



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MARIANA ELLEN SANTOS SEIXAS

**IGREJA PRESBITERIANA NO BRASIL E NA BAHIA:
INSTITUIÇÃO, IMPRENSA E COTIDIANO
(1872-1900)**

Salvador

2011

MARIANA ELLEN SANTOS SEIXAS

**IGREJA PRESBITERIANA NO BRASIL E NA BAHIA:
INSTITUIÇÃO, IMPRENSA E COTIDIANO
(1872-1900)**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA, COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM HISTÓRIA, SOB A ORIENTAÇÃO DA PROF.^a DR^a EDILECE SOUZA COUTO.

Salvador

2011

S462 Seixas, Mariana Ellen Santos
Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia: instituição, imprensa e cotidiano (1872 – 1900) / Mariana Ellen Santos Seixas. – Salvador, 2011.
193 f. :il.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Edilece Souza Couto
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

1. Protestantismo. 2. Presbiterianismo. 3. Igreja Presbiteriana - Bahia. I. Couto, Edilece Souza. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

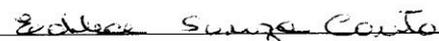
MARIANA ELLEN SANTOS SEIXAS

**IGREJA PRESBITERIANA NO BRASIL E NA BAHIA: INSTITUIÇÃO, IMPRENSA E
COTIDIANO (1872-1900)**

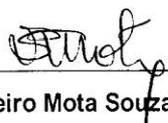
Dissertação apresentada como requisito final para obtenção do grau de Mestre em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 29 de Julho de 2011

BANCA EXAMINADORA


Prof^a. Dr^a. Edilece Souza Couto (UFBA – Orientadora)


Prof^a. Dr^a. Elizete da Silva (UEFS)


Prof^a. Dr^a. Sueli Ribeiro Mota Souza (UNEB)

À minha avó, Maria Josefa dos Santos, dedico o
trabalho a que mais me esmerei até hoje,
consciente de que ela foi quem mais se esmerou
em me dar o melhor de si.

A meus pais, sempre, com amor, gratidão e um
sorriso.

AGRADECIMENTOS

Ao Alfa, que conhece meu levantar e meu deitar.

Agradeço imensamente a meus pais, Everaldo e Janete, que me sustentaram em todos os sentidos possíveis desde sempre, me ajudando a carregar cargas que eu, sozinha, não conseguiria levar muito longe.

A meus irmãos e irmãs de sangue, que suportaram minhas manias e minhas ausências.

A meus irmãos de coração, que torcem incansavelmente por mim.

À minha orientadora, Prof.^a Edilece Souza Couto, que soube lidar com a minha imaturidade e minha inexperiência e transformou a construção deste trabalho em algo ainda mais prazeroso e edificante.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, que foram fundamentais em mais uma etapa deste processo de me tornar uma historiadora.

Às Profs. Elizete da Silva e Sueli Mota, que aceitaram participar da Banca de Qualificação desta dissertação e contribuíram muito para que ela fosse melhorada.

Ao pastor Itamar Bezerra, da Igreja Presbiteriana da Bahia, que autorizou a consulta aos Livros de Atas que deram início à minha pesquisa, ainda na graduação.

Ao Sr. Eliézer, do Arquivo Histórico Presbiteriano, em São Paulo, que tornou a minha estadia nesta cidade muito mais alegre e divertida, com nossas conversas todas as tardes.

Ao Prof. Alderi Souza de Matos, que me cedeu e me indicou onde encontrar muitos dos principais documentos que compõem esta dissertação.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq –, cuja bolsa me foi muito útil ao longo destes dois anos.

Um agradecimento especial aos amigos feitos durante o mestrado, Tatiane Cunha, Ricardo Batista, Alaíze Conceição, Israel Silva e Caroline Silva. É impossível expressar aqui o carinho que nos une e a admiração que temos um pelo trabalho e pela história de vida do outro.

Ao Ômega, Senhor da História.

Todas as palavras tomadas literalmente são falsas. A verdade mora no silêncio que existe em volta das palavras.

Prestar atenção ao que não foi dito, ler as entrelinhas. A

atenção flutua: toca as palavras sem ser por elas enfeitiçada. Cuidado com a sedução da clareza! Cuidado

com o engano do óbvio!

RUBEM ALVES

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. *Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia: Instituição, Imprensa e Cotidiano (1872-1900)*. 193 f. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

RESUMO

A Igreja Presbiteriana da Bahia se caracterizou, entre 1872 e 1900, por uma heterogeneidade significativa em sua membresia (nacionalidades, profissões, classes sociais e "raças" diversas). Isso contribuiu para garantir uma singularidade desta denominação, pioneira no proselitismo protestante na Bahia. Do relativo sucesso desse proselitismo vieram também as cobranças relativas à mudança de comportamento requerida para um fiel presbiteriano. Através das Atas de Reunião da Igreja, foi possível identificar quais as principais causas de punições dos membros e também inferir quais os valores ensinados pelos líderes desta comunidade. Assim, baseando-se nessas informações, foi traçado um panorama da ação presbiteriana na cidade de Salvador, na perspectiva dos líderes e dos fiéis. Repensando as estratégias de consolidação do Protestantismo no Brasil, este trabalho teve ainda como objetivo, identificar alguns dos principais setores da sociedade oitocentista que foram alvos de investidas de grupos proselitistas, enfatizando a importância de personagens que, ainda na primeira metade do século XIX, antes de começar a "pregar", se esmeraram em garantir condições mínimas de sobrevivência jurídica e institucional para os missionários que chegariam nas décadas seguintes, seja construindo uma relação direta entre protestantismo e progresso, seja erigindo instituições que representassem a proposta protestante de modernização do Brasil.

Palavras- Chave: Protestantismo; Presbiterianismo; Progresso; Disciplina; Igreja Presbiteriana da Bahia.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. *Presbyterian Church in Brazil and Bahia: Institution, Press and Daily Life (1872-1900)*. 193 f. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

ABSTRACT

The Presbyterian Church of Bahia was characterized between 1872 and 1900, by a significant heterogeneity in its membership (nationalities, professions, social classes and "races" variety). This helped to ensure a uniqueness of this name, the pioneering Protestant proselytizing in Bahia. The relative success of proselytism charges also came on the behavior change required for a faithful Presbyterian. Through the Minutes of Meetings of the Church, it was possible to identify the main causes of punishment of members and to infer what the values taught by the leaders of this community. Thus, based on this information, was drawn a picture of the action Presbyterian in the city of Salvador, in view of the leaders and the faithful. Rethinking strategies for consolidation of Protestantism in Brazil, this work was also aimed identified some key sectors of society nineteenth century that were targets of attacks from proselytizing groups, emphasizing the importance of characters who, in the first half of the nineteenth century, before begin to "preach" to great pains to ensure minimum conditions of survival legal and institutional framework for the missionaries who arrive in the following decades, is building a direct relationship between Protestantism and progress, is erecting institutions that represented the Protestant approach to modernization of Brazil.

Keywords: Protestantism, Presbyterianism; Progress; Discipline; Presbyterian Church of Bahia.

LISTA DE IMAGENS

Gravura da página 40: Quadro Dois caminhos. Disponível na Internet.

Foto da página 127: Guilherme Gaensly. *Igreja de Santo Antônio da Barra*, 1885. Acervo Biblioteca Nacional – Brasil.

Foto da página 127: Guilherme Gaensly. *Cemitério dos ingleses*, 1885. Acervo Biblioteca Nacional – Brasil

Foto da página 128: Guilherme Gaensly. *Capela Inglesa*, 1870-1880. Acervo Biblioteca Nacional – Brasil.

Foto da página 129: Guilherme Gaensly. *Interior da capella do Campo Grande*, 1870-1880. Acervo Biblioteca Nacional – Brasil.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Os primeiros esforços proselitistas dos presbiterianos: Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia	16
Principais Fundamentos.....	17
Presbiterianismo no Brasil.....	20
Reverendo Francis Joseph Christopher Schneider, pioneiro presbiteriano: breve análise de sua trajetória no Brasil e na Bahia	35
2. A Propaganda do Progresso e da Modernidade no Protestantismo Brasileiro....	54
Inserção protestante e crítica das mazelas do Brasil.....	56
Os amigos do Progresso	71
O casamento civil, os sepultamentos e a liberalização das Leis.....	76
Educação e Civilização.....	80
A educação da mulher	91
A oposição entre catolicismo e protestantismo nas páginas presbiterianas.....	100
3. “... contra a paz, unidade e pureza da Igreja...”: os processos eclesiásticos e as punições impetradas pela liderança presbiteriana na Bahia aos seus fiéis	111
Pastores que atuaram na Igreja Presbiteriana da Bahia	135
Normas do Culto Presbiteriano.....	148
Livro de Ordem	153
Suspensões.....	159
Processos	170
Considerações Finais	179
Tabelas	182
Fontes	187
Referências Bibliográficas.....	188

INTRODUÇÃO

Salvador, 9 de fevereiro de 1871. Vindos de São Paulo, discreta e insuspeitavelmente, desembarcam no porto da cidade um pastor presbiteriano e sua esposa, com um objetivo muito claro: expandir o proselitismo protestante. Não era a primeira vez que um protestante passava pelas terras baianas, mas esta seria a primeira vez que um culto cristão não-católico, com intentos proselitistas, se fixaria no território baiano. Os missionários traziam consigo cartas de recomendação (de outro pastor que já estivera na cidade da Bahia) que lhes permitiram encontrar um lugar onde realizar os primeiros encontros, os primeiros cultos. Na sede do Arcebispado do Brasil, no berço de inúmeras manifestações religiosas africanas, e disputando espaço com a nascente sociedade espírita, pouco mais de um ano depois, a 21 de abril de 1872, era organizada a primeira igreja presbiteriana da Bahia.

Muitos anos antes, o inglês Henry Martin, que esteve em Salvador em 1805, se impressionou com o fato de que a cruz, o mais conhecido símbolo cristão, estava presente em todos os locais da cidade: desde aqueles de intensa movimentação, como as igrejas, hospitais e escolas, até os recônditos da devoção familiar. Todavia, o ministro anglicano sentiu falta da “doutrina da cruz”, sem a qual, em sua concepção, a evangelização não seria completa. Em suas memórias deixou registrado um apelo: “Quando será [aqui] levantada a doutrina da cruz?”.¹ Nas décadas seguintes, seria erguida uma capela anglicana e um ministro episcopal (o mesmo que deu as cartas de recomendação) causaria polêmica. Seria a vinda dos presbiterianos para Salvador mais uma resposta à questão de Martin?

É sabido que o catolicismo constituiu uma das principais bases ideológicas da formação do homem brasileiro, e esteve à frente de todo o seu processo de cristianização, por mais de três séculos. Entretanto, com a chegada da Família Real Portuguesa e a crescente inserção de ingleses protestantes na burocracia local, começa a coexistir com o catolicismo essa outra vertente cristã – o protestantismo – inclusive garantindo uma série de prerrogativas legais outorgadas pelo Governo.

Esta dissertação teve por objetivo analisar os primeiros 28 anos da inserção presbiteriana em Salvador, entre 1872-1900. Que tipo de sujeito religioso foi encontrado na capital baiana? Quais as primeiras ações para efetivar a evangelização? Quais as experiências e as representações de religião que a cidade conhecia? Quem compunha a membresia? Quais os valores transmitidos pelos missionários aos prosélitos? Através de quais instrumentos? Em

¹CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da Evangelização no Brasil: dos Jesuítas aos Neopentecostais*. Viçosa, Ultimato, 2000, p. 63-64.

que consistiram os conflitos e como eles foram resolvidos? Foram estas as questões que acirraram a minha curiosidade e direcionaram os caminhos que esta pesquisa percorreria.

Para uma melhor delimitação do objeto desta pesquisa, é preciso caracterizar a Igreja Presbiteriana da Bahia como fazendo parte de um Protestantismo de Missão e de Reta Doutrina, Etnocêntrico, e sendo mais um elemento do Campo Religioso baiano, com o intuito de Protestantizar os moradores da cidade e de seus arredores.

É preciso especificar que o presbiterianismo é parte integrante do *Protestantismo de Missão* por que, de acordo com Martin Dreher, há diversos protestantismos na América Latina. Numa perspectiva cronológica e levando em consideração o período abordado neste trabalho, é possível identificar, para o século XIX, dois tipos de protestantismo: o *Protestantismo de Imigração*, representado principalmente pelos anglicanos e luteranos, que organizaram sua própria vida religiosa e tiveram sua religiosidade determinada pela Bíblia, livro de cânticos e catecismo, tendo reproduzido no Brasil a vida religiosa que conheciam de sua terra natal; e o *Protestantismo de Missão*, representado pelos congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e adventistas², e que, como a própria denominação salienta, objetivou conquistar prosélitos.³

Três conceitos, campo religioso, protestantização e representação, auxiliaram a análise desse objeto de pesquisa. A noção de *Campo Religioso*, utilizada por Pierre Bourdieu, é fundamental porque considera as inúmeras transformações tecnológicas, econômicas e sociais, aliadas ao desenvolvimento das cidades e à divisão do trabalho, incluindo a distinção entre trabalho intelectual e material, como essenciais para “o desenvolvimento de uma necessidade de ‘moralização’ e de ‘sistematização das crenças e práticas religiosas’”.⁴ O conceito de *Protestantização*, como um “processo de construção da identidade religiosa e cultural evangélica que inclui estratégias que visam estabelecer sentidos”, de Lyndon de Araújo Santos, é útil para entender que estes sentidos foram importantes aglutinadores dos ideais protestantes e ferramentas pedagógicas através das quais seriam apreendidos os múltiplos pertencimentos que os fiéis deveriam internalizar e defender.⁵

Já o conceito de representação aqui é importante, pois, assim como afirmaram autores que discutiram essa problemática, há uma evidente importância na “maneira como os homens

² Não há consenso entre os pesquisadores se a denominação é protestante, sendo designada, em alguns momentos, como pseudo-protestante ou para-protestante.

³ 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.

⁴ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 35.

⁵ SANTOS, Lyndon de Araújo. Os novos centros do sagrado: os sentidos da protestantização. In: _____. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: Edufma/São Paulo: Ed. ABHR, 2006, p. 149-208.

representam as estruturas que o dominam e os fatos que lhes acontecem.” A historiografia, já há um bom tempo, vem dando espaço às representações e ao imaginário coletivo, levando à “implosão do sonho de uma história totalizante ou globalizante”. Todavia, em consequência disso, surgem os indivíduos, “satisfazendo nossas novas curiosidades, nos exatos momentos em que os antigos pertencimentos sociais cessam de ser produtores de comportamentos globais”.⁶

Roger Chartier, analisando a História Cultural, procura defini-la como o ato de “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Contudo, não deixa de pontuar que são os grupos que forjam o mundo social os mesmos que determinam as suas representações.⁷

Cultura, representações e símbolos estão presentes a todo tempo quando se estuda a História Religiosa. Uso esse termo por que Eduardo Albuquerque faz uma essencial diferenciação entre História das Religiões e História Religiosa. A primeira teve seu método “voltado para determinar a precisão dos textos religiosos, comparar os discursos sagrados e comparar as próprias religiões por meio de seus ritos, mitos, símbolos e instituições”. Já a última, busca “analisar a atuação dos sujeitos históricos individuais ou coletivos”; pode, ainda, “preocupar-se com a inserção social de determinada religião em certo tempo”, ou seja, há uma importância fundamental do contexto histórico para a compreensão das práticas religiosas.⁸

Rubem Alves incluiu ainda outro fator para o estudo do universo protestante: a linguagem, que “sustenta o mundo”. Este autor é responsável por uma obra importantíssima acerca do sentimento de conversão no protestantismo⁹, da qual gostaria de salientar alguns pontos. Alves acredita que “a ideia que o grupo faz de si mesmo é um dos conceitos fundamentais a serem levados em consideração na explicação de seu comportamento”; por isso, para estudar qualquer grupo, deve-se partir de suas “emoções fundadoras”.¹⁰ Foi nessa tentativa que o autor conseguiu estabelecer três tipos ideais no protestantismo, o Protestantismo de Reta Doutrina, o Protestantismo de Sacramento e o Protestantismo do Espírito, tipos que transcendem as denominações.

⁶ D’ALESSIO, Marcia Mansor. *Reflexões sobre o saber histórico*: Pierre Vilar, Michel Vovelle, Madeleine Rebérioux. São Paulo, Ed. da UNESP, 1998, p. 29, 85, 119.

⁷ CHARTIER, Roger. *A História Cultural Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, sem data, p.17.

⁸ ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos*. São Paulo, Paulinas, 2003, (Coleção Estudos a ABHR), p. 57-68.

⁹ ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1982.

¹⁰ *Ibidem*, p. 29

No Protestantismo de Reta Doutrina, para que o indivíduo possa participar da comunidade, é necessária a “concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressão da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida”; no Protestantismo de Sacramento, em detrimento da confissão da doutrina, há um privilégio da “participação mística na liturgia e nos sacramentos”, que no Protestantismo são a eucaristia e o batismo. Já o Protestantismo do Espírito não tem como fundamental a confissão da reta doutrina, nem os sacramentos, mas, sim, “uma experiência subjetiva de êxtase intenso”.¹¹ O presbiterianismo pode ser caracterizado como *Protestantismo de Reta Doutrina*.

Minha intenção foi abordar, ainda que brevemente, as diversas relações estabelecidas entre uma população acostumada a uma religiosidade católica, festiva, com a presença de santos e anjos, e uma nova hierarquia eclesial protestante, que estimula a racionalidade do culto e um procedimento diário regrado pela Bíblia e pelas normas trazidas de outra cultura, alheia à grande maioria dos baianos.

Nesse sentido, é importante considerar também o conceito de *Etnocentrismo*, que consiste basicamente em, “de maneira indevida, erigir em valores universais os valores próprios à sociedade que pertencem”, nas palavras de Tzvetan Todorov.¹² De acordo com este autor, remetendo aos estudos do século XVIII sobre as descobertas do Novo Mundo, ao se considerar a diversidade humana e centrando a discussão em torno dos valores, chegou-se a questionar se havia valores universais e atemporais, ou se eles eram relativos a seu tempo e espaço. A perspectiva etnocêntrica considerou os valores da sociedade europeia universais e bons o bastante para serem impostos aos grupos recém-encontrados. Assim, considera-se etnocêntrica a postura dos missionários presbiterianos (norte-americanos), que consideravam a população brasileira ainda pagã e ignorante dos verdadeiros valores cristãos, tentando implantar um esquema de vivência religiosa trazido dos Estados Unidos, desprezando os componentes culturais da membresia conquistada. Isso será comprovado ao longo do texto pelos discursos destes homens que viam a herança católica brasileira como especialmente perniciosa e enganadora. Para além do impacto inicial do presbiterianismo na Bahia, demonstro também que, em alguns casos, essa forma de cristianismo se apresentou como alternativa para satisfazer necessidades religiosas de alguns homens e mulheres, oferecendo a possibilidade de uma prática religiosa individual, de ascensão dentro da hierarquia eclesial, leitura da Bíblia, entre outros aspectos abordados ao longo da dissertação.

¹¹ *Ibidem*, p. 35-36

¹² TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. V.1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993, p. 21-31.

Num exercício de articular as ações missionárias protestantes (e presbiterianas, em particular) com a História do Brasil, deparamo-nos com, ainda sob o regime monárquico, a longa administração de D. Pedro II, que se tornou amigo do pastor protestante Robert Kalley; um paulatino afastamento da administração estatal e do Clero católico, representante da religião oficial do Império, e que engendrava esforços de instrução e moralização de seus sacerdotes – a ação romanizadora; a ascensão do partido Liberal que promulgou aberturas legislativas em prol da imigração e permanência de protestantes no Brasil; a proibição do tráfico internacional de escravos e a posterior abolição, eventos que contaram com a participação de alguns grupos protestantes; a cafeicultura se tornou o principal produto de exportação nacional; o crescimento dos grupos republicanos e a Proclamação da República, em 1889; o movimento higienista e a medicalização da sociedade; enfim, através deste cenário é possível perceber que os grupos protestantes que se instalaram no Brasil, proselitistas ou não, são personagens fundamentais na compreensão de alguns dos principais acontecimentos da nossa História.

Para construir este trabalho, utilizei os Livros de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia, transcritos integralmente desde o ano de 1872, organização da igreja, até 1900, quando se encerra o espaço temporal desta pesquisa. No despertar do novo século, a IPBA já estaria consolidada, do ponto de vista dos missionários, e os fieis já estavam na expectativa de serem pastoreados por um brasileiro, e para isso estavam sendo preparados pelo Rev. William Waddell, no momento da inauguração do templo presbiteriano, em 1902, trinta anos após o início do trabalho proselitista na Bahia. Como opção metodológica, decidi não ir além do pastorado do Rev. Waddell.

Em visita ao Arquivo Histórico Presbiteriano, na cidade de São Paulo, fiz um levantamento completo dos números do periódico *Imprensa Evangélica*, enfatizando o período entre 1870 e 1889, uma vez que o Arquivo não possui exemplares do ano de 1890-1892, último de edição deste jornal. Encontrei o Manual de Culto da Igreja Presbiteriana do Brasil, do ano de 1892 e o Livro de Ordem da Igreja Presbiteriana do Brasil publicado no periódico *Imprensa Evangélica*. Conteí com a ajuda do historiador oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil, Dr. Alderi Souza de Matos, que me cedeu as cartas escritas pelo Reverendo Francis Joseph Christopher Schneider, para o periódico *The Foreign Missionary*, desde sua chegada ao Brasil, em 1861, até sua retirada de Salvador em 1877. A documentação continha ainda muitas cartas de outros tantos missionários presbiterianos que trabalharam no Brasil.

A Secretaria Executiva da Igreja Presbiteriana do Brasil disponibilizou na Internet os relatórios dos primeiros missionários para o Presbitério do Rio de Janeiro. Ali, encontrei os ricos relatórios do missionário Schneider, que muito me auxiliaram a construir sua trajetória no Brasil e na Bahia.

No Laboratório Eugênio Veiga, localizado na Universidade Católica do Salvador e que guarda os documentos do Arcebispado da Bahia, em busca de referências das opiniões dos Arcebispos sobre as inserções protestantes na Bahia, encontrei algumas passagens que foram incluídas na dissertação.

Este trabalho foi estruturado em três capítulos. O primeiro, *Os primeiros esforços proselitistas dos presbiterianos: Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia*, teve por objetivo elencar alguns fundamentos do presbiterianismo, apresentar personagens importantes no processo de consolidação da denominação no Brasil e traçar a trajetória do missionário Francis Joseph Christopher Schneider, a partir de sua chegada ao Brasil, com ênfase nas correspondências acerca de sua passagem pelos campos missionários baianos. No segundo, *Protestantismo, Imprensa, Política e Educação no Brasil: A Propaganda do Progresso e da Modernização*, analiso a propaganda protestante por meio de diversos veículos e procuro demonstrar como se tentou construir uma identidade protestante ressignificando os conceitos de modernização e progresso. O terceiro e último capítulo, "*... contra a paz, unidade e pureza da Igreja...*": *os processos eclesiásticos e as punições impetradas pela liderança presbiteriana na Bahia aos seus fiéis*, apresento dados sobre os prosélitos de Salvador, as normas do culto presbiteriano, e os principais conflitos enfrentados pela comunidade religiosa, ao longo do período estudado.

**Os primeiros esforços proselitistas dos
presbiterianos:
Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia**

Principais fundamentos

O mais importante documento doutrinário que molda a identidade teológica presbiteriana é a Confissão de Fé de Westminster, produto da Assembleia de mesmo nome que teve lugar na Inglaterra entre 1643-1649. Convocada pelo Parlamento de maioria puritana, a reunião visava resolver conflitos entre os anglicanos, os presbiterianos escoceses e os próprios puritanos ingleses, inclusive no que dizia respeito à forma de administração da Igreja na Grã-Bretanha. Além da Confissão de Fé, foram elaborados os Catecismos Maior e Breve, o Diretório do Culto Público, espécie de manual de liturgia, e ficou estabelecida a forma de governo presbiteriana, ou seja, eletiva e representativa, ao invés da forma episcopal, em que os bispos eram escolhidos pelo Rei, que era ao mesmo tempo chefe da Igreja Anglicana.

Analisar a Confissão de Fé de Westminster é importante para este trabalho na medida em que revela muitas das crenças construídas e reproduzidas pelos fiéis presbiterianos ao longo de séculos, uma vez que este documento condensa a maioria das ideias que deveriam soar uníssonas na comunidade religiosa. Composta de 35 pequenos capítulos, sendo que os dois últimos foram acrescentados posteriormente, a Confissão de Fé traz as concepções hegemônicas acerca de Deus, do homem, do pecado, da justificação, da Igreja, dos sacramentos e das censuras eclesiásticas, entre outras matérias.

É esclarecedor que já no primeiro capítulo haja uma menção à centralidade das Escrituras Sagradas: “a suprema excelência do seu conteúdo, e eficácia da sua doutrina, a majestade do seu estilo, a harmonia de todas as suas partes, o escopo do seu todo [...], a plena revelação que faz do único meio de salvar-se o homem” seriam argumentos mais do que suficientes para convencer o homem de sua inspiração divina, e mesmo que certos trechos fossem de difícil compreensão para os leigos, as coisas que precisam ser “obedecidas, cridas e observadas para a salvação, em um ou outro passo da Escritura são tão claramente expostas e explicadas”, que todos, minimamente instruídos, “no devido uso dos meios ordinários, podem alcançar uma suficiente compreensão delas”.¹

Acerca da Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, a Confissão de Fé afirma que na “unidade da Divindade há três pessoas de uma mesma substância, poder e eternidade [...], o Pai não é de ninguém – não é nem gerado, nem procedente; o Filho é eternamente gerado do Pai; o Espírito Santo é eternamente procedente do Pai e do Filho”.²

¹CONFISSÃO de Fé de Westminster, p. 4. Disponível em http://www.ipb.org.br/quem_somos/pdf/confissao_fe.pdf. Acessado em 24 de maio de 2011.

² *Ibidem*, p. 6.

Estariam aptos para a salvação todos aqueles que Deus predestinou para a vida, “e só esses, é ele servido, no tempo por ele determinado e aceito, chamar eficazmente pela sua palavra e pelo seu Espírito”. Quanto aos “não eleitos”, ainda que beneficiários de algumas “operações” de Deus a seu favor, não seriam salvos, posto que não “se chegaram a Cristo”; em pior condição estariam aqueles que “não professam a religião cristã, por mais diligentes que sejam em conformar as suas vidas com a luz da natureza e com a lei da religião que professam”, ou seja, segundo a Confissão de Fé, fora da religião cristã não havia salvação.³

Quanto às censuras eclesiásticas, o documento instrui acerca da autoridade que os oficiais eleitos, a quem teriam sido entregues as chaves do Reino dos Céus, possuíam de “reter ou remitir pecados; fechar esse reino a impenitentes [e] abri-lo aos pecadores penitentes, pelo ministério do Evangelho e pela absolvição das censuras”. As punições seriam necessárias para “chamar e ganhar para Cristo os irmãos ofensores”, “para impedir que outros pratiquem ofensas semelhantes, para purgar o velho fermento que poderia corromper a massa inteira, para vindicar a honra de Cristo e a santa profissão do Evangelho” e, mais importante que tudo, “para evitar a ira de Deus, a qual com justiça poderia cair sobre a Igreja, se ela permitisse que o pacto divino e os seios dele fossem profanados por ofensores notórios e obstinados”.⁴

Por fim, a Confissão de Fé procurou inculcar nos fiéis um sentido missionário, ou seja, era necessário pregar a mensagem cristã em todos os lugares possíveis, tendo em mente que não havia, segundo o documento, outro meio de salvação senão o revelado pelos Evangelhos. Assim, todos os crentes, portanto, teriam por obrigação “sustentar as ordenanças religiosas onde já estiverem estabelecidas e contribuir, por meio de suas orações e ofertas e por seus esforços, para a dilatação do Reino de Cristo por todo o mundo”.⁵

Tem-se, então, uma ideia panorâmica das crenças que sustentaram a denominação presbiteriana em seus primórdios, ainda no século XVI, e pode-se ainda perceber uma continuidade nos objetivos da instituição: expandir o “Reino de Cristo” por todo o mundo. Associar-se a uma comunidade presbiteriana implicou adotar as identidades construídas neste processo, quais sejam a de *reformado*, *calvinista* e *presbiteriano*.

O movimento reformado foi o ramo do protestantismo que surgiu na Suíça do século XVI, liderado, a princípio, por Ulrico Zuíglío e, posteriormente, por João Calvino; suas concepções teológicas e formas de organização eclesiástica divergem das de outros grupos

³ *Ibidem*, p. 13-14.

⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

protestantes, como os já citados anglicanos e seu governo episcopal de bispos escolhidos pelo monarca inglês, destacando-se aí a crença na soberania de Deus, ou seja, é Ele quem define os caminhos do homem.

O calvinismo é, evidentemente, o sistema teológico elaborado pelo francês João Calvino (1509-1564), que, além de conter o corpo de doutrinas, apresenta diretrizes específicas a respeito do culto, dos ministérios, do proselitismo e do governo eclesiástico. Sua principal obra é a *Instituição da Religião Cristã*, ou *Institutas*, publicada pela primeira vez em Basileia, em 1536, e tida como uma interpretação sistematizada das Escrituras. Segundo Giacomo Martina, “o mérito de Calvino não consiste em sua originalidade, mas na sistematização orgânica das teses dos reformadores precedentes, muitas vezes desordenadas e, normalmente, justapostas”.⁶

Entre 1618-1619, no Sínodo de Dorf, os discípulos de Calvino elaboraram, em oposição às ideias de Tiago Armínio contra a predestinação⁷, principal doutrina elaborada por Calvino, os chamados “cinco pontos do Calvinismo”: depravação total do homem: indica sua incapacidade de realizar algo verdadeiramente bom, posto que esteja maculado pelo pecado; eleição incondicional: decisão exclusiva de Deus acerca de quem será salvo; expiação limitada: a redenção de Cristo se estende apenas àqueles escolhidos por Deus para a salvação; graça irresistível: a persuasão do Espírito Santo sobre aquele a quem Deus deseja salvar não pode ser resistida; e perseverança dos santos: aqueles a quem Deus teria escolhido não poderiam ser afastados definitivamente da graça salvadora do Pai, tendo como característica intrínseca a perseverança. Ainda que pecadores, os santos, ou seja, os separados, os verdadeiros cristãos, seriam persistentes em sua fé, em busca da salvação eterna. Essa é a base ideológica do presbiterianismo.⁸

Sabe-se que o termo “presbiteriano” foi adotado, inicialmente, nas Ilhas Britânicas, onde John Knox (1514-1572), discípulo de Calvino, teve uma grande atuação, e indica um tipo de sistema de governo. À época, os monarcas ingleses e escoceses preferiam o sistema episcopal (governo de bispos e arcebispos, como já foi mencionado), pois este aparentemente facilitava a interferência e controle do Estado sobre a Igreja. O presbiterianismo estabelece o governo de presbíteros eleitos pela comunidade, e posteriormente reunidos em Concílio. Todo membro da Igreja poderia votar e ser votado desde que atendessem a alguns requisitos, como, por

⁶ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos Nossos Dias*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 149.

⁷ “Deus, desde toda a eternidade, com um ato positivo de sua vontade, independentemente da previsão do pecado original, elege alguns para a eterna felicidade, outros para a eterna condenação.” MARTINA, Op. Cit., p. 149.

⁸ MATOS, Alderi Souza de. *Origens Externas do Presbiterianismo*. In: VV.AA. *José Manoel da Conceição: O Primeiro Pastor Brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2001, p. 26-27.

exemplo, tempo de conversão. Aparentemente era um sistema mais “democrático”, conferindo à comunidade local maiores responsabilidades, contudo, sua autonomia doutrinária e teológica estava longe de ser uma realidade, já que os Concílios concentravam as discussões.

O calvinismo se expandiu para outros países e chegou à América do Norte com os puritanos ingleses, no início do século XVII. Estes primeiros grupos preferiram adotar a forma de governo congregacional, em que as igrejas locais eram independentes e possuíam um pouco mais de autonomia para reflexões de ordem dogmática. Dentre os primeiros calvinistas presbiterianos estavam os holandeses, que fundaram a cidade de Nova Amsterdã (hoje Nova York), em 1623. Contudo, os principais responsáveis pela introdução do presbiterianismo nos EUA foram os mais de 300 mil escoceses-irlandeses que cruzaram o Atlântico durante o século XVIII, de quem descende o Rev. Ashbel Green Simonton, de quem falaremos mais adiante. Inclusive, os presbiterianos tiveram entre seus membros alguns participantes do movimento de Independência das Treze Colônias, em 1776, como o Rev. John Witherspoon, o único pastor a assinar a Declaração de Independência.

Em 1801, presbiterianos e congregacionais se uniram para acelerar o processo de evangelização da população que estava indo para o Oeste, um trabalho conhecido como Plano de União. Todavia, a unidade da Igreja Presbiteriana seria comprometida pelas disputas acerca do anti-escravismo e avivamento espiritual⁹ da Igreja do Norte e do conservadorismo e rejeição à unidade com os congregacionais da Igreja do Sul. Em 1837, houve a ruptura formal, criando as duas grandes igrejas presbiterianas, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA), no Norte, que criou a Junta de Missões Estrangeiras, e a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUS), no Sul. As duas comunidades enviaram missionários para o Brasil. Ashbel Simonton, em 1859 (PCUSA) e Edward Lane e George Morton (PCUS).¹⁰

Presbiterianismo no Brasil

O Brasil foi o sexto país contemplado pela Junta de Missões Estrangeiras da PCUSA. Antes, Índia, Tailândia, China, Colômbia e Japão já haviam recebido os missionários enviados. Segundo Alderi Souza de Matos, o fenômeno dos avivamentos era característico do protestantismo norte-americano, e significava uma explosão em grandes dimensões do desejo

⁹ Os avivamentos (ou reavivamentos) são acontecimentos, ditos moveres espirituais, em que há a transformação de vidas em número e são típicos do protestantismo anglo-americano, embora tenham ocorrido em todos os continentes do globo. Trata-se de grandes períodos de efervescência espiritual cristã, quando muitos, na maioria milhares, são atraídos às igrejas e sinais incomuns como batismo no Espírito Santo e curas em massa acontecem.

¹⁰ MATOS, Op. Cit., 2001, p. 33-34.

de evangelizar, de cuidar mais atentamente de tudo que se referisse à vida espiritual de indivíduos, igrejas e comunidades, além do desejo de sair da terra natal para levar a “Palavra de Deus” àqueles que ainda não a conheciam.¹¹

O jovem Ashbell Green Simonton (1833-1867) foi um dos atingidos pelo sentimento de “missões”, o “sopro soberano de Deus”, segundo Elben César.¹² Em seu diário, em 27 de novembro de 1858, Simonton relatou o momento em que decidiu se candidatar a missionário: “No dia 25 enviei minha proposta formal à Junta de Missões Estrangeiras. Mencionei o Brasil como o campo no qual estou mais interessado, mas deixei à Junta a decisão final. Irei só”.¹³ O recém-formado pastor chegou ao Rio de Janeiro em 12 de Agosto de 1859, aos 26 anos, indo encontrar-se com Robert C. Wright, sócio de uma casa de comércio, a quem entregou cartas de recomendação trazidas dos Estados Unidos. Alguns dias depois, teve uma conversa com Robert Reid Kalley, pastor da Igreja Evangélica Fluminense, com quem discutiu a viabilidade da missão presbiteriana no Brasil.

Ele acha a missão oportuna, e missionários americanos os mais convenientes para levá-la a efeito porque seu ministro e cônsul poderão dar-lhes proteção, ao passo que os ingleses não o fariam. Insiste que eu me mova em segredo; julga que seria melhor que as sociedades que mandam missionários para países papistas tivessem fundos operacionais secretos. Acha que é tempo de começar a pregação em português e que já há pessoas prontas a sofrer por Cristo.¹⁴

Simonton discordou em parte sobre manter-se em segredo no Brasil; segundo ele, sua presença e seus objetivos “não podiam ficar escondidos”. É possível que Kalley tenha tentado evitar repetir os episódios de perseguição sofridos por ele e sua esposa nos primeiros anos no Brasil, ainda mais com um missionário que estava, àquele momento, trabalhando sozinho, longe de sua zona de conforto, de sua terra, de seus amigos, de sua língua e cultura já em sua primeira missão.

O Rev. Robert Reid Kalley, escocês nascido em 1809, tinha origem presbiteriana (foi batizado na Igreja Livre da Escócia, organizada por John Knox em 1560), mas seu trabalho proselitista começou a ser conhecido em decorrência de sua profissão – o exercício da medicina

¹¹MATOS, Alderi Souza de. Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil. In: MENDES; LEMBO; HILSDORF; MATOS. (Org.). *Simonton, 140 Anos de Brasil*. 1 ed. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000, v. 3, p. 51-72.

¹² CÉSAR, Elben M. L. *História da Evangelização do Brasil: Dos Jesuítas aos Neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000.

¹³ SIMONTON, Ashbell Green. *O Diário de Simonton (1852-1866)*. 2ª ed. São Paulo. Cultura Cristã. 2002, p. 111.

¹⁴ *Ibidem*, p. 122.

– na Ilha da Madeira, território português no Atlântico, aonde chegou em 12 de outubro de 1838. Além de médico, Kalley trabalhou estabelecendo uma campanha contra o alcoolismo e um programa de alfabetização de crianças e adultos que usava a Bíblia como ferramenta de ensino, programa este que fez tanto sucesso a ponto de criarem-se cerca de dezessete escolas com aproximadamente oitocentos alunos, por volta de 1841. Após ferrenha perseguição comandada pelas lideranças católicas que se sentiram preteridas no mercado religioso madeirense, Kalley fugiu da Ilha, em 1846, sendo seguido por muitos de seus prosélitos, que emigraram para países como a Guiana Inglesa (Demerara), Trinidad e Tobago, Estados Unidos (Illinois, Nova Iorque, e Havaí) e Brasil, tendo organizado nesses lugares diversas comunidades protestantes.¹⁵

Depois de passar temporadas na Inglaterra, em países do Oriente Médio, como Síria e Palestina, e nos Estados Unidos (e nesse intervalo de tempo, enviuvando e casando-se pela segunda vez com Sarah Poulton Wilson), Kalley chegou ao Brasil em 1855, influenciado pelos escritos de James Cooley Fletcher, estadunidense nascido na cidade de Indianápolis, capital do Estado de Indiana, nos Estados Unidos, em 1823. Fletcher adquiriu vasto conhecimento intelectual formando-se pela Phillips Exeter Academy, Brown University e Princeton Theological Seminary, além de ter estudado na Suíça e na França. Assumiu o posto de Capelão da Legação Americana no Rio de Janeiro em 13 de fevereiro de 1851. Robert Reid Kalley, assim, e também por intermédio de Fletcher, estabeleceu contato com diversos senadores e deputados brasileiros, entre eles Francisco G. Martins (Visconde de São Lourenço), Domingos Sousa Leão (Barão de Vila Bela) e João Lustosa Cunha Paranaguá (Marques de Paranaguá).¹⁶

Instalados em definitivo na cidade de Petrópolis, depois de ficarem bastante insatisfeitos com as condições de higiene da capital do Império, Robert e Sarah Kalley, compraram uma casa e nela realizaram, na tarde de 19 de agosto de 1855, a primeira escola dominical – embrião da futura Igreja Evangélica Fluminense – da qual participaram cinco crianças de origem inglesa. Semanas depois, Kalley inauguraria uma escola dominical voltada para adultos. Já em 1855, a escola dominical funcionava nos três turnos: pela manhã, os serviços eram em alemão; à tarde, eram em português; e à noite, eram em inglês, sendo os adultos ensinados por Robert Kalley e as crianças por Sarah Kalley.¹⁷

¹⁵LIMA, Sérgio Prates. *Peregrinos, missionários e protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFRRJ, 2010.

¹⁶ *Ibidem*, p. 47.

¹⁷ *Ibidem*, p. 51.

Apesar de morar em Petrópolis, Kalley organizou a Igreja Evangélica¹⁸ na cidade do Rio de Janeiro, em 11 de julho de 1858, com 14 membros: cinco britânicos, oito portugueses e um brasileiro, Pedro Nolasco de Andrade, batizado no dia da organização da igreja, e que esteve em Salvador por volta de 1862 ajudando Thomaz Gallart a combater as denúncias do arcebispo da Bahia contra os protestantes através da imprensa¹⁹. No ano seguinte, foram batizadas Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta Soares do Couto, sendo a senhora Gabriela irmã do falecido Marquês de Paraná, que possuía grande influência na esfera política do Império. A conversão e o batismo dessas senhoras representaram o início de problemas burocráticos para Kalley, que teve suas habilidades médicas contestadas, além de ser acusado de infringir as leis do Império Brasileiro com seus cultos. Procurando ajuda entre grandes juristas contemporâneos, foi protagonista de uma celeuma pública sobre o direito de exercer sua fé dentro de sua casa.²⁰

É provável que Simonton tenha decidido vir ao Brasil, devido às leituras que fez de livros como os dos norte-americanos Daniel Parish Kidder, missionário metodista, e James Cooley Fletcher, secretário da Legação Americana, ambos agentes da Sociedade Bíblica Americana que já haviam morado no Brasil e desenvolvido um audacioso projeto de distribuição de Bíblias e que, ao retornarem para os EUA, publicaram relatos de viagem²¹ onde descreveram o Brasil como um país vasto, com potenciais recursos naturais, mas afetado pelo atraso econômico, pelo analfabetismo e falta de escolas e pela influência religiosa do catolicismo. Parecia uma indicação de que os norte-americanos deveriam, por obrigação moral, trazer sua religião, sua educação e sua moral para o Brasil, para, assim, livrá-lo das trevas em que estavam aprisionados.

Os primeiros anos não foram fáceis para Simonton. Desconhecendo a língua portuguesa, os hábitos e costumes dos brasileiros, sofreu um forte choque cultural. Ele sabia que não iria encontrar as melhores condições urbanas e sanitárias, ao contrário, o Brasil ainda lembrava das trágicas epidemias de cólera e febre amarela que assolaram principalmente os escravos e estrangeiros. Sabia também que a evangelização era feita “face a face” pelos agentes das sociedades bíblicas; os cultos eram realizados em casas sem forma exterior de templo,

¹⁸ A designação *Fluminense* foi adicionada em 1863, para diferenciar esta comunidade da Igreja Presbiteriana, fruto das iniciativas de Ashbell Simonton.

¹⁹ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1980, p. 193.

²⁰ LIMA, Op. Cit. p. 63-68.

²¹ Algumas dessas obras são: KIDDER, Daniel Parish. (1815-1891). *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo: compreendendo notícias históricas e geográficas do império e de diversas províncias*. Editora S. Paulo, Martins, 1940; e KIDDER. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Editora São Paulo, Nacional, 1941.

como já vimos.²² Embora Hilsdorf diga que “não havia igreja protestante organizada, missionária, nem facilidades para a realização da agenda religiosa protestante no público ou no privado”, é preciso lembrar que a Igreja Evangélica Fluminense, fruto do trabalho do Rev. Robert Kalley, já havia sido organizada desde 1859; portanto, quando Simonton chegou ao Brasil, encontrou iniciativas de evangelização pré-existentes.

Em 3 de março de 1861, Simonton escreveu em seu diário uma crítica aos estrangeiros no Brasil: “o que mais me impressiona é que todos os estrangeiros que aqui vivem e nominalmente são protestantes rejeitam e descreem do Evangelho. (...) Nada se pode esperar para o Brasil dos estrangeiros que agora se mesclam com seus habitantes”. Amargurado, afirmou que “uma incredulidade rasa, impensada e ignorante infeccionou todos eles.” Já em 17 de junho, Simonton escreveu que desde 1ª de Maio tinha alugado uma sala na Rua do Ouvidor, nº 31, onde tinha começado a dar aulas em inglês duas vezes por semana, “para ter acesso aos nacionais e trazê-los aos estudos bíblicos dominicais”. Sua estratégia foi aproveitar o “desejo de instrução” dos homens e mulheres que frequentavam suas reuniões.²³

De acordo com Maria Luiza Hilsdorf, Simonton procurou se inteirar das condições sócio-políticas do Brasil. Aprendeu que o país possuía poucos habitantes (cerca de 7. 320.000, à época), de maioria negra e escravizada, concentrada no litoral e de pouca penetração no sertão; sua economia estava baseada no café cultivado no Vale do Paraíba, entre o Rio de Janeiro e São Paulo, ainda que tivesse boa expressão internacional com a produção de açúcar e algodão.²⁴ Também foi importante saber que o país era governado por uma monarquia constitucional liberal-conservadora, “que experimentara justamente na década de 1850 o auge de um longo processo de consolidação das forças políticas e sociais *centralizadoras*”, representado pelo grupo dos Saquaremas. Ilmar Rohloff de Mattos, em seu livro *O Tempo Saquarema*, discute as transformações das relações sociais no período da construção do Estado Imperial, a importância do Partido e classe dirigente dos Saquaremas nesta construção e a maneira como se consolidou um Estado cuja direção estava sob o constante domínio conservador, neutralizando as forças sociais e políticas progressistas e anulando as insurreições populares.²⁵ Além do mais, é importante salientar que “a estrutura jurídica montada pelos saquaremas negava aos trabalhadores protestantes os direitos civis e políticos de que gozavam,

²² HILSDORF, Maria Lucia S. Simonton e o panorama do Brasil nos meados do séc. XIX. In VV. AA. *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000.

²³ SIMONTON, Op. Cit., p.148.

²⁴ HILSDORF, Op. Cit., p. 36

²⁵ MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema*. Editora São Paulo, Hucitec, [Brasília], INL, 1987.

na prática da lei, os católicos”, como o casamento, sepultamento, empregos públicos e cargos de representações.

Os anos do Segundo Reinado trouxeram consigo novas questões, não só no que dizia respeito ao ambiente religioso, mas também econômico e político. A ascensão da cafeicultura promoveu o surgimento de uma nova elite – “os barões do café” – e contribuiu para a transição de pequenas propriedades de terra para os latifúndios, principalmente nas Províncias do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. A cana-de-açúcar produzida nas Províncias do Norte (atual região Nordeste) tinha perdido seus dias de glória, mas continuava como importante produto de exportação, ocupando vastas porções de terra. Concomitantemente, no sul do Império a imigração e colonização europeias, baseadas no regime de pequenas propriedades, aliada à propaganda abolicionista nascente apresentam as vantagens e a “superioridade do trabalho livre, como fator de progresso, o que haveria de importar numa certa diminuição do prestígio social do latifúndio ao menos na região sulina.” Nesse período, entram em cena os esforços para a industrialização do Brasil, nos quais alguns imigrantes europeus tiveram intensa participação, contribuindo, em grande medida, para um “movimento de afirmação urbana”.²⁶

Outro ponto importante foi relativo ao trabalho manual ou braçal, ainda que feito por um homem livre, que era tido como vil na sociedade escravocrata brasileira. Com a imigração de europeus, que trabalhavam eminentemente como agricultores e lavradores, começou a acontecer uma espécie de dignificação do trabalho braçal, que não extinguiu a concepção escravocrata, mas apresentou outra visão sobre a função do trabalho no Império.

A despeito dos limites e proibições para o trabalho evangelístico de Simonton, é interessante observar que, para cumprir a sua tarefa, o pastor e seus colaboradores (os que chegaram mais tarde e dos quais falaremos adiante) usaram a estratégia de se encaixar nas lacunas da sociedade brasileira, vide a educação. Trazendo todo o aparato ideológico de progresso e civilização, foram as escolas um dos espaços mais usados para implantar e garantir a permanência do protestantismo no Brasil.

Antônio Gouvêa Mendonça caracteriza o período inicial da implantação do presbiterianismo e do protestantismo em geral no Brasil como um “cenário aberto”, principalmente porque “a Igreja Católica apresentava sensíveis pontos de fraqueza que a tornava vulnerável naquele momento da vida da nova nação”.²⁷ O regime do padroado teria

²⁶FRAGOSO, 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 provo – Segunda Época – Séc. XIX. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 2008, p. 155 -156.

²⁷ MENDONÇA, Antônio Oliveira de. A Inserção do Presbiterianismo no Brasil (1859-1910). In: VV. AA. *José Manoel da Conceição: O Primeiro Pastor Brasileiro*. São Paulo, Mackenzie, 2001, p. 39-40.

submetido a Igreja a um governo quase anticlerical, e esta situação seria agravada pelos poucos recursos humanos da Igreja para fazer o necessário acompanhamento religioso dos fiéis; inclusive, muitos católicos preferiam continuar com suas práticas religiosas livres das intervenções da instituição. Esta afirmação é influenciada por Émile Leonard, que chamou atenção para o fato de que a insuficiência numérica do clero brasileiro se fez acompanhar de um enfraquecimento de sua vida espiritual: “diminuição real do zelo apostólico, dissolução dos costumes e o indiferentismo religioso do Brasil foram, durante muito tempo, lugar comum dos viajantes europeus”.²⁸

É preciso abrir um espaço para fazer considerações importantes acerca das causas da “condição precária da Igreja Católica nacional durante o Império”, baseando-nos na análise de David Gueiros Vieira. Para o autor, a Igreja estava comprometida espiritualmente, devido à heterogeneidade do clero (ou ignorante ou heterodoxo), um exagerado envolvimento com a política, gerando desastrosa negligência para com os fiéis, e uma explícita violação de regras fundamentais do catolicismo, como o celibato. Havia, ainda, o “uso e o abuso” do direito de padroado pelo Império, o que enfraqueceu demasiadamente a independência da Igreja. Para piorar a situação, as cômputas eclesiásticas eram minguadas e muitos membros do clero sobreviviam de cargos públicos concedidos pelo governo.

Nesse ínterim, uma das características mais marcantes da Igreja Católica neste período é sua vinculação cada vez mais forte com Roma, em decorrência da “tomada de consciência, por parte do clero e do episcopado, do sentido universal de Igreja e da importância da Sé pontifícia como vínculo e centro de unidade e ortodoxia”. Duas das consequências mais explícitas desta aproximação foram, primeiramente, a Igreja católica brasileira ter se tornado “mais ‘romana’ e menos ‘nacional’”, tendo como ápice a sua concordância com as decisões do Concílio Vaticano I (1869-1870), dentre as quais estavam a infalibilidade do Papa, e, em segundo lugar, a Igreja Católica ter ganhado a hostilidade da grande maioria dos políticos liberais, que lutavam contra a excessiva aproximação do clero com a Sé romana.²⁹

Essa unidade em torno de Roma contribuiu para crescer entre os bispos “um senso de comunhão e solidariedade”, que foi fundamental para as iniciativas de fazer valer na Igreja Católica no Brasil as resoluções e os princípios do Concílio de Trento, com especial ênfase na formação sacerdotal, incluindo reforma nos costumes públicos, educação sacerdotal

²⁸ LEONÁRD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social*. 2 ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Juerp/ASTE, 1981, p. 30.

²⁹ FRAGOSO, Hugo. *A Igreja-Instituição*. 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 provo – Segunda Época – Séc. XIX*. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 2008, p. 182-183.

aprimorada, critério mais rigoroso na admissão dos ordenados, e na instrução religiosa do povo.³⁰ Esses objetivos chocavam-se frontalmente com a função do padroado do Estado na instituição eclesiástica católica; e, na tentativa de tornar a igreja independente dos ditames do Estado Imperial, muitos conflitos surgiram, culminando na Questão Religiosa, importante episódio político-religioso.

Na “Questão Religiosa”, vários elementos estiveram interligados: o ultramontanismo, que intentava maior concentração de poder eclesiástico nas mãos do papado; o liberalismo, que lutava em favor da liberdade de religião, mencionando, claro, a separação entre Igreja e Estado, tendo como principais divulgadores os grupos maçônicos; os protestantes, com suas ideias de progresso e monopólio das nações através do desenvolvimento técnico-industrial; e o positivismo, rejeitando todas as “especulações metafísicas”. Enfim, a Igreja Católica lutava, no período do Império, contra o que David Vieira chama de “doença da diversidade de religião”, assim, “a presença protestante no Brasil e seu envolvimento com o grupo maçônico-liberal foi o elemento catalítico das controvérsias locais que culminaram na luta entre bispos e Coroa”, ainda que os protestantes não fossem o único motivo para deflagrar os conflitos.³¹

Voltando aos missionários presbiterianos, queremos chamar atenção para algumas afirmações de Antônio Gouvêa Mendonça. O autor salienta que o presbiterianismo se inseriu nos “bairros” do interior de São Paulo, localizados próximos aos sítios, com sedes em casas um pouco maiores que as dos demais moradores. Mendonça indica que

[...] apesar de relatos da presença esporádica de missionários e pastores brasileiros em sedes de fazendas, foi nos bairros que se formaram as primeiras congregações, a partir de grupos de vizinhança e sob a liderança do primeiro sitiante a se converter com sua família.³²

Outro espaço de inserção do presbiterianismo foi a trilha do café. Essa afirmação merece ser discutida com atenção, pois é curioso que os presbiterianos, “com toda a sua tradição intelectual”, tenham se voltado para o interior. Segundo o autor, uma das causas possíveis é que acabou se tornando finalidade das missões estrangeiras atender às necessidades educacionais e religiosas de grupos humanos distantes, assim como estava sendo feito nos EUA. Não se pode desconsiderar outro fator: a Igreja Católica tinha dificuldade para manter párocos nas regiões mais afastadas dos grandes centros; faltavam inclusive recursos, o que fazia com que muitos religiosos fossem custeados pelos leigos ou político locais. Outra causa ainda, pode ser a origem do missionário Alexander Blackford, pioneiro no avanço presbiteriano

³⁰ *Ibidem*, p. 184-186.

³¹ VIEIRA, Op. Cit., p 11-55.

³² MENDONÇA, Op. Cit., 2001, p. 46.

para o interior; o pastor era filho de fazendeiros e demonstrava um “espírito rural de fronteira”. O fato é que a presença presbiteriana no interior de São Paulo concedeu a esta denominação a característica de “ação missionária tipicamente rural”.

Com o fenômeno das frentes pioneiras e as sucessivas levadas migratórias à procura de trabalho nas fazendas de café, ocorreu o povoamento das incipientes vilas e cidades. Também devido às suas características individualizadoras e secularizadas, o presbiterianismo teria conseguido ocupar mais rapidamente esses espaços, física e espiritualmente:

Assim, nas vilas e cidades, os presbiterianos quase sempre chegaram na frente e, pondo em prática sua estratégia de reunir a vizinhança para o culto em suas casas, foram logo organizando suas congregações e igrejas com pessoas também descomprometidas, porque cortaram seus laços com a antiga paróquia e, às vezes, com a própria família em razão do distanciamento geográfico e social. Agora, além da habitual presença nos bairros rurais e fímbrias das vilas, eles se estabeleceram também no espaço urbano, antes da chegada da Igreja Católica.³³

Entretanto, é preciso considerar que não necessariamente os pastores tenham chegado antes dos padres, mas muitas vezes apenas um padre ficava responsável por duas ou mais paróquias, o que não facilitava uma evangelização eficiente e contínua.

Finalizando esta discussão, Mendonça menciona os quatro elementos básicos da ação missionária no Brasil: a **evangelização**, o **culto**, a **organização** e a **educação**.³⁴ A evangelização é o “núcleo central” de toda missão, e, no caso presbiteriano, teria sido eminentemente cristológica, enfatizando o amor de um Deus que busca uma “decisão individual”, sem olvidar da doutrina básica, que é a predestinação, e do instrumento principal que é a Bíblia, como única “regra de fé e prática”. O culto também é um caso especial, pois, como já vimos, o calvinismo estabeleceu regras inclusive para as reuniões dos fiéis, apresentando um padrão de liturgia que deveria ser seguido por todos. Incluiu momentos de confissão de pecados (o homem e Deus, a sós), canto de hinos e, considerada mais importante, a pregação, ou sermão, no qual o caráter pedagógico e racional assume uma proeminência especial. No que concerne à organização da Igreja, pouco mudou. A forma de governo baseada nos presbíteros (democrático-representativa conciliar) continua a ser utilizada na grande maioria das Igrejas Presbiterianas, apesar de algumas vertentes demonstrarem uma orientação para o presidencialismo, baseando-se na simpatia para com o poder personificado. O último e não menos importante ponto é a educação. Sabe-se que os presbiterianos foram pioneiros na

³³ *Ibidem*, p. 48

³⁴ *Ibidem*, p. 56-57. Grifos meus.

educação protestante em São Paulo, e em todo o Brasil. Por onde passavam, os missionários faziam questão de estimular a alfabetização de seus fiéis, pois a leitura individual da Bíblia é um ponto fundamental da prática presbiteriana.³⁵

O pioneiro Simonton passou apenas sete anos no Brasil. Fundou a primeira Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1862, hoje a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, um jornal (a *Imprensa Evangélica*, que durou de 1864 a 1892), o primeiro Presbitério (reunião de igrejas de uma determinada área geográfica), uma escola, um seminário, recebeu em média dez profissões de fé por ano e ainda participou da consagração do primeiro pastor brasileiro, José Manuel da Conceição, de quem falaremos adiante.

A relação com a Igreja Evangélica Fluminense foi bastante próxima. Os primeiros presbíteros da Igreja Fluminense, também chamada de Igreja do Bairro da Saúde foram escolhidos em 1862: Francisco da Gama, Francisco de Souza Jardim, Bernardino Guilherme da Silva e William D. Pitt, que, ao deslocar-se para São Paulo, transferiu-se para a Igreja Presbiteriana desta cidade, sendo ajudante do pastor Blackford, e tornando-se pastor anos depois; Francisco Dagama era irmão do futuro pastor presbiteriano João Fernandes Dagama, oriundo da Ilha da Madeira e fruto do trabalho proselitista de Kalley.³⁶

A despeito de todas essas atividades, a biografia de Simonton também possui tristezas como a perda de sua esposa, Hellen Murdoch, que chegou ao Brasil em 16 de julho de 1864 e faleceu apenas um ano e três meses após o casamento e nove dias após o nascimento de sua primeira e única filha.³⁷ O missionário não se casou novamente.

Elizabeth Simonton Blackford, esposa de Alexander Latimer Blackford e irmã de A. G. Simonton foi uma grande auxiliadora do trabalho pioneiro no interior de São Paulo. Ajudou a criar a filha de Simonton quando a esposa deste morreu. Veio a falecer em 23 de março de 1879, dois anos antes de seu marido vir trabalhar na Igreja Presbiteriana da Bahia.

Em 1867, numa reunião do Presbitério do Rio de Janeiro, Simonton propôs uma estratégia missionária que sintetiza toda sua expectativa em relação ao Brasil: uma igreja que "testemunha a santidade de seus fiéis"; um Brasil inundado de Bíblias, livros e folhetos; cada crente comunicando o evangelho a outro ("cada um leva um à Cristo"); formação de um ministério nacional; e o estabelecimento de escolas para os filhos dos crentes, que seriam

³⁵ *Ibidem*, p. 56-57.

³⁶ LIMA, Op. Cit., p. 21-22; LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. Cultura Cristã. 2010, p. 40.

³⁷ CÉSAR, Op. cit., 2000, p. 88.

ensinados no mesmo caminho de seus pais. Em dezembro deste mesmo ano, Simonton morreu vítima de febre amarela, em São Paulo.³⁸

Outro personagem fundamental no estudo do presbiterianismo no Brasil é José Manuel da Conceição, o “padre-protestante”. Sua biografia é realmente instigante, e o título de primeiro pastor brasileiro tem provocado o desenvolvimento de estudos sobre o seu ministério, exercido principalmente no interior do Brasil.

Nascido em 11 de março de 1822, José Manuel da Conceição foi alvo de uma educação baseada no Catecismo de Montpellier, de cunho jansenista, discordante da orientação tridentina que predominava na liderança católico-romana no Brasil. De acordo com Osvaldo Henrique Hack, “a doutrina jansenista enfatiza os ensinamentos sobre a graça divina, a predestinação e o livre arbítrio, além de evocar as ideias de Martinho Lutero e João Calvino”.³⁹

Ordenado sacerdote em 29 de junho de 1845, desde o início de seu trabalho já demonstrava ser um padre diferente: ensinava que a Bíblia era a “Palavra de Deus”, e que não havia necessidade das pessoas se confessarem com ele: a confissão deveria ser feita ao próprio Deus, através de Jesus Cristo.

Por causa dessa forma de enxergar a religião, o padre Conceição foi transferido de paróquia inúmeras vezes durante os dezenove anos em que permaneceu sacerdote. A constante leitura da Bíblia lhe trouxe alguns questionamentos e um sincero desejo de realizar uma reforma religiosa sem sair da Igreja Católica. O padre condenava muitos de seus pares, e criticava seu comportamento dando-lhes o exemplo: visitava enfermos e distribuía seus próprios recursos aos mais pobres; não cobrava para realizar casamentos e batizados, enfim, fazia um trabalho pastoral.

Frustrado e cansado pelo insucesso de suas ações no âmbito institucional da Igreja Católica, o padre Conceição foi se refugiar em São José do Rio Claro (SP), interrompendo suas atividades sacerdotais. Foi nesta cidade, em sua casa, que recebeu a primeira visita do pastor presbiteriano Alexander Blackford, nascendo daí uma grande amizade entre os dois. Somente tempos depois, Conceição resolveu deixar definitivamente o sacerdócio. Em 28 de setembro de 1864, enviou uma carta ao bispo de São Paulo, D. Sebastião Pinto do Rego:

A Vossa Excelência, príncipe da Igreja a quem pertenci, devo antes de tudo [comunicar] que dela me separei; porque no Evangelho de Cristo, o nosso Divino Redentor, *aprendi a não confundir com seu ensino, máximas invenções e tradições dos homens*, Sinto que, como atualmente se constituiu a

³⁸ *Ibidem*, p. 89.

³⁹ HACK, Osvaldo Henrique. Rev. José Manoel da Conceição: O Primeiro Pastor Presbiteriano Brasileiro. In: VV. AA. *José Manoel da Conceição: o Primeiro Pastor Brasileiro*. São Paulo, Mackenzie, 2001, p. 68.

Igreja de Roma é absolutamente impossível manter intacta em seu seio, aquela liberdade de consciência indispensável à pregação e à prática do Evangelho. Separando-me dessa Igreja eu poderei remover os obstáculos a uma vida mais conforme com Jesus Cristo, [de] cujo evangelho não somente não me envergonho, mas confesso solenemente que somente ele pode indicar-me o caminho da vida, ensinar-me a verdadeira vida e, na eternidade, pela fé, na redenção do Filho de Deus.⁴⁰ [grifo meu]

A partir de então, Conceição deu um mergulho sem volta no mundo protestante. Auxiliado pelo pastor Blackford, foi recebido no meio presbiteriano e, em 23 de outubro de 1864, fez sua pública profissão de fé em Jesus Cristo e foi batizado. Passou a colaborar assiduamente com artigos para o Jornal *Imprensa Evangélica* e, em dezembro de 1865, foi ordenado pastor pelo Presbitério do Rio de Janeiro, reunido em São Paulo.

É justamente o exercício do pastorado por Conceição que chama mais atenção. Ele não foi um proselitista presbiteriano. Sua primeira atitude foi voltar às paróquias em que havia trabalhado anteriormente, para alertar os fiéis quanto à fidelidade para com Cristo. O seu principal objetivo não era tirar pessoas da Igreja Católica e mandá-las para a igreja protestante, muito embora acreditasse que a instituição romana era semelhante a um prédio prestes a ruir. Antonio Gouvêa Mendonça salienta que “só se dedicava a anunciar a mensagem nuclear da Reforma, a salvação pela fé em Jesus Cristo, e isso de sítio em sítio, de casa em casa, de cidade em cidade, viajando incansavelmente, quase sempre a pé e até a exaustão”.⁴¹

A maior preocupação de Conceição era “reformular a religião na direção de uma nova compreensão do cristianismo a partir do conhecimento da Bíblia”.⁴² Em nenhum momento adotou as técnicas missionárias de seus colegas presbiterianos, não teve a pretensão de implantar igrejas, nem quis protestantizar as pessoas. Em suas andanças, percorreu boa parte do interior de São Paulo, pregando, lendo a Bíblia, e prestando serviços como varrer e lavar, em reconhecimento àqueles que lhe haviam cedido lugar para dormir ou comer. Segundo seus biógrafos, alimentava-se de maneira frugal, e, nas poucas horas vagas que tinha, escrevia seus sermões, fazia traduções, exercitava a mente e o espírito.

Boanerges Ribeiro afirmou que sua pregação tinha o objetivo de “reforçar o que há de bíblico na religião das populações”, sem se ocupar de “polêmicas e filigranas”. Um pastor que passou pelas cidades onde Conceição havia pregado afirmou que havia “dezenas de famílias favoráveis à religião do *padre*, mas nenhum vestígio de adesão a denominação protestante”; segundo ele, o “padre” pregava “uma reforma evangélica na religião das populações” e, mesmo

⁴⁰ *Ibidem*, p. 72-73

⁴¹ MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste Porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo, EDUSP, 2008, p. 129.

⁴² *Ibidem*, p. 282.

ordenado pastor, não realizava os sacramentos do batismo, anotando os nomes dos interessados e enviando-os a outros pastores.⁴³

A atuação evangelística de Conceição não passou despercebida ao clero católico. Em 29 de dezembro de 1866, o pastor recebeu a sentença de excomunhão, publicada no jornal *Correio Paulistano* em abril de 1867, à qual respondeu, em 3 de maio do mesmo ano pelo mesmo jornal, enfatizando o seu trabalho missionário:

Estes dois anos e meio decorridos para lavar e fulminar a sentença contra a minha chamada apostasia, tenho me ocupado em anunciar o Evangelho de salvação de graça por Jesus Cristo o redentor, na corte, nesta província [de São Paulo], na de Minas Gerais, a milhares de pessoas famintas e sedentas da palavra de vida.

[...]

Meu desejo ardente e súplica constante a Deus são – que possa prosseguir no mesmo trabalho sagrado durante o resto desta minha vida mortal.

O bem-estar da minha pátria, a moralização da sociedade, cuja felicidade só o Evangelho pode assegurar, e a *salvação eterna dos homens*, são os fins que tenho em vista. Estou nas mãos de Deus, e à disposição de todos a quem possa servir no Evangelho de Jesus Cristo.

[...]

Quando a Bíblia correr pelas mãos de todos os povos, então se hão de realizar as promessas do Salvador, que a religião dele prevalecerá em toda a terra. Manifestar-se-á então a *universalidade* de sua Igreja. Gozar-se-ão a paz, a felicidade e prosperidade, prometidas por Deus ao mundo, e aneladas agora pelas nações. Deus apresse a vinda desse tempo.⁴⁴

Após um breve período de descanso nos Estados Unidos, o pastor Conceição voltou ao Brasil e recomeçou suas andanças. Esta peregrinação prejudicou irreversivelmente sua saúde. Em finais de dezembro de 1873, caiu desmaiado na beira da estrada da Pavuna, perto da cidade de Piraí, no Estado do Rio de Janeiro. Foi levado para uma enfermaria militar, onde recebeu os primeiros cuidados. Perguntado se queria alguma coisa, pediu ao enfermeiro que o deixasse “a sós com Deus”; naquela mesma noite, 25 de dezembro de 1873, morreu enquanto dormia.⁴⁵

Outro personagem importante na história da denominação presbiteriana foi Miguel Vieira Ferreira. Nascido em uma família aristocrática no Maranhão, em 1837, e tendo formação intelectual permeada pela influência do humanismo e do positivismo, fruto de sua passagem pela Escola Militar do Rio de Janeiro, foi um ferrenho crítico do atraso em que sua província natal se encontrava, responsabilizando a caduca monarquia brasileira, a falta de apego ao trabalho entre a população, a falta de moral e desrespeito às leis vigentes, e a falta de temor

⁴³ RIBEIRO, Boanerges. *José Manoel da Conceição e a Reforma Evangélica*. Livraria O Semeador. São Paulo, 1995, p. 62.

⁴⁴ *Apud* REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: ASTE, 2003.p. 135-136.

⁴⁵ RIBEIRO, Op. Cit., 1995, p. 103-105.

religioso dos maranhenses. A produção escrita de sua juventude, especialmente o jornal *O Artista*, iniciativa da família Vieira Ferreira e que circulou entre 1862-1863 e 1868-1869, indica que seu projeto era regenerar a Província do Maranhão por meio da moral e do trabalho.⁴⁶

A aproximação de Miguel Vieira Ferreira com a Igreja Presbiteriana, de acordo com David Gueiros Vieira, foi precedida de uma busca religiosa que havia começado entre os kardecistas.⁴⁷ Todavia, Adroaldo Almeida salienta que Miguel se interessou em discutir aspectos da religiosidade brasileira sem que isso significasse a possibilidade de qualquer tipo de adesão a uma instituição religiosa. Seus artigos no jornal *O Artista* deixavam claro que ele associava o protestantismo à religião do progresso, que era com o que ele realmente se preocupava.⁴⁸

A experiência de conversão de Miguel Ferreira foi bastante singular: uma experiência extática, em que ele afirmou ter recebido uma revelação do próprio Deus, o que fez com que decidisse aceitar a Bíblia e Jesus como verdadeiros. Miguel transpôs, assim, os espaços tradicionais de persuasão à conversão dentro do protestantismo no Brasil. Além da retórica dos pastores e da alusão à mensagem bíblica, acrescentou a possibilidade de um contato direto com a divindade, independentemente da ação ou permissão dos sacerdotes legitimados pela instituição religiosa, rompendo os limites da racionalidade por ela imposta. Entende-se aqui que o protestantismo racionaliza o sobrenatural, propagando sua fé através do trabalho, da eficiência e do pragmatismo⁴⁹, e por racionalidade, entende-se “o modo pelo qual teólogos e missionários protestantes normatizaram a ‘vontade de Deus’ e as ações religiosas dos fiéis, dentro de um esquema sistematicamente planejado, com a finalidade de garantir a salvação do crente”.⁵⁰

Miguel Ferreira foi eleito presbítero da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, uma estratégia para que ele reproduzisse “não a *sua* revelação, mas a revelação autorizada e legitimada pelo corpo de sacerdotes do qual ele passou a fazer parte”, e, para adequá-lo e acomodá-lo à estrutura religiosa presbiteriana, o pastor Blackford o levou consigo em viagens missionárias pelo interior da Província, como no ano de 1877, em que visitaram a cidade de Campos.⁵¹ Assim, o *habitus* religioso dos presbiterianos lhe seria inculcado e ele seria um reprodutor do discurso sistematizado da instituição. O pastor não foi bem sucedido, pois

⁴⁶ ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Da Terra ao Céu: a trajetória de um maranhense que virou anjo*. São Luís: EDUFMA, 2008. v. 1, p. 36-51.

⁴⁷ VIEIRA, Op. Cit., p. 152-156.

⁴⁸ ALMEIDA, Op. Cit., p. 84.

⁴⁹ SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: Edufma/São Paulo: Ed. ABHR, 2006, p. 93.

⁵⁰ ALMEIDA, Op. Cit., p. 86.

⁵¹ LESSA, Op. Cit., p. 131-133.

Miguel “não somente discursava a partir da interpretação bíblica, limitada pela teologia presbiteriana, mas também a partir de sua experiência pessoal com a divindade, portanto fora dos limites da instituição”.⁵²

Desligando-se da Igreja Presbiteriana, em 1879, Miguel Vieira Ferreira foi seguido por alguns membros desta comunidade, organizando em 11 de setembro do mesmo ano a Igreja Evangélica Brasileira, reconhecida pelo Governo Imperial no dia seguinte; foi a primeira igreja protestante oficialmente organizada por brasileiros. Vicente Themudo Lessa descreve o momento em que o Presbitério do Rio de Janeiro percebeu que o rompimento de Miguel Vieira Ferreira era definitivo. Decidiu-se então eliminá-lo, bem como aos seus seguidores, do rol de membros da Igreja.⁵³ Essa eliminação representou somente um ato burocrático, pois aconteceu dois anos depois da saída de Miguel da igreja. É possível que não tenha significado grande coisa para o agora pastor, que se ocupava de consolidar sua vocação entre os prosélitos que conseguira.

Interessante que os primeiros anos da Igreja Evangélica Brasileira foram marcados por uma forte centralização do poder nas mãos de Miguel Ferreira, que era o único pastor, contribuindo na elaboração de um tipo de comunidade que valorizava a observação dos símbolos de poder e ordem, perpetuando os ideais positivistas dos quais ele nunca se desvencilhou. Após sua morte, em 20 de setembro de 1895, seu irmão, o também engenheiro e oficial do exército Luiz Vieira Ferreira, o sucedeu como pastor da Igreja e, depois dele, o filho do segundo casamento de Miguel Vieira Ferreira, Israel, assumiu o pastorado, tendo conquistado o posto após a associação feita pelos interessados em sua eleição de Miguel com o anjo bíblico e de Israel como filho da promessa divina. Ambos tiveram suas eleições perpassadas por revelações entre os fiéis.

Neste tópico, quis apresentar os principais fundamentos do presbiterianismo. Considero esta uma parte muito importante deste trabalho, pois é necessário ter uma noção, ao menos básica, das doutrinas, da forma de governo e da própria história do presbiterianismo desde as suas origens. Mostrei um pouco da obra de Calvino, as transformações da Igreja nos EUA, a formação da Junta de Missões Estrangeiras, em 1837, a vinda do primeiro missionário presbiteriano para o Brasil, em 1859, as primeiras características das missões no Brasil, o contexto social e religioso do país em meados do século XIX, a interação com as cidades do interior, enfim, o começo da obra. Traçarei, a seguir, a trajetória do pioneiro presbiteriano na

⁵² ALMEIDA, Op. Cit. p. 89, 90, 106.

⁵³ LESSA, Op. Cit., p. 159.

Bahia, Francis Joseph Christopher Schneider, a partir de suas cartas e relatórios apresentados ao Presbitério do Rio de Janeiro ao longo de sua estadia no Brasil.

Reverendo Francis Joseph Christopher Schneider, pioneiro presbiteriano: breve análise de sua trajetória no Brasil e na Bahia

Francis Joseph Christopher Schneider nasceu em Erfurt, na Alemanha, em 29 de março de 1832, mas naturalizou-se americano. Em 1861, concluiu os estudos no Western Theological Seminary, e foi enviado ao Brasil pela Junta de Missões de Nova York para trabalhar entre os imigrantes alemães, tendo chegado ao Rio de Janeiro em dezembro do mesmo ano.⁵⁴ Segundo Vicente Themudo Lessa, o missionário, com 30 anos, veio a convite do diretor da Colônia D. Pedro II, e “foi pregar aos colonos alemães em Juiz de Fora, colonização mantida pela Companhia União e Indústria”.⁵⁵ Enquanto desenvolvia o seu trabalho pastoral, Schneider escrevia cartas que eram publicados no *The Foreign Missionary*, periódico de missões estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos EUA (Igreja do Norte) voltado para a divulgação dos trabalhos missionários ao redor do mundo. Nelas, é possível identificar as opiniões construídas pelo pastor acerca da vida no Brasil e da possibilidade do povo aderir a uma nova experiência religiosa.

A primeira carta do missionário Schneider escrita para o periódico *The Foreign Missionary* é datada de 8 de março de 1862. O pastor escreve da cidade de Limeira, interior de São Paulo, descrevendo os lugares por onde passou desde sua chegada ao Brasil. Diz que saiu do Rio de Janeiro e desembarcou em Santos, indo em direção à cidade de São Paulo em "lombo de mula". Não faltam reclamações sobre as "condições miseráveis" das estradas do Brasil, nem sobre as acomodações e os costumes das pessoas dos lugares por onde passou durante a viagem: "indolência, falta de energia, aversão ao esforço de qualquer tipo, é a grande característica de quase todos os brasileiros".⁵⁶ Quando chegou a Campinas, em 10 de fevereiro, ele encontrou "várias centenas de alemães", para quem pregou algumas vezes, criticando a sua falta de espiritualidade e comprometimento com a educação moral de seus filhos. Partiu para Limeira em 25 de fevereiro.

Numa crítica ao catolicismo, diz:

⁵⁴ MATOS, Alderi Souza de. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 42-46.

⁵⁵ LESSA, Op. Cit., p. 22.

⁵⁶ **THE Foreign Missionary**. O Campo Missionário no Sul do Brasil. Julho de 1862, p. 45.

[...] a religião romana perdeu quase todo o poder sobre o povo, e se não fosse o batismo de um padre necessário à nomeação na vida civil ou militar, eu acho que ainda assim iria em breve ser negligenciada por muitos. Pessoas pobres, muitas delas não podem acreditar nesta insensatez de sua religião, nem quando eles vêem que vidas levam os seus sacerdotes [...]. Mas, como eles não têm a Bíblia, eles não sabem de nada melhor [...]. Isto é absolutamente verdadeiro e, literalmente, da grande maioria.⁵⁷

Essas palavras já indicam que o missionário acreditava que a adoção do catolicismo só se dava mediante o interesse em garantir a exequibilidade da vida civil e militar, podendo preconizar os discursos de liberdade de religião e exercício político de acatólicos, que estariam em voga nos anos seguintes, como já foi mencionado no primeiro capítulo. Sem essa obrigatoriedade, o catolicismo logo seria esquecido, diz o pastor. O verdadeiro sentimento religioso seria algo praticamente desconhecido dos brasileiros em geral, já que a grande maioria não tinha acesso à Bíblia ou à educação formal e não se convencia do "erro" da religião católica ao ver o comportamento desregrado de seus sacerdotes. Em sua primeira carta, Schneider já deixa claro que sua concepção de vida cristã incluía o cumprimento de normas comportamentais, o apego à Bíblia e a valorização do trabalho.

Em 5 de fevereiro de 1863, Schneider escreveu, da cidade de Rio Claro, em São Paulo, outra carta que foi publicada no *The Foreign Missionary*. Esta é uma carta muito interessante; nela, o missionário faz um relato sobre como o café, principal produto de exportação do Brasil, à época, era cultivado e preparado para o mercado; descreve os aspectos técnicos, de produtividade e beleza dos cafezais, além de apresentar a Fazenda Ibicaba, a maior fazenda de café do país, segundo ele, com cerca de 400 mil árvores. Nesse período, uma praga (descrita minuciosamente pelo pastor) estava preocupando os cafeicultores, e Schneider não deixa de mencionar que um importante fazendeiro chamou um padre para regar as plantações com água benta e excomungar os insetos que tomavam conta dos cafezais.⁵⁸ É possível que esse relato seja uma espécie de observação sobre um importante aspecto econômico do país a ser conquistado pela "verdadeira religião" e como a tecnologia estadunidense poderia ajudar a dizimar a superstição.

O pastor prometeu falar em sua próxima carta sobre o sistema de colonização que estava em voga na região onde estava hospedado. Os colonos com os quais lidou na cidade de Rio Claro foram um problema para Schneider durante todo o tempo em que esteve pregando no interior de São Paulo. Num relatório prestado, ainda em 1862, fez uma queixa amargurada, destacada por Boanerges Ribeiro:

⁵⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁵⁸ **THE Foreign Missionary**. Crescimento do Café no Brasil. Julho de 1863, p. 55.

Os pais sabem alguma coisa de religião, mas seu conhecimento consiste de noções muito vagas. Sabem que existe um Deus, mas dos nossos deveres para com Ele não sabem nada. Do Dia Santificado, não sabem coisa alguma, exceto que é um dia para beber, para vir à cidade negociar; ou vender cavalo; ou visitar a taberna. Acham que seus filhos devem ser batizados, mas não sabem exatamente o que significa o batismo, e acham que não importa quem os batize – um padre católico ou um ministro protestante. Muitos desejam participar da Ceia do Senhor, e alguns me pediram para ministrá-la, mas parece-me que eles consideram a simples participação um ato pelo qual sua alma será perdoada e sua entrada no céu assegurada.⁵⁹

O pastor Simonton já havia escrito sobre os colonos em carta de 1862 (e publicada no ano seguinte), também para *The Foreign Missionary*, que "sua ignorância, imoralidade, indiferença e infidelidade se revelaram na maioria dos casos, um obstáculo à sua eficaz conversão"; escreveu também, completando a ideia, que "não é de admirar que, vivendo sem igreja ou privilégios educacionais e expostos ao contato com uma população católica romana desmoralizada, eles tornarem-se como seus vizinhos ou reincidentes em infidelidade".⁶⁰ Ou seja, cultivava-se a noção de que assim como a convivência com bons e verdadeiros cristãos trazia benefícios morais, sociais e espirituais aos "infiéis", a convivência com maus e falsos cristãos, num país que não lhes oferecia educação formal nem moral, estava contribuindo para o enfraquecimento espiritual de homens, mulheres e crianças que tiveram origem no mundo protestante.

O pastor Schneider decidiu, então, voltar ao Rio de Janeiro e auxiliar os Revs. Simonton e Blackford pregando "aos ingleses e americanos que se reuniam nos domingos pela manhã na sala no segundo andar da casa nº 31, à Rua Nova do Ouvidor, e depois na sala da casa nº 72, Rua 7 de setembro".⁶¹ Blackford e sua esposa logo depois se deslocaram para São Paulo, para iniciar um novo posto missionário. Como havia somente falado inglês e alemão entre os colonos, Schneider pouco sabia do português e não conseguiu ajudar Simonton tanto quanto este desejava; sentindo-se sobrecarregado, Simonton declarou: "no presente, a responsabilidade recai toda sobre mim, pois o Sr. Schneider tende a apoiar-se em mim para quase tudo. Algumas vezes fico perplexo com nosso relacionamento".⁶² Passados esses momentos de crise, Schneider se esmerou em estudar a língua portuguesa por um tempo, até que soube que, em Rio Claro, os fiéis sentiam sua falta. Resolveu voltar ao serviço na cidade.

⁵⁹ *Apud* RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico* (1822-1888): Aspectos Culturais de Aceitação do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 98.

⁶⁰ *The Foreign Missionary*. Missão no Brasil. Maio de 1863, p. 342-344.

⁶¹ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 12 de julho de 1867. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Schneider/Schneider.htm>. Acessado em 18 de maio de 2009.

⁶² SIMONTON, Op. Cit., p. 163.

Em 22 de março de 1864, numa cerimônia realizada por Alexander Blackford, casou-se com Ella G. Kingsley, uma norte-americana que vivia em São Paulo, levando-a para Rio Claro no mês seguinte. Esta segunda tentativa não obteve resultados diferentes dos da primeira vez. Os crentes da cidade continuavam apenas querendo batizar seus filhos e participar da comunhão, sem nenhum interesse em ir além disso.

O autor desconhecido de uma carta escrita entre janeiro e fevereiro de 1865 afirmou que a cidade de Rio Claro estava localizada a poucas horas de várias colônias de alemães, em 4 das quais Schneider estabeleceu serviço religioso regular, em língua alemã. Alimentando as críticas do pastor, o autor diz que os colonos queriam apenas os sacramentos e que Schneider se recusava a "administr[á-los] sem levar em conta a aptidão dos candidatos".⁶³ O autor, contudo, acreditava que o trabalho missionário com os colonos daria frutos no tempo certo e as diferenças de Schneider com seus fiéis "seria[m] gradualmente superada[s] no caso daqueles que estavam sob a sua influência pessoal." Em 28 de novembro do mesmo ano, uma carta do missionário Blackford menciona o acolhimento dado a ele por Schneider e sua família em Rio Claro, destacando que o pastor ainda "prega[va] diligentemente entre muitos desanimados".⁶⁴ Insatisfeito, Schneider foi embora definitivamente. Num relatório prestado ao Presbitério do Rio de Janeiro anos depois, em 12 de julho de 1867, o pastor relembrou com tristeza o mesmo desinteresse dos colonos e a sua nova frustração, acrescentando, entretanto, outros dados passíveis de análise:

Logo depois de minha chegada principiei de novo a trabalhar entre os colonos. Conversava, pregava, espalhava Bíblias e outros bons livros, comecei escolas de domingo onde procurava ensinar aos meninos a história da Bíblia e o Catecismo. Porém depois de trabalhar assim por mais de dois anos, não me foi permitido colher fruto algum. Bem poucos se importavam com a sua salvação. Chamavam-me de presbiteriano sem saberem o que a palavra importa, e pensavam [que] minha missão era o introduzir entre eles uma nova religião. A porta estreita pela qual é preciso entrarmos, e o caminho apertado no qual é preciso andarmos para alcançar a vida eterna lhes pareciam estreito e apertado demais; gostavam antes seguir seu próprio caminho, e desprezavam o Evangelho de Jesus.⁶⁵

Não é despropositadamente que o missionário cita o descaso dos colonos para a questão da salvação de suas almas. Este foi "o elemento diferenciador da mensagem protestante no seu

⁶³ **THE Foreign Missionary**. Missão no Brasil, 1864. Maio de 1865, p. 289.

⁶⁴ **THE Foreign Missionary**. Outra Luz no Brasil. Março de 1866, p. 248.

⁶⁵ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 12 de julho de 1867. Op. Cit.

esforço proselitista no Brasil"⁶⁶, e junto com a valorização da Bíblia como símbolo maior, contribuiu para a formação de uma identidade protestante. Outro ponto que chama atenção é o fato dos colonos terem diferenciado o pastor como "presbiteriano" e se sentirem ameaçados por uma "nova religião". Não há mais dados referentes a este fato, mas é o caso de se questionar sobre se a ida do pastor a essas colônias foi somente como um auxílio espiritual a protestantes que estavam desamparados no interior do Brasil, ou se foi uma estratégia da Junta de Missões para adicionar à suas "linhas de batalha" os adeptos desse posteriormente chamado protestantismo de imigração. Por último, as referências da "porta estreita" e do "caminho apertado" remontam a um dos temas mais corriqueiros no proselitismo protestante: a escolha que o fiel faz por um tipo de vida muito específico, abandonando os prazeres e vícios em busca de uma existência regrada pela Bíblia para garantir a vida eterna. O pastor se queixava que os colonos consideravam o caminho "apertado demais".

A alusão à opção feita pelo fiel entre a porta larga ou a porta estreita foi explorada inclusive como referência iconográfica no meio protestante, como analisa Lyndon de Araújo Santos. O quadro dos *Dois Caminhos*, de autoria da alemã Charlotte Reihlen, diaconisa da Igreja Luterana, seria uma "interpretação mais ampla que projeta uma totalidade relativa ao sentido do ser cristão na história". A ilustração tem como referência principal um trecho do Sermão do Monte, em que Jesus Cristo aconselha os fieis a entrarem pela porta estreita, a trilharem o apertado caminho para a vida, deixando para trás a tentação de passar pela porta larga e passear pelo amplo caminho que leva à perdição eterna. Segundo Santos, é provável que o quadro tenha sido introduzido no Brasil na primeira década do século XX e por um ex-padre, o Rev. Ricardo Mayorga. No entanto, mesmo ultrapassando o recorte temporal deste trabalho, é importante mencionar que o uso pedagógico desta imagem auxiliou na construção de um *ethos* religioso que procurou trazer elementos não estranhos ao conhecimento dos prosélitos, tais como "céu, inferno, pureza, impureza, mundo e igreja".⁶⁷

⁶⁶ SANTOS, L., Op. Cit., 2006, p. 233.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 240, 242, 244 e 258.



Antigo Quadro - OS DOIS CAMINHOS

Num texto intitulado *Algumas considerações que nos levam a crer que o Evangelho de Jesus Cristo há de ser espalhado por todo o Brasil*, lido para o Presbitério do Rio de Janeiro em 16 de julho de 1867, Schneider corroborou com a concepção de que o Brasil "jaz[ia] ainda nas trevas da ignorância e dos vícios"; apenas nominalmente cristão, os brasileiros não teriam ainda alcançado o verdadeiro sentido do cristianismo.⁶⁸ Preocupavam-se muito mais com a participação nos sacramentos, em especial o batismo, tinham inúmeros templos, e invocavam os nomes de Deus e de Jesus, mas sem realmente tê-los conhecido em profundidade. O pastor ainda mencionou que aquele era um tempo especial, pois desde o início do século o fervor missionário havia conquistado "um milhão" de adeptos, principalmente nas "ilhas do mar Pacífico", onde, segundo o pastor, populações inteiras teriam se convertido ao cristianismo protestante através de homens cujo trabalho se assemelhava à atuação dos "apóstolos e dos primeiros missionários nos primeiros sessenta anos da existência da Igreja Cristã na terra".

Pelo que se pode depreender do relatório apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro em 8 de agosto de 1868, Schneider estava trabalhando somente na Igreja da Corte "como pastor, como instrutor dos moços que se estão preparando como candidatos para o ministério"⁶⁹, e como um dos redatores da *Imprensa Evangélica*. "Os cultos eram realizados às quintas-feiras à noite e aos domingos, duas vezes, segundo ele, com boa audiência, tendo a igreja recebido como membros 27 pessoas, batizado 4 crianças e realizado 6 cerimônias de casamento naquele ano. O pastor afirmou que, para que pudesse comparecer à reunião do Presbitério, designou um membro da comunidade para dirigir reuniões de oração, e convidou o Rev. Carlos Wagner, pastor da igreja alemã no Rio de Janeiro, para pregar no culto dominical noturno. Essa afirmação corrobora com o entendimento de que as diferenças doutrinárias e os dogmas denominacionais não foram empecilho à mútua colaboração dos missionários protestantes no início de sua ação proselitista.⁷⁰ Inclusive o Rev. Wagner e o Rev. Richard Holden, agente da sociedade bíblica, já há muito auxiliavam a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, tanto a pedidos de Schneider quanto de Simonton, que morrera em 1867.⁷¹ Quando o Seminário Primitivo foi organizado, o Rev. Wagner era um dos professores.⁷²

⁶⁸ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 16 de julho de 1867. Op. cit.

⁶⁹ Esses moços são os alunos do seminário teológico fundado por Ashbel Green Simonton: "O chamado 'Seminário Primitivo' funcionou por três anos (1867-1870) e formou somente quatro estudantes(...): Modesto Carvalhosa, Antônio Bandeira Trajano, Miguel Gonçalves Torres e Antônio Pedro de Cerqueira Leite." MATOS, Op. Cit., 2004, p. 311.

⁷⁰ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 8 de agosto de 1868. Op. cit.

⁷¹ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Vol. 1. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo, 1959, p. 28.

⁷² LESSA, Op. Cit., p. 23.

Numa carta publicada na edição de agosto de 1870 do *The Foreign Missionary*, Schneider relata os percalços de uma viagem à cidade de Lorena, no interior de São Paulo, entre 5 e 18 de março.⁷³ Pregou e celebrou os sacramentos do batismo e da eucaristia, além de ter recebido como membro daquela comunidade um homem que só não havia sido recebido pela igreja anteriormente porque foi atacado e espancado quando voltava de um culto, dias antes da data marcada para a sua profissão de fé, tendo ficado alguns meses impossibilitado de sair de casa em decorrência dos ferimentos. O pastor relata ainda que os membros da igreja de Lorena receberam a doação de um terreno para a construção de um cemitério, e que na "aldeia" de Embahú (próxima à cidade de Lorena) conversos ao protestantismo decidiram erigir uma capela e organizarem um cemitério. É um sinal de que aquelas pessoas tinham preocupações pragmáticas e essenciais quanto ao exercício da fé protestante, como a garantia de enterramentos, uma questão que levantou muita polêmica, tópico que será explorado no próximo capítulo.

Na mesma carta Schneider menciona o projeto de atentado descoberto contra o jovem Modesto (Perestrello de Barros Carvalhosa, na época um jovem estudante de teologia, e anos depois um expoente do presbiterianismo brasileiro), que foi enviado para pregar na cidade de Lorena, após seu retorno (de Schneider) ao Rio. Modesto foi avisado, dias antes de sua partida para a cidade, de um plano para "o espancar e até matar". Resolveu não ir ao encontro marcado e Schneider afirmou que oito a dez homens mascarados foram vistos na estrada à espera do jovem aspirante a ministro. Acreditando que Carvalhosa chegou à cidade de Lorena por outro caminho, a "turba" rumou à cidade (a esta altura, o grupo já era estipulado em cinquenta ou sessenta pessoas), em direção ao lugar de culto e encontrou um grupo de fiéis cantando. A casa foi atacada "a chicotes e paus" e os donos da residência, um senhor chamado João Luiz Tiburcio e sua mulher, gravemente feridos. Schneider encerrou a carta afirmando que este episódio não contribuiu para o arrefecimento da fé naquela cidade e nos arredores. Talvez haja aí uma espécie de exaltação do martírio daqueles homens e mulheres, sofredores por amor da "religião da Bíblia", dando a entender que a luta em prol da verdade seria muitas vezes dura, mas não vã.

Nesse ínterim, o Presbitério do Rio de Janeiro se desafia a expandir as missões para outras regiões do país, e cobra das instituições financiadoras nos Estados Unidos maior compromisso com o trabalho missionário no Brasil. Numa mensagem enviada pelo Presbitério ao Sínodo de Baltimore, em 1869, os pastores clamavam por ajuda imediata: "Porto Alegre, a

⁷³ **THE Foreign Missionary**. Missão Brasileira. Agosto de 1870, p. 69-71.

principal cidade do extremo Sul, deve ser ocupada sem demora. Bahia, Pernambuco, São Luís e Pará, os maiores centros da parte norte do Império estão totalmente desocupados e nossa igreja deveria, sem tardar tomar conta deles”.⁷⁴ O auxílio aos poucos chegaria e em breve seria a hora de Schneider mudar de campo mais uma vez.

Francis Schneider, após um período ajudando a Igreja Presbiteriana de São Paulo, aos cuidados do Rev. George Chamberlain, partiu em 19 de janeiro de 1871, de acordo com seu relatório prestado ao Presbitério do Rio de Janeiro, "para (...) ir estabelecer uma missão na cidade da Bahia", chegando à Salvador em 9 de fevereiro.⁷⁵ Trazia consigo cartas de apresentação do Rev. Richard Holden, que já havia trabalhado na cidade⁷⁶, e conseguiu "imediatamente" reunir alguns "amigos do evangelho" para a realização de um "culto divino", em local não especificado. O pastor afirmou que "desde 12 de fevereiro a 16 de abril preguei uma vez aos domingos, e de 23 de abril a 9 de julho 2 vezes. Nessas ocasiões se reuniram de duas a dezessete pessoas. Duas ou três vezes, porém, ninguém apareceu, por causa da chuva".⁷⁷

Richard Holden chegou ao Brasil em 1860, tendo escolhido Belém como seu primeiro posto missionário. David Gueiros Vieira afirmou que a escolha desta cidade foi motivada pela grande “expectativa que existia nos Estados Unidos e na Europa de que o Rio Amazonas fosse aberto à navegação mundial e que a Amazônia viesse a ser um novo centro de civilização”.⁷⁸ Sua chegada a Belém representou a terceira tentativa de propaganda protestante naquela cidade e a orientação passada pelo Conselho de Missões da Igreja Episcopal Americana e pela Sociedade Bíblica americana, que patrocinavam conjuntamente a missão, foi a de que “‘trabalhasse quietamente’ distribuindo Bíblias, Novos Testamentos e panfletos religiosos, não se envolvesse em política local e evitasse polêmicas”. Não atendendo a esses conselhos, entrou em conflito com D. Antonio Macedo Costa (1830-1891), Bispo do Pará, que o acusava de fazer parte de uma grande conspiração maçônica para destruir o catolicismo no Brasil, conflito este que foi tornado público através dos jornais locais.⁷⁹

Decidindo mudar seu campo missionário para a Bahia, Holden escreveu ao pastor Blackford solicitando ajudantes que trabalhassem como vendedores de bíblias e fizessem um levantamento das condições religiosas locais. Blackford escolheu, então, o espanhol Thomaz Gallart, que passara diversos anos nos Estados Unidos antes de mudar-se para o Brasil; morou

⁷⁴ FERREIRA, Op. Cit., p. 73.

⁷⁵ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 20 de julho de 1871. Op. Cit.

⁷⁶ VIEIRA, Op. Cit., p. 189-207

⁷⁷ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 20 de julho de 1871. Op. Cit.

⁷⁸ VIEIRA, Op. Cit., p. 164.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 178.

na Bahia durante catorze anos, tendo se casado com uma baiana. Converte-se ao protestantismo em 1858, no Rio de Janeiro, por intermédio da pregação do pastor congregacional Robert Kalley. Blackford o descreveu como um homem viajado, que escrevia muito bem e falava diversas línguas fluentemente.⁸⁰ Começou a trabalhar em Salvador em 1862, vendendo Bíblias e livros.⁸¹

Gallart começou a ser alvo de polêmica em Salvador com o Arcebispo da Bahia, Dom Manoel Joaquim da Silveira⁸², que o acusava de mentir para vender suas bíblias, alegando, quando alguém o questionava sobre a “falsidade” de seu produto, que o próprio Arcebispo dera-lhe autorização. Ao mesmo tempo em que se defendia, Gallart viajava pelo interior da Província, passando por Cachoeira, Santo Amaro, Nazaré e outras cidades circunvizinhas.⁸³

Richard Holden envolveu-se em novas polêmicas na Bahia, também por conta de sua postura em relação à Bíblia e à necessidade de divulgá-la o máximo possível. Novamente, a imprensa foi o veículo primordial das controvérsias entre ele e o Arcebispo da Bahia, Dom Manoel da Silveira, que o acusava de vender bíblias falsificadas e ser agente da maçonaria para acabar com a religião cristã no Brasil e acabar com a soberania do Império, propondo a completa abertura da navegação do rio Amazonas. Enfim, Holden encerrou seu trabalho missionário na Bahia em 1864, quando aceitou ser co-pastor da Igreja Evangélica Fluminense, organizada em 1858 por Robert Reid Kalley.⁸⁴ Assim, Schneider trouxe cartas de recomendação de alguém que conheceu intensamente a realidade religiosa de Salvador, estabelecendo relações políticas que supostamente ajudariam na construção da comunidade presbiteriana na cidade da Bahia.

O missionário Schneider enviou uma longa carta ao *The Foreign Missionary*, publicada na edição de agosto de 1871, contando suas primeiras impressões sobre a cidade de Salvador⁸⁵. Schneider descreveu em detalhes muitos aspectos geográficos, cotidianos, infra-estruturais, raciais, religiosos, entre outros, observados desde o dia em que chegara à cidade.

Uma das primeiras informações dadas pelo pastor foi a divisão entre Cidades Alta e Baixa. Quanto à esta última, tratou em especial da parte comercial da cidade, de "ruas muito estreitas" e algumas delas "aterradas", "irregulares e miseravelmente pavimentadas".⁸⁶ Prestou atenção no sistema de transportes e mencionou as linhas "em que correm os carros de rua

⁸⁰ *Ibidem*, p. 189.

⁸¹ *Ibidem*, p. 190.

⁸² Arcebispo entre 1861 e 1874. Sucessor de D. Romualdo Antônio de Seixas.

⁸³ VIEIRA, Op. Cit., p. 191.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 207.

⁸⁵ **THE FOREIGN MISSIONARY**. Missão Brasileira – Bahia. Agosto de 1871, p. 82-87.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 82.

construídos nos Estados Unidos, e semelhantes aos de Nova York", assim como noticiou outra "melhoria" que estava sendo construída, algo como "um pequeno túnel escavado na encosta do morro em nível com a cidade baixa, para o fim de um eixo que ascende; destina-se a transmitir mercadorias e passageiros do inferior para o superior da cidade, e vice-versa, por meio de cordas e um motor a vapor".⁸⁷ É uma interessante descrição técnica do que se tornaria, com o passar dos anos, um dos principais pontos turísticos de Salvador, o chamado Elevador Lacerda.

Quanto aos aspectos infraestruturas, o missionário mencionou a iluminação a gás da cidade, incluindo a informação de quanto custava o serviço (nove mil réis por 1000 metros cúbicos), e o sistema de abastecimento de água, dando as seguintes informações:

A cidade também é abastecida com boa água, que é conduzida da maneira usual, por meio de tubos de ferro através de todas as ruas. É vendida nas fontes (...) em diferentes partes da cidade, à taxa de um centavo para um pequeno barril que detém cerca de sete litros; é também conduzida para a casa daqueles que se candidatam, e que possuem os tubos necessários, a expensas suas. Nestes casos, o fluxo de água é regulado de acordo com a quantidade demandada (...); mas o montante mínimo que a empresa fornece de água para as casas é de nove mil réis por mês, e para isso fornecerá cerca de 170 litros cada vinte e quatro horas. Aqueles que querem mais devem pagar mais.⁸⁸

A população da Província não poderia ficar de fora desse relato tão minucioso. Schneider acreditava que, àquela época, a população da Bahia girava em torno de 250.000 pessoas, e os negros indubitavelmente predominavam. Ele escreveu:

Eu acho que três quartos dos habitantes são negros. Qual a proporção da população de cor é de escravos, eu não sei, mas deve-se pensar que pelo menos metade. Muitos deles ainda falam a língua das diferentes tribos africanas a que eles ou seus pais pertenciam, e em cima das ruas é bastante incomum ouvir negros falando uns com os outros em português.⁸⁹

E acrescenta:

Um negro há pouco tempo me disse que muitos dos seus pares poderiam falar um número de dialetos africanos. Que bênção para a África alguns desses negros poderiam ser se fossem convertidos e enviados para lá como missionários. Mas, ai de mim! Embora o Brasil seja um país nominalmente cristão, o cristianismo é pouco ou nada melhor do que um paganismo batizado e, portanto, embora ocasionalmente negros voltem para a África,

⁸⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 84.

eles são tão verdadeiramente pagãos como quando eles foram trazidos para cá.⁹⁰

Essa população negra na cidade era a que trabalhava no transporte de pessoas nas cadeirinhas de arruar, que surpreendiam o pastor Schneider em quantidade e demanda. Ele admitiu que era uma "tarefa árdua e muitas vezes perigosa para uma pessoa branca" transitar entre as Cidades Alta e Baixa, principalmente nos dias em que o sol não dava descanso.⁹¹ Ainