração dos protestantes no Brasil”.⁷² “Entre os períodos de 1859 e 1874, 20.000 exemplares da Bíblia foram distribuídos”.⁷³ A distribuição de Bíblias foi uma das estratégias utilizadas pelos protestantes para divulgar suas ideias religiosas nas diversas regiões do país. O trabalho dos colportores (vendedores de livros de porta em porta, em especial de Bíblias e artigos religiosos) resultou em 1948 no nascimento da Sociedade Bíblica Brasileira, com sede no Rio de Janeiro, de natureza filantrópica, com objetivo de difusão das Escrituras como meio de elevação da moral, da vida social e do espírito do povo brasileiro.⁷⁴

O protestantismo com suas ramificações tinham como ideal a evangelização e a educação, ou seja, o conhecimento das boas novas de salvação através da leitura da Bíblia, dos estudos bíblicos e das pregações. Para entender, com facilidade, a mensagem lida ou pregada, era necessário que as pessoas soubessem pelo menos ler. Percebendo a dificuldade da população em relação à alfabetização, pois o país tinha um número grande de analfabetos, investiram na educação em paralelo com a evangelização.

2.2. A Instalação de Escolas e Denominações

O que se pode observar é que o protestantismo chegou ao Brasil com uma visão diferente no que se refere à vida social, espiritual e cultural. Ao perceberem as dificuldades do país na questão educacional, providenciaram escolas para garantir a boa instrução de seus filhos e para preservarem a fé, bem como oferecer oportunidade de evangelização à população. Este contexto pode ser analisado também nos estudos de Fernando Azevedo, onde ele mostra a abertura de várias escolas de origem protestante propondo um ensino inovador. Ele diz:

Nada de novo surgiu no Brasil nos fins do Império a não ser a instalação das primeiras escolas protestantes. Como a Escola Americana, em 1870, em São Paulo, destinada ao ensino elementar e, em 1889, acrescentada pela escola secundária, ambas do Mackenzi College, o Colégio Piracicabano (1881) e o Colégio Americano (1885) em Porto Alegre, ambos Metodista. (...) Por outro lado, o protestantismo, há pouco instalado e sofrendo restrições, constituíam-se duas crenças duas culturas, sendo uma europeia e outra norte americana; a

⁷¹ LEONARD, 1981, p. 93.

⁷² MENDONÇA, 1984, p. 22.

⁷³ CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 11.

⁷⁴ REILY, 1993, p.79,80.

pedagogia protestante e libertadora, que tende antes à emancipação do espírito do que a uma domesticação intelectual, e o ponto de vista católico, mais conservador e autoritário, especialmente do jesuíta.⁷⁵

O sociológico que Jether P. Ramalho destaca que:

O programa educativo é uma das primeiras e mais importantes expressões da obra missionária. A natureza e a profundidade das mudanças que se quer introduzir na sociedade não condizem com o analfabetismo dos conversos, nem com pouca instrução reinante. É necessário que o protestante seja capaz de, pelo menos, ler a Bíblia e certa literatura religiosa, e a comunidade global deve valorizar e expandir a educação considerada a nota principal de ascensão social.⁷⁶

A educação era uma questão que estava presente nas principais denominações. Vários autores mencionam a educação como ponto estratégico para a difusão do protestantismo. “A instrução da educação protestante na sociedade brasileira deu-se no mesmo tempo que a pregação dos primeiros missionários, isto é, com a organização das primeiras igrejas já se implantaram também as escolas paroquiais”.⁷⁷ Com relação às escolas protestantes Mesquida mostra que:

As escolas paroquiais ofereciam ensino primário e doutrinário não só para os membros de suas igrejas como também a toda comunidade, funcionando igualmente como centros de difusão do evangelho e, portanto, de recrutamento de membros para a denominação. Por isso, os missionários exigiam que o diretor e os professores dessas escolas, homens e mulheres pertencessem à Igreja ou fossem fiéis a seus serviços, assegurando deste modo, a comunidade uniforme das doutrinas metodistas.⁷⁸

Os metodistas para alcançarem seus objetivos utilizaram uma prática educacional com metodologias inovadora em relação às demais escolas públicas e ainda primavam pela competência profissional dos docentes e por atividades extra classes.⁷⁹

No início da colonização o primeiro missionário metodista, J. Ranson, em 1876, batalhou para a organização do Colégio de Piracicaba.⁸⁰ Da mesma forma os presbiterianos sob a liderança de Simonton e outros missionários, lutaram pela evangelização e pela educação, a fim de assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil. Shamberlau fundou a Escola Americana em São Paulo com o objetivo mais social e democrático. Deste grupo destacam-se: o Colégio Americano Taylor - Egídio, fundado em 1898 em Salvador, o Colégio Batista Brasileiro em

⁷⁵AZEVEDO, Fernando de. *A transmissão da cultura*, in a cultura brasileira. Brasília Rio de Janeiro: Editora UNB/UFRJ, 1996, p. 593.

⁷⁶ RAMALHO, 1976, p.69.

⁷⁷ MENDONÇA, 1984, p. 96.

⁷⁸ MESQUIDA, 1994, p.140.

⁷⁹ MESQUIDA, 1994, p. 155.

⁸⁰ REILY, 1993, p. 80.

São Paulo em 1902, Colégio Americano Batista em Recife (1902), Colégio Batista do Rio de Janeiro em 1929, do Dr. J.W. Shepard e outros nas principais capitais do país.

O interesse dos protestantes pela educação “ultrapassa os limites de uma expressão evangélica, engloba-se em uma concepção de vida”.⁸¹ No programa das escolas, primavam tanto pela qualidade do ensino como pelo desenvolvimento da boa moral.

O primeiro missionário batista no Brasil Miss. Bagby, ao escrever para seus líderes nos Estados Unidos em 1882 apresentando sugestões para um programa de educação, diz que os colégios servirão para a continuidade das igrejas, conquistarão a boa vontade dos adversários; por isso era preciso mandar mais missionários capacitados para atuar também na área educacional.⁸²

Na difusão, os protestantes usaram a educação e à evangelização. Os missionários eram pessoas bem instruídas, William Buck Bagby, missionário batista, formou-se na Universidade de Waco. Em 1881 chegou ao Brasil para trabalhar entre os batistas norte-americanos de Santa Bárbara. Como ele, muitos outros vieram para ajudar na evangelização do Brasil.⁸³

Outro instrumento de muito valor usado pelos protestantes para manter a unificação do pensamento e a preservação da fé, foi a Escola Bíblica Dominical. A primeira Escola Bíblica do Brasil surgiu em 1855 em Petrópolis, pelo casal de missionários Robert e Sara Kelley. Eles recolhiam os meninos de rua em sua casa e lhes davam aulas de português, matemática, usando como livro-texto a Bíblia. Para o protestante a Bíblia é o único livro que contém regras de conduta e fé. Ela era usada em muitas escolas como livro texto. Com a aceitação e desenvolvimento da Escola Bíblica por muitas denominações, foi criada a Confederação Evangélica do Brasil, a qual passou a imprimir material didático utilizado pela maioria das igrejas evangélicas nos estudos bíblicos dominicais.

No processo de implantação e desenvolvimento do protestantismo no Brasil, pode-se resumir esta caminhada com a seguinte citação:

A luta dos protestantes por um espaço religioso na sociedade brasileira desenvolveu-se em três níveis: o polêmico, o educacional e o proselitista. O educacional se desenvolveu em dois outros níveis: o ideológico, cujo objetivo era introduzir elementos transformadores na cultura brasileira a partir dos escalões mais elevados, e o instrumental, cujo objetivo era auxiliar o protestantismo e a manutenção do culto protestante na camada inferior da população. O primeiro foi representado pelos grandes colégios americanos e o segundo pelas escolas paroquiais. O proselitista, isto é, o esforço desenvolvido pelos protestantes para converter os católicos, constituiu-se no confronto direto com o catolicismo uma vez que se tratava de

⁸¹ RAMALHO, 1976, p. 50.

⁸² CRABTREE, A.R. *História dos Batistas no Brasil até o Ano de 1906*. V. I Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista, 1937, p. 69 e 70.

⁸³ PEREIRA, J. Reis. *História dos batistas no Brasil (1882 – 1982)*. Rio de Janeiro, JUERP, 1982, p. 17,18.

tentativa de substituição de princípios de fé e procedimentos religiosos profundamente arraigados em três séculos livres de concorrência.⁸⁴

Os protestantes de origem norte - americana, em grande parte, se estabeleceram, principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Nordeste. Os de origem europeia se fixaram, sobretudo, na região Sul do país, em Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná. Os primeiros protestantes que chegaram ao Sul foram os alemães, luteranos. Eles vieram para cumprir o objetivo estatal de branquear a raça brasileira, que era de cor negra e morena; suprir a demanda de mão de obra e, também, de ocupar os territórios de várias províncias em desenvolvimento. Isto mostra que havia interesses de ambas as partes na colonização. Desta forma, luteranos, presbiterianos, batistas, adventistas, menonitas e outras denominações foram se difundindo no Paraná. Em Curitiba, a introdução do protestantismo como religião organizada, se deu por volta de 1845, ou um pouco antes.⁸⁵

Os luteranos se reuniam em culto antes de 1860. Em 1881 foi inaugurado o primeiro templo da comunidade, uma construção de enxaimel. Logo ficou pequena esta igreja e decidiram construir um novo templo em 1893, inaugurado em maio de 1894. Em 1913, foi inaugurada mais uma comunidade, com sede na Rua Inácio Lustosa, chamada “igrejinha”, onde se realizavam os cultos em língua alemã. Em 1942 as duas comunidades se uniram formando a Comunidade Evangélica de Curitiba, depois denominada Comunidade Evangélica Luterana de Curitiba. Desde o início a Comunidade Evangélica Luterana se preocupou com a educação e criou uma escola, a qual foi inaugurada em 1873. O próprio pastor era também o professor.⁸⁶

A Igreja Presbiteriana de Curitiba foi uma das pioneiras na evangelização do Paraná. Sua história é marcada pela ação de alguns colportores⁸⁷ que no ano de 1878 chegaram ao Paraná para distribuir Bíblias e literatura religiosa por várias localidades da região.⁸⁸ A organização da Igreja Presbiteriana de Curitiba foi realizada no dia 1º de julho de 1888.⁸⁹ O primeiro pastor da Igreja foi o missionário George Anderson Landes. No dia 1/11/1893 foi eleito para pastorear a Igreja o Rev. José M. Higgins. Sua ordenação se deu no dia 27/3/1898. Era professor de Português, Inglês, Grego, Latim e Francês. Lecionou no Colégio Progresso, Liceu Rio Branco, Colégio Belmiro César, Ginásio Paranaense e Instituto de Educação, além

⁸⁴ MENDONÇA, 1984, p. 80.

⁸⁵ MARTINS, 1990, p. 384.

⁸⁶ Documentos arquivados na secretaria da Comunidade Luterana de Curitiba.

⁸⁷ Colportores: expressão utilizada para os vendedores ou distribuidores ambulantes de livros, especialmente Bíblias, livros e tratados religiosos (Moderno Dicionário da Língua portuguesa, Michaelis).

⁸⁸ Boletim Informativo da Casa Romário Martins, p.7.

⁸⁹ Conforme consta no livro de Atas nº 1 da Igreja Presbiteriana de Curitiba, Livro I p. 1.

de participar de bancas examinadoras em concursos para catedráticos da Universidade Federal do Paraná.⁹⁰

No final de 1890, um evento que marcou época na sociedade curitibana, principalmente para os presbiterianos, foi à chegada das missionárias: Miss Elmira Kul e Miss Mary P. Dascomb, primeiras educadoras da Escola Americana local. Elas vieram para dar início à Escola Americana em Curitiba. Desta forma, mais uma instituição religiosa contribuiu com a obra educacional, atentando para a formação moral e intelectual de notáveis líderes da política paranaense. Em 1895 foi inaugurado o novo templo da Igreja Presbiteriana de Curitiba, localizado na Rua Comendador Araújo. O pastor nesta ocasião era o Rev. G. A. Landes.⁹¹

No Paraná, os Metodistas chegaram um pouco mais tarde, em meados do século XX. A data de fundação da igreja foi o dia 8 de fevereiro de 1940, na Avenida Marechal Floriano Peixoto, 520. De origem filantrópica, “tem por finalidade participar da ação de Deus no seu propósito de salvar o mundo, sob a ação do Espírito Santo, atuando de conformidade com o Plano para Vida e a Missão da Igreja Metodista, nas seguintes áreas: pastoral, missionária, administrativa, docente, ação social, trabalho com crianças”⁹²

O trabalho batista teve como berço a colônia de imigrantes de Santa Bárbara, no ano de 1881, mas foi em Salvador, na Bahia, que foi organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, em 1882, pelo casal de missionários, Willian Buck Bagby e sua esposa Anna Luther Bagby. Em 1911 foram organizadas as primeiras igrejas batistas no litoral do Paraná, em Paranaguá e Antonina, pelo missionário Robert E. Pettigrew. No ano seguinte, em 1912, vindo do Nordeste, chegou a Curitiba o Pastor Manoel Virgínio de Souza, que imediatamente começou o pregar o evangelho em sua própria casa. Em 1914, o missionário Robert Pettigrew veio para Curitiba para fundar um Colégio Batista⁹³. A concretização efetiva se deu com a organização da Primeira Igreja Batista de Curitiba, no dia 13 de maio de 1914.

Em 1918 chegou ao Paraná, para ajudar nesta tarefa, o missionário Arthur Beriah Deter. Este fundou alguns colégios no interior e o Instituto Bíblico Batista de Curitiba, na capital. Iniciou, ainda, a construção do templo da Primeira Igreja Batista de Curitiba, localizada à Rua Visconde de Guarapuava esquina com a Des. Westphalen, um templo para abrigar mil pessoas.⁹⁴

⁹⁰ Boletim Informativo Casa Romário Martins, p. 15

⁹¹ Documentos arquivados na Secretaria da igreja Presbiteriana em Curitiba.

⁹² Regimento Interno da Igreja Metodista de Curitiba, p.1

⁹³ Livro História dos Batistas no Brasil Edição comemorativa aos 75 anos da Primeira Igreja Batista de Curitiba - 1914 -1989, p.11,12.

⁹⁴ Edição comemorativa aos 75 anos da Primeira Igreja Batista de Curitiba - 1914 -1989, p. 13.

Desde 1895 havia um grupo de pessoas da sociedade curitibana que pertencia à comunidade adventista. De início tiveram que se reunir em vários lugares conforme consta no histórico da igreja. Primeiramente, se reuniam para culto na Rua Mateus Leme. O ano de 1910 foi o ano da fundação da igreja. De 1910 a 1921 a igreja funcionou na Rua Pedro Ivo, 25; de 1921 a 1935 mudou-se para a Rua Saldanha Marinho, 169. De 1936 até 1961 a igreja transferiu-se para a Rua Ermelino de Leão, 170. Por fim, de 1961 até a atualidade, a Igreja Adventista do Sétimo Dia Central de Curitiba passou a se reunir definitivamente na Rua Carlos de Carvalho, 400.⁹⁵

Mesmo sendo um grupo pequeno, não descuidaram do ensino formal e espiritual de seus filhos, pois logo no início do trabalho em Curitiba procuram abrir uma escola. Para este empreendimento, contaram com a colaboração de um missionário. Em 1896, quando Guilherme Stein Jr. veio para a cidade de Curitiba, a fim de iniciar as atividades do Colégio Internacional, já existia nesta época um grupo pequeno que praticava a guarda do sábado, conforme (VIEIRA, 1995, p.148). Iniciava-se, então, neste mesmo ano, a primeira escola adventista no Brasil, o Colégio Internacional, localizado na Rua Paula Gomes. O ensino cristão e secular era oferecido não só aos adventistas, como também a toda sociedade da época.

Nesta sucessão de igrejas protestantes existentes na sociedade de Curitiba, a Igreja Menonita foi uma das que mais demorou a se organizar no Paraná. Ela é de origem totalmente alemã, e surgiu com a vinda de imigrantes alemães pertencentes ao grupo étnico religioso menonita. Começaram a se reunir em culto por volta de 1935 nas dependências da Escolinha do Boqueirão. Foi uma igreja que sofreu muito com os movimentos nacionalistas, por ser integrada por alemães. O histórico desta igreja, arquivado na secretaria da Igreja Menonita, mostra que em 1948, foi construída a igreja no pátio do colégio. Os pastores que ministravam nesta época eram: o Pastor Davi Koop e Peter Hann. Devido à falta de espaço, construíram mais duas igrejas, próximas uma da outra, para abrigar todos os membros do grupo. Assim que chegaram, fundaram a Escola do Boqueirão e até hoje continuam desenvolvendo atividades pedagógicas baseadas nos princípios cristãos e na doutrina menonita. Preservaram a cultura e língua alemã de acordo com as possibilidades da época.

⁹⁵ Relatório Estatístico do Período de 1984/1990 da I.A. C.C. 1990, p. 2

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atuação dos protestantes na sociedade brasileira começou a se destacar com o desenvolvimento das escolas, com a divulgação de literaturas e com a pregação do evangelho de salvação. De um modo geral, deixaram grandes contribuições para a sociedade brasileira, das quais destacam-se: Democratização da estrutura religiosa, ascensão do leigo, secularização da sociedade, pedagogia moderna, outra opção religiosa, valor do uso da música, alianças pela laicidade do estado, secularização dos cemitérios, liberdade de expressão e de culto.⁹⁶

Da implantação do protestantismo á abertura de escolas comunitárias houve significativas contribuições em relação à formação espiritual e cultural. O legado deixado pelas pioneiras comunidades protestantes tem refletido atualmente em vários aspectos formativos da sociedade paranaense. Desta forma, o protestantismo se instalou no Brasil de duas formas: de imigração e de evangelização (conversão) por meio da difusão das instituições religiosas e escolares.

⁹⁶ RAMALHO, 1976, p. 52.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. O protestantismo na América Latina - sua função ideológica e possibilidades utópicas. In: ALVES, Rubem. Dogmatismo e tolerância. São Paulo: Paulinas, 1982.

AZEVEDO, Fernando de. A transmissão da cultura, in a cultura brasileira. Brasília Rio de Janeiro: Editora UNB/UFRJ, 1996.

BOAVENTURA, Elias. A educação metodista no Brasil, origem, evolução e ideologia. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 1978. Dissertação de Mestrado - U.M. Piracicaba.

BUENO, Francisco da Silva. Dicionário da língua portuguesa. 11^a. ed. Rio de Janeiro FENAME, 1981.

CAMARGO, Cândido Procópio. Católicos, protestantes e espíritas. Petrópolis: Vozes, 1974.

CRABTREE, A.R. História dos Batistas no Brasil até o Ano de 1906. V. I Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista, 1937.

MESQUIDA, Peri. Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso. Juiz de Fora, EDUFJF, São Bernardo do Campo: Editero, 1994.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. O celeste porvir. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

PEREIRA, J. Reis. História dos batistas no Brasil (1882 – 1982). Rio de Janeiro, JUERP, 1982

RAMALHO, Jether Pereira. Prática educativa e sociedade: um estudo de sociologia da educação. Rio de Janeiro, ZAHAR Editores, 1976.

REILY, Ducan, Alexander. História documental do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1993.

WELCH, C. y DILLENBERGER, J. El Cristianismo protestante. Buenos Aires: Editorial La Aurora, Casa Unida de Publicaciones, 1954.

Fontes Documentais

Boletim Informativo – Casa Romário Martins.

Edição Comemorativa aos 75 anos da Primeira Igreja Batista de Curitiba. 1914 –1989.

Fundação Educacional Menonita. Histórico. 1994.

Jornal. Bibel und Pflug. Colégio Erasto Gaertner – 60 anos. No. 6, junho, 1996.

Livro Ata da Primeira Igreja Presbiteriana de Curitiba.

Livro de Atas do Colégio Erasto Gaertner. 1950.

Livro de Atas do Colégio Curitibano Adventista de Curitiba. 1940-1974.

Documentos de Arquivos da Secretaria do Colégio Martinus.

Relatório – Menonitas no Brasil, 1965.

Relatório Estadual do Período de 1984/1990 – da Igreja Adventista Central de Curitiba.

Revista Adventista. Ano 94. No. 7. Julho 1998.

MAGIA E RELIGIÃO NO PROTESTANTISMO RURAL

Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UPM) ⁹⁷

Resumo

Análise do sistema religioso encontrado em bairros rurais presbiterianos, formados no século XIX. Com base nos pressupostos de autores clássicos que ingressaram nos caminhos dos sistemas classificatórios e do pensamento mágico e de pesquisadores modernos que re-interpretaram estes teóricos, contextualizando-os ao sistema de campesinato brasileiro, estudou-se os sistemas classificatórios com relação às plantas, os animais, astros celestes, espaços físicos e sociais, e o mundo religioso e sobrenatural, relacionando-os com a vida diária do camponês protestante, demonstrando como o pensamento religioso dos moradores extrapola os limites da igreja para se permear em todo o seu meio circundante. Estabeleceu-se as relações entre o sistema classificatório mágico-religioso encontrado na sociedade caipira com o sistema religioso oficial urbano, decodificando o sistema religioso existente, denominado de protestantismo rural.

Palavras-chave: Antropologia rural. Protestantismo rural. Igreja Presbiteriana do Brasil. Sistemas classificatórios.

Abstract

Analysis of the religious system found in rural Presbyterians's districts, formed in the nineteenth century. Based on the assumptions of classical authors who have studied the classification systems and magical thinking and modern researchers who re-interpreted these theorists, contextualizing them to the Brazilian peasantry system, we studied classification systems in respect to plants, animals, heavenly bodies, physical and social spaces, and the religious and supernatural world, relating them to the daily life of the Protestant peasant, demonstrating how the religious thought of the residents goes beyond church boundaries to permeate throughout their surroundings. This work establishes the relationship between the magical-religious classification system found in the rustic society and the urban official religious system, decoding the religious system, called rural Protestantism.

Keywords: Rural anthropology. Rural Protestantism. Presbyterian Church of Brazil. Classification systems

⁹⁷ Pós Doutora em Antropologia e História e Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Docente do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Coordenadora do Núcleo de Estudos das Manifestações Religiosas no Brasil (NEMAR). E-mail: lidice.ribeiro@mackenzie.br

Introdução

Após algumas tentativas⁹⁸ frustradas, o protestantismo chegou definitivamente ao Brasil em meados do século XIX, através de movimentos de missão ou conversão, encontrando já profundamente enraizado o catolicismo implantado pelo colonizador português. Devido ao tempo em que preservou a sua hegemonia, o catolicismo criou fortes laços com a cultura local, chegando mesmo a formar uma relação simbiótica com ela, que gerou o catolicismo popular⁹⁹ ou rústico, estudado por diversos autores.

Apesar de sua implantação original em cidades em crescimento, como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Porto Alegre, o protestantismo não se desenvolveu satisfatoriamente nos centros urbanos. A mensagem religiosa protestante no Brasil não atingiu a classe dominante, fortemente imersa no catolicismo por motivos religiosos e políticos. O produto desta simbiose entre religião e poder local é chamado por Hoornaert (1974) de “catolicismo patriarcal”. A subordinação da hierarquia eclesiástica à hierarquia política fez com que a ideologia religiosa católica assumisse o relevante papel de legitimadora do sistema político de dominação, sendo assim tanto legitimada como legitimante (Bourdieu, 2001) no sistema político social brasileiro. Desta forma, apesar da pregação protestante ter conquistado a admiração e simpatia de membros da alta sociedade e até mesmo de dentro do clero, as conversões nos primeiros anos de implantação do protestantismo foram pouco relevantes.

Por encontrar maior resistência ao seu crescimento nos centros urbanos, onde o catolicismo assumia uma postura dominante pela presença física tanto das igrejas como dos párocos, o protestantismo buscou terreno para seu crescimento no ambiente rural. Seguindo o caminho da expansão cafeeira (Mendonça, 1995 e Caldas Filho, 1999), os missionários protestantes investiram na evangelização dos interiores, penetrando pelas zonas rurais da província de São Paulo e zonas fronteiriças da província de Minas Gerais, dali se encaminhando para toda a área do cinturão caipira delimitado por Antônio Candido (2001) indo até Mato Grosso e

⁹⁸ Mendonça (1990) classifica as tentativas de implantação do protestantismo no Brasil em quatro tipos: Invasão (1557-1558 no Rio de Janeiro, 1630-1654 no Maranhão, 1555-1558 no Rio de Janeiro, 1630-1654 em Recife e Olinda, 1594-1615 no Maranhão); Imigração (1816 no Rio de Janeiro, 1820 em Nova Friburgo, 1824 em São Leopoldo); Conversão (1835 e 1859 no Rio de Janeiro, 1881 em Salvador, 1890 em Porto Alegre) e Exílio (1855 em Petrópolis).

⁹⁹ Por catolicismo popular entendamos a definição dada por Brandão: “um sistema coerente e complexo de crenças e práticas do sagrado, combinadas com agentes e trocas de serviço... Não é uma criação religiosa exclusiva e isolada dentro de uma cultura camponesa, mas, ao contrário, retraduz para a sociedade caipira dependente, segundo os seus termos, o conhecimento e a prática erudita da religião dominante.” Brandão, 1985, p.32.

Goiás, áreas distantes fisicamente da Igreja Católica e fora dos patrimônios dos santos de devoção¹⁰⁰.

2. O Desenvolvimento do Protestantismo no Meio Rural:

Ao penetrar na zona rural do país, os missionários protestantes depararam-se com uma religiosidade que trazia em si elementos do catolicismo oficial moldados segundo a cultura caipira. Não houve inicialmente um confronto no sentido de uma opção radical entre duas mensagens religiosas. O evangelho protestante chegou ao meio rural brasileiro como uma proposta alternativa plausível tanto no plano das crenças como no das condições de existência. Mendonça correlaciona cinco razões porque a população rural ofereceu pouca resistência a mensagem protestante:

“o campo religioso rarefeito, o temor constante da expropriação religiosa, a recusa do padre como sinal desta expropriação, a pobreza do receptor da mensagem protestante e, finalmente, o nomadismo religioso ... afiguram-se ter sido as pequenas brechas através das quais o protestantismo penetrou na camada pobre da população rural”. (Mendonça, A. 1995, p.146)

Apesar destas cinco condições favoráveis à penetração de uma nova forma religiosa, ocorreram ainda duas forças de resistência, uma interna, mediante ao intutucionalismo e intelectualismo protestante, que dificultava a compreensão da mensagem, e outra externa, que se manifestava nas atitudes que eram esperadas dos novos conversos:

“A institucionalização excessiva, com suas exigências e obrigações, assim como o intelectualismo, limitaram, sem duvida, o ingresso de adeptos no protestantismo. Sua ética muito distanciada dos padrões vigentes na sociedade brasileira fizeram do protestantismo uma contracultura (Mendonça, A. 1995, p.150).”

Devido às desigualdades sociais e religiosas encontradas em cada bairro rural a que o protestantismo chegava, apesar da aceitação da mensagem, a forma como esta foi trabalhada dentro do sistema sócio-religioso não foi a mesma em todos os locais:

A) Em alguns bairros, onde o catolicismo oficial era mais presente, apesar das características já citadas, o evangelho chegou como uma nova religião, com uma teodicéia (Berger, 1971) de

¹⁰⁰ O patrimônio do santo de devoção aqui refere-se às áreas do catolicismo patriarcal, onde vigorava o “direito de padroado”. Em uma carta do secretário do bispado de Mariana, MG, do final do séc XIX, lemos: “os fundadores recebiam dos Exmos. Rvmos. Srs. Bispos o titulo de padroeiros dessas capelas, gozando de muitos privilégios, como o de ter capelão, poder nomeá-los entre os sacerdotes aprovados, administrar os bens das capelas, etc, titulo este de que os fundadores muito se vangloriavam. Era uma espécie de direito de padroado.” (Ribeiro, 2014, p.172)

contraste a religião anteriormente estabelecida, embora não se opondo radicalmente, como foi exposto acima, estabelecendo-se da forma tradicional.

B) Em outra situação, o missionário protestante encontrou bairros onde os elementos oficiais do catolicismo eram extremamente escassos, se não ausentes, não havendo o confronto de teodicéias, e desta maneira, podendo implantar-se de forma mais autêntica. Nestas localidades a mensagem tradicional recebida foi filtrada, reinterpretada e reinventada. É aí que se desenvolveu o protestantismo rural.

2.1. O Protestantismo Tradicional nos Bairros Rurais Católicos

Nas

regiões rurais mais próximas de centros urbanos, com a presença de capelas católicas e de líderes leigos ou até a presença de um padre, a mensagem protestante provocou sem dúvida um embate de teodicéias: a católica, na sua variante popular, e a protestante, na sua versão missionária puritana. O protestantismo de missão ou de conversão que chegou ao Brasil no século XIX era oriundo de uma reforma puritana nos Estados Unidos que despojou todo o conteúdo da mensagem e do ritual da magia, do mistério e do milagre. O confronto acontece porque “o católico vive num mundo em que o sagrado chega a ele através de toda uma variedade de canais – os sacramentos da igreja, a intercessão dos santos, a recorrente irrupção do sobrenatural nos milagres, etc – entre o visível e o invisível há uma vasta continuidade” (Berger, 1971, p. 140).

O converso ao protestantismo oriundo das regiões rurais onde o catolicismo oficial tinha penetração, ainda que pequena, desenvolveu uma postura de oposição às crenças católicas. A racionalização protestante recentemente adquirida não abria espaço para a ação do sobrenatural. A multiplicidade de intermediários passou a ser combatida contrapondo-se Cristo como único mediador aos diversos santos. O fiel caipira, converso ao protestantismo, passa a cultivar uma vida onde a ética e os esforços pessoais podem levá-lo a um bom destino eterno, engajando-se numa cruzada para converter os antigos companheiros católicos a sua nova crença. Este protestantismo que se desenvolve nas regiões rurais onde a presença do catolicismo oficial era pré-existente manifesta-se numa oposição clara a toda e qualquer manifestação religiosa que possa identificá-lo com o catolicismo. O território protestante se delimita por ausências: ausência de bebidas alcoólicas, de festas, de santos, etc.

Por outro lado, o caráter racional e discursivo do protestantismo demanda do fiel um conhecimento e um domínio relativo da linguagem bíblica para a compreensão da mensagem pregada: “o culto protestante não inclui o gesto e a imagem, não oferece o apoio do sensível:

ele é discursivo e racional: mais uma aula do que um encontro com o sagrado” (Mendonça, 1995, p.147). Cria-se, então, a necessidade de ensinar o povo a ler para que compreenda a mensagem bíblica e a mensagem pregada. Daí a ênfase que se tem na educação, que se pode ver pela construção de escolas nas áreas evangelizadas.

Este protestantismo que se desenvolveu em algumas áreas rurais não demonstrou diferenças notáveis do protestantismo de grande tradição¹⁰¹ que se disseminou pelo restante do país, onde se desenvolveu constituindo-se como um elemento contrastante, claramente dicotômico, deixando a cargo do fiel a decisão sobre a qual dos lados gostaria de se filiar.

2.2. O Desenvolvimento do Protestantismo Rural

Por

situarem-se em regiões de difícil acesso, alguns bairros rurais raramente tinham contato com um padre, passando alguns por um descrédito do catolicismo mesmo antes da chegada do protestantismo. Como não havia uma religião oficial pré-estabelecida hegemonicamente contra a qual necessitasse de contrapor-se, o protestantismo teve espaço para reinventar-se, dando origem a uma nova forma religiosa: o *protestantismo rural*.

Nesta forma de protestantismo, observa-se a inexistência de rupturas com o catolicismo de raiz pré-existente no lençol de cultura caipira brasileiro. A mensagem racional do protestante se adaptou à crença no sobrenatural, inserindo-a dentro de suas explicações lógicas do universo circundante. Tomando por base as características da religiosidade caipira determinadas por Antônio Mendonça: familiaridade com o sagrado (religiosidade difusa, santorial, politeísta, mágica e messiânica) e caráter lúdico, podemos perceber como o protestantismo rural resolveu o problema da inserção na cultura caipira, adaptando-se a mesma.

2.2.1. Familiaridade com o Sagrado

Esta

característica da religiosidade caipira se mantém através de reinterpretações e pelo estabelecimento de correlações. Podemos perceber a reinterpretação dos símbolos e ritos, a compreensão da natureza como instrumento e voz de Deus, o estabelecimento sincrético de ritos produtivos e protetivos e a compreensão do mundo sobrenatural dentro de uma hierarquia que inclui seres fantásticos.

a. A Reinterpretação dos Símbolos Protestantes

¹⁰¹ Protestantismo histórico ou clássico

Os poucos símbolos e ritos do cristianismo que restaram ao protestantismo oriundo do puritanismo recebem dentro do protestantismo rural uma nova roupagem. A *água batismal*, que o protestantismo oficial encara como um sinal, torna-se um símbolo com virtudes mágicas. Dentro do universo caipira, a água por si só, já possui inerentemente qualidades sacras, por conferir a fertilidade ao solo e abrigar os peixes que completam a dieta. Os povoados do cinturão de cultura caipira desenvolveram-se às margens de rios, cujos períodos de cheia e seca regulam todas as atividades da população. A água manteve no imaginário do caipira protestante todo o seu poder regenerativo e purificador.

Apesar da doutrina protestante enfatizar a presença do *pão* na cerimônia de Santa Ceia como um sinal, o pão tem em si próprio o valor intrínseco de alimento central e crucial para a vida do homem do campo, estando presente desde a primeira refeição até o lanche noturno. Como uma lembrança constante da presença e do cuidado divino o pão transcende a sua presença na eucaristia para se fazer presente no cotidiano do camponês. Participar da comunhão (comer do pão) torna-se tão necessário como a alimentação do corpo. O participar traz ao fiel o conforto de pertencer ao Reino de Deus, além de torná-lo mais puro e santo. O pão e a água batismal assumem então, dentro do protestantismo rural o sentido universal de fortalecedor e vivificador, além de regenerador e purificador.

O *vinho* é mais um elemento dentro do simbolismo protestante a apontar para a vida. Devido aos ensinamentos morais e éticos do protestantismo, os fiéis não ingerem bebida alcoólica, não fumam e nem são dados a atos violentos (Weber, 2002). O fato dos crentes só consumirem o vinho nas celebrações da Ceia enfatiza o seu caráter sagrado e simbólico no imaginário do caipira, torna-se um elemento estranho ao cotidiano que entra na esfera do maravilhoso, do transcendente. O crente necessita regularmente de participar do repartir do corpo e do sangue de Cristo, entrando através desses alimentos em comunhão com os atributos do seu Deus. E, nesse constante refazer-se, constitui-se a fortaleza da fé do crente caipira, e a sua grande conexão com o templo onde se realiza essa divina festa de comunhão. O *templo* adquire um significado que varia desde um “templocentrismo”, que considera o templo como um lugar dotado de virtudes especiais ao desinteresse, valorizando-se apenas as atividades nele realizadas. O sentido conferido ao espaço físico ocupado pelo templo dependerá do envolvimento do fiel com a igreja e de sua faixa etária, visto que os mais idosos tendem a valorizar mais as tradições e a permanência, enquanto que os jovens tendem a atender as transições e mudanças. Apesar do protestantismo histórico não apresentar uma grande ênfase no local de culto, o que Mendonça percebeu como uma das brechas que

facilitaram a penetração do protestantismo no meio rural dos santos nômades¹⁰², para o protestantismo rural, o templo adquire a função de símbolo da presença divina e espaço sagrado¹⁰³, tão importante para a constituição da identidade do indivíduo frente ao bairro e frente ao restante do seu mundo. O templo torna-se o símbolo principal de pertencimento ao bairro, sendo comum a presença de ex-moradores nas celebrações das festas anuais, como forma de manter a identidade adquirida enquanto morador do bairro protestante, mantendo o sentimento de localidade¹⁰⁴ que vinha do catolicismo de raiz.

Estes quatro elementos, água, pão, vinho e templo, que no protestantismo histórico aparecem apenas como um sinal visível da ação de Deus, adquirem aqui, uma reinterpretação, assumindo características ausentes e até mesmo renegadas pela grande tradição.

b. A Reinterpretação dos Ritos Protestantes:

No protestantismo rural os rituais protestantes são reinventados, observando-se a existência de outros ritos além dos aceitos pela igreja oficial¹⁰⁵, sendo classificados como: Rituais Coletivos e Rituais Individuais. Os rituais coletivos são: o Batismo, a Profissão de Fé e a Santa Ceia. Os rituais individuais seguem uma estrutura fixa formulada pela divindade, mas podem ser experimentados sem a presença de um outro indivíduo.

O batismo assume uma conotação muito particular por remeter-se à herança, não à “herança da terra”, tão importante para o grupo social agrário como um todo, mas a “herança da terra celestial”, que garante a sua participação no Reino de Deus e a sua entrada no céu. Note-se que afirmam categoricamente que não é o batismo que salva a criança, porém a dedicação de seus pais no seu ensino formal e religioso. Contrastam sua prática com a prática do batismo na igreja católica, enfatizando que apenas os pais é que devem ter o compromisso perante Deus de educar os filhos, não existindo o sistema de apadrinhamento, tão importante nos bairros rurais católicos. Existe porém um grande sentimento fraternal, vicinal que faz com que todos considerem-se parentes uns dos outros, numa espécie de compadresco.

¹⁰² “Não estando a religião protestante ligada ao espaço, mas sendo seu Deus radicalmente transcendente, o nomadismo podia ser até mais fácil para eles do que para os católicos. Onde estivessem alguns, ou mesmo uma só família, ali estava a igreja.” Mendonça, 1995, p.154.

¹⁰³ Para uma maior compreensão sobre o simbolismo do templo, consulte o artigo: “A Igreja, espaço sagrado Reorganizador do Mundo” em Ribeiro, LMP, 2006.

¹⁰⁴ “O sentimento de localidade constituía elemento básico para delimitar a configuração de um bairro, tanto no espaço geográfico quanto no espaço social. Tradicionalmente uma capela marcava o núcleo central, e a festa do padroeiro constituía um dos momentos importantes de reunião para os componentes dispersos pelas cercanias, -- momento em que se afirmava a personalidade do bairro, em relação aos bairros vizinhos.” Pereira de Queiroz, 1967, p.65.

¹⁰⁵ As denominações protestantes que evangelizaram o cinturão de cultura caipira consideram como ritos apenas a Santa Ceia e o Batismo.

A profissão de Fé reinventada pelo protestantismo rural é uma cerimônia que marca o ingresso do adolescente de ambos os sexos à idade adulta. Um jovem professo adquire novas responsabilidades perante a comunidade religiosa e social. No plano religioso, a profissão de fé é vista como um ato de confirmação da dedicação feita pelos pais por ocasião do batismo. No plano social, a cerimônia de profissão de fé habilita o morador a realizar duas participações na sociedade: casar-se e batizar os filhos. Logo, vemos que estes dois rituais: Batismo e Profissão de fé, estão unidos na mente do fiel protestante caipira sob o selo do compromisso com Deus, uma aliança que remonta ao passado bíblico, diversas vezes citados pelos moradores como num senso de mito primordial¹⁰⁶.

A Santa Ceia é um ritual de consagração e uma transposição transcendente para a dimensão celestial, onde Jesus habita. Para a participação, necessita-se de uma purificação das relações sociais, através do restabelecimento de laços de amizade porventura rompidos. Aquele que se prepara adequadamente e participa da celebração legitimamente, sente-se fortalecido para a vida diária, além de ter sido temporariamente elevado a uma comunhão mística e espiritual com Deus e Jesus.

O rito particular, individual, celebrado pelo protestante rural é a conversão. No evento da conversão, ocorre um retorno à perfeição estabelecida por Deus para a manutenção da ordem no bairro, na concepção de seus moradores. Crêem que Deus é o criador e o mantenedor da ordem e da estabilidade natural e social, logo, o afastamento de um dos elementos sociais da comunhão da igreja é uma ruptura na organização, necessitando ser restaurada. A evangelização é uma necessidade, pois é através dela que os moradores crentes vão recuperar o equilíbrio perdido, com o afastamento de um de seus “filhos”.

c. Compreensão da Natureza como Instrumento e Voz de Deus

Mesmo após a conversão, o mundo do caipira não perde seu significado mágico-religioso. Todo o universo é sagrado pois é permeado pela esfera do sagrado. Deus, o criador e mantenedor da vida age na criação através da natureza, que é então o veículo da força divina e também o seu meio de comunicação com os homens. O caipira protestante continua a “ler” nos eventos meteorológicos e nas manifestações de animais as mensagens de Deus para os seus problemas cotidianos, como dias para plantar, colher, para castrar a criação e calcular o parto das fêmeas em geral. A relação do lavrador é diretamente com Deus, que para o caipira habita o céu, mas se manifesta na vida dos homens na terra através da natureza. Cabe ao

¹⁰⁶ Bíblia Sagrada, Deuteronômio 6. 6 e 7.

caipira protestante conhecer a linguagem de Deus na natureza.

O uso de ervas curativas e mágicas é comum, pois há a compreensão de que Deus age diretamente na natureza revestindo-a de força. As plantas colhidas no “mato”, onde não há a interferência humana são cheias de força revigorante e curativa. Ocorre a figura do “conhecedor de ervas”, capacitado pela sabedoria transmitida por gerações para distinguir as plantas de “remédio” das de “veneno” no mato.

d. O Estabelecimento de Ritos Produtivos e Protetivos

No protestantismo rural, não ocorre uma substituição de sistemas, mas uma complementaridade com o catolicismo de raiz, necessária para abranger toda a necessidade de explicação simbólica para os sinais que o homem do campo observa na terra, água e ar. Criam-se ritos produtivos e protetivos¹⁰⁷. Os ritos produtivos se relacionam com a produção de bem estar individual e coletivo, sendo um conjunto de práticas de fundamento mágico-religioso relacionadas com os acontecimentos fundamentais da vida humana (gravidez, parto, período menstrual, batismo, casamento e morte), com a casa, a lavoura e a criação dos animais. Os ritos protetivos são práticas de conotação mágica que visam garantir a proteção da criação, da plantação, da casa. A proteção da pessoa exige que, em situações limite da vida, como a concepção de um novo ser, na morte e nos enterros, se ponha em prática uma série de medidas em que elementos religiosos e mágicos se combinam e proporções várias.

e. A Compreensão do Mundo Sobrenatural

As práticas da religiosidade popular sustentam-se em um alicerce comum: a noção do sagrado e da proximidade do mundo divino. O homem do campo não distingue o seu mundo natural do mundo divino, mas há uma permeabilidade entre os dois. Nos bairros onde ocorre o protestantismo rural poderíamos dizer que o próprio Deus habita o mundo dos homens.

Em oposição ao protestantismo oficial, ocorre uma relação próxima e humanizada com Deus, dispensando muitas vezes a figura de Cristo, que faria este papel mediador no cristianismo

¹⁰⁷ Classificação baseada em Emilio Willems, que por sua vez, baseou-se no esquema de Raymond Firth, *Human types*, Londres, 1938, adotando a distinção entre ritos “produtivos”, “protetivos” e “destrutivos”, sendo estes ritos tanto religiosos como mágicos.

reformado e dos santos do catolicismo¹⁰⁸. Não que Jesus não exista ou que perca a sua importância, mas seu nome não é frequente nos discursos e nas orações. A devoção do caipira necessita de um constante religar a Cristo através da participação mensal na Santa Ceia. Uma vez deixada esta participação, o fiel sente-se afastado da comunhão e portanto afastado de Jesus.

A figura do Espírito Santo tão reverenciada nas igrejas pentecostais, também não é constante. Nos relatos sobre milagres, a autoria dos mesmos é sempre atribuída a Deus. A presença do Espírito Santo restringe-se à transformação efetuada pelo mesmo na vida da pessoa por ocasião da sua conversão.

O diabo, por sua vez, “despiu-se de grande parte de sua grandiosidade e onipotência do seu ascendente europeu” (Nogueira, 1995, p. 159) para tornar-se um tentador medíocre, com o poder limitado por Deus, estando suas ações submetidas muitas vezes também à concordância humana.

Não existe no discurso dos entrevistados a presença dos anjos. A figura dos anjos da guarda, tão presente no catolicismo popular aqui se mostra totalmente ausente.

As visagens, seres fantásticos mágico-sobrenaturais como saci, lobisomem, boitatá e outros, ignoradas pelo protestantismo oficial, surgem muito esporadicamente, com finalidades morais e de controle social, podendo ser investidas da autoridade de hierofanias, como agentes de Deus ou do diabo.

3.2.2. O Caráter Lúdico do Protestantismo Rural

A segunda característica da religiosidade caipira, ou seja o caráter lúdico, se mantém dentro do protestantismo rural, podendo ser percebida através das festas, mutirões e laços de compadresco, que “transcendem o âmbito familiar, encontrando no bairro a sua unidade básica de manifestação¹⁰⁹”. Estes três eventos sociais, censurados pelo protestantismo histórico, são re-significados dentro do protestantismo rural, mantendo então o crente rural as suas características marcantes de caipira.

¹⁰⁸ Brandão realiza um breve levantamento comparativo da sacralização de lugares e da geografia das divindades para outras religiões fora do catolicismo camponês, onde encontra para o protestantismo histórico informações díspares das que aqui apresentamos. Para motivo de comparação, ver Brandão, C.R. 1989, p.33-37.

¹⁰⁹ Antônio Cândido nomeia esta segunda característica da sociedade caipira como “vida lúdico-religiosa”, que seria um “complexo de atividades que transcendem o âmbito familiar, encontrando no bairro a sua unidade básica e manifestação.” Cândido, 2001, p.94

a. As Festas do Protestantismo Rural

Como nos bairros protestantes não há a típica festa do santo padroeiro, os limites do bairro são estabelecidos não por uma procissão, mas por elementos da vida dos moradores que os diferenciam dos bairros católicos vizinhos. Podemos dizer que a demarcação do bairro rural protestante ocorre devido a ausências: a ausência do consumo de bebidas alcoólicas e de fumo e a ausência de desmatamento entre outras. A demarcação do território do bairro se faz em oposição e contraste com os bairros católicos vizinhos, separados pela crença, mas unidos nas festas da igreja protestante, às quais comparecem sem nenhum problema de relacionamento inter-religioso.

Vemos no protestantismo rural uma mistura de festas tendo algumas caráter universal como o Natal e Ano Novo, e outras ressaltando o ritmo da vida comunitária: batismos, casamentos, velórios e o Aniversário da Igreja, quando se rememora o mito de gênese do bairro, pois na compreensão dos moradores, a religião protestante é que legitima a organização social diferenciada do bairro em questão. A festa do aniversário da igreja restabelece laços pois congrega os moradores atuais e aqueles que se mudaram para outras localidades, sendo portanto a festa mais importante do ano no calendário litúrgico-festivo do bairro. Numa tentativa classificatória, podemos dividir as festas do bairro em dois grandes grupos, as festas anuais e as festas especiais. As festas anuais são as que ocorrem sempre na mesma data podendo fazer parte de um calendário litúrgico-festivo fixo. Especiais seriam as festas que não ocorrem em datas fixas, mas variadas, podendo se repetir ou não durante o decorrer do ano. As festas anuais são, seguindo o calendário universal: Ano Novo, Aniversário da Igreja e Natal. As festas especiais são as que dizem respeito aos fatos marcantes do desenrolar da vida social dos moradores, sendo elas: Batismo, o Casamento e Enterro. Cabe aqui ressaltar que as festas anuais tratam da conservação da unidade dos indivíduos do bairro enquanto agrupamento religioso diferenciado, ou seja, tratam da vida social do bairro, enquanto que as festas especiais tratam da vida dos indivíduos dentro do grupo social.

Apesar da continuidade do caráter lúdico do catolicismo de raiz nos bairros de protestantismo rural, deve-se atentar para o sentido dado para a palavra festa, pois para um protestante rural é uma ocasião para a reunião de muitos “parentes”, reforçando a noção de pertencimento a um bairro rural. Para o crente, um culto especial ou um enterro pode ser considerado uma festa, uma vez que ele atende às suas duas condições necessárias: reúne muita gente e fortalece a noção de identidade como bairro rural protestante.

b. O Mutirão no Protestantismo Rural

A noção de fraternidade entre os moradores é muito forte, razão pela qual conservam a função do mutirão. A solidariedade de parentesco, pelos laços consanguíneos e sociais é fonte de cooperação. Em tarefas como: construção de uma casa, limpeza de um terreno, colheita de uma grande extensão de terra, e, principalmente atividades relacionadas com a igreja, é frequente a reunião voluntária de um grupo de moradores. Nestas ocasiões, é “dever” das mulheres providenciar café e algum alimento, que pode ser um almoço ou um lanche, para os trabalhadores em mutirão. Não há a celebração de uma festa ao fim do trabalho, pois o próprio trabalho em si já é uma festa, pois, como já foi exposto, reúne muita gente e fortalece a noção de identidade do bairro. Por serem protestantes, não há o consumo de bebida alcoólica frequente nos mutirões dos bairros católicos, o que é a adaptação principal observada na continuidade do costume entre os protestantes.

c O Compadresco no Protestantismo Rural

Apesar do protestantismo histórico não considerar os laços do compadrio, os feixes de relações interpessoais nos bairros rurais não permite que um indivíduo sozinho sinta-se solitário. Através das relações de parentesco, biológico e social, todos os moradores são parentes, numa relação análoga ao compadresco católico. Numa lógica de trocas, de reciprocidades e relações, creem que da mesma forma que Deus vive em união na Trindade com Jesus e o Espírito Santo, da mesma forma, aqueles que o seguem devem viver em união¹¹⁰. No protestantismo rural, não ocorre a substituição do compadresco pela fraternidade, mas, há uma reorganização simbólica da relação, pois mantém seu simbolismo religioso de parentesco espiritual, complementando o parentesco biológico e social.

4. Conclusão

Peter

Berger (1971, p.161) afirma que, da Reforma para Calvino, o protestantismo retirou da religião dos católicos “as três concomitâncias do sagrado mais antigas e poderosas: o mistério, o milagre e a magia”. A religiosidade popular vem, pois devolver o reencantamento ao mundo dos homens, através da coexistência pacífica da religiosidade oficial e dos eventos mágicos e misteriosos, juntamente com a re-valorização do milagre. Apesar do protestantismo ter

¹¹⁰ Margarida Maria Moura registra em “Os Herdeiros da Terra” o uso das expressões “união”, “consideração” e “preferência” como categorias locais do bairro rural protestante de São João da Cristina, MG, para expressar solidariedade.

modificado a religiosidade popular caipira da região, manteve muitas de suas características constitutivas e adquiriu outras, plasmando as representações e as práticas da sua doutrina à luz do sentido do sagrado camponês. Ocorreu um movimento contínuo ora de segregação ora de agregação. O protestantismo rural mostra-se diferenciado do protestantismo oficial, mantendo com ele, porém vínculos doutrinários e de práticas rituais. Podemos desta forma intuir a presença de uma religiosidade popular nos bairros rurais protestantes, que em muitas maneiras se assemelha ao catolicismo popular, mas que também, em muitas maneiras se distancia deste, originando um universo de crenças e práticas único e diferenciado. Surge um sistema mágico-religioso, que apesar de regido por uma religião de características racionalistas, possui um domínio que escapa completamente às representações oficiais: um domínio mágico, autônomo da sociedade caipira brasileira, eivada do catolicismo popular. O domínio religioso, representado pela Igreja Protestante Tradicional, cobre o primeiro, sem porém anulá-lo, exercendo assim uma influência fortíssima na interpretação local das representações do universo caipira. Desta forma, a própria Bíblia, livro principal da fé religiosa cristã é reapropriada pela cultura caipira local, que aproveita-se de certos textos para embasar suas ações e crenças, numa autonomia representacional e de práticas.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. Para una Teoria Sociologica de la Religión. Barcelona, Kairós, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A Cultura na Rua. Campinas, SP, Papyrus, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Memória do sagrado – estudos de religião e ritual. São Paulo, de Paulinas, 1985.
- CALDAS FILHO, C. R. . Fé e café - um estudo do crescimento do presbiterianismo no leste de Minas Gerais de 1919 a 1989. 1. ed. Manhumirim: DIDAQUÊ, 1999. v. 1. 135 p.
- CÂNDIDO, Antônio. Os parceiros do Rio Bonito – estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo, Duas Cidades, 2001.
- HOONAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800. Petrópolis, Vozes, 1974.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES Fo, P. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Celeste Porvir – A Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo, ASTE, 1995.
- MOURA, Margarida Maria. Os Herdeiros da Terra – parentesco e herança numa área rural. São Paulo, Hucitec, 1978.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. O Nascimento da Bruxaria. São Paulo, Imaginário, 1995
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. “Bairros Rurais Paulistas: estudo sociológico”. Revista do Museu paulista – nova série – vol XVII, São Paulo, 1967. p.63-70.
- RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Protestantismo Rural – magia e religião convivendo pela fé. São Paulo: Editora Reflexão, 2013.
- RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. “A Igreja: Espaço Sagrado Reorganizador do Mundo” in Cadernos do CERU (Centro de Estudos Rurais e Urbanos), São Paulo, serie 2, n. 17, 2006, p. 177 a 192.
- WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo, Editora Martin Claret, 2002.
- WILLEMS, Emílio. Uma Vila Brasielira – Tradição e Transição. São Paulo, Difusão européia do Livro, 1961.

MARIOLOGIA CATÓLICA EM PAUTA NA IMPRENSA BATISTA

Anna Lúcia Collyer Adamovicz¹¹¹: USP

Resumo

A imprensa protestante produziu, entre o final do século XIX e o início do século XX, diversas obras literárias e impressos que questionavam sistematicamente diferentes vertentes da mariologia católica. Em um país onde o catolicismo era religião majoritária, a temática da teologia mariana, com suas decorrentes práticas litúrgicas e devoções populares era um assunto incontornável, já que evidencia um dos mais significativos pontos de divergência entre o protestantismo histórico e o pensamento teológico católico. O presente trabalho pretende abordar o modo como o Jornal Batista, nas primeiras décadas do século XX, desenvolveu um debate que enfocava criticamente o dogma da Imaculada Conceição, a partir de uma exegese bíblica e interpretação histórica sobre o referido tem que se fundamentava em uma hermenêutica protestante¹¹².

Palavras-chave: Protestantismo; Imprensa Batista; Mariologia Católica

Abstract

The Protestant press produced between the late 19th century and early 20th century several literary works and printed material that systematically questioned different strands of Catholic Mariology. In a country where Roman Catholicism was the major religion, the subject of Marian theology, with its resulting liturgical practices and popular devotions became an inescapable issue, since it highlights one of the most significant divergence points between the historic Protestantism and the Catholic theological thought. The present work intends to address how the Baptist Journal, in the first decades of the 20th century, developed a debate which critically focused on the dogma of the Immaculate Conception, from a biblical exegesis and a historical interpretation of that theme, which was based on Protestant hermeneutics.

Keywords: Protestantism; Baptist Press; Catholic Mariology

¹¹¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo e integrante do GEHER (Grupo de Estudos de História da Educação e Religião FE/USP). Contato: adamovicz@usp.br

¹¹² Reformulação do capítulo IV da tese de Doutorado “Imprensa Protestante na Primeira República: Evangelismo, Informação e Produção Cultural (O Jornal Batista, 1901-1922)”.

Introdução

No ano de 1854, o papa Pio IX havia aclamado o dogma da Imaculada Conceição sem a convocação de um concílio justificando a doutrina da impecabilidade de Nossa Senhora como um tesouro guardado pela tradição católica, como uma verdade teológica primordial e intrínseca ao seu depósito de fé. A definição teológica que isenta Santa Maria de toda a mancha do pecado original e da culpa infligida à humanidade decorrente desta “herança congênita” (da natureza corrompida que, à semelhança de Adão, induz o homem à queda e ao distanciamento dos desígnios do Criador), tornara-se oficialmente uma proposição de fé católica. A crença medieval acerca da Imaculada Conceição de Maria alcançara no sistema teológico da Igreja Romana o *status* de dogma, o que formalmente constitui no código institucional do catolicismo um irrefutável ensino teológico embasado na Sagrada Escritura e na Tradição¹¹³, o qual é proposto como verdade revelada pelo consenso do magistério da Igreja, sendo o mesmo expresso solenemente pelo Sumo Pontífice (Catecismo da Igreja Católica, 2005).

O cânone proclama terminantemente que a beatíssima Virgem Maria no primeiro instante da sua concepção, “por singular graça e privilégio de Deus Onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi preservada imune de toda mancha do pecado original” (Monfort Associação Cultural, 2006). A bula certificava aos fiéis católicos que, apesar de Maria ter vindo ao mundo em conformidade com os padrões humanos de procriação estabelecidos por Deus (ou seja, embora a Virgem Maria possuísse pais terrenos), na distinta circunstância de sua concepção, nela fora suspensa a lei da transmissão natural da nódoa do pecado original. A linha de argumentação do dogma apoiava-se no raciocínio de que esta *imunidade* contra o estigma da inclinação humana ao pecado fora concedida excepcionalmente à futura mãe de Jesus, em antecipação ao resgate expiatório a ser consumado pelo Cristo na cruz do calvário.

Na perspectiva da mariologia católico-romana, por causa da eminência do chamado vocacional de Maria, aquela que recebera a sublime missão de tornar-se a habitação de Cristo no processo de Sua encarnação, tinha sido investida de uma graça extraordinária: a sua própria concepção ocorrera de uma forma prodigiosa, anulando a concupiscência do pecado, qualificando-a para abrigar em seu ventre o Filho de Deus. A doutrina exposta na bula supracitada estatuiu o lugar privilegiado de Maria na hierarquia celeste ao afirmar

¹¹³ No catolicismo, a Tradição e a Bíblia são duas fontes distintas que integram um só depósito da Revelação.

categoricamente que Deus, desde o princípio dos séculos, havia pré-ordenado para Jesus Cristo uma mãe venerável, excelsa em santidade, a qual seria concebida em completa isenção das impurezas do pecado. Destarte, nela haver se comprazido com singularíssima benevolência, dotando-a da maior abundância de todos os dons celestiais, “de modo que colocada tanto quanto é possível a uma criatura, como a mais próxima de Deus, ela se tornou superior a todos os louvores dos homens e dos anjos” (Monfort Associação Cultural, 2006). É relevante ainda salientar que no corpo textual desta bula que decretava o dogma da Imaculada Conceição, a autoridade do Concílio de Trento¹¹⁴ é aludida com grande deferência, e a ela o pontífice recorre para corroborar a legitimidade doutrinal de sua proposição. Pio IX argumenta que, embora o Conselho Episcopal Tridentino tenha declarado não ter a intenção de instituir solenemente este dogma naquela ocasião, havia comunicado assaz claramente a prerrogativa atribuída à Virgem Maria da isenção do pecado original. Finaliza concluindo que, em nenhum dos pontos de sua definição, o atual papa entrava em contradição com os ensinamentos do Concílio Tridentino, ou colocara-se contrariamente ao sentir universal da Igreja na aceitação do dogma que se perpetuara no seio do catolicismo como uma crença recebida por via da Tradição, e que fora revestida no século XIX do caráter de doutrina revelada. Sobre a polêmica criada em torno desta bula papal, a própria historiografia eclesiástica registra este posicionamento dogmático do papa Pio IX com relação à doutrina da Imaculada Conceição (a asseveração irredutível de uma doutrina que não se encontrava explicitamente anunciada na Bíblia ou formalmente regulamentada pela aprovação consensual de um Concílio Ecumênico), como prenúncio da proposição teológica do dogma da Infallibilidade Pontifícia¹¹⁵ (Corrigan, 1943).

O dogma da Imaculada Conceição de Maria na hermenêutica Protestante

Ao emitir o seu parecer sobre os interesses que teriam norteado a promulgação da Imaculada Conceição de Maria, os batistas compactuaram com a opinião partilhada pelos diferentes ramos do movimento evangélico, que costumava interpretar esse ato de Pio IX como uma marcante demonstração do pragmatismo papal. A denominação batista havia formado juízo crítico sobre este dogma, classificando-o como uma nova imposição doutrinária do Vaticano idealizada para servir às pretensões do Bispo de Roma, que teria ansiado consolidar em um futuro oportuno a sua absoluta autoridade sobre os Concílios Ecumênicos e sobre todo o

¹¹⁴ Concílio Ecumênico realizado entre os anos 1545 e 1563 na cidade de Trento, durante o papado de Paulo III.

¹¹⁵ O dogma da Infallibilidade Papal, que tornou as definições teológicas e medidas disciplinares do pontífice em decisões irrevogáveis, foi ratificado no ano de 1870.

corpo da Igreja – a oficialização desta doutrina era vista como o ensaio preliminar da *Infalibilidade*. O Jornal Batista ressoava em seus artigos que o tópico do "imaculatismo" fora visivelmente ignorado pelo Concílio de Trento, justificando que a abstenção desta Assembleia Episcopal que optara por não deliberar sobre a questão da inclusão desta crença entre os cânones tridentinos seria um forte indício de que, á altura do ano de 1545, ela ainda não contava com a aprovação majoritária do clero.

Teria sido necessário que transcorressem muitos séculos para que a Imaculada Conceção ingressasse oficialmente no credo católico-romano, e para efeito de fazer sobressair o balizamento temporal deste decreto dogmático, os articulistas do Jornal Batista relataram em algumas matérias do periódico dados sobre o seu trâmite de validação. Na visão crítica da denominação batista, a impropriedade desta medida tratava-se de um fato notório reconhecido entre os próprios membros do clero, o qual poderia ser comprovado pela recusa de alguns bispos católicos que, em 1849 mediante uma consulta do papa, haviam se pronunciado contrários à Imaculada Conceição, "conforme julgavam inoportuna a decretação do dogma" (JORNAL BATISTA, 20 dez. 1904). Os protestantes em geral classificaram-na como uma ação partidária e impositiva, argumentando que Pio IX teria se esquivado da responsabilidade da convocação de um Concílio Ecumênico, e que teria agido com indiferença ante a realidade de não ter obtido o consenso unânime do magistério da Igreja. Escrevem de maneira enfática que o dogma não fora sancionado por um Concilio Ecumênico universal e arrematam, "porém, desde que o concilio do Vaticano de 1870 declarou o papa infalível, independentemente... o decreto de 1854 deve ser concebido como infalível, e não pode ser mudado" (Jornal Batista, 15 dez. 1905).

Enquanto a oficialização do dogma é amplamente aceita tanto pela hierarquia eclesiástica quanto pelos fiéis da Igreja, já que há vários séculos a crença na Imaculada Conceição havia se radicado (e as diversas formas de devoções marianas haviam se proliferado no meio católico), a negação desta doutrina pelo protestantismo e a sua contundente crítica à mariologia católica tornara ainda mais remotas, no século XIX, as chances de reconciliação entre o catolicismo romano e o movimento evangélico. Desde o início do século XIX, a Igreja Católica fora gradualmente sendo destituída de sua força política, de modo que o crescimento do liberalismo naquele século que ameaçava a sua influência no domínio do poder secular, teria tornado imprescindível a sua defesa enérgica de uma postura conservadora respaldada no dogma, como um mecanismo de reafirmação de sua importância no terreno religioso. Principalmente o dogma mariano teria precipitado um maior alargamento do "abismo

colossal” que separava o código doutrinal do catolicismo tridentino de muitos dos princípios teológicos professados pelo movimento protestante reformador (Kuntsmann, 1962).

Os batistas acreditavam que o decreto era resultante de uma articulação estratégica engendrada pelos apologistas da mariologia romana, com a finalidade de favorecer o recrudescimento da veneração dos povos católicos à Virgem Maria, e conter a evasão dos fiéis na esteira do processo de secularização. Ademais, a bula papal não se limitava a advertir que a doutrina da Imaculada Conceição deveria ser crida firme e inviolavelmente por todos os fiéis católicos, mas textualmente se dignava pelo bem da Igreja a coibir e punir as manifestações orais ou escritas contrárias ao dogma, declarando que qualquer um que presumisse a incorreção de tal ensino, havia “naufragado na fé”. Na visão do protestantismo, o tom desta proclamação condenatória, equiparava-se ao clamor de uma autoridade absoluta que feria o direito à liberdade de consciência religiosa e à liberdade de expressão, direitos que as denominações evangélicas defendiam com ardor, dos quais criam que os seus fiéis não poderiam prescindir.

Na declaração oficial do papa Pio IX, a presente corroboração da Imaculada Conceição outorgada no regulamento canônico era um serviço de inspiração divina que havia sido prestado pelo magistério da Igreja para o incremento da fé católica. Este ofício deveria ser acatado como uma hodierna revelação, ainda que já tivesse sido externada abundantemente a deferência dos católicos pela concepção imaculada de Maria, visto que ela ocupava no orbe do catolicismo, por longos séculos, o lugar honorável de Mãe Santíssima de toda a cristandade. Os teólogos protestantes acusavam os clérigos defensores da crença na Imaculada Conceição de se fazerem valer de uma construção doutrinal infundada, edificada sobre “raciocínio especulativo”, uma vez que não encontraram fundamentação bíblica ou mesmo quaisquer outros precedentes para a legitimação do dogma na própria tradição escritural da Igreja Católica.

Quanto à legitimidade teológica do dogma contestada pelos protestantes, os teólogos católicos asseguravam que o mesmo se estabelecera sobre bases sólidas, e que se delineara por meio da concatenação de “inferências lógicas”, extraídas das Escrituras Sagradas e da Tradição. A sua alegada concordância com os ensinamentos da tradição patrística¹¹⁶ é uma das linhas argumentativas invocadas em defesa deste dogma e este argumento está condensado nas seguintes colocações de Pio IX na citada bula: “... destas declarações se infere, clara e concorde, as opiniões dos Padres” (Monfort Associação Cultural, 2006). Alguns dos

¹¹⁶ Filosofia cristã elucidativa dos dogmas elaborada pelos primeiros Doutores da Igreja, entre os séculos I e VIII.

primeiros Pais da Igreja Católica já se dirigiram à Maria de maneira altamente elogiosa, destacando a sua pureza, graça e santidade. Entretanto, os autores protestantes fazem notar que, embora apareçam nos escritos da tradição patrística os adjetivos “imaculada, incorrupta, sem mancha”, desta linguagem deferente não se poderia depreender que a Mãe de Jesus fora declarada, explicitamente por estes teólogos primazes, como que concebida sob a isenção do pecado original.

Para demonstrar a pertinência de seu argumento, costumavam fazer citações que ilustrassem a aproximação entre o seu ponto de vista e o pensamento mariológico de Doutores eméritos da Igreja, como Santo Agostinho¹¹⁷. Um dos pilares centrais de sua argumentação contestatória se alicerçava na evocação da literatura patrística, já que para fazer objeção à doutrina da Imaculada Conceição, os articulistas do Jornal Batista recorreram ao testemunho dos primeiros construtores da própria tradição escritural do catolicismo. Tomaram por base de sua alegação crítica o conjunto de escritos dos Santos Padres¹¹⁸ e porfiavam o argumento de que os Doutores da Igreja Primitiva não haviam crido na Imaculada Conceição porque nem mesmo haviam discursado sobre ela em seus escritos: “Os santos padres, os mestres cristãos dos primeiros séculos, ainda que muitos deles (mesmo S. Agostinho) isentavam Maria de transgressão atual, nada sabiam de sua isenção do pecado original” (Jornal Batista, 15 dez. 1905). A respeito dos testemunhos da Patrística levantados pelo clero em favor desta crença, diziam que os mesmos eram sofisticadamente relacionados a ela através da utilização de um “artifício enganoso”, de um tipo de dedução contraditória.

Evidenciam a versão da historiografia protestante em contraposição ao dogma da Imaculada Conceição, fazendo a ressalva de que embora muitos teólogos tenham se expressado em termos encomiásticos sobre a eminente retidão do caráter de Maria, desta prerrogativa não se poderia concluir que os mesmos haviam crido que ela fora imaculadamente concebida. Comenta-se abaixo a emblemática passagem do livro de João¹¹⁹, em que Maria solicita a intervenção milagrosa de Jesus nas bodas de Canaã, apontando o artigo que para os pensadores da Patrística citados, a hora não fora oportuna e o seu pedido precipitado: “Irineu, Tertuliano, Orígenes e Crisóstomo interpretavam as palavras de Cristo nas bodas de Canaã (João2: 2) como uma repreensão à sua intempestiva precipitação e imoderada ambição” (Jornal Batista, 15 dez. 1905). Na sua avaliação, são muitos os documentos em que se

¹¹⁷ Santo Agostinho cogitara a hipótese da impecabilidade de Maria em sua missão terrena; todavia, não excetuava a sua participação na universalidade do pecado original.

¹¹⁸ Principais Doutores que determinaram os rumos da dogmática, liturgia e disciplina do rito católico.

¹¹⁹ Na exegese católica, Jesus responde a Sua mãe que <<ainda não era chegada Sua hora>> de realizar milagres; mas a atitude de Maria compadecida das necessidades humanas, faz alcançar junto ao Filho tal graça.

encontram registradas as considerações destes Doutores sobre a impecabilidade de Cristo, ao passo que estes mesmos textos acolhem a ideia da vulnerabilidade inerente à humanidade de Maria.

Em face à generalidade do argumento usualmente empregado na justificativa da Imaculada Conceição, o periódico batista, alinhado com outros jornais protestantes, questionava a preexistência desta crença como um ensinamento canônico da Igreja: “Em que base foi estabelecido esse dogma? “Estava na consciência dos católicos, desde muitos séculos” Magistral argumento!” (Jornal Batista, 20 dez. 1904). O seu posicionamento crítico sobre este preceito mariológico manifestava-se de modo análogo a sua reprovação de outras doutrinas da religião católica que reputavam como descabidas “inovações do romanismo”. É possível se abstrair das páginas do Jornal Batista a constante utilização de uma estratégia de persuasão contestadora da religião majoritária, à medida que se identifica no seu discurso jornalístico a clara intenção de disponibilizar aos seus interlocutores uma leitura revisionista do pensamento teológico católico no curso da história – “... não há um dogma inventado ou por inventar que não possa ter por base estar na consciência dos católicos. Mas examinando as páginas da história vemos que nem ainda tal asserção é verdadeira” (Jornal Batista, 20 dez. 1904).

Situando a sua origem entre os cultos pagãos orientais, os libelos evangélicos buscavam igualmente refutar o dogma da Imaculada Conceição de Maria, aludindo ao mesmo como mais uma contraditória incorporação doutrinária. Vale destacar que a linha dos argumentos encadeados no bojo dos artigos publicados no Jornal Batista que negavam a credibilidade do dogma da Imaculada Conceição coadunava-se com uma série de posturas críticas do protestantismo que contestavam várias outras doutrinas do catolicismo, introduzidas em fase ulterior ao pastorado apostólico da Igreja Primitiva, as quais haviam sido relacionadas cronologicamente no clássico da literatura protestante “Inovações do Romanismo” (COLLETTE, 2001). Quando o Jornal batista passou a ser veiculado no ano de 1901, incorporava-se decisivamente no protestantismo brasileiro a ideia de que os lemas da “imutabilidade” e da “infalibilidade” dos ensinamentos da religião católica sustentados pelo clero eram argumentos inconsistentes incapazes de resistir ao crivo de uma apurada revisão da própria história eclesiástica.

Com o fornecimento de um apanhado de dados da história eclesiástica processados em linguagem jornalística, a via argumentativa do discurso batista crítico embasava-se no raciocínio de que o dogma da Imaculada Conceição percorreria o mesmo “trâmite tortuoso” de outras construções doutrinárias da Igreja Romana do mesmo tipo que conceituavam como

apócrifas¹²⁰, as quais teriam primeiramente ingressado no corpo de doutrinas do catolicismo de maneira não autorizada, entrando subtilmente na teologia por meio da porta da devoção. A sua explicação é a de que quando surgiram manifestações preliminares dessas crenças na Idade Média, elas teriam sido computadas entre as credices populares supersticiosas ou mesmo julgadas como errôneas especulações. No entanto, por um longo tempo, teriam sido condescendentemente toleradas pela cúpula da hierarquia, até o momento em que por critérios discricionários haviam sido formalmente reconhecidas pelo papado, sob o clamor de que estas mesmas formulações sempre haviam estado inscritas nos cânones.

Os batistas generalizaram o argumento explicativo corrente na imprensa protestante que vinculava a origem do dogma aos evangelhos apócrifos¹²¹ realçando a opinião de que estas mesmas fontes inspiradoras não eram em si confiáveis porque “elas haviam substituído a historia real pela mitologia, e fomentavam a superstição mais do que uma fé racional” (O Jornal Batista, 30. out. 1905). Sugeriam que a parcimônia de referências bíblicas a respeito da pessoa de Maria havia cedo aguçado a imaginação dos primeiros adeptos do “marianismo”, os quais teriam a partir do segundo século d.C produzido uma porção de livros apócrifos (Pereira, 1916). O Protoevangelho de Thiago é mencionado como uma das principais fontes escriturais inspiradoras do dogma, sendo o mesmo criticado pelo fato de expressar em sua linguagem ensinamentos e costumes que se incompatibilizavam, em muitos aspectos, com a tradição religiosa contida na Bíblia hebraica: “Quanto á historia do dogma, nenhuma passagem a seu favor pode ser achada no Velho ou no Novo Testamento; pois, a interpretação do Protevangelium é claramente aniquilada pelo texto hebraico” (Jornal Batista, 15 dez. 1905).

Os autores dos artigos que criticam a ideia da Imaculada Conceição de Maria procuram rastrear a sua origem no panorama da história da Igreja, relatando que os seus primeiros vestígios podem ser localizados na Idade Média, no ano de 1139, com o estabelecimento de uma festa de caráter popular de semelhante nome, instituída pelos cônegos de Lyon. Os articulistas constroem sua narrativa arguindo que a mesma havia sido rejeitada ainda no século XII por autoridades eclesiásticas expoentes do vulto de São Bernardo de Clairveaux, que era paradoxalmente um fervoroso marianólogo. Ele a teria repellido por considerá-la “uma inovação derogatória da dignidade de Cristo, o único no mundo nascido sem pecado”; e, analogamente, os batistas acrescentaram o argumento de que a mesma posição fora tomada

¹²⁰ Ensinos e práticas não fundamentados no cânon bíblico.

¹²¹ Escritos antigos não arrolados nos cânones, cujo conteúdo não é reconhecido como divinamente inspirados.

pelos grandes Doutores da Igreja Anselmo, Boaventura, Alberto Magno e São Tomás de Aquino (Jornal Batista, 20 dez. 1904).

Outra questão discutida é a afirmação de que o “imaculatismo” não encontrara consentimento invariável entre as mais insignes escolas do pensamento escolástico: a crítica encerra-se no comentário de que o assunto rendera apaixonadas polêmicas entre os seguidores de Duns Scotto e do proeminente teólogo São Tomás de Aquino, o qual refutando a opinião aventada por Escoto (teólogo considerado precursor do dogma) havia manifestado a sua forte oposição à crença de que Maria tinha sido isenta do pecado original em sua concepção. Faz-se ainda a observação de que a ordem dominicana a qual pertencia São Tomás era partidária do seu ponto de vista contestatório, enquanto que os franciscanos apoiavam inteiramente a corrente escotista, favorável ao ensino da Imaculada Conceição¹²². Segundo os batistas, a grande desarmonia causada pelas opiniões contrárias a esta doutrina tornara-se um “*osso de contenda*” entre as duas ilustradas ordens eclesiásticas - franciscanos e dominicanos - as quais haviam se acusado reciprocamente de professar heresias (Jornal Batista, 20 dez. 1904).

Em sendo os livros canônicos do Antigo e do Novo Testamento exclusiva e máxima autoridade em assuntos teológicos para as denominações protestantes, os batistas não convalidavam nenhuma doutrina religiosa que não se provasse incontestemente perante o criterioso julgamento de sua exegese bíblica. Diferentemente da tradição católica que abrange outras fontes de conhecimento teológico, para os batistas somente a Bíblia é o eterno tabernáculo da revelação divina, a única mensageira inequívoca de sua imutável e infalível verdade religiosa. Portanto, o principal fundamento utilizado pelo Jornal Batista em sua série de artigos que abordaram criticamente o dogma da Imaculada Conceição foi o exame comparativo entre os ensinamentos propagados pela tradição mariológica do catolicismo romano e o posicionamento do protestantismo reformado, no que concerne à identidade e a vocação de Maria, de acordo com a sua leitura reflexiva dos Evangelhos.

Na interpretação dos pregadores protestantes a mariologia católica ao isentar Maria da culpa do pecado original, demonstrava uma ausência de seriedade no tratamento exegético das estruturas e das mensagens do Evangelho. A sua avaliação crítica do dogma se estruturava na apreciação analítica de algumas passagens antológicas do Novo Testamento como, por exemplo, a Anunciação e o Cântico de Maria; e ambas as suas interpretações foram concebidas dentro dos parâmetros conceituais do discurso teológico protestante tradicional.

¹²² A exemplo dos franciscanos, os jesuítas foram um dos maiores paladinos contemporâneos do dogma da Imaculada Conceição, propugnando em seu favor junto ao Papa Pio IX.

Em sua análise exegética, os batistas questionavam a inadequação do significado semântico conferido pela Igreja Católica à saudação exclamativa do anjo Gabriel à Maria - “Ave Maria, cheia de graça!” - oração proferida no momento da anunciação do nascimento de Jesus, segundo a narração encontrada no Evangelho de Lucas “Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo. Encontraste graça junto a Deus. Eis que conceberás... e darás à luz um filho, e o chamarás com o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo” (Lucas,1:38).

A mariologia católica remetia continuamente a esta passagem bíblica para justificar o dogma da Imaculada Conceição, dela inferindo que o vocativo *Ave, Maria* era um apelo à alegria messiânica de Israel que esperava ansiosamente pela “filha de Sião”; e que o aposto *gratia plena* se aplicava propriamente ao reconhecimento de seu meritório privilégio pessoal, distinguindo a sua qualidade de mulher recipiente de uma graça extraordinária e perene condizente com a sua sagrada função maternal, a qual nela teria atuado desde o primeiro instante de sua concepção. Neste aspecto, a crítica batista incidia sobre a tradução latina encontrada na Bíblia Vulgata¹²³, levantando a questão de que o alto qualitativo implicado no verbo *Kecharitoméne* “salve dotada de graça, altamente favorecida” não poderia ser entendido como um predicativo de Maria, insistindo que a sua própria conjugação verbal no particípio passado já flagrava a evidência de que o seu sentido exato compreendia a Mãe de Cristo como a recebedora de um peculiar favor divino significava que fora alvo de uma grandiosa graça, infinitamente superior a seus merecimentos pessoais (Jornal Batista, 15 dez, 1905).

Considerações Finais

Ao refutar de maneira peremptória o dogma da Imaculada Conceição o Jornal batista fazia a citação de vários versículos bíblicos que incluíam toda a raça humana, com a exceção de Cristo, no número dos decaídos que haviam herdado a natureza pecaminosa imposta pelo pecado original. Neste quesito, o argumento decisivo do protestantismo reproduzido nas páginas do Jornal batista indicava que o dogma católico se opunha a toda teologia bíblica e à tradição da Igreja, que era contrário ao ensino positivo de São Paulo, e ainda desconsiderava arbitrariamente a declaração da própria Virgem Maria, no seu célebre cântico, que foi eternizado no Evangelho de Lucas: “Minha alma engrandece o Senhor, e meu espírito exulta em Deus, meu Salvador... Sim! Doravante, as gerações todas me chamarão de bem-aventurada, pois o Todo Poderoso fez grandes coisas em meu favor” (Lucas 1: 46-49). Assim,

¹²³ Tradução da Bíblia para o latim, realizada por São Jerônimo, entre os séculos IV e V.

os batistas procuraram enfatizar que este ensino católico encontrava-se em uma gravíssima relação de incoerência com o sentido mais profundo da Revelação – a mensagem de que Jesus Cristo, o Filho unigênito de Deus, fora o único ser vivente verdadeiramente imaculado, o remanescente fiel do Criador que cumprira na cruz do calvário o sacrifício propiciatório da salvação.

Maria simbolizava na tradição protestante o arquétipo de uma piedosa judia que esperava a redenção de Israel e que muito se alegrara quando o anjo Gabriel lhe anunciava a iminente realização da promessa feita por Deus a Abraão e a sua descendência sobre a chegada do Messias (Boaventura, 1960). O princípio teológico proposto pelas confissões protestantes como o argumento-chave para fazer desacreditar o dogma da Imaculada Conceição era o seguinte raciocínio: Maria, sendo uma descendente de Adão concebida pelo processo natural, necessariamente havia herdado o pecado original, e ao lado de todo o gênero humano, carecia da graça dispensada em Cristo para a sua salvação. E por essa mesma razão, conclui o Jornal Batista que, apesar da arrebatadora e honrosa experiência de ter sido escolhida dentre as filhas de Israel para ser a mãe do Filho de Deus, Maria havia declarado com virtuoso fervor e exemplar humildade a sua simples condição humana de remida, ao confessar Deus como seu Salvador no cântico bíblico de sua própria autoria, o *Magnificat* – “Maria mesma chama a Deus seu Salvador (Lucas 1: 3), e por isso, inclui-se no número dos salvos” (Jornal Batista, 15 dez. 1905).

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. Nova edição, revisada e ampliada.

BOAVENTURA, Abílio Domingues. A Posição da Virgem Maria no Seio da Igreja Evangélica. São Paulo: [s.n], 1960.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Compêndio. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

COLLET, Carlos Hasting. Inovações do Romanismo. São Paulo: Parakleto, 2001.

CORRIGAN, Raymond. A Igreja e o século XIX. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora. 1943.

JORNAL BATISTA. Rio de Janeiro, 1904/1905.

KUNSTMANN, Walter G. O Catolicismo Romano. Um Simpósio Protestante. São Paulo: ASTE, 1962.

MONFORT ASSOCIAÇÃO CULTURAL. Documentos da Igreja, 2006.

PEREIRA, Eduardo Carlos. O Problema Religioso da América Latina: estudo dogmático histórico. São Paulo: Livraria Independente, 1916.

ROBLETO, Adolfo. O Catolicismo Romano: análise à Luz do Concílio Vaticano II. Rio de Janeiro: JUERP, 1977.

OS BATISTAS E A EVANGELIZAÇÃO DE PORTUGAL

João Pedro Gonçalves Araújo* (PUC- GO)

Resumo

Muitas vezes, o esforço de missionários no sentido cooptar pessoas para a sua denominação inclui mais que a simples evangelização. Disputas entre uma religião oficial e o novo grupo que está se esforçando para implantar assim como as lutas entre as denominações protestantes já faz parte das relações conhecidas pela literatura e são sobejamente conhecidas entre os estudiosos e cientistas, Há, no entanto, quase que uma completa ausência entre grupos rivais dentro de uma mesma denominação na literatura brasileira. Este texto é uma tentativa de trabalhar com esses encontros e desencontros dentro de um grupo protestante: os batistas. Alguma coisa parecida já havia sido estudada por mim quando tratava das relações entre os batistas norte-americanos e alemães no sul do Brasil. Relações semelhantes em Portugal ajudam a compreender a competição missionária e as tensas relações no interior de uma mesma denominação.

Palavras-chave: batistas, competição, missionários e evangelização.

Abstract

Most the times, the effort made for missionaries to gain people for your church include more than preaching and evangelism work. Issue between a official religion and the new religious group as well as the protestant denomination is already knows in literature and well know among researchers and religious scientists. But there is a complete unknowing in rival groups inside the same denomination in Brazilian literature. This text is a effort to undestand the agreements and disagreements in a protestant group: the baptists. Something like it I had studied when worte about the north american and germany baptists in south of Brazil. The same relations in Portugal help us to understand the missionary competition and bad relationship inside de that denomination.

Keywords: baptists, competition, missionaries and cooptation.

* Doutor em Sociologia; UnB, Pós-Doutorando em Ciências da Religião pela PUC/GO, bolsista CAPES.

Introdução

O objetivo deste texto é aprofundar, e, de certa forma, entender e esclarecer um fenômeno que percebi em meus estudos doutorais acerca da chegada dos batistas norte-americanos no Brasil e as relações dos missionários desse grupo com outros grupos denominacionais, especialmente metodistas e presbiterianos, de coloração norte-americana e os congregacionais, oriundos do trabalho de um missionário escocês Robert R. Kalley.

Nas minhas leituras, percebi que os missionários e adeptos desse grupo eram avessos a qualquer tipo de relações fraternais e eclesiais com os outros grupos. Procurei conhecer mais os fundamentos desse grupo quanto a esse tipo de exclusivismo e separatismo e encontrei diversas explicações. A mais corriqueira delas se restringia ao fenômeno do denominacionalismo norte-americano. Tal fenômeno se caracterizou por uma competição acirrada por adeptos entre os diversos grupos concorrentes, resultando no que convencionaram chamar de “roubo de ovelhas”.

Outras vezes, as discussões eram acirradas não só pelo “roubo” mas pelo rebatismo. Rebatizar alguém que veio de outra denominação era considerar a igreja concorrente menos cristã ou como não cristã. As disputas apareceram em forma de acusações recíprocas e reclamações através do uso de literatura como jornais e revistas ou outro tanto de literatura apologética.

No Brasil, para que se evitasse a concorrência desleal, os diversos grupos protestantes acabaram firmando um acordo de não invasão do espaço religioso do outro. Dessa forma, considerava-se sagrado qualquer espaço que já tivesse sido ocupado por uma denominação protestante. Esse acordo firmado em 1900 pelas principais denominações daquele tempo e assegurava que um grupo não iniciaria uma igreja em qualquer cidade onde já houvesse uma congregação de outra denominação.

Ficou claro nas pesquisas por mim realizadas que os batistas foram os que mais descumpriram tal acordo. Era necessário, portanto, dessacralizar o espaço anteriormente sacralizado por uma denominação para fazer a sua propaganda religiosa. Sacralizações, dessacralizações e ressacralizações são movimentos recorrentes sempre que novas missões chegam em determinados espaços.

Mas o que mais chamou a minha atenção foi o fato de os batistas não se mostrarem dispostos a cooperar nem mesmo com outros grupos batistas, como foi o caso estudado por mim entre batistas norte-americanos e batistas alemães a partir de 1910 no Rio Grande do Sul (Araújo, 2015). Os batistas alemães não aceitaram cooperar com os norte-americanos e criaram outra Convenção – associação de igrejas batistas – e até hoje esse grupo vive separado.

No entanto, esse fenômeno foi ainda mais forte quando percebi que mesmo entre grupos batistas norte-americanos não havia disposição para cooperação entre si. Esse foi o caso encontrado no Brasil mais que foi especialmente forte em Portugal. Ao perceber tal fenômeno, me dispus a estudá-lo mais na tentativa de conhecê-lo e entendê-lo melhor. Esse é o objetivo deste trabalho que apresento aqui. Ele ainda está em processo de formação. Ainda não se completou. O que temos aqui é a apresentação do estado da questão e as possibilidades de estudos futuros.

Brasil, Portugal e religião

O fenômeno da chegada dos portugueses, ingleses, franceses, holandeses e outros países europeus em terras africanas, asiáticas e americanas esteve ligado diretamente à empreitada de uma Igreja que estava atrelada diretamente ao poder imperial desses países.

A religião chegou nas novas terras junto com os navegadores e capitães. Estes tomavam as novas terras em nome do rei e os religiosos abençoavam tais empreitadas, através de uma dessacralização da religião dos nativos ao mesmo tempo em que impunham uma nova religião por um ato de ressacralização por religiosos devidamente autorizados pelos governantes.

Uma terra, uma vez conquistada por uma potência colonizadora, não estava livre de incursões de outras nações concorrentes. Dessa forma, holandeses e franceses estiveram no Brasil com intenções dominadoras. Nos séculos dezesseis e dezessete, o Brasil experimentou a presença desses franceses e holandeses. Como os portugueses, os religiosos dessas nações também queriam implantar suas igrejas como os portugueses já haviam feito. Quando se analisa a questão da colonização, católicos e protestantes não estão tão distante um do outro.

Para o religioso (Eliade 1996), a chegada em uma nova terra necessita de uma cerimônia que sirva como momento fundante daquele espaço. Esse ato simbólico e que representa poder, além de inaugurar, marca e santifica esse lugar. Dessa forma, ao realizar a primeira missa no Brasil em 26 de Abril de 1500, Caminha inaugura e consagra a totalidade do território ao catolicismo. A partir de então, todo o espaço territorial brasileiro passou a ser cristão. Em outras palavras, sagrado, segundo o catolicismo. Tudo o que se fazia antes passou a ser considerado profano. Da mesma forma, todas as tentativas de inclusão de outra religião concorrente, mesmo que de cunho cristão, serão também consideradas profanação do espaço sagrado.

Séculos mais tarde, quando da chegada de outros grupos cristãos como os protestantes, um novo ritual de santificação seria necessário. Para tanto, era preciso desqualificar a santidade

da terra outrora feita pelo catolicismo. Assim, a disputa religiosa dentro do cristianismo já tomou ares de mútuas demonizações. De certa forma, para o catolicismo, a permissão da entrada de acatólicos no Brasil representava uma profanação do seu espaço sagrado.

Protestantes franceses (1555) – huguenotes calvinistas – e holandeses reformados (1630-54), já haviam passado por estas terras e construído suas Igrejas. Mas a retomada da hegemonia portuguesa implicou também na retomada da hegemonia da religião católica e isso foi determinante para a expulsão e proibição de todos os protestantes desde o século dezassete até o século dezanove da presença ou visita de qualquer estrangeiro não católico na colônia.

A partir da experiência do catolicismo brasileiro com o protestantismo francês e holandês, medidas higiênicas foram tomadas para que a hegemonia católica fosse assegurada. Tal hegemonia foi respaldada por uma legislação que proibia a entrada de estrangeiros acatólicos no Brasil sob quaisquer circunstâncias. Oscar Canstatt (2002, p. 32), viajante alemão que passou pelo Brasil na segunda metade do século dezanove, registou: “Naturalistas estrangeiros, que desde muitos anos têm percorrido o rico e interessante país, não tiveram, em suas expedições científicas, qualquer auxílio dos brasileiros; foram-lhes até criadas as maiores dificuldades, como aconteceu, por exemplo, com Alexandre von Humboldt”.

De uma forma geral, a hegemonia que proibia a entrada de acatólicos desde 1720, levava à prática inquisitoriais à moda brasileira pois que não somente a presença de outros credos estivesse proibida durante a Colônia e Império, mas com tais medidas higiênicas proibiam-se mais que pessoas, as ideias, principalmente. Gilberto Freyre (2000, p. 74) escreveu que proibiam-se inclusive a importação de livros ingleses.

Nesse ato de proibir, costumava-se enviar um sacerdote católico a bordo de cada navio antes de atracar em qualquer porto brasileiro para aferir a fidelidade religiosa dos tripulantes. Protestantes, espíritas, judeus ou muçulmanos estavam proibidos. Feito o exame de consciência, o navio podia atracar e seus tripulantes poderiam vir à terra firme. Em caso de se detectar um infiel, deveria permanecer no navio.

A ligação política do Brasil representava também a ligação religiosa católica com Portugal. Mas, quando examinamos o fenômeno do protestantismo no Brasil, vemos que a ligação com Portugal passa necessariamente por atitudes semelhantes. É isso que passamos a ver a partir de agora.

Protestantismo brasileiro e português

Mesmo sob suspeição, podemos usar a classificação ainda consagrada do protestantismo no Brasil em três fases. A primeira, protestantismo de invasão, liga os protestantes aos franceses do século dezesseis e os holandeses no século dezessete. A segunda, o protestantismo fruto das novas relações entre Brasil e Inglaterra no início do segundo decênio do século dezenove. Foi permitido aos protestantes anglicanos e luteranos as primeiras reuniões em suas línguas e a edificação dos primeiros templos para suas reuniões, contanto que não tivessem aparência de templo e seus adeptos usassem a língua de seu país e não tentassem cooptar brasileiros.

A terceira fase do protestantismo brasileiro é majoritariamente norte-americano. Faz parte de uma visão de mundo salvacionista, que aliava crescimento econômico com um messianismo das denominações daquele país. No início do século dezenove houve um movimento dos protestantes dali em salvar o mundo. No entanto, os missionários norte-americanos não somente se consideravam os salvadores dos pagãos, eles convenciam seus novos adeptos a que se empenhassem em atividades semelhantes. Foi praticamente nesse contexto que vieram os protestantes para Portugal.

Mas seria simples demais considerar que a primeira Igreja do protestantismo de missão no Brasil seja norte-americano. Não foi. Coube a um missionário escocês, Robert Reid Kalley a fundação da primeira Igreja protestante no Brasil como fruto do trabalho missionário. Kalley era missionário e trabalhou primeiramente na Ilha da Madeira. Fatores alheios à sua vontade fez com que ele e vários adeptos do seu grupo fugissem dali e se estabelecessem no Brasil e no Canadá. Uma Igreja surgiu em cada um desses países a partir da dispersão do grupo madeirense de Robert Kalley.

Para começar sua Igreja no Brasil, Kalley foi até o Canadá e trouxe alguns portugueses da sua antiga Igreja para o Brasil, o que aconteceu em 1855. A primeira Igreja do protestantismo de missão no Brasil foi fundada por um europeu com adeptos portugueses. O primeiro adepto batizado pelo missionário Kalley nessa Igreja foi um português.

Da mesma forma que acontecera com Kalley, o primeiro adepto que os missionários Ashbel Green Simonton e Blackford batizaram no Brasil foi um português. Isso fez com que as Igrejas protestantes brasileiras logo voltassem o seu olhar para evangelizar Portugal, onde estavam seus amigos, parentes e onde havia uma relação afetiva duradoura entre os dois países. Acresce-se a isso o fato de que os dois países podiam se entender perfeitamente em termos de línguas. Isso poderia ser um aspecto facilitador do trabalho missionário dos brasileiros.

O primeiro batista batizado no Brasil pelos missionários foi um brasileiro. Mas o desejo de iniciar uma missão em Portugal sempre esteve presente entre os adeptos daquele grupo, ainda que não tenha sido para esse país que tenham enviado o primeiro missionário, mas para o Chile. No entanto, tão logo se perceberam com algum poder e influência, levados pela propaganda e incentivo dos missionários norte-americanos, os batistas no Brasil se lançaram à tarefa de fazer missões em Portugal.

Os batistas em Portugal

Segundo dados registados por João Virgílio Ramos André (1981), desde o início do século dezanove conhece-se a presença dos batistas em Portugal na pessoa de Joseph Charles Jones. Segundo esse autor, Jones chegou para comerciar vinhos em Portugal em 1808 e ficou muito tempo morando em terras portuguesas. Mesmo não tendo uma igreja batista em Portugal, os filhos de Jones foram até a Inglaterra para serem batizados conforme o rito batista. Ao voltar para Portugal, cooperariam com outra denominação.

O filho de Joseph Charles Jones, também Joseph Jones, é considerado por André (1981, p. 22), o fundador da Primeira Igreja Batista em Portugal, em 06 de setembro de 1888, ao batizar cinco adeptos, na cidade do Porto. A igreja de Jones foi absorvida anos mais tarde, em 1912, por uma igreja batista pastoreada por um brasileiro.

Jones cooperou com os metodistas e parece que cooperou também com a igreja Congregacional brasileira, oriunda do trabalho do missionário Kalley. Ao fundar sua própria igreja em Portugal e depois passá-la para a responsabilidade dos batistas brasileiros, levanta-se a questão onde e como ele teria sido ordenado pastor. Quando se juntou aos brasileiros, deixou de ser pastor e passou a ser diácono. Na hierarquia organizacional dos batistas, ser diácono é estar em uma posição de subalternidade. Fato raro e não usual entre os batistas, que consideram que, uma vez ordenado pastor, terá sempre o título e status de pastor.

Fatos estranhos e desconhecidos deste pesquisador aconteceram na comunidade fundada por Jones. Sabe-se que ela cresceu muito, passando a ter diversas congregações e cultos com horários diferentes. Parece, no entanto, que esse fervor e sucesso arrefeceram. Quando os batistas brasileiros chegaram a Portugal, parece que o grupo estava pequeno, e Jones, de uma certa forma, desinteressado em continuar como líder da congregação.

Reginaldo Young, um tipo de missionário leigo, foi o segundo líder religioso a fundar uma igreja batista em Portugal. Young passou pelo Brasil trabalhando em minas, ajudando algumas igrejas batistas na função de diácono e aparece em Portugal fundando a segunda

igreja batista em solo português em 1905. Em virtude das diferenças sobre quem deveria participar da ceia, assunto caro aos batistas, não foi possível que os dois grupos se unissem e trabalhassem em conjunto.

Uma das questões apresentadas pelos batistas para marcar suas diferenças intergrupais é a questão de quem deve participar da ceia. Um grupo acredita que qualquer protestante pode participar; outro grupo, acha que somente os batistas devem participar da ceia. Outros, ainda, mais estritos, creem que apenas os membros de uma determinada comunidade pode participar da ceia.

Os batistas brasileiros em Portugal

Jerônimo Teixeira de Souza, português, mas que morou no Brasil durante muito tempo, parece ter sido o primeiro batista brasileiro a ir para Portugal com o fim de evangelizar seus patrícios. Ele encontrou um grupo saído da congregação de Young e começou a trabalhar com eles. Assim, em 24 de setembro de 1908, surgia uma nova igreja batista. Desta vez, orientada e ligada aos batistas do Brasil.

Um acontecimento interessante, no entanto, marcará a congregação fundada por Teixeira. Ainda que ele tenha sido o seu fundador, tenha sido citado como o primeiro moderador dessa comunidade, tendo realizado a ceia – um tipo de cerimonial inaugurador da comunidade – foi somente com a presença de um missionário que trabalhava no Brasil, Z. C. Taylor que, ao visitar Portugal em dezembro de 1908, três meses depois de fundada por Teixeira de Souza, que essa igreja teve “homologada” a sua fundação.

Faço essa referência aqui para mostrar a ligação e dependência que o grupo batista português demonstrou ter no seu início e que passou a ser uma prática dos batistas por muito tempo. Ao mesmo tempo, a dependência dos batistas portugueses aos batistas brasileiros era da mesma natureza que os brasileiros tinham dos missionários e Missão norte-americana.

Essa homologação, da qual tratamos inicialmente, não foi outra coisa senão o rebatismo de todo o grupo – que já havia sido batizado por Young anos antes – pelo missionário Z. C. Taylor. Foi com a presença e rebatismo de batistas por um missionário que passou a vigorar a data “oficial” da presença dos batistas brasileiros em Portugal. “Não obstante essa igreja pudesse ser considerada 3ª ou 4ª Igreja em Portugal, só o foi, porém, a partir de 20 de dezembro de 1908, quando começa a ligação com uma Junta Missionária, a JME, da Convenção Batista Brasileira” (André, 1981, p. 28, 133).

Segundo explicações de Antonio Maurício, português que estudou no Brasil e voltou como missionário para Portugal, filiado à Convenção Batista Brasileira, Jerônimo Teixeira fora enviado por uns brasileiros a Portugal e não pela Junta de Missões dos batistas brasileiros. Daí, somente com a chegada de João Jorge, que chegou em Agosto de 1908 e enviado pela Convenção e pelo seu órgão de missões, a JME, é que se considera como “o primeiro missionário dos batistas brasileiros”. Mesmo tendo chegado quase três anos depois de Teixeira, os batistas em Portugal só são oficialmente reconhecidos a partir de João Jorge e do missionário norte-americano Taylor.

Fato semelhante a Portugal aconteceu no Brasil. A primeira igreja batista fundada no Brasil aconteceu em 1871, em Santa Bárbara do Oeste, São Paulo. A segunda igreja dessa denominação foi fundada no mesmo Estado, em 1979. No entanto, elas não foram consideradas oficialmente como as primeiras, pelo menos até o início do século vinte e um. A primeira igreja batista oficialmente considerada foi fundada onze anos depois, em Salvador. A razão dessa data longínqua foi a presença de missionários norte-americanos que, desde muito tempo, foram considerados o padrão para começar, fundar ou homologar qualquer coisa que os batistas fizeram ou poderiam fazer.

João Jorge será responsável por unir aos batistas do Brasil o grupo de Jones, já anteriormente referido. Dos adeptos de João Jorge, o mais famoso deles será Antônio Maurício, batizado em 19 de abril de 1914. Maurício veio ao Brasil para estudar Teologia e voltou como missionário dos batistas brasileiros a Portugal em 17 de janeiro de 1920.

Dificuldades econômicas no Brasil e diferenças pessoais entre os dois missionários dos brasileiros serão responsáveis pelos principais acontecimentos que caracterizaram o funcionamento dessa denominação em Portugal. Antônio Maurício sempre mostrou estar mais ligado, mais fiel e mais obediente às determinações dos batistas do Brasil. Por isso mesmo, foi considerado como um bom missionário, coerente, pacificador, realista e sensato. João Jorge, por sua vez, por mostrar-se mais independente, ter pedido auxílio dos batistas do Texas, de quem recebeu seu salário durante muito tempo, foi considerado por André como patético, caudilho, sonhador e outros termos que denigrem sua pessoa.

Um dos pontos das discórdias entre os dois missionários, entre os batistas do Brasil e de Portugal e mais tarde entre os batistas norte-americanos estava a presença de uma Missão concorrente, a Convenção Batista do Texas. Essa Convenção foi fundada no início do século vinte como reação à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, com sede no Estado da Virgínia.

Em virtude das dificuldades financeiras das igrejas em Portugal, João Jorge recorreu à Convenção do Texas. Além das discórdias pessoais entre os dois missionários brasileiros em Portugal, parece que foi o pedido de ajuda aos batistas do Texas um dos fatores de maior discórdia entre os diversos grupos envolvidos com as igrejas portuguesas. O pedido de auxílio foi descrito por João Virgílio Ramos André como tendo desagradado a Convenção Batista Brasileira, tanto que João Jorge foi chamado a explicar-se diante da reunião anual da Convenção no Brasil no ano de 1922. Essa vinda de João Jorge lhe valeu uma “censura” por parte da Convenção (ANDRÉ, 1981, p. 40).

Essa decisão foi considerada pelos brasileiros como uma “invasão” de uma “Junta estranha”. Na verdade, uma Junta “opositora de Richmond”, segundo escreveu André (1981, p. 45). Esse autor cita (p. 46-7), um relatório prestado pela Junta de Missões dos batistas brasileiros em 1922 que reproduzimos alguns trechos:

[...] a Junta da Baptist Missionary Association of Texas [...] embora sustente doutrinas ortodoxas não poderia formar em comum com o nosso trabalho sem prejuízo dos nossos direitos de mais velhos no campo [...] não tivemos o intuito de proibir a sua entrada no campo, dado o nosso reconhecido carácter de tolerância, mas quisemos evitar a intromissão de elementos estranhos que pudessem nos trazer dificuldades posteriores [...] estávamos certos de que o nosso campo não seria invadido [...] está criada, muito a contragosto da Junta uma situação difícil em Portugal para o nosso trabalho [...] A Junta reconhece com tristeza, pelo desenrolar dos fatos, a responsabilidade do irmão João Jorge neste caso, que considera um desastre e lamenta que ele não tenha podido perceber o perigo a que expôs o nosso trabalho e as conquistas em Portugal, a custo de enormes e inestimáveis sacrifícios.

O que André reclama, é que João Jorge não tenha pedido permissão para fazer o que fez. É claro que o autor, mesmo sendo português, está escrevendo a história a partir dos batistas do Brasil. Como Maurício, ele é fiel aos brasileiros. Por isso o julgamento que faz de João Jorge é que ele acaba por “prejudicar” os batistas em Portugal. Por outro lado, esse autor julga que João Jorge acaba se precipitando em algumas decisões que ele toma.

Com a decisão de João Jorge de pedir ajuda a Texas, alguns líderes batistas brasileiros deixam de viajar a Portugal e tais decisões acabam por prejudicar as relações entre as igrejas dos dois países. É claro que as relações dos brasileiros com os dois missionários naturalmente sofreriam alguns arranhões também.

As relações tensas entre João Jorge e a Junta de Missões da Convenção Batista Brasileira continua por muitos anos e vai se agravando cada vez mais. Durante algum tempo ainda foi possível que brasileiros, portugueses e texanos trabalhassem juntos. Mas isso não foi possível por muito mais tempo. Em 1930 João Jorge deixa Portugal para trabalhar como missionário entre os portugueses nos Estados Unidos.

Depois das tensas relações entre brasileiros (Richmondianos) e texanos, entra outra Convenção dos batistas em Portugal, a *Conservative Baptist Foreign Mission Society*, com sede em Chicago. Essa Missão entrou em Portugal em 1945. Com a “Conservative”, João Jorge volta a Portugal como missionário dessa Sociedade. Como aconteceu anteriormente, as relações ficam tensas entre brasileiros – fiéis e dependentes de Richmond – e os portugueses que se aliaram à “Conservative”.

Como se fez com os texanos, os brasileiros se ressentem desse outro grupo batista em Portugal e afirmam que sofreram uma “invasão” de um grupo estranho e concorrente. Está claro que o espaço sacralizado por um grupo batista não pode ser dessacralizado por outro grupo batista, mesmo que este último tenha a intenção de ajudar. A reclamação dos brasileiros, no entanto, está mais perto de um ciúme exacerbado que outra coisa.

As relações continuaram tensas por um bom tempo entre brasileiros, portugueses e os missionários da Missão Conservadora. As igrejas portuguesas se dividiram em torno da Missão Conservadora e a Junto de Missões Estrangeiras, que representava a Convenção Batista Brasileira. Os ciúmes e disputas entre missionários da Convenção Brasileira e missionários norte-americanos de Chicago acabou por enfraquecer ainda mais a relação entre as igrejas em Portugal.

Como acontecera com a Missão do Texas alguns anos antes, a missão de Chicago acaba por deixar Portugal em 1965. Esse é o tempo em que Richmond começa a ajudar as Igrejas Batistas Brasileiras no modelo que acontece até hoje. Richmond foi, desde 1882, a Missão que fundou, sustentou as igrejas batistas brasileiras e forjou o pensamento teológico dos seus adeptos.

Por algum tempo, a Missão Conservadora e a Missão do Texas cooperaram com as igrejas batistas no Brasil. No Brasil, entretanto, o número de igrejas e Estados são em número bem maior que Portugal. Por isso mesmo, parece que a relação com a Missão hegemônica, Richmond, foi mais pacífica. Mas a Missão Conservadora, no entanto, ficou restrita ao interior de dois Estados pobres do Brasil, o Piauí e o Maranhão. Richmond não podia ser ameaçada em sua hegemonia e ameaça, para esse grupo, pode ser a simples vontade de ajudar. Em “Histórias, tradições e pensamentos batistas” (Araújo, 2015, p. 164), citei um trecho do autor batista Mesquita. Ele descreveu o encontro dos batistas norte-americanos e batistas alemães. Em sua análise, o conflito que houve entre os dois grupos foi causado pelos alemães. Deixemos que o texto prove o que vimos afirmando: “O trabalho alemão antigo como era, e padecendo de falta de orientação segura nos primeiros tempos, havia de gerar [...] algumas

dificuldades”. Na verdade, a citação de Mesquita é tomada por empréstimo de um missionário norte-americano Dunstan.

Já conhecemos a pouca disposição do grupo batista cooperar com outros grupos denominacionais. O missionário Crabtree (1937, p. 251), escreveu: “É verdade que os batistas são pouco dispostos a entrar em acordos de cooperação com outras denominações”. No entanto, ele mesmo, sendo batista, reconhece a dificuldade de cooperação dentro do próprio grupo. “Isto é devido em parte às convicções [...] que os distinguem [...] e porque o mundo precisa saber das doutrinas puras do Novo Testamento do ponto de vista dos batistas”, escreveu no mesmo trecho. Tal atitude têm afastado até mesmo os batistas entre si. “Com a independência absoluta da Igreja batista, é bastante difícil conseguir a cooperação que almejamos, mesmo entre os próprios batistas”. Vimos claramente esse fenômeno em Portugal

Conclusões

A incapacidade interna de um grupo como os batistas faz com que as relações de cooperação e entendimento sejam praticamente impossíveis não somente com outros grupos de outras denominações históricas, como presbiterianos, congregacionais e metodistas, ou com grupos pentecostais como as Assembleias de Deus. Os batistas não conseguem dialogar entre grupos da mesma denominação.

Aliás, o que caracteriza os batistas é a cisão, separação e não a cooperação. Cada grupo considera suas missões como campos consagrados, dominados, fechados. Toda tentativa de aproximação é rechaçada como concorrência, deslealdade, invasão, desonestidade e falta de respeito.

A falta de cooperação e a não aceitação de ajuda de outros grupos batistas conforme vimos neste texto está acima das dificuldades financeiras e políticas que o próprio grupo reconhece ter. Para o grupo batista, é preferível o recuo, as restrições e a possibilidade de seus esforços serem totalmente aniquilados que receber a ajuda de outro grupo, mesmo que batista. Nesses casos, a intolerância interna do grupo se mostra mais forte que a própria tolerância que dizem ter.

Neste texto vimos que o grupo se sabota a si mesmo, prejudicando-se a si, suas igrejas e seus adeptos. O personalismo, a glória pessoal e o nome de um grupo está posto acima da própria mensagem que o grupo prega. A partir de então, dá para perceber quantas coisas estão acima e são mais importantes para o grupo que a mensagem que querem convencer seus adeptos.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, João V. R. A obra missionária em Portugal. Rio de Janeiro: JUERP, 1981.
- ARAÚJO, João Pedro G. Em nome da lei. In: FERRETI, Sergio F., CARREIRO, Gamaliel da S. & SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs): Missa, culto e tambor. São Luís: EdUFMA, 2012.
- _____. Educação e conversão religiosa. Curitiba: Appris, 2014.
- _____. Histórias, tradições e pensamentos batistas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- CRABTREE, A. R. A história dos batistas no Brasil, até o ano de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1937.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FREYRE, Gilberto. Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil. Rio de Janeiro: Topbooks Ltda, 2000.
- MENDONÇA, Antonio G. O celeste provir: a inserção do protestantismo no Brasil, São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola/Imprensa Metodista, 1990.
- MESQUITA, A. N. História dos batistas no Brasil de 1907 até 1935. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.
- OLIVEIRA, Betty Antunes de. Centelha em restolho seco. Uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- PEREIRA, José dos R. História dos batistas no Brasil: 1882-1982. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.
- QUADROS, Eduardo. Os hereges holandeses. In: BRANDÃO, Sylvna (Org). História das Religiões no Brasil. Recife: Editoria Universitária, 2001. Vol 1., p. 191-213.
- SILVA JÚNIOR, Ismael da. Notas históricas sobre a missão evangelizadora do Brasil e Portugal. Rio de Janeiro: s.e., 1961.

RELAÇÕES DA IDEOLOGIA PROTESTANTE NORTE-AMERICANA MANIFESTA NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA NO FINAL DO SÉCULO XIX (1870 a 1900)

Jonas Nogueira Júnior – (UPM)¹²⁴

Resumo

Este trabalho analisa a relação entre a ideologia protestante norte-americana e a educação paulista nas décadas finais do século XIX por meio do cruzamento do pensamento de historiadores do protestantismo e da educação brasileira como também sociólogos com diferentes perfis e leituras do processo transitório da educação no período. Na história da educação brasileira, no período de 1870 a 1900, a Província de São Paulo se destaca devido ao surto do desenvolvimento na capital e interior gerando transformações profundas nas cidades. O governo monárquico representativo estava em decadência e o novo regime republicano se apresenta como uma solução no conflituoso cenário político. Na educação foi depositada toda a esperança de melhoria e progresso. A reforma do modelo escolar se tornou assunto de extrema urgência para atender as novas demandas. Nesse momento histórico chegaram os missionários protestantes norte-americanos, não por acaso, mas impulsionados pela ideologia do Destino Manifesto onde o projeto educacional é estratégico. Os missionários defrontaram-se com os líderes pertencentes às elites brasileiras que estavam na liderança da transição política e cultural do país residentes em São Paulo; desse encontro, e não confronto, surgiram relações de aproximação e antagonismo de ordem ideológica, política e religiosa retratadas nesse trabalho

Palavras-chave: Educação; religião; protestantismo; positivismo; ideologia; Destino Manifesto;

Abstract

The aim of this study was to examine the relationship between North American Protestant ideology and education in the São Paulo in the final decades of the nineteenth century by crossing the thinking of historians linked to Protestantism in Brazil and with different profiles and secular readings of the transitional process of education in period. In the history of Brazilian education in the period 1870 to 1890, the Province of São Paulo stands out because of the development boom in the capital and generating transformation within cities. The monarchical government representative is in decline and the new republican regime in this scenario is presented conflicting transition. In education is deposited all hope of improvement and progress for both. The reform of the school model is urgently needed to meet new demands. In this historical moment the Protestant missionaries arrive from North America driven by the ideology of Manifest Destiny where the education project is strategic. The American missionaries were confronted with the leaders belonging to the Brazilian elites that are at the forefront of political and cultural transition in São Paulo; this meeting come closer relations and the antagonism of ideological, political and religious.

Keywords: Education, religion, protestantism, ideology, Manifest Destiny;

¹²⁴ Mestre em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Coordenador de arte, educação e eventos do Colégio Presbiteriano Mackenzie. E-mail: jonas.nogueira@mackenzie.br

Introdução

Na história da educação brasileira, nas décadas finais do século XIX, especificamente no período de 1870 a 1900, a província de São Paulo, posteriormente à proclamação da República, o Estado de São Paulo merece destaque devido ao surto de desenvolvimento na capital e no interior que gera transformações na vida das cidades, principalmente na capital. O processo de urbanização é vertiginoso e rápido e necessidades estruturais emergem solicitando dos administradores públicos tomadas de posição e medidas muitas vezes drásticas. O governo monárquico representativo está em decadência e os sinais do novo regime republicano se apresentam no cenário conflituante e tenso da transição. Na educação é depositada toda esperança de melhoria e progresso tanto para os monarquistas resistentes quanto para os vanguardistas da República. A educação é a porta para a renovação e modernização da cidade, das mentalidades, das instituições. Faz-se urgente a reforma do modelo escolar e a valorização de um instituto de formação dos professores que irão formar as gentes. Nesse momento histórico na vida dos paulistas chegam os missionários protestantes da América do Norte impulsionados e estimulados pela ideologia do Destino Manifesto. O projeto educacional para esse grupo missionário é estratégico; ao lado de cada igreja implantada nasce uma escola com orientação protestante. No ano de 1870, um casal de missionários norte-americanos coadjuvados por pastores e professoras americanas funda pioneiramente uma escola americana no modelo pedagógico dos Estados Unidos e fundamentos na ideologia do protestantismo norte-americano.

Faremos a seguir, uma análise da relação entre a ideologia protestante norte-americana e a educação paulista nas décadas finais do século XIX por meio do cruzamento do pensamento de historiadores com diferentes perfis e leituras do processo transitório da educação no período em questão. Para tanto, se faz necessário verificar a construção do pensamento protestante na América do Norte, do protestantismo americano, segundo o aporte teórico do método de análise de Mendonça que, por sua vez, se utiliza do método analítico weberiano e confrontar com a visão de Monarcha da construção da cultura escolar que se configurava no final do século XIX em São Paulo. Como se dá a relação entre a ideologia protestante norte-americana e a educação paulista no período de 1870 a 1900 é a investigação que impulsiona nosso entendimento do encontro do pensamento calvinista puritano trazido pelos norte-americanos com as ideias positivistas desenvolvidas pelos intelectuais e administradores que formavam a elite brasileira da época.

1. O Protestantismo americano

O protestantismo brasileiro é herdeiro direto de todo um arcabouço conceitual e ideológico do protestantismo dos Estados Unidos da América e nele a educação tem um papel de relevante importância. Nesse capítulo, se mostrará a trajetória do pensamento protestante calvinista desde a Europa até a América do Norte, local onde sofreu várias mudanças até se configurar como o protestantismo americano. O pensamento protestante americano é fruto direto do protestantismo dos ingleses, incluindo escoceses e irlandeses.

A cisão da Igreja Católica na Inglaterra se deu por motivos políticos mais do que teológicos no século XVI e não se deve perder de vista as ideias de autogoverno e liberdade individual que transitavam e eram defendidas pelos protestantes na época. Segundo Mendonça (1995, p.38), “durante os séculos XVI, XVII e XVIII vão se formando e cristalizando doutrinas antimonárquicas do contrato social e dos direitos naturais” que travam batalhas contra o absolutismo, apregoando a liberdade religiosa e individual contra as tiranias dos reis e dos líderes da Igreja. A Igreja Anglicana também passa por um período de reforma ao perder sua hegemonia devido ao surgimento de novas correntes de ideias religiosas ligadas ao calvinismo.

Os calvinistas não tinham intenção de aliar-se aos governantes para a religião ser imposta, ao contrário, tinham uma índole republicana que se opunham às formas políticas dominantes na Inglaterra; na área religiosa, eles acreditavam numa forma de governo democrática que atendia aos anseios de liberdade da época, como situa-nos Mendonça: “o plano de governo de Calvino era popular, democrático e republicano e permitia eleições de baixo para cima mais do que ações de cima para baixo” (p.40). A participação dos membros na comunidade religiosa era voluntária, tema de grande importância no ideário protestante calvinista, o voluntarismo.

O calvinismo propunha um modo de viver onde a relação do homem com Deus deveria ser direta, sem intermediação de religiosos ou do Estado. Todos os seres humanos chamados e predestinados a servir a Deus tinham um compromisso com as leis ditadas por Deus que soberanamente suplantava todas as soberanias humanas. Isso por si só já atribuía um caráter revolucionário para o pensamento político vigente na época. A severidade e rigidez do sistema do calvinismo estavam pautadas numa moral pública irrepreensível e para tanto deveria haver um policiamento dos costumes. O indivíduo era valorizado a partir do momento em que assumia a sua posição de escolhido por Deus e deveria, portanto, se portar como um cidadão do Reino de Deus na terra dos viventes. Os aspectos políticos e religiosos se fundiram

formando uma religião civil e os “eleitos” de Deus deveriam manifestar seus preceitos e sua glória na vida cotidiana interferir de modo sutil e consequente na vida social.

O calvinismo teve em Genebra no século XVI, um poderoso centro de irradiação dos seus ideais e lá possuía uma Academia, fundada por Calvino em 1558, que formava calvinistas fervorosos com grande preparo intelectual, que era uma das mais importantes preocupações de Calvino: a valorização do preparo acadêmico dos pastores e sistematização da sua teologia. Boa parte dos protestantes que vieram em missão para o Brasil era formada de pastores-mestres com grande e sólida formação acadêmica. Muitos acadêmicos de Genebra eram estrangeiros e estes foram responsáveis pelo expansionismo do calvinismo inclusive, na Inglaterra. Esse grupo, especificamente, exigia da coroa inglesa a reforma da Igreja Anglicana, a igreja oficial, reforçados por outros discordantes e insatisfeitos advindos de denominações religiosas como os batistas, presbiterianos e congregacionais com suas peculiares formas de governo interno, que proliferavam na Inglaterra. No século XVII, esses manifestantes formaram partidos e lutavam por uma causa comum que visava a reforma da Igreja Anglicana, o que na prática ia da simplificação do ritual de culto ao abandono do luxo e das hierarquias opressoras. Lutavam pela liberdade e independência de quaisquer formas de autoridade governamental sobre a vida da igreja. Um dos principais partidos era o partido dos puritanos “que alcançaram vitórias e chegaram a moldar o sentimento religioso do povo inglês, assim como elevaram o ideal político da luta em favor de um governo constitucional representativo” (Mendonça,1995, p.41). Essa corrente de pensamento teve grande influencia na América e nos locais por onde as empresas americanas missionárias se instalaram. Este modo de vida se percebia capaz de influenciar a vida civil e social a partir de uma crença religiosa. O puritanismo tem suas raízes no calvinismo ortodoxo, mas assimilou vários pensamentos de diversas correntes filosóficas que geraram modificações em seus aspectos teológicos.

A teologia calvinista foi sistematizada pelo reformador protestante João Calvino (1509-1564) e foi conhecida como a reforma genebrina. Para o calvinismo ortodoxo, o ser humano já nasce decaído, isto é, ele é preso ao estigma do pecado e só é livre para pecar e não para fazer o bem; a salvação desse homem decaído vem somente mediante a graça sem a participação das obras humanas, resultando daí a ideia da predestinação de alguns eleitos para a salvação. Segundo Mendonça (1995 p.36), “essa predestinação ou eleição é obra irresistível da parte de Deus, e dela o agraciado jamais poderá se afastar (doutrina da perseverança dos santos). Toda essa sequência lógica é extraída do ponto de partida fundamental de Calvino que é sua tese da

soberania de Deus” que predestina alguns para a vida eterna e outros são preordenados para a morte eterna. Esse modelo de pensamento religioso foi difundido em várias partes da Europa, inclusive, a Inglaterra e provocou divisões de opiniões nos seguidores do calvinismo. Houve aqueles que viram na tese da soberania de Deus a possibilidade de resistir aos dominantes, já que Deus não elegeria apenas ricos e poderosos, mas qualquer ser humano, pobre, sem poder poderia ser escolhido; outro grupo entendeu que esta era um pensamento extremado e não condizia com as aspirações de liberdade religiosa e civil da época. E houve também aqueles que, seguindo o princípio da liberdade religiosa e individual contra as tiranias dos reis e da Igreja, já que segundo o pensamento de Calvino a soberania estava submetida à Soberania de Deus, estabeleceram um ajustamento entre o pensamento político e religioso. Esse grupo não concordava com uma igreja nacional e oficial autoritária na Inglaterra e desejava a purificação da Igreja e por isso, segundo Mendonça (1995) forma chamados “puritanos”.

Os calvinistas puritanos constituíram um pensamento religioso que se denominou puritanismo que não se constituiu em uma nova igreja ou denominação, mas influenciou muito boa parte delas. Para o puritanismo a adesão à salvação ofertada pela graça divina era uma escolha, uma opção feita pelos escolhidos. Esta adesão não era fruto apenas de uma gratidão, mas de um compromisso de andar nos caminhos de Deus de acordo com suas leis, pela fé. Essa participação do homem, voluntária, gerou dois aspectos importantes dessa nova teologia: o voluntarismo e o individualismo. Essa relação individual na vida religiosa valorizou o homem em detrimento de um pensamento em que tudo era realizado exclusivamente por Deus. Este pensamento se aproximou das ideias humanistas em voga desde a Reforma Protestante de Lutero. A decisão e o esforço humano foram levados em consideração nessa caminhada difícil rumo à Cidade Celestial cheia de tentações e perigos que poderiam levar o crente a desistir. Essa possibilidade se tornou um elemento novo que se contrapôs à teologia ortodoxa do calvinismo da predestinação e eleição onde não cabe ao ser humano decidir o seu caminho, mas somente a Deus. Essa ideia da participação humana na sua salvação acabou por unir a fé às obras, pensamentos criticados no catolicismo pelos próprios puritanos. A origem desse pensamento estava expressa na Teologia dos Pactos. A noção de um pacto entre a divindade e o povo encontra na narrativa bíblica, no livro de Gênesis, um expressivo modelo que é a história de Abraão. Segundo a narrativa bíblica, Deus chamou Abraão para uma importante missão e prometeu que faria dele e de sua descendência uma grande nação em troca de sua obediência incontestada. Esse modelo favoreceu a crença no chamamento de um povo por Deus para servir de padrão de vida, e ao mesmo tempo, de instrumento de salvação para outros

povos. Esta ideia impulsionou o expansionismo protestante que tinha a seu favor a certeza do triunfo na empreitada porque estavam do lado certo segundo o conceito da predestinação; e por estarem do lado certo deveriam combater e eliminar o erro. Quaisquer sacrifícios seriam válidos para atingir a meta do chamamento.

O puritanismo foi um modo de ser da vida religiosa que foi se ajustando [...] às várias correntes de pensamento que vão desembocar na América e se prolonga pela história do protestantismo naquele país e pelas suas áreas de influência missionária. [...] o importante é a influência do puritanismo na vida civil e social [...]. (Mendonça, 1995 p.42)

Os puritanos primavam pelo republicanismo em política e, em religião pela doutrina calvinista da predestinação no tocante à liberdade, democracia e racionalização da vida permeada por grande fervor bíblico. Por esse posicionamento político os calvinistas puritanos ingleses foram fortemente perseguidos na Inglaterra e muitos deles emigraram para América do Norte, então colônia inglesa. Assim, descontentes com a forma do governo absolutista da Inglaterra e perseguidos por questões religiosas, embarcaram no navio Mayflower em 1620. Foram aproximadamente 110 passageiros que rumaram para a colônia em continente americano, a Nova Inglaterra, com o objetivo de construir ali uma sociedade ideal. Este pequeno grupo acreditava na importância de uma efetivação da fé na dimensão prática da vida civil. Mayflower. Em 11 de novembro de 1620, a bordo do navio Mayflower, os viajantes chegaram ao porto de Plymouth Rock. Antes de desembarcar, porém, todos os tripulantes do sexo masculino, adultos, assinaram o Pacto de Mayflower. Neste documento a presença do elemento religioso é muito marcante como se lê no fragmento: “para glória de Deus, avanço da fé cristã e honra de nosso rei e país... Solene e mutuamente na presença de Deus, e cada um na presença dos demais, compactuamos e nos combinamos em um corpo político civil”.(apud Mendonça,1995 p.50). O Pacto do Mayflower revelou a natureza política e religiosa, ao mesmo tempo, de um documento que se tornou no futuro base para as leis constituintes dos Estados Unidos da América.

Os puritanos acreditavam que à semelhança de algumas passagens bíblicas, eles como por “um milagre” chegaram à América, uma metáfora da Terra Prometida, para construírem ali uma sociedade livre e comprometida, ao mesmo tempo, com os preceitos divinos. Essas narrativas históricas, contadas no Pentateuco (os cinco primeiros livros da Bíblia) e no livro de Josué, descrevem a libertação da escravidão e do exílio no Egito, quando sob o comando de Moisés o povo escolhido por Deus passa o Mar Vermelho a seco, milagrosamente, e desde então rumam para a Terra Prometida. Com chegada desse grupo de peregrinos na Nova Inglaterra deu-se início à construção do pensamento protestante americano onde seguindo os

preceitos do pacto de Mayflower, a participação política na sociedade a fim de organizá-la, torna-se uma obrigação para alguém que alcançou a graça divina. A religião e a política se fundem em um modo de ver e viver o mundo que reflete a gratidão pela graça alcançada, a salvação. Esse grupo tem como princípio uma moral irrepreensível e uma atitude civil inatacável. Muitos puritanos migraram para a América entre 1628 e 1640 para realização do sonho da construção de uma sociedade pautada nos valores de uma religião pública e pessoal ao mesmo tempo.

Os primeiros a chegar à nova terra, dadas as circunstâncias próprias do sentido calvinista e puritano da vida e dos fatores que condicionaram historicamente o seu êxodo da Inglaterra para as colônias, sentiam-se responsáveis pela ordem das coisas na sociedade. Desse modo, pode se dizer que, a construção da nacionalidade americana[...]está intimamente ligada ao calvinismo.(Mendonça,1995 p.48)

O protestantismo americano teve a característica do povoamento na medida em que os protestantes europeus tomaram posse das terras inglesas na colônia em busca de uma nova condição de vida. O grupo puritano teve a preocupação de formar um povo com governo próprio e autoridades instituídas a partir dos próprios participantes da nova comunidade para além da instituição de uma nova igreja. Entretanto, iniciaram o processo de formação do povo pela organização da comunidade religiosa, segundo os preceitos de um governo igualitário-democrático, que somente décadas mais tarde se organizaria de maneira conciliar e hierárquica, porém sem perder de vista seus princípios libertários e voluntários. Os puritanos viram-se no Novo Mundo

[...] com direito e liberdade de construir um Estado puritano (Puritan Model State) para servir de orientação a todos os verdadeiros cristãos em todos os lugares. Sentiam-se como o povo escolhido de Deus (God's Chosen People), tanto no sentido espiritual como no intelectual. (Mendonça, 1995 p.50)

Tratava-se exatamente de uma religião civil ou de uma civilização cristã, onde o sagrado não mais se distinguiu do profano, como propunha o pacto assinado no Mayflower. Os novos americanos se sentiram como os israelitas que tomaram posse das terras dadas por Deus a eles para constituírem uma nova sociedade, uma nação divina e a partir dela se expandirem para todo o continente a exemplo do que fizeram os líderes do povo israelita sob comando de Deus.

Alguns aspectos do pensamento teológico dos calvinistas puritanos, formados ainda na Inglaterra, aliados à experiência bem sucedida da chegada na América fundamentaram a ideologia do Destino Manifesto que condensou a crença de que os protestantes formavam um grupo de pessoas “eleitas” pela graça de Deus para constituírem uma sociedade justa e perfeita e, portanto com o forte chamado para a evangelização, ou seja, a propagação da

mensagem divina para o mundo na busca de alcançar outros tantos escolhidos para a salvação segundo a vontade de Deus. Os protestantes americanos acreditavam que o seu destino manifesto era espalhar por todo o continente os benefícios de uma civilização protestante e republicana a partir de seu exemplo. A forte conotação política impressa nesse chamado evangelizador configurou-se na ideologia do Destino Manifesto como um perfil civil da religião e impulsionou o projeto republicano norte-americano e se tornou a base constituinte da agência missionária americana de cunho expansionista.

Em algumas décadas, a colônia formada pelos imigrantes ingleses puritanos possuía um contingente significativo tanto no aspecto quantitativo, cerca de 15.000 em 1640, como no aspecto qualitativo, onde a maioria das pessoas era culta, educada e, sobretudo possuía uma elevada moral religiosa, bem aos moldes do puritanismo. Essa sociedade civil-religiosa, recém-formada na Nova Inglaterra, influenciou a formação da nação americana impregnando o espírito americano com seus preceitos de respeito aos ideais libertários de autogestão religiosa, bem como, do voluntarismo e individualismo, onde a participação era facultada às escolhas individuais de cada pessoa. A concepção elevada de cultura dos puritanos os levou a organizar escolas. Seguiu-se um período de consolidação do protestantismo americano sob o primado da liberdade religiosa onde o Estado não era o tutor da Religião; a sociedade americana foi se formando sob essa atmosfera onde a ética protestante era mais importante do que o próprio segmento religioso protestante. Essa forma de pensar teve reflexos na dinâmica dos missionários americanos no Brasil em relação à implantação das escolas americanas. Somente no final do século XVII e início do XVIII inicia-se o declínio dessa euforia religiosa e do puritanismo devido, provavelmente, às guerras com a Inglaterra e o avanço do pensamento iluminista que trazia consigo o secularismo.

As lutas políticas e a guerra podem ter desviado as atenções da religião para interesses mais imediatos. A Era da Razão, por outro lado, pesou fortemente sobre o pensamento e sentimento religiosos. No final do século XVII, as ideias iluministas se espalharam pela América. Nada escapou ao crivo da razão soberana, que teve como sua vítima principal, na religião o coração mesmo do protestantismo que é a Bíblia. (Mendonça, 1995 p.54)

O racionalismo produziu a negação de vários pontos doutrinários dos protestantes puritanos de grande relevância como a crença na revelação divina, sem dúvida o embate mais drástico, dando lugar a outros tipos de pensamento como o do deísmo naturalista que tendia para uma religião criada pela razão. Os aspectos teológicos que fundamentava uma vida social impoluta com rígidas restrições morais foi fortemente influenciada pelas novas ideias sobre a natureza humana e os direitos do homem e acabou cedendo lugar ao um moralismo individualista. O impacto das ideias iluministas sobre o pensamento teológico protestante

americano se deu dessa forma e intensidade porque os puritanos mantinham uma rigorosa exigência para aceitação de membros em suas comunidades religiosas e mantinham uma disciplina também rígida para a permanência deles no rol de membresia. Estes aspectos elitistas ligados ainda ao calvinismo ortodoxo foram duramente confrontados pelo pensamento iluminista gerando o enfraquecimento da causa e o endurecimento doutrinário. Segundo Mendonça, “essa ambiguidade está no cerne do protestantismo: ao mesmo tempo em que conduz ideias libertárias e proclama o livre exame, tende a enrijecer-se no dogmatismo” (1995 p.54) tão criticado e atacado pelos próprios protestantes na Inglaterra.

No século XIX, o protestantismo americano se configurou no modo de vida do povo americano, tanto no que tange à vida religiosa quanto aos valores aceitos para uma vida civil, com padrões morais estáveis e um direcionamento disciplinar que produziu o progresso e o desenvolvimento. Tal configuração se fez a partir de uma somatória de pensamentos teológicos, desde o puritanismo até os avivamentos, e que resultou numa teologia que aproximou das necessidades de uma sociedade em formação, emergente, que tendia para o humanismo igualitarista e pragmatista e dialogava com o racionalismo e progressismo evolucionista. A centralidade teológica no ser humano veio a se refletir em outras áreas da vida civil dos americanos inclusive no seu modelo educacional tão valorizado a partir da segunda metade do século XIX.

[...] o protestantismo americano do século XIX orientou-se no sentido de conduzir o pensamento cristão a uma unidade orgânica com o ponto de vista evolucionista, com os movimentos de reconstrução social e com as esperanças de “um mundo melhor”, pensamento dominante na mente humana em geral. (Mendonça, 1995 p.58)

Após a sua independência da Inglaterra, a nação americana atingiu sua maturidade e o protestantismo, arcabouço teológico-filosófico da República, também gozou de certa estabilidade mesmo sendo fruto da confluência de vários grupos e denominações de diferentes correntes de pensamento, mas que, contudo formaram um único pensamento do protestantismo americano.

As denominações dispunham-se a cooperar para a reforma do mundo a partir de uma visão de uma população religiosa, livre, letrada, industriosa, honesta e obediente às leis; [...]imperava a ideia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos.(p.61)

No pensamento protestante americano sempre esteve latente a esperança de se construir uma civilização cristã modelar que ordena a vida segundo o tripé religião-moralidade-educação e cumprindo assim seu papel normativo e civilizador. Mas, foi preciso avançar e ampliar as fronteiras desse modelo de civilização. Nesse contexto, ressurgiram os princípios do Destino Manifesto fortalecidos pelo sentimento do apocalipcismo que farão as missões

evangelizadoras e civilizatórias se tornarem temas emergentes. As agências missionárias forma organizadas visando à expansão da Era Protestante em toda América do Norte, incluindo os índios e escravos, e no mundo. O Destino Manifesto não se expressou apenas como uma utopia religiosa, mas deu origem e suporte a doutrinas políticas como o monroísmo e pan-americanismo pela sua característica de participação política interferindo na sociedade com os valores e princípios cristãos reformados, isto é, oriundos da Reforma Protestante, especificamente da vertente calvinista. Com a efetivação da empresa missionária inicia-se o processo de internacionalização da política norte-americana a partir de um projeto de caráter religioso-civilizatório mediado pelas missões evangelizadoras. Essa empreitada missionária era responsável pela evangelização dos povos sul-americanos segundo os moldes reformados protestante e indiretamente, mas nem sempre discretamente, a propagação dos ideais republicanos e democráticos frente ao governo monárquico absolutista.

Na plenitude dos tempos, já na segunda metade do século XIX, tornou-se mais que urgente, para os americanos, a causa da propagação da civilização cristã segundo uma cosmovisão protestante, pois os católicos eram tidos como responsáveis pela distorção e paganização do cristianismo e por isso não eram reconhecidos como cristãos autênticos pelos protestantes. Os motivos teológicos eram combinados com o sentimento nacionalista expansionista norte americano nos seus aspectos econômicos e políticos.

[...] no século XIX, o melhor e mais eficiente condutor da ideologia do Destino Manifesto foi a religião americana, o protestantismo americano, com sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o expansionismo político econômico. No caso do Brasil, se no campo religioso seu sucesso foi quase nulo, na educação e na cultura em geral, para não dizer no político e econômico, a influência americana não pode deixar de ser sentida, embora não logo após a implantação do protestantismo, mas ao longo dos cento e tantos anos de sua chegada. (Mendonça, 1995 p.62)

Os puritanos calvinistas delegaram à educação um papel fundamental tanto na formação intelectual e acadêmica de seus líderes e pastores quanto na sistematização da teologia calvinista. Esse comportamento, herdado do calvinismo ortodoxo, relacionava a instrução à leitura da Bíblia e, conseqüentemente, ao ensino das verdades eternas contidas nas Escrituras Sagradas. No século XIX se consolidou entre os calvinistas um escolaticismo teológico fundamentado no método indutivo de estudos da Bíblia emprestado do método das Ciências Naturais. Quando os missionários americanos vieram ao Brasil, principalmente os que vieram para a na Província de São Paulo, basearam seu ensino na ênfase das Ciências Naturais e nos métodos pedagógicos derivados do seu estudo.

Outro fator importante que interferiu no modo de pensar do protestante americano da época foi a doutrina da Bondade Desinteressada que gerou uma verdadeira paixão pela educação

considerada pelos puritanos como um pré-requisito para uma civilização cristã e representavam uma forte preocupação com o reforço dos ideais de vida protestantes. Segundo Mendonça (1995 p.65), “entre 1780 e 1860, o número de instituições educativas subiu de nove para quase duzentas”; grande parte dessas escolas era presbiteriana. Essa nova doutrina demonstrava grande interesse de Deus pelo homem e seu progresso. Esse pensamento abriu espaço para que várias atividades leigas, isto é não realizadas por oficiais religiosos, fossem implantadas, dentre elas: escola para crianças pobres com intuito de educá-las com formação religiosa e secular. Também vindas da Inglaterra, as Escolas Dominicais na América, em 1824, já possuíam uma Associação institucionalizada, a Associação das Escolas Dominicais da América. A função dessas escolas dominicais era especificamente o ensino religioso. Já escolas paroquiais fundadas pelos missionários americanos tinham a dupla função educativa, secular e religiosa; estas sempre foram alvos de críticas por se moldarem às escolas dominicais em sua prática educativa. O movimento das escolas dominicais e paroquiais também esteve presente na ação educativa dos missionários no Brasil. Entretanto, é justamente no âmbito das missões que a educação se revelou como uma estratégia sutil, porém capaz de realizar profundas transformações, maiores que as que poderiam o proselitismo, conversão de uma religião a outra. A educação a serviço da evangelização e do processo de civilização foi mais condizente com o pensamento liberal visto que o calvinismo puritano trazia em seu arcabouço as ambiguidades do sistema que apregoava ao mesmo tempo o liberalismo e mantinha, no campo religioso, o dogmatismo que regulava as práticas sociais exigindo cada vez mais do crente uma ação totalmente condizente com a regra estabelecida na sua confissão de fé. Entretanto, a religião deveria ser base para todas as práticas, inclusive a educativa, segundo os fundamentos do protestantismo calvinista.

O processo de conversão religiosa, individual e lento, exigia, para que alguns objetivos fossem mais rapidamente atingidos, uma estratégia global que influenciasse a sociedade como um todo. [...]a educação constitui-se, então, num dos importantes níveis da estratégia missionária[...] o conversionismo e a educação compunham um todo como as duas faces da mesma moeda[...]mas não é fácil separar a prática educativa liberal norte-americana da propaganda religiosa, por causa da conhecida dificuldade de se separar religião da cultura [...] a chave da questão está nos objetivos que orientam a prática educativa e que procuram encaminhar os educandos para a aceitação de uma maneira nova de ver a realidade, especialmente valorização da natureza e do trabalho. Sabe-se muito bem que os efeitos de uma educação indireta por via de atitudes, modos de vida, visão uniforme e coerente da realidade etc. são mais importantes do que a instrução” (Mendonça,1995 p.96)

Em suma, os puritanos calvinistas que emigraram da Inglaterra para América do Norte no início do século XVII, levaram consigo a base do pensamento protestante inglês que passou por várias mudanças devido a influências de outras correntes de pensamento que se desenvolveram durante os séculos que se seguiram. Podem-se destacar ideias advindas do

liberalismo, do metodismo e até mesmo do evolucionismo dentre outras. Consolidou-se o protestantismo americano como um pensamento religioso de caráter civil pela sua ampla interferência na formação da sociedade americana na questão ética, na vida política e no campo. A educação escolar foi muito estratégica para os puritanos calvinistas na América devido às suas finalidades civilizatórias mais que evangelizadoras. Ela esteve sempre muito ligada aos princípios calvinistas desde os primeiros colonizadores ainda na Nova Inglaterra. Quanto ao aspecto evangelizador das escolas, estas tinham um importante papel de alfabetizar o povo para que todos pudessem ter acesso à leitura da Bíblia e assim entenderem o seu chamamento para a vida cristã; quanto ao aspecto civilizador, o processo de escolarização teve o importante papel de transmitir e ensinar os valores do republicanismo, da democracia, da liberdade e do expansionismo. O destino manifesto dos americanos seria reproduzir o modelo civilizatório protestante para o mundo através das agências missionárias por meio de estratégias explicitamente evangelizadoras e ao mesmo tempo sutis embutidas no projeto educacional.

2. O Protestantismo americano no Brasil e a questão da educação

No início do século XIX, em 1810, Portugal assinou o Tratado de Comércio e Navegação com a Inglaterra e no texto do documento, pela primeira vez se permitia o culto protestante em terras brasileiras, porém com um regulamento restritivo que proibia a construção de templos e permitia as reuniões somente nas casas. Após a proclamação da República no Brasil, evento que contou com o apoio dos protestantes, o culto protestante foi realmente liberado. Em meados do século os missionários norte-americanos começaram a chegar ao Brasil enviados pelas agências missionárias ou como eram denominadas, Juntas de Missões estrangeiras. No período de 1822 e 1856 conta-se que houve um modesto movimento de distribuição de exemplares da Bíblia Protestante como nos moldes dos grandes movimentos de distribuição de bíblias que ocorreram nos Estados Unidos na denominada Era da Bondade Desinteressada. O acordo comercial tratado entre Portugal e Inglaterra que permitiu com restrições a prática de culto protestante no Brasil permitiu o estabelecimento de um pequeno número de imigrantes norte-americanos protestantes de diversas denominações no Brasil. Alguns protestantes, colportores, que vieram na época, se encarregaram da difícil tarefa da distribuição da bíblia dos protestantes que era chamada de falsa pelos religiosos católicos brasileiros. Os católicos eram realmente os inimigos políticos dos protestantes e não só no campo social como principalmente no campo religioso.

[...]para os missionários e líderes protestantes nacionais, o catolicismo brasileiro apresentava o mesmo aspecto do cristianismo da pré-Reforma agravado por práticas locais que se aproximavam mais do folclore do que de uma verdadeira religião cristã.[...]acrescentavam-se festividades e cerimônias populares oriundas do sincretismo local sob a complacência de uma religião exterior e despreocupada por causa de sua hegemonia. A religião dominante nada fizera pelo progresso moral e material da sociedade. Não cumprira o seu papel. De cristã só tinha o nome” (Mendonça,1995 p.92)

Ashbel Simonton foi o primeiro missionário enviado pela *New York Board* - Missões Presbiterianas do Norte dos Estados Unidos - em 1859; ele acreditava e apregoava que a religiosidade do povo brasileiro era superficial e era preciso prioritariamente conquistar a liberdade religiosa, entendida como não tutelada pelo Estado e não como livre pensamento e expressão individual. Porém, o missionário americano logo percebeu que o alto índice de analfabetismo nas cidades brasileiras visitadas por ele e pelos colportores iria ser um entrave para o projeto de evangelização e educação dos imigrantes protestantes também. O historiador protestante, Boanerges Ribeiro, sintetiza esse fato ao prefaciar o livro de Osvaldo Hack, *O Protestantismo e a educação brasileira*.

Os reformadores evangélicos logo se convenceram de que as nascentes igrejas se calcificariam, hirtas e isoladas, caso não tivessem franca e livre comunicação com sistemas sociais como o jurídico, o político, o de segurança e, afinal, todos. [...] Desde Simonton, os reformadores logo se convenceram de que a presença da escola evangélica seria indispensável à consolidação, expansão e integração das igrejas evangélicas na sociedade brasileira.(apud Hack, 2000 p.8)

O pensamento do protestantismo americano chega ao Brasil por diversas portas por, justamente, não se tratar de uma ideologia ou pensamento estritamente do campo religioso, mas que permeia a própria concepção de civilidade, de modernidade e o campo político. Se o primeiro missionário presbiteriano enviado pelas agências norte-americanas foi o Reverendo A. Simonton, o primeiro pastor presbiteriano a figurar na história do protestantismo no Brasil foi o reverendo James Cooley Fletcher que desembarcou no Rio de Janeiro em 1851, antes mesmo de Simonton. Segundo a narrativa de Hack (2000, p.24) ele, o reverendo Fletcher, “não veio com o propósito de fundar igrejas ou expandir o trabalho missionário”; ele era um comerciante e veio ao Brasil como participante do grupo de capelães americanos que acompanhavam os seus compatriotas marinheiros. Entretanto, Fletcher conquistou muitos amigos no Brasil e denotado respeito pelas autoridades locais e, portanto, o reverendo facilitou o contato de vários missionários norte-americanos com as autoridades brasileiras inclusive, com o imperador D. Pedro II. Ele foi o responsável por apresentar o sistema comercial, industrial e educacional norte-americano juntamente com a promessa de progresso aos brasileiros e também despertou o interesse pelo Brasil nos americanos. Para Hack (2000 p. 18), “a grande arma de Fletcher continuava a ser o seu livro, editado em 1857, *Brazil and the Brazilians*,[...] ele despertou nos americanos o interesse pelo Brasil” e influenciou a

mentalidade brasileira dos intelectuais liberais quanto à possibilidade de intercâmbio do modelo norte-americano de progress. Essa pluralidade no discurso dos protestantes norte-americanos causava preocupação aos líderes católicos, contudo mantinha uma aceitação por parte dos liberais presentes nas elites intelectuais do Brasil, alguns ocupando cargos no governo. A Igreja Católica Romana, grande defensora do monopólio religioso-educacional “estava sendo contestada por liberais, positivistas, maçons, e protestantes” (Hack, 2000) e esta era a oportunidade que o reverendo Fletcher viu para articular a entrada definitiva dos colegas enviados pelas agências missionárias norte-americanas; como homem de visão conseguiu fazer o levantamento das necessidades locais e a conciliação com o propósito missionário sob a base ideológica do Destino Manifesto.

[...] além da necessidade de imigrantes para o Brasil, notava-se a disposição favorável do Imperador D. Pedro II em servir dos clérigos no terreno social. A presença de novos missionários seria mais uma oportunidade de serviço para o desenvolvimento do Brasil, principalmente na área educacional” (Hack,2000 p.26)

Os pensadores liberais brasileiros e padres republicanos, por outro lado, apoiaram a imigração americana no Brasil tida como invasora pela grande maioria católica. D. Pedro II era tido como um monarca erudito, um intelectual, liberal que queria o conhecimento e os serviços práticos que poderiam prestar os missionários protestantes. Para ele e muitos outros líderes no Brasil, o estrangeiro não era um invasor, mas uma possibilidade de contribuição efetiva para o desenvolvimento nacional. Segundo Monarcha (1999), apesar das visitas do Imperador serem raras à Província de São Paulo,

a figura do rei-filósofo -dom Pedro II- é oferecida como modelo a ser imitado pelos cidadãos [...] a figura do imperador encarnava os valores que então estavam se infiltrando sorratamente em São Paulo: grandeza imperial, europeização, festas alegres e dispendiosas, romance, refinamento, curiosidade científica, código de urbanidade, educação cavalheiresca. (p.35)

Como pensador e figura de grande importância no cenário brasileiro do século XIX, dom Pedro II, tinha uma postura que se aproxima cada vez mais do pensamento liberal e se esforçava nestas décadas de transição para manter a Monarquia como forma de governo mesmo que para isso fosse fazer concessões e mudanças internas no regime. Entretanto, a despeito dos ideais liberais a religião católica continuava e continuaria a ser a religião oficial; todas as demais seriam restringidas (somente seriam permitidos os cultos domésticos, sem autorização de construção de templos). O monarca brasileiro era um símbolo de que o desenvolvimento e melhoria da nação viriam pela instrução e educação.

Nessa aventura política e intelectual cabe um lugar determinado à instrução e à educação- razão e coração-: produzir boas maneiras e moralidade sã, alfabetizar, oferecer conhecimentos do Brasil e das instituições que transcendem os estreitos limites da comunidade local, vilas, povoações e condição de classe e, ao mesmo tempo esclarecer todos sobre a “marcha

Provincial da humanidade”, os ideais diretores da Monarquia representativa generalizadas na figura do rei-filósofo, ornamentado com as alegorias da Abundância, da Indústria, das Ciências e das Artes.[...]elevar o povo proletário à condição de povo-humanidade; enfim, organizar a sociedade pelo alto. (Monarcha,1999 p.41)

Nas esferas liberais do cenário político brasileiro, o deputado Tavares Bastos, por exemplo, “defendia a tese de que, para alcançar o estágio de desenvolvimento real, o Brasil precisava abrir as portas do Império ao estrangeiro e colocar o país no mais estreito contato com as raças do Norte do Globo” (HACK 2000, p. 18) promovendo assim a imigração. Tavares Bastos era um crítico consciente do sistema educacional brasileiro e “exigia uma educação mais pragmática, que produzisse cidadãos úteis: negociantes, mecânicos, fabricantes de mercadorias, como os ingleses, alemães e americanos, em vez de solicitadores de empregos públicos” (p.61). O deputado incentivou o estabelecimento de escolas protestantes. Em, 1868, G. W. Chamberlain, missionário presbiteriano, em férias nos Estados Unidos, escreveu ao Conselho da sua missão sobre seus planos de abrir uma escola em São Paulo instigado por Mrs. Ebert, professora americana, também presbiteriana, que morava e lecionava no Rio de Janeiro que era instigada, por sua vez, por Tavares Bastos.

O Brasil da segunda metade do século XIX passava por um momento de mudança social, onde a preocupação com a urbanização, a industrialização e o progresso era uma emergência principalmente para os republicanos que defendiam a construção de uma identidade brasileira distinta e liberta da matriz portuguesa. E nesse sentido os norte-americanos tinham muito a contribuir e queriam muito participar implantando aqui o seu modelo ideal de civilização cristã. Acredita Hack (2000) que a expansão do protestantismo americano no Brasil se deu pela forte influência econômica e ideológica dos Estados Unidos, pela implantação de colégios no modelo americano e pelo ideário de modelo liberal, capitalista, democrático que valorizava, pelo menos no discurso, a liberdade de expressão, o trabalho como signo da moralidade e responsável pelo progresso onde o êxito era certo e conferido pela confessionalidade religiosa, racionalidade e eficiência.

a consolidação da presença protestante no Brasil foi favorecida pelas novas perspectivas lançada como desafio ao povo brasileiro, numa esperança de mudança e busca do progresso . A facilidade de veicular novas ideias e a ruptura com costumes e tradições agiram diretamente sobre a atitude receptiva com relação a culturas e credos que eram trazidos pelos imigrantes. Assim, a transformação não acontecia somente na vida sócio econômica e social, mas também na concepção religiosa. (Hack, 2000 p.31)

As igrejas norte-americanas e suas Juntas Missionárias, ou como também eram chamadas, as *boards*, tinham o propósito claro de propagar o cristianismo e atrair as elites nacionais para os valores morais e espirituais que deveriam orientá-las na vida civil nos moldes protestantes. As condições eram favoráveis aos missionários estrangeiros devido a alguns aspectos de

ordem política e social que vigoravam no Brasil da época: a disposição do imperador D. Pedro II em utilizar-se dos clérigos no terreno social independente de sua confissão religiosa para o desenvolvimento do país; a presença marcante das ideias liberais, positivistas e maçônicas nas elites intelectuais brasileiras; o alto índice de analfabetismo no Brasil; a política de branqueamento da *raça brasileira* devido aos dados populacionais estimados em 1858, em que no Brasil havia a presença de maioria negra (escravos e homens alforriados) sobre a população de brancos em uma proporção de mais do dobro. Conta Hack (2000 p.19) que o pastor presbiteriano, Cooley Fletcher , escreveu em 1866, a dom Pedro II que gostaria de falar-lhe sobre a educação pública e a educação da escola comum no Brasil e que intencionava levar o ministro brasileiro Joaquim Maria Nascentes de Azambuja para visitar escolas e universidades americanas.

A implantação do protestantismo no Brasil não se deu somente no âmbito religioso, mas desempenhou um papel importante na prática educativa das escolas brasileiras nos grandes centros até porque se configurou como um meio eficaz para assegurar o futuro da igreja protestante e evangélica no Brasil. Um dos propósitos dos missionários era o estabelecimento de escolas para educar os filhos de seus membros participantes e também prestar serviços educacionais aos filhos dos não-crentes que se sentissem constrangidos pelo regime imposto pela educação vigente católica e monárquica. Por outro lado, os protestantes norte-americanos, indiretamente, faziam propaganda dos ideais republicanos e democráticos.

A educação, como estratégia missionária, nunca deixou de acompanhar os missionários norte-americanos. Os missionários desempenhavam sempre duplo papel de evangelistas e professores, não se esquecendo, porém, as empresas missionárias, de incluir no seu pessoal especialista em educação, principalmente mulheres. (Mendonça, 1995 p.95)

Várias escolas, segundo o modelo americano, foram organizadas em alguns estados brasileiros como São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul nesses anos da “invasão missionária” protestantes, como eram vistos pelos intelectuais católicos. Porém, os presbiterianos, uma das denominações do protestantismo norte-americana mais enraizada no puritanismo calvinista , foram os pioneiros na fundação de colégios ainda no final do século XIX, enquanto os protestantes de outras denominações como os metodistas, congregacionais e batistas fundaram seus colégios já no início do século XX. Como esse trabalho focaliza esse recorte nas décadas finais do século XIX a partir de agora o foco educacional se dará nos protestantes presbiterianos. O presbiterianismo dentre outros grupos protestantes influenciou o sistema pedagógico brasileiro ao implantar em suas escolas o sistema pedagógico norte-americano por ordenação das Juntas de Missões

estrangeiras no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Outros motivos para esse enfoque será explicitado no decorrer da narrativa.

A estratégia da educação para os missionários protestantes norte-americanos sempre carregou em seu bojo dois aspectos: “o ideológico, quando procurou, através dos grandes colégios, atingir os altos escalões da sociedade, e o instrumental, auxiliar direto do proselitismo e da manutenção do culto na camada inferior da população” (Mendonça, 1995 p.96). As escolas paroquiais, presentes principalmente no interior da Província, eram organizadas nas casas geralmente, ou nos mesmos salões das reuniões religiosas. Quando eram organizadas nas casas dos professores, esta representava - por meio da decoração da mobília, de imagens artísticas e emblemas – a vida americana como um padrão de vida familiar, atraente e feliz. Bem à altura da compreensão do homem simples do campo que necessitava aprender as primeiras letras, ser alfabetizado para ter acesso à leitura da Bíblia e do hinário de cânticos da igreja local. Já os grandes colégios foram fundados nas capitais ou em cidades com grande número de habitantes e em processo avançado de urbanização com intenção explícita de formação das elites. Este modelo escolar era muito próximo do modelo de instrução pública e educação popular proposto pelo partido republicano em São Paulo e provavelmente por isso, tenha havido tanta consonância da proposta educacional do projeto republicano com a proposta educativa dos protestantes. Porém, não se deve perder de vista que no centro do processo de civilização cristã implantado pelos missionários norte-americanos, sua ideologia era difundida por meio da escolarização, ou da educação, e ficava evidente a pretensão de se configurar superioridade de uma cultura sobre a outra, no caso da americana sobre a portuguesa, da protestante sobre a católica. O protestantismo era considerado a religião do livro, lembrando que, mesmo antes da chegada oficial e efetiva dos missionários, foi realizada nas principais capitais e cidades do interior de algumas províncias a distribuição de Bíblias segundo a revisão dos protestantes. Nessa empreitada, os colportores perceberam as dificuldades de implantação da nova cultura religiosa em locais com alto índice de analfabetismo. As escolas paroquiais tinham então a função alfabetizadora com ensino do elementar garantindo o mínimo de instrução para atender as condições essenciais de implantação e permanência do protestantismo no Brasil. Este transplante cultural seduziu os escalões dominantes da sociedade rica, em franco progresso em São Paulo, e tentou imprimir a ideologia do “*Puritan Model State*” e do “*american way of life*” ligadas ao Destino Manifesto.

Na visão de Hack, “a adoção de princípios educacionais estava ligada à visão global da própria educação, que os missionários e educadores norte-americanos traziam em sua própria formação religiosa e pedagógica” (2000 p.76). Esta visão estava intimamente ligada à compreensão herdada dos puritanos que chegaram à América no século XVI que se configurou como uma população culta e letrada. A partir de então, à medida que a sociedade americana foi se formando a aquisição do conhecimento científico foi se tornando um valor influenciado pelo racionalismo e iluminismo. Foi criado um sistema educativo pautado nas descobertas científicas tidas como modernas no campo da educação advindas das ideias de pensadores europeus como Pestalozzi, Froebel, Spencer, dentre outros e de americanos como Horace Mann e Dewey já no final do século XIX.

No depoimento de um grande educador brasileiro, Fernando de Azevedo, pode-se perceber o quanto a relação entre a ideologia protestante e modelo educacional proposto pelos norte-americanos causaram impacto sobre os brasileiros.

[...] foi em grande parte através das escolas, sob influência direta de ministros e educadores protestantes da América do Norte, que se processou no Brasil a propagação inicial das ideias pedagógicas americanas, que começaram a irradiar-se em São Paulo com a Fundação da Escola Americana em 1871 e do Colégio Piracicabano em 1881 e que, antes de refletirem no movimento de reforma de Caetano de Campos, Cesário Motta e Gabriel Prestes em São Paulo (1891-5), haviam inspirado as reformas de Leôncio de Carvalho (1878-9) e o parecer de Rui Barbosa (1882-3), já modelado pelas ideias americanas e alemãs. [...] (Azevedo, 1996 p.612)
Entre essas ideias e técnicas importadas e as que orientavam a nossa precária organização escolar, o contraste era vivo demais para não ser percebido por todos. Elas provocaram um choque em nosso mundo pedagógico por implicarem uma ruptura com a tradição escolar do país. (Azevedo, 1997 p.15)

Segundo Mendonça (1995), não resta dúvida que a educação protestante em seus colégios reproduzia os padrões da ideologia norte-americana do individualismo, do liberalismo e pragmatismo. Para o autor, a questão não estava tão explícita nos currículos, pois não eram tão diferenciados senão apenas na “ênfase de cunho científico-tecnológico”, mas muito mais nos objetivos do ensino que procurava encaminhar os educandos para uma visão uniforme e nova de ver a realidade. Porém, se de um lado os missionários estrangeiros contribuíram com inovações no pensamento pedagógico da escola brasileira, por outro, eles infiltraram sua ideologia pautada numa cosmovisão cristã reformada sustentada pela ambigüidade do livre pensamento e do dogmatismo religioso sintetizada na ideia do “tripé religião-moralidade-educação” (p.59). O modelo educacional americano cumpria o seu papel normativo e civilizador e garantia a estabilidade e o progresso social ao mesmo tempo. Em suma, a contribuição cultural e educativa do protestantismo no período histórico de 1870 a 1900 deixou marcas no início da implantação de uma nova política pública brasileira para educação num período de transição política e social. Por isso, a chegada, não ingênua, dos

missionários norte-americanos no Brasil teve uma dupla missão: a evangelização e a educação civilizatória amalgamadas no projeto de implantação da civilização cristã que já se via instaurada e efetiva nos Estados Unidos da América e que agora dava vazão ao expansionismo do protestantismo aliado ao imperialismo norte-americano.

3. Relações manifestas da ideologia protestante norte-americana na educação paulista no final do século XIX

Na década de 1870, a Província de São Paulo se destaca no cenário do Brasil devido ao “surto de desenvolvimento” que toma conta, sobretudo da cidade de São Paulo, a capital da Província, e aponta para um futuro promissor. Os olhares atentos da intelectualidade da época se voltam para lá, inclusive dos missionários protestantes. Na visão de Marcílio (2005 p.15) “em termos paulistas, o período que se abre no ano de 1870 e vai até 1930 corresponde a uma fase de arranque da economia regional, quando São Paulo assumiu uma posição de liderança no panorama nacional. O café foi a mola propulsora desse desenvolvimento”. Os barões do café, a aristocracia do Império, constituíram também a força dominante da primeira república, a oligarquia paulista que desejava a hegemonia paulista para a nação como um todo.

Entretanto, segundo Monarcha (1999 p.35), “até 1860, São Paulo é uma cidade marcada pelas características coloniais; ao *ethos* colonial misturam-se influências européias”. A vida da pacata cidade, um burgo de estudantes, gravitava em torno da Faculdade de Direito.

A cultura acadêmica no Império produziu um tipo específico de intelectual: politicamente disciplinado conforme os fundamentos ideológicos do Estado; criteriosamente profissionalizado para concretizar o funcionamento e o controle do aparato administrativo; e habilmente convencido senão da legitimidade, pelo menos da legalidade da forma de governo instaurada. (Adorno,1988 p.91)

Na São Paulo, de meados do século XIX, os bacharéis do Direito eram os intelectuais que se encaixavam nesse perfil de homens administradores não discordantes da Monarquia representativa instaurada no Brasil. Por esse motivo, não restam outras opções senão nomear um bacharel, representante da ilustração da Província, para conduzir o processo da Instrução Pública de São Paulo. O primeiro Inspetor Geral da Instrução Pública nomeado em São Paulo foi o bacharel Diogo de Mendonça Pinto que de posse do cargo se empenhou em prescrever estratégias que possibilitassem a libertação da razão das ofuscações originadas pela paixão e ignorância fazendo com que o povo descobrisse as verdades de valor absoluto a fim de torná-los possíveis sujeitos da vida política. Como os filósofos do século XVIII, o inspetor nutria certa desconfiança em relação ao povo, pelo menos enquanto não fosse realizada sua educação, uma vez que esse sujeito estava destituído de qualidades morais e intelectuais para

o exercício da cidadania. Nas palavras de Monarcha (1999 p.23), na visão do administrador da instrução pública esse sujeito era “ amoral, incapaz de raciocínio e pouco afeito ao trabalho”. A grande tarefa e responsabilidade do administrador público era aperfeiçoar o povo e conduzi-lo pelo caminho da civilidade segundo suas crenças e apreensões do momento turbulento em que se instala a transição secular.

[...] do Século da Luzes, o bacharel incorpora a razão como instrumento de combate aos governos despóticos; a difusão da razão para dirigir o progresso da vida em todos os aspectos – moral, intelectual e social; a realização do ideal de felicidade; e o perpétuo combate entre razão e mistério. Da economia política herda: o elogio ao trabalho; a crença utilitarista e o ideal de desenvolvimento sem limite; a ideia de ordem natural e essencial das sociedades humanas.[...] retém o princípio de que a natureza original é aquela abstraída das modificações resultantes da ação da civilização sobre o homem. (Monarcha, 1999 p.22)

Influenciados pelas ideias iluministas os bacharéis configuram, também, os princípios abstratos das doutrinas políticas e filosóficas de tendência individualista e liberal onde o indivíduo é o protagonista direto da vida civil e política e edificador de uma sociedade racional e moralizada onde coexistem os valores da liberdade, igualdade, propriedade e segurança. O contrato social é expresso na Constituição, o pacto fundamental que aparece como o pacto de união e de sujeição. O racionalismo conecta as ideias com a ação numa visão pragmática. Segundo, Monarcha é desde esse ponto de vista que os bacharéis irão se pronunciar sobre o mundo de intelectual e prática, a qual permite pensar a coisa pública e a cidadania com atividades dirigidas estritamente por critérios intelectuais. Essa concepção é alimentada por duas versões: a lei estabelecida por vontade divina e revelada ao homem; e a lei ditada pela razão humana. (p.27)

Alguns fragmentos do discurso do Inspetor Geral Instrução, Diogo de Mendonça Pinto, em 1859, registado em relatórios oficiais ilustram o pensamento do administrador:

a Providência rodeou-nos dos seus bens mais preciosos; fez-nos povo abençoado; o que nos falta é a obra do homem [...] o homem é nativamente avesso ao mal, e só sucumbem as suas tentações por ceticismo, ou ignorância do bem. Pela iniciação das máximas do cristianismo e do desabrochar da razão é que o povo adquire as luzes e a fé[...]o homem não faz a lei, simplesmente a escreve [...] conquiste o povo a liberdade; proclama-se a sua emancipação política; mas, que fará se não o educarem para o seu exercício? (*apud* Monarcha, 1999 p.25)

O pensamento expresso nas palavras do Inspetor Geral traduz a junção das ideias liberais e em defesa da razão convivendo com a crença nos princípios do cristianismo e, sobretudo com a sujeição à religião oficial imposta pelo governo. Não há um conflito aparente. Isso remete à ambiguidade levantada por Mendonça encontrada no calvinismo puritano que apregoa o livre pensamento ao mesmo tempo em que cria dogmas para a conduta religiosa dos seus seguidores. O bacharel, Inspetor da Instrução Pública pontuou a importância da educação para o exercício da liberdade individual. Todos os homens da sociedade estavam conclamados para

a liberdade, porém senão estivessem os seus sentimentos, as paixões do estado natural, educados, tudo se perderia num sombrio caos. O progresso estava condicionado à formulação de um programa intelectual que visava promover a abolição do mundo das diferenças: conhecer bem, refletir bem, raciocinar bem, entender bem, pensar bem, falar bem, agir bem. Um vocabulário específico foi amplamente utilizado pelos pensadores da época influenciados pelas ideias iluministas—‘civilização’, ‘razão’, ‘progresso’, ‘lei’, ‘constituição’, ‘soberania’,- e acima de tudo, a palavra ‘luz’. A luz interior é a razão. Segundo Monarcha (1999, p.76), “refuta-se o milagre e aceitam-se o prodígio e o desígnio; rompe-se o mistério e a ele se retorna. As luzes cessam de ser antirreligiosas, originando-se um misticismo racionalizado. Cria-se uma harmonia entre a revelação cristã e o universo racional”. Ao mesmo tempo em que se reafirma a queda do homem e o retorno à natureza decaída, apregoa-se a redenção da condição humana por meio do convívio em sociedade. A salvação do homem não está na graça de Deus como para o pensamento protestante, mas na sociedade ética. Nesse ponto da ética como valor redentor se consubstancia a relação da ideologia trazida pelos protestantes americanos em sua bagagem. Os calvinistas puritanos também racionalizaram o mistério da fé, como já visto no capítulo anterior, sistematizaram sua teologia na dimensão intelectual. O conhecimento tanto para os protestantes americanos como para os administradores públicos brasileiros se torna a garantia da liberdade que “mantém o homem isento do vício e, a moralidade o eleva à virtude. Trata-se assim, de tornar policiado e civilizado o que não o é”. (MONARCHA,1999 p.76). A educação tanto para os pensadores e administradores da instrução pública paulista como para os missionários protestantes no Brasil não é apenas uma estratégia de propaganda, mas uma defesa de crenças e ideais reflexos de uma ideologia religiosa dominante e dominadora.

Para o Inspetor Geral se fazia urgente valorizar e reformar a instituição normalizadora do ensino, a Escola Normal de São Paulo inaugurada em 1846 e dirigida por um único professor, um bacharel-mestre. A Escola se destinava a formar professores para a nobre função da educação primária. Segundo relatos do Inspetor, a Escola Normal estava em estado caótico e, por conseguinte a educação e instrução pela Província também.

Quanto ao estado das escolas [...], acrescento que a máxima parte dos Professores sobre pressão de vigilante inspeção desenvolveu maior esmero e diligência no exercício do emprego. Continua, porém, a mesma ausência de uniformidade de ensino, a mesma falta de exames de alunos, a mesma variedade de método, de compêndio, de disciplina, de regimento, horas de exercício, e sobretudo a instrução elementar e educação da mocidade é ainda incompleta, e não são levadas à perfeição que exige a letra da Lei.[...] estamos nos habituando a imaginar que as escolas são abertas para os meninos aprenderem a ler e escrever[...]a escola pois é a vanguarda da civilização, a garantia do futuro de ordem e prosperidade nacional. (*apud* Monarcha, 1999 p.42)

A lei, a qual o inspetor se referiu, tratava-se do ato adicional 1834 que focava o ensino superior e relegava o ensino primário; e nesse contexto cada vez se configurava a instrução e educação como responsabilidade do Governo que interferiria gradativamente para o afastamento dessa responsabilidade no âmbito da família; a educação e instrução seria assunto do foro público e não mais restrito ao privado. No avanço do tempo, já no despontar da década de 1870 a educação pública e popular se tornou um tema recorrente e de grande importância. No entanto a situação como um todo ainda era muito caótica e por toda a Província se percebia o atraso e o abandono das escolas e da questão educacional. Nesse novo cenário de progresso pujante e ao mesmo tempo desordenado, chegou à São Paulo mais um casal de missionários protestantes que participariam das rápidas mudanças na capital e em toda a Província.

[...] dotados de uma visão multifacetada a respeito dos seus desafios, os missionários Mary Ann e George W. Chamberlain chegaram a São Paulo, em 1869, para assumir a direção da Igreja Presbiteriana recém-estabelecida na capital, mas logo (1870) ocorreu-lhes a ideia de abrir as portas de sua residência nos Campo Elíseos para ministrar lições de alfabetização a crianças não inseridas nas elites paulistanas. Em pouco tempo, essa experiência aparentemente fortuita, evoluiu para salas de ensino formal [...] sob a direção da educadora Mary P. Dascomb, nesse casarão-como era denominado- funcionaram duas classes mistas, uma ministrada em língua inglesa com 23 alunos e outra em português, com 10 alunos.(Mendes,2007 p.27-28)

Cumprindo os propósitos explicitados das agências missionárias que tinham como arcabouço ideológico o Destino Manifesto, o casal de missionários presbiterianos americanos chegou ciente de suas tarefas. Como nos apontou Hack, o reverendo Chamberlain já havia aventado a ideia de fundar uma escola protestante em São Paulo e o próprio reverendo Fletcher já tivera feito uma propaganda consistente à políticos brasileiro e até ao Imperador do Brasil sobre o sistema de ensino escolar norte-americano. Mendes apresenta um documento da época que se trata de um relatório pastoral enviado à Junta de Missões nos Estados Unidos pelo reverendo Chamberlain. No trecho transcrito do documento o pastor, e professor, protestante explicita os motivos da abertura da escola e demonstra seus objetivos:

A escola estabelecida junto a uma igreja evangélica tinha objetivos definidos. [...]A escola destinava-se a suprir a ineficiência do sistema pedagógico brasileiro e garantir instrução àquelas crianças que fossem constrangidas por práticas católicas romanistas. A escola também despertava a solidariedade do missionário Chamberlain uma escola para abrigar meninas protestantes que sofriam constrangimento nas escolas por causa da convicção religiosa. Em 1871, Miss Dacomb veio lecionar em São Paulo. A escola abrigava 33 crianças de ambos os sexos”(Arquivo Presbiteriano *apud* Mendes, 2007 p.65).

A fundação da Escola Americana na capital da Província de São Paulo contou com apoio de intelectuais da época, na sua maioria republicanos, que tinham interesse na aproximação dos

protestantes e na sua contribuição para o processo de modernização da instrução e educação paulista que se esboçava. Como já apresentado, o próprio imperador, o ‘rei-filósofo’, afeiçoado aos estudos acadêmicos deu o seu apoio, mesmo que discreto, à nova instituição escolar protestante em São Paulo segundo o relato de Mendes:

[...] o Imperador D. Pedro II, que, num de seus raros deslocamentos à capital da Província de São Paulo, visitou a Escola Americana para ver com seus próprios olhos aquilo de que já ouvira falar. Esse evento deu-se no dia 1º de outubro de 1878. As notícias publicadas na imprensa local consignaram que Sua Majestade Imperial encantara-se com o que vira, ainda que tivesse opinião divergente quanto à orientação confessional [...] imprimida pela Escola Americana. (2007, p.35)

Há relatos de que o reverendo Chamberlain tenha respondido enfaticamente ao imperador que “a Bíblia tem estado aberta na escola desde o primeiro dia de sua abertura, e quando fechar-se, fechar-se-ão também as portas da Escola Americana” (Ribeiro, 1981 p.223-224). O reverendo G.W. Chamberlain esteve à frente da Escola Americana entre 1870 e 1885 quando foi substituído pelo doutor e professor Horace Lane que a dirigiu até 1912, quando de sua prematura morte.

No ano de 1872 foi fundado o partido republicano em São Paulo que atraiu estudantes, intelectuais, militares e padres, a camada culta da sociedade paulista para participar. Na sua propaganda, o novo partido, apresentava a educação como uma forma transitória, suave, e não agressiva a partir da qual todas as camadas populares da sociedade paulista, imersas no analfabetismo, iriam se integrar à sociedade, bem como, o estrangeiro na vida nacional. Durante todo o processo da implantação da República no Brasil nas décadas finais do século XIX pode-se notar o quanto os republicanos mitificaram o poder da educação a tal ponto que depositaram nela não apenas a esperança de consolidação do novo regime, mas a regeneração da Nação. Segundo Sousa (1998 p.18)

[...] no final do século XIX, em São Paulo, os republicanos impuseram um projeto de educação popular baseado em algumas concepções pedagógicas consideradas modernas e racionais e tiveram que se haver não só com outras concepções em voga mas também com as formas peculiares de apropriação de representações e de interpretações por parte dos profissionais da educação.

É importante ressaltar como a educação popular ganhou espaço e importância nos discursos semelhantes entre os intelectuais paulistas, tanto dos bacharéis-mestres quanto dos republicanos emergentes, e dos missionários protestantes (que já traziam em sua bagagem a valorização da educação desde os princípios formadores do pensamento protestante do calvinismo puritano). Cabe lembrar que a relação entre o puritanismo e o republicanismo é antiga data de séculos anteriores. A educação, então, se configurou no Brasil do final do século XIX, como um forte instrumento de convencimento e transmissor ideológico, sutil,

suave, porém eficaz para a mentalidade das elites intelectuais dominantes na década de 1870 em São Paulo. E justamente por causa dessa importância dada à educação é que a existência e a valorização de uma escola de formação de professores tornaram-se um tema de grande importância no cenário paulista. Essa Escola de professores deveria se ocupar da normalização de suas condutas por meio de um ritual acadêmico e com a produção de regras para os procedimentos didáticos, aspirações políticas, atuação profissional, comportamento público e privado. Esse foi o alvo da atenção e motivo dos debates dos intelectuais não só durante toda a década de 1870 como da década de 1880. A Escola Normal de São Paulo que foi fechada em 1867 reabriu suas portas em 1875 e já fechou novamente em 1878 por razões políticas: o Partido Liberal ascendeu ao poder na Província e por isso encontrou forte resistência dos conservadores que eram franca maioria na Assembléia. A Escola Normal foi reinaugurada definitivamente, em 1880.

A reabertura da Escola Normal de São Paulo em 1880 convergiu com as mudanças rápidas e urgentes que o aumento vertiginoso da população exigiu; além do processo de urbanização devido à ocupação dos espaços que solicitaram uma nova organização e estruturação da cidade, coincidiu com uma forte crise política no Império, que se aproximava do seu fim. Consolidou-se o caráter urbano-capitalista da cidade de São Paulo que se tornou capital política, administrativa, econômica e cultural da província.

Na década de 1880, novos fatores se somaram, para afirmar a hegemonia paulista: acelerava a ocupação da maior parte de seu território com a extensão de ferrovias em todas as direções, espalhando-se o mar de café pelo interior do Estado; extinguiu-se a escravidão e começava o vertiginoso crescimento demográfico; cresciam a urbanização e a incorporação de estrangeiros na capital; a mulher paulista [...] timidamente, debutava no mercado de trabalho, nas artes, no magistério, nas fábricas; inicia-se o processo de industrialização paulista e com ele o de formação de uma nova classe, o operariado. (Marcílio, 2005 p.105)

Também na década de 1880, fundou-se a Igreja Positivista do Brasil, com sede no Rio de Janeiro, sob a corrente ortodoxa positivista que aceitava integralmente o plano político e religioso de Augusto Comte e se estruturou com identidade própria em uma religião laica: afastou-se o dogma da queda e aguardou-se a redenção expressa no progresso da sociedade.

Mas a religião que [...] deverá ser implantada, como condição da realização humana, segundo A.Comte, é uma religião puramente natural, humana, religião do homem, da humanidade, na qual o homem é Deus de si para si mesmo, na qual o coletivo, a sociedade é deusa de si para si mesma. (Tiski, 2006 p.326)

Essa nova religião apregoava a definitiva separação entre o poder temporal e o poder espiritual, a introdução do casamento civil e registro civil de nascimento, a incorporação do proletariado na sociedade e a abolição do trabalho escravo. Em 1881, fundou-se a Sociedade Positivista de São Paulo. Os “sacerdotes da humanidade” como eram chamados os seguidores da nova religião, distribuíram circulares chamando atenção da população para os perigos originados pelo esgotamento do regime teológico – a monarquia constitucional – e para a ascensão da doutrina revolucionária – o liberalismo. A ideia da liberdade contida nesse imaginário político, como categoriza Monarcha (1999 p.155), pode assim ser formulada: “será livre aquele que se entregar conscientemente ao processo impessoal da evolução da realidade”. A convicção científica popularizada pelos ortodoxos positivistas visava esclarecer a opinião pública sobre nossa origem e destinos comuns. Esses apóstolos da Igreja da Humanidade apregoaram a Paz Universal mediante o “aperfeiçoamento da nossa situação material através da indústria, e o aperfeiçoamento de nossa moral, através da educação positiva” (Monarcha, 1999 p.126) difundindo uma interpretação pedagógica da realidade brasileira amplamente compartilhada pelos sujeitos esclarecidos da época.

Em meados da década muito dos que seriam os futuros professores da Escola Normal estavam conquistados pelas doutrinas positivistas de Augusto Comte. O professor público era visto no imaginário da época e era representado pelo discurso oficial como alavanca moral e pequeno funcionário público que desfrutava da vida segura e estável. Os diferentes habitantes da cidade de São Paulo, desde os operários, comerciantes, funcionários públicos até os sujeitos esclarecidos e respeitados da época: intelectuais disciplinados pelos princípios da Monarquia representativa ou livre-pensadores, políticos situacionistas ou republicanos, industriais, banqueiros, concebiam a Escola Normal, esse instituto educacional, como um foco de luz que espalharia incontestavelmente o espírito da época moderna, e projetaria claridade nas áreas ensombrecidas da cidade, da província, do Brasil. Porém, a Escola Normal atraía indivíduos, em sua grande maioria pobre à procura de promoção social além dos bacharéis.

No interior da Escola Normal de São Paulo, irrompeu um conflito dramático e ideológico onde se defrontaram os defensores da declinante Religião do Estado e os defensores da ascendente da Religião da Humanidade. Uns defendiam ardorosamente a intransigente Monarquia representativa e suas instituições, principalmente o poder moderador e o trabalho escravo; outros se levantaram em defesa da doutrina livre e científica como meio para desvendar o curso histórico brasileiro, mediante a aplicação analítica da doutrina dos “três estados” à formação social brasileira, articulada à elaboração de um programa sócio político

de natureza pedagógica. Segundo a formulação comtiana, o espírito humano percorre três etapas sucessivas e ascendentes: a teológica/fictícia – estado em que dominam as forças sobrenaturais; a metafísica/abstrata – estado caracterizado pela crítica vazia e desordem espiritual; e a positiva/real – estado de superação das críticas insuficientes e substituição das explicações religiosas ou metafísicas pelas leis científicas.

Padres instruídos no Seminário Episcopal, intelectuais citadinos e pobres que partilham dos dogmas da Religião da Humanidade, bacharéis diplomados pela Faculdade de Direito e por vezes descendentes das linhagens antigas defrontam-se durante a década de 1880, disputando a condução ideológica da Escola Normal de São Paulo. Teólogos, homens visionários e administradores públicos elaboram argumentos convincentes, sustentando-os em autoridades imemoriais da fé, da história da razão ou da ciência. (Monarcha,1999 p.112)

Em 1884, o presidente da província, procurando neutralizar os conflitos ideológicos e a expansão do positivismo no interior da Escola Normal promoveu uma reforma da organização jurídico-pedagógica; foi introduzida a matéria Religião de Estado como uma explícita ofensiva aos conflitos ideológicos, com o objetivo de neutralizá-los e assim, deter a popularização da Religião da Humanidade defendida pelos professores positivistas.

Em 1885, a direção da Escola Americana e do Colégio Protestante - ambos integrados ao Instituto de São Paulo – passaram para as mãos do médico e educador norte-americano Horace Lane. Há relatos de que Lane era maçom e unitarista e, teria se convertido ao presbiterianismo no mesmo ano de sua posse à frente do Instituto educacional ligado à Junta de Missões Norte-Americana (Ribeiro, 1981 p.125). Se no interior da Escola Normal de São Paulo, a escola formadora de professores e da nova mentalidade que se instaurava, havia conflitos a serem resolvidos, não foi diferente na instituição americana. Havia naquele momento da implantação das escolas protestantes no Brasil em São Paulo duas visões diferentes e até um tanto divergentes do campo missionário, a do reverendo Chamberlain e a do professor Lane. Segundo Mendonça (1998 p.96) o “proselitismo e educação compunham ideologias opostas no interior das missões”, sendo a primeira vertente considerada como defensora de um programa de evangelização mais contundente e direto no qual se utilizaria a educação apenas como auxiliar. Por outro lado, a segunda vertente entendia que a propaganda religiosa deveria estar separada do ensino da moralidade ética e cristã que contribuiria a seu modo para influenciar a sociedade dos homens de bem para a construção de um mundo melhor. Cada vez melhor rumo à perfeição. Entretanto, para Mendes (2007 p.78) “os limites que deveriam separar a propaganda religiosa do ensino da moralidade ética cristã revelaram sempre sua face sutil, frágil e elástica” durante todo o processo histórico da instituição. Para Mendonça (1995, p.96),

[...] contrapor o pensamento de George W. Chamberlain ao de Horace Lane,[...] permite que se captem as razões por que o missionário fundador da Escola Americana defendia uma confessionalidade explícita, portadora de uma propaganda direta e o médico-educador Horace Lane [...] era propenso a uma propaganda indireta. O primeiro pretendia conquistar almas para o transcendental reino de Deus; o segundo tinha em vista formar súditos para o reino de Deus a se estabelecer nesta Terra. (Mendonça, 1998 p. 96)

Esse aspecto messiânico presente na ideologia protestante das agências missionárias alimentou e impulsionou a própria ideologia do Destino Manifesto. Pode-se aferir então, que ambos, Chamberlain e Lane estavam a serviço da mesma empresa missionária norte-americana sob a gerência da mesma ideologia, mas trabalharam de forma distinta e seguiram posições diferentes. O primeiro, seguindo os preceitos do escolaticismo viu no projeto de implantação de escolas cristã a possibilidade de proteger os protestantes estrangeiros em São Paulo e seus filhos das influências dos ensinamentos de outras doutrinas divergentes concedendo-lhes a oportunidade de uma educação cristã legítima. Não negou, entretanto, a capacidade evangelizadora da instituição escolar segundo os moldes protestantes e nem a grande oportunidade de realizar o projeto civilizatório norte-americano na formação intelectual das elites brasileiras em São Paulo que se destacava no cenário urbano e político de modernização do Brasil nas décadas finais do século XIX. Nota-se esta crença nas suas palavras em relatório enviado à Junta de Missões de Nova York onde declara com contentamento a docilidade dos brasileiros e a intenção de “formar aqui a elite intelectual segundo os moldes protestantes”. O escolaticismo valorizado por Chamberlain se concentrou na sistematização racional do conhecimento e reforçou a autoridade pessoal, institucional e dogmática no combate do liberalismo, além do catolicismo que apoiava o absolutismo monárquico e religioso. Lane, pensador liberal, mais próximo da corrente pós-milenista defendia outra forma de pensar a administração do Instituto de São Paulo que compreendia a Escola Americana e o Colégio Protestante de São Paulo. Em seus relatórios anuais destinados às Juntas de Missões estrangeiras em Nova York ele explicitou os princípios norteadores de sua administração:

Os brasileiros são uma raça generosa e calorosa. Muito melhor que seus ancestrais portugueses; respondem rapidamente à melhor orientação e são ansiosos por ascender a níveis mais elevados de vida. Eles fornecem um solo rico e fértil para se plantar as sementes de um cristianismo mais puro, e se estabelecer um sistema de ensino, com base cristã, que irá salvar a juventude da praga de Roma, de um lado, e da total descrença, de outro. Para o Brasil se redimir, precisa fazê-lo pelos métodos que mantiveram nosso país [Estados Unidos] forte e fiel aos princípios cristãos dos pregadores puritanos. Não pela Doutrina Monroe, nem tratados de reciprocidade, mas por uma vigorosa inserção dos princípios protestantes no púlpito e na escola, e estabelecendo aquela forma de cristianismo que incute pureza e honestidade [...] Roma está atenta ao perigo desta invasão de ideias americanas e está ciente da importância de fortalecer seu controle sobre este povo (Annual Report -1909 P.4 Mackenzie College apud Mendes, 2007 p.92)

A ideia de Lane era, por meio da educação, construir uma sociedade de homens e mulheres que ao se aproximarem de Cristo demonstrassem um 'caráter limpo' tanto em pensamento quanto na prática. Ele tinha bem claro o projeto civilizatório e nele acreditava, porém as vias para sua implantação deveriam ser pautadas numa formação ética e cristã e não proselitista; o reino de Deus não se implantaria à força da conversão coerciva mas, do convencimento a partir da compreensão e aceitação afetiva. O diretor da Escola Americana criticava o monroísmo, subseqüente à ideologia do Destino Manifesto, que tinha como metas a expansão territorial dos Estados Unidos e a intensificação do comércio com a América Latina, ambas camufladas em um discurso protecionista às nações que haviam se tornado independentes recentemente (Oliveira, 1995 p.55)

Lane construiu a ponte do diálogo com os pensadores positivistas das décadas finais do século XIX que tinham um projeto muito semelhante, porém conservavam suas peculiaridades e especificidades ideológicas, e, sobretudo respeitavam as diferenças. Os adeptos e sacerdotes da Religião da Humanidade seguindo o ideário do positivismo acreditavam na evolução do indivíduo e da sociedade rumando de um estado sombrio para um ideal, perfeito onde a humanidade seria protagonista da Paz Universal. Os protestantes que pensavam como Lane, também creditavam no indivíduo civilizado e na sociedade cristã a missão de aperfeiçoar o mundo tornando-o ótimo e perfeitamente adequado ao Reino de Deus na Terra. Ambas as ideologias ou crenças rejeitavam o sobrenaturalismo; o positivismo o categorizava como superstição e o protestantismo de ordenação liberal, como folclore quando relacionado com a teologia e prática do catolicismo. Este último era o inimigo comum dos positivista e protestante enquanto que os ideais liberais, seu ponto de encontro. Dessa forma, Lane, enquanto educador protestante viabilizou a efetivação do projeto missionário norte-americano exposto no seu Destino Manifesto, principalmente pelo viés da educação escolar inaugurando definitivamente o sucesso, tão celebrado pelo calvinismo, da empresa educacional protestante presbiteriana em São Paulo que se estendeu e confirmou nos séculos vindouros.

O pensamento positivista na época apresentou uma nova concepção e visão de mundo que vislumbrava a implantação da Era Normal com o acesso ao reino humano da harmonia e perfectibilidade e a análise doutrinária dos fenômenos sociais sob a forma científica. O protestantismo americano, por sua vez vislumbrava o início da Era Protestante explicitada na implantação da civilização cristã pelo mundo a começar pelo continente americano. Essa ideia sempre esteve ligada ao movimento de expansão do imperialismo norte-americano subjacente na ideologia do Destino Manifesto. Nesse momento da história, os brasileiros

foram convidados enquanto nação para integrar essa luta pela causa nobre da evangelização do mundo, mas, era preciso antes de qualquer coisa converte-se dos seus maus caminhos e aperfeiçoar suas escolhas pela trilha iluminada pelo protestantismo. No caso do positivismo é o povo brasileiro precisava entender e aceitar a evolução nos ‘estados’ até chegar ao ápice da clareação, da luminosidade, da perfeição científica. Tanto para uns como para os outros, Isso é o progresso. Objetivando tomar o poder espiritual controlado pela igreja católica, o comtismo formula uma teoria da educação positiva enquanto meio de ação e o protestantismo formula o caminho da educação ética cristã.

As finalidades da educação tanto, para os positivistas quanto para os protestantes, tinham uma íntima ligação com a política governamental e mantinham reais relações com os interesses do Estado que transitava para um governo republicano bem ao gosto dos dois grupos. As duas propostas educacionais tinham a finalidade de salvação, redenção, de único caminho para o futuro glorioso do Novo Estado, o Republicano. Para Marcílio (2005 p.116), “o Apostolado Positivistas de Augusto Comte consolidava então sua presença no Brasil. Seu ideário pôde nutrir uma ideologia de longa duração, que foi responsável pela legitimação da ação intervencionista do Estado em vários sectores da vida pública, inclusive na educação”. Em ambos os postulados, positivista e protestante, o discurso com todo o jargão religioso era amplamente utilizado a fim de convencer as vontades do povo para as causas de um e de outro. Em dado momento os discursos se tornaram tão próximos que acabaram por aproximar seus interlocutores e seus seguidores. Segundo, Bosi(1992, p. 300 : “Aqui, força é convir, comtianos e spencerianos davam-se fraternalmente as mãos, pois os aproximava a fé inabalável na ciência como fatora do progresso e na educação como a sua via real”. E não é sem sentido a percepção de que os movimentos de renovação ocorridos nas décadas finais do século XIX tanto no âmbito da política, do social e do educacional tenham se utilizado em larga escala do espírito religioso que sempre permeou o imaginário do povo brasileiro desde as origens indígenas, aos sincretismos com a cultura africana e a européia. Nesse momento uma presença se faz notar em São Paulo, a dos americanos protestantes que propuseram aos brasileiros que para atingir um estado mais elevado de sociedade era preciso se renderem ao exemplo ‘bem sucedido’ da civilização cristã norte-americana. Muitos intelectuais brasileiros não viram algum problema nessa aculturação pois ela poderia ser vantajosa inclusive. Um exemplo foi o relato de Rui Barbosa registrados em suas memórias sobre o que acontecia no final do século XIX: “se algum dia, americanizados os nossos costumes(com o que em geral, não teríamos senão a lucrar), o sistema co-educativo houver de abraçar em toda a sua

extensão a escola e o liceu, teremos, com estas disposições do projeto, estabelecido a preliminar essencial desse futuro. Já não será pouco” (Barbosa,1949 P.31). O intelectual brasileiro não se incomodava com o processo de aculturação embutidos nos educacionais norte-americanos. Na narrativa do doutor Lane na apresentação de seu relatório anual à Junta de Missões estrangeiras em Nova York se pode ter a visão expressa do colonizador.

o povo americano, enquanto intensamente atento à crescente importância do Brasil, do ponto de vista comercial e político, parece ignorar o fato essencial de a nação precisa ser educada nos ideais americanos para se identificar com a com a Grande América. Os padrões de vida precisam ser elevados, conceito errôneos de liberdade, governo autônomo e cristianismo, precisam ser corrigidos. O cristianismo protestante, analisado do ponto de vista puramente político, é indispensável à República. Com os jesuítas no controle absoluto, a República não vai durar [...]Com apenas um dos milhões que estão sendo gastos generosamente em educação nos Estados Unidos, nós poderíamos mudar a vida brasileira atual; não rapidamente revolucionar a sociedade, mas causar uma mudança que, em algumas gerações, iria mudar radicalmente a história e elevar o Brasil a um nível mais próximo ao de suas grandes oportunidades, que são possíveis sob as presentes condições. Não que nosso trabalho seja por si só tão excelente, mas seus fundamentos são sólidos e limpos (Annual Report-1909 P.4 Mackenzie College *apud* Mendes,2007 p.49)

A implantação dos sistemas pedagógicos tanto seguindo a ideologia protestante quanto a doutrina positivista estavam diretamente ligadas com o porvir, a República. No caso da doutrina educacional positivista, esta foi produzida a partir dos pressupostos positivos da filosofia da ciência, do ideal político e da doutrina religiosa, resultando na ideia de educação positiva, concebida pelo espírito da época e adaptada às necessidades modernas. Para os comtianos, a educação positiva era, sobretudo, antagônica e superior à educação teológica-metafísica e visava a melhor condição intelectual e moral da humanidade. O ensino positivo, derivado da classificação das ciências concebida como sistematização duradoura do conhecimento, produziria a ilusão de domínio intelectual de um universo físico e espiritual progressivamente dessacralizado. A educação positiva apoiava-se na doutrina do aperfeiçoamento da natureza humana e postulava uma pedagogia da criança e do adolescente presidida pelo princípio geral da recapitulação da experiência, onde impera a lei da evolução constante, histórica, individual e social: um indivíduo recapitula a história da espécie e um povo recapitula a história de outro povo. Nesse sentido, o protestante norte-americano enquanto povo formador do ideal de civilização cristã baseava sua eleição e chamamento por parte de Deus repetindo a história do povo hebreu na Antiguidade. Para os professores da Escola Normal a educação tornou-se a razão de ser do positivismo, sua única chance de viabilizar a reforma espiritual da sociedade. O professor da Escola Normal de São Paulo, o positivista Antonio Silva Jardim, não se deixou levar pelo aspecto puramente político da educação e se diferenciou participando do debate sobre a modernização do sistema educacional instalado nos anos finais do século XIX e anunciou sua ligação com o que de

mais moderno se apresentava no cenário internacional sobre a educação popular: o método intuitivo (Monarcha,1999 p.153 -154). A renovação dos métodos e da organização escolar se tornou o maior ponto de encontro, conector da Escola Normal de São Paulo dirigida pelo médico e educador Caetano de Campos e da Escola Americana dirigida pelo médico e educador Horace Lane.

No projeto liberal dos republicanos paulistas, a educação tornou-se uma estratégia de luta, um campo de ação política um instrumento de interpretação da sociedade brasileira e o enunciado de um projeto social. A crença no poder redentor da educação pressupunha a confiança na instrução como elemento (con)formador dos indivíduos. Potência criadora do homem moral, a educação foi atrelada à cidadania e, dessa forma, foi instituída a sua imprescindibilidade para a formação do cidadão. Articulada com a valorização da ciência e com os rudimentos de uma cultura letrada, ela se apresenta como interpretação conciliadora capaz de explicar os motivos do atraso da sociedade brasileira e apontar soluções.[...]um amplo projeto civilizador foi gestado nessa época e a educação popular foi ressaltada como uma necessidade política e social. A educação popular passa a ser considerada um elemento propulsor[...]importante no projeto prometéico de civilização da nação brasileira.[...]ela se articula com o processo de evolução da sociedade rumo aos avanços econômico, tecnológico, científico, moral, e político alcançados pelas nações mais adiantadas[...]associado ao projeto de controle e ordem social[...]da suavização das maneiras, da polidez, da civilidade e dulcificação dos costumes.(Souza, 1998 p.26 -27)

Souza delinea o perfil da educação nessa fase de transição e reforça a importância dada à educação das massas para o pensamento republicano. Apesar da Escola Americana de São Paulo não ter sido uma escola popular e nem possuir suas características - gratuidade, laicidade, e popularidade no sentido do seu objetivo, pois era destinada à formação da elite brasileira e estrangeira no Brasil- , ela possuía o método e a organização tão almejada pelos pensadores republicanos positivistas que, estes sim, sonhavam com uma escola popular voltada para o proletariado. Cabe ressaltar que as outras escolas paroquiais, ligadas às igrejas protestantes, mantinham um modelo próximo ao da educação popular. De qualquer forma a aproximação com os americanos em São Paulo foi estrategicamente necessária como aponta Souza:

Com os olhos voltados para os países europeus e principalmente para os Estados Unidos, os republicanos paulistas assistiam impressionados à constituição dos sistemas de ensino nesses países e os avanços educacionais. [...] Em relação à renovação do ensino, o sucesso verificado nesses países era confirmada em muitos aspectos pela rica experiência das escolas particulares confessionais e leigas, instaladas no Brasil nas décadas finais do século XIX. (SOUZA, 1998 p.29)

Quanto ao projeto educacional, no final do século XIX e início do XX, a educação popular encontrava-se difundida em nível mundial e seguia os moldes da escola graduada baseada na classificação homogênea dos alunos, na existência de várias salas de aula e vários professores. A escola graduada traria vantagens pedagógicas e econômicas e dessa forma articulava o ideal da renovação pedagógica do ensino com o projeto político de disseminação da educação popular aliado às vantagens econômicas. A partir da instalação da República, ler e escrever

tornaram-se meios de assimilação de uma moral laica, de aquisição de novos conhecimentos e a base da aprendizagem das outras matérias do programa extenso adotado; eram ensinados os saberes necessários para o exercício da cidadania, critério para participação política. Conseqüentemente, os educadores líderes republicanos precisaram rapidamente providenciar a produção de um novo profissional, isto é, professores com domínio de novos métodos de ensino. “Os republicanos mitificaram o poder da educação a tal ponto que depositaram nela não apenas a esperança de consolidação do novo regime, mas a regeneração da Nação” (Souza 1998 p.15).

A partir daí, a participação dos educadores protestantes foi de suma importância para a efetivação da renovação escolar da educação pública republicana.

Embora muito limitadas em sua órbita de influências, as poucas escolas de iniciativa protestante, fundadas no último quartel do século XIX, prepararam o campo para a reforma do ensino que iria se processar na primeira década do período republicano. A separação entre a Igreja e o Estado, com suas conseqüências – liberdade de culto e de crenças e laicidade da escola pública-, contribuíram para esse desenvolvimento, não só no crescimento numérico das escolas protestantes, mas também na qualidade das instalações, dos métodos pedagógicos e do trabalho educativo. (Hack, 2000 p.11)

O modelo da escola graduada estava amplamente em voga nos países europeus e nos Estados Unidos desde meados do século XIX. Este modelo compreendia um tipo de organização didático-pedagógica e administrativa de escola mais complexo econômico e racional que deveria se adequar à expansão do ensino primário nos núcleos urbanos. Ele pressupunha um edifício com várias salas de aula e vários professores, uma classificação mais homogênea dos grupos de alunos por níveis de adiantamento, a divisão do trabalho docente. Da perspectiva administrativa ampliava as funções burocráticas, exigindo um diretor responsável pela fiscalização das atividades escolares, pelo controle dos professores e pela manutenção da ordem e disciplina dos alunos. Da perspectiva pedagógica, implicou uma ordenação mais sistemática e regulada dos conteúdos por séries, criou um sistema de avaliação para classificação dos alunos e conseguiu inventou um método estruturado para o controle do tempo. O modelo teve grande influência nos Estados Unidos dos pensamentos sobre a educação de Horace Mann que divulgou suas ideias em Massachusetts onde nasceu em 1745, mais de um século depois do nascimento da primeira colônia dos puritanos que desembarcaram do Mayflower em 1610 no mesmo local. A notória educadora protestante Miss Browne também nasceu em Massachusetts e teve um profundo contato com as teorias de Horace Mann.

Na visão de Mendes (2007 p43), “curiosamente, a pedagogia utilizada na Escola Americana e no Mackenzie College tornou-se fator de diferenciação positiva aos olhos da sociedade, em

especial do segmento que se poderia chamar de elite progressista de São Paulo”. Entretanto, como já foi explicitado nesse trabalho, a implantação do sistema pedagógico americano trazido pelos missionários já havia sido propagada pelo Reverendo Fletcher e efetivado pelos pastores-mestres presbiterianos Morton, no Colégio Internacional de Campinas e pelos colegas Chamberlain e Lane na Escola Americana e Colégio Protestante de São Paulo. Este sistema compreendia o projeto da escola graduada iniciando no Jardim-de-Infância, seguido pelo ensino primário, secundário e superior. A proposta pedagógica americana, bem como sua aplicação prática era algo de muito desejável e invejável pelos educadores republicanos. Porém, o sistema pedagógico americano tinha sua formação teórica amparada em pensadores europeus e que foram sistematizados e adaptados para a América.

As contribuições teóricas de Pestalozzi, Froebel, Herbart e Spencer como fontes irradiadoras das concepções transportadas para a Escola Americana e também para o Mackenzie College, nas suas origens [...] das ideias e propostas do educador Horace Mann (1796-1851), das contribuições mais recentes do pragmatismo utilitário de Willian James (1842-1910) e das salientes influências da escola progressiva de John Dewey (1859-1952[...]as escolas americanas de confissão protestante trariam para São Paulo uma diretriz de ensino prático, científico e comum para todos, que concretizava aqueles aspectos do sistema de ensino norte-americano que mais atraía as elites da época.(BARBANTI, 1977, p.156)

Na visão de Ribeiro (1987 p. 395) “o sistema de ensino norte-americano se configura como um sistema que desenvolve a mente habilita a pessoa a progredir por mesma e adaptar-se às rápidas mudanças sociais e dá-lhes valores da cidadania e o know-how básico da vida profissional” . O método intuitivo, ou a lição das coisas propunham um sistema de ensino e aprendizagem intermediados pela experiência, praticidade e utilização de um vasto e rico material de apoio didático, o que possibilitava aos alunos a descoberta, o aprendizado individualizado. Esse método também pressupunha uma organização que respeitava progressão de dificuldades na apresentação dos conteúdos curriculares sempre partindo do menos complexo para o mais complexo, progressivamente. Este método correspondia às prerrogativas da educação positivista como já visto. Nas palavras do diretor Horace Lane em um de seus relatórios encontra-se a valorização do método:

O entusiasmo pelas novas concepções de ensino, que tinham no método intuitivo sua substância mais concreta, era perceptível não só da parte de quem fazia a promoção das virtudes do sistema de ensino norte-americano, como também das autoridades responsáveis pelos rumos da educação pública no Estado de São Paulo. (apud MENDES, 2007 p.47)

O educador Caetano de Campos também registrou seu entusiasmo em um discurso realizado para os alunos da Escola Normal de São Paulo:

Os processos intuitivos são, pois a base do ensino moderno. A Alemanha, a Suíça, a América do Norte têm aperfeiçoado estes processos com um entusiasmo que honra a civilização humana. È desses países que nos vem a luz sobre o magno assunto da reforma de ensino, e é com eles que outros povos estão aprendendo.”(apud BARBANTI,1977p.78)

Proclamada a República o então administrador da Escola Normal de São Paulo, o professor Caetano de Campos permaneceu no cargo e iniciou uma reforma na instrução pública do Estado de São Paulo a partir da elaboração resultante de uma interpretação do mundo independente dos dogmas clericais e do conhecimento acadêmico rompendo assim com a antiga ordem monárquica. Segundo Monarcha (1999), “é a partir de uma apropriação pessoal da época [...] traço do livre-pensador, que Antonio Caetano de Campos formula as concepções e estratégias necessárias à execução da reforma na Escola Normal - fornecedora dos conhecimentos científicos” e da Escola Modelo. A Escola-Modelo preconizada por Caetano de Campos era mais que uma simples escola de prática de ensino, ela deveria ser a instituição modelar. Além da organização pedagógica com base no método intuitivo, ela trazia a semente da concepção da escola graduada. Para tal tarefa, a reforma da educação para implantação da República e a direção das recém-formadas Escolas-Modelo, o educador positivista convidou duas educadoras protestantes por indicação de Horace Lane. Segue-se uma lista de citações sobre a indicação e passagem das educadoras norte-americanas pela Escola-Modelo de São Paulo a fim de explicitar a importância desse encontro entre a educação pública do Estado de São Paulo e a Escola Americana de São Paulo.

Caetano de Campos buscou profissionais cujo requisito principal fosse o domínio dos novos métodos de ensino. Para tanto foram contratadas as professoras Maria Guilhermina Loureiro de Andrade e Marcia Browne. Ambas indicadas pelo professor Lane, diretor da Escola Americana, tinham formação nos Estados Unidos. Os esforços despendidos por Caetano de Campos para a contratação das duas professoras [...] denotam, por um lado, a crença no valor do método e, por outro, a consagração da influência americana nesse primeiro período de reforma pública no Estado de São Paulo. (Souza, 1998 p.41)

A Escola Modelo Caetano de Campos foi a mais importante de todas, e, até 1930, serviu de padrão para as demais. Era composta de duas escolas, uma para cada sexo. Foram escolhidas para suas primeiras regentes duas notáveis educadoras, responsáveis pelo rumo inovador que imprimiram às duas escolas e ainda pela introdução de métodos de organização americanas em nosso meio a professora Guilhermina Loureiro de Andrade havia estudado nos Estados Unidos, durante quatro anos, novos sistemas de ensino, e Miss Márcia Priscila Browne, educadora norte-americana, trazida ao Brasil por Horácio Lane, para lecionar no Mackenzie College, fora, em seu país diretora de uma Escola Normal, em Saint Louis, Massachusetts.[...]Ambas começaram a dirigir as duas escolas-modelo da Escola Normal da Praça da República e foram responsáveis pelas diretrizes da organização, disciplina e conteúdo dados à escola que se tornaria o paradigma para outras.(Marcílio, 2005 p.167)

Maria Guilhermina, que havia mantido um jardim-de-infância e um curso de formação de jardineiras no Rio de Janeiro, posteriormente trabalhou no kindergarten da Escola Americana, em São Paulo,[...] e chegou a participar dos projetos de implantação do Jardim-de-Infância Caetano de Campos. (Kuhlman Jr., 2000 p.475)

Em 7 de julho de 1890, Marcia P.Browne foi encarregada por Caetano de Campos de organizar a Escola Modelo do Carmo, auxiliada pela professora Maria Guilhermina de Andrade, também da Escola Americana, que havia estudado quatro anos nos Estados Unidos. A experiência da primeira unidade escolar ampliou-se com a inauguração da Escola Modelo, anexa à Escola Normal da Capital, que veio a se projetar como referência pedagógica para todo o Estado, quicá para o país. (Mendes, 2007 p.50)

Devido à morte prematura de Antonio Caetano de Campos – setembro de 1891- e à rápida sucessão de governos estaduais, a Escola-Modelo do Carmo adquire relativa autonomia, e as

ideias e práticas pedagógicas de Miss Browne projetam-se de forma contundente e duradoura no ambiente educacional, influenciando administradores públicos e segmentos de normalistas. (Monarcha, 1999 p.184)

É notável a admiração e o respeito impressos e expressos em um vasto número de registros históricos datados do final do século XIX e início do século XX de ex-alunos e administradores públicos sobre a participação e liderança da educadora Márcia Browne. A professora Maria Guilhermina logo teve que se ausentar de suas funções por motivos de saúde e retornou aos Estados Unidos pelo que consta nos registros

Um dos princípios da ideologia protestante advindos do calvinismo puritano, presente na composição do Destino Manifesto, é justamente a garantia do sucesso por estar o crente do lado certo no combate ao mal. A história educacional da educadora protestante no Brasil, Marcia Browne, certamente, trouxe esta convicção para muitos defensores dessa ideologia. No entanto, a maior contribuição destes dados arrolados é a explicitação do forte elo que a educação sob o modelo protestante e a sua intenção civilizatória tinha com a construção da educação paulista nos últimos momentos do século XIX, bem na transição para o século XX que seria chamado do século da escola. Nas palavras da própria Miss Browne sobre o antigo sistema educacional vigente na época é possível mais uma vez perceber os pontos de intersecção do pensamento positivista e do pensamento protestante tão fortemente representado pela educadora no campo da educação inserido no projeto civilizatório republicano: “é triste o modo como que as crianças são prejudicadas intelectualmente e moralmente nas escolas em que se ensinam juntamente todas as idades. Em tais escolas, nunca será verificada a teoria Darwiniana do *survival of the fittest*, visto que todas se tornaram mais ou menos viciadas” (Browne,1892 p. 217 *apud* Monarcha,1999 p. 176).

Nesse período, já nos últimos anos do século XIX, as relações entre a Escola Americana e a Escola Modelo de São Paulo se acirraram aproximando os modelos pedagógicos e as finalidades políticas. A diferenciação e o afastamento estava na condução religiosas dos processos educativos. Ambas as instituições continuaram sendo modeladoras do programa educacional paulista nas duas primeiras décadas do século XX firmadas no compromisso de parceria. O relato do educador Horace Lane demonstrou esse fato.

Temos sido instrumentos valiosos no sentido de as escolas públicas do Estado serem remodeladas segundo o padrão norte-americano, por meio do fornecimento de mobília escolar americana, edições de livro- texto -que nós publicamos-, projetos para prédios escolares, ciclos e seminários de estudos, elaboração de projetos de organização escolar, bem como treinamento continuado de professores. [...] muitos de nossos alunos ingressaram na vida pública e carregam com eles a influência de serem treinados na Escola Americana.(Mackenzie College, Annual report, 1897,p.3 *apud* Mendes 2007 p.50)

Nas últimas décadas do século XIX, especificamente de 1870 a 1900, São Paulo foi o centro urbano referencial para a construção de uma nova mentalidade da educação pública e popular no Brasil que se estendeu pelo século XX e resiste em alguns pontos até o século XXI. Segundo o conceito de modernização conservadora: avança-se e mantém-se ao mesmo tempo. O período citado foi decisivo para a transição de um modo de conceber a educação e praticá-la ligado ao pensamento monárquico representativo e ao seu governo para outro modelo, o republicano fundamentado nos ideais liberais impressos e expressos no pensamento positivista e no pensamento do protestantismo que já começava a se configurar na época como protestantismo americano brasileiro. Nessa transição muitos foram os sujeitos que atuaram deixando marcas pessoais e institucionais nas relações de antagonismo e aproximação entre as religiões Católica, Protestante e da Humanidade. As três instituições religiosas professaram sua fé na educação do povo cada qual seguindo seus pressupostos e ideologias próprias. O protestantismo e o positivismo se identificaram na causa republicana e foram os atores principais na transição do século XIX para o XX.

Considerações finais

No primeiro capítulo desse trabalho procurou-se entender a trajetória da construção do pensamento protestante americano a partir da chegada dos puritanos calvinistas ingleses na América no século XVII até o século XIX quando as empresas missionárias enviaram pastores, professores e professoras missionárias para o Brasil. Ainda nesse capítulo verificou-se a relevância da educação para o pensamento protestante americano e seu papel na ideologia do Destino Manifesto. No segundo capítulo, configurou-se o cenário brasileiro que recebeu os missionários protestantes norte-americanos já nas décadas finais. Fundamentados em suas crenças e princípios democráticos, os protestantes que chegaram ao Brasil iniciaram o seu processo de alfabetização e escolarização do povo, bem como das elites. Em São Paulo na década de 1870 e 80, iniciou-se a formação de um grupo de professores ligados ao positivismo de A. Comte preocupados com a formação moral, intelectual e espiritual do povo brasileiro. Na questão política, esses anos foram os da efervescência do pensamento republicano que culminou na Proclamação da República no final de 1889. O terceiro capítulo procurou discutir e compor esse encontro entre protestantes e positivistas no campo educacional em São Paulo que pretendia ser modelo de educação para o Brasil no início do século XX. As aproximações e diferenciações desses dois grupos que unidos venceram seus

os inimigos comuns, o catolicismo e a Monarquia; trata-se de relações implícitas no processo histórico.

Um estudo mais aprofundado sobre o sistema pedagógico apresentado pelos missionários norte-americanos a partir de análises de suas fontes européias e da manifestação nos currículos das escolas paroquiais e das escolas americanas durante a implantação do protestantismo no Brasil e nos séculos subsequentes pode nos levar a perceber a sua real influência no panorama da educação brasileira; no campo religioso é possível prosseguir na investigação sobre o movimento nacionalista na Igreja Presbiteriana a partir de São Paulo, que gerou sua divisão em 1903; as causas seriam mesmo a questão da nacionalização da educação e o seu direcionamento filosófico? Teria esta instituição educacional sofrido alguma influência do pensamento positivista vigente na época pela proximidade política e de seus líderes? Haveria alguma ligação no fato de que tantos os líderes das escolas americanas e públicas em São Paulo eram maçons? Qual o papel da Maçonaria no andamento dos fatos históricos analisados no âmbito político, educacional e religioso? São cenas de um próximo capítulo.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, S. Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988
- ALVES-MAZZOTTI, A.J e GEWANDSZNAJDER,F. O método nas Ciências Naturais e Sociais – pesquisa quantitativa e qualitativa. São Paulo: Pioneira.1998
- ANDRADE, A. V. de. O Evangelho e a Maçonaria: uma parceria que deu certo no Brasil. Contagem: Lithera Maciel, 2004
- AZEVEDO, F de. A cultura Brasileira. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora URFJ-UNB, 1996
- BARBANTI, M.L.S.H. Escolas americanas de confissão protestante na Província de São Paulo: um estudo de suas origens. Dissertação (mestrado em educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo: 1977
- BARBOSA, R. Obras completas. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1949
- BOSI, A. Dialética da Colonização 2ª ed.São Paulo: Cia. da Letras,1992
- HACK,O.H. Protestantismo e Educação Brasileira. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000
- KUHLMAN Jr.,M. Educando a infância brasileira. In LOPES,E.M. et alii(orgs) 500 anos de Educação no Brasil. 2[ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000
- MARCÍLIO, M.L. História da escola em São Paulo e no Brasil. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo:Instituto Fernand Braduel,2005
- MENDES, M. Tempos de transição: a nacionalização do Mackenzie e sua vinculação eclesialística. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007
- MENDONÇA, A. G. O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Editora Pendão Real, 1995
- MONARCHA, C. Escola Normal da Praça: o lado noturno das luzes.Campinas: Editora da UNICAMP, 1999
- OLIVEIRA, A. M. C. de. O destino (não) manifesto : os imigrantes norte-americanos no Brasil. São Paulo: União Cultural Brasil-Estados Unidos, 1995
- RIBEIRO, B. Protestantismo e Cultura Brasileira: aspectos culturais da implantação do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981
- SEVERINO, A. J. Metodologia do Trabalho Científico. 21ª ed. São Paulo: Cortez, 2000
- SOUZA, R.F de. Templos da civilização: a implantação da escola primária graduada n Estado de São Paulo: (1890-1910) São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998

_____ História da organização do trabalho escolar e do currículo no século XX
(ensino primário e secundário no Brasil) São Paulo: Editora Cortez,

TISKI, S. A questão religiosa em A. Comte. Londrina: Eduel, 2006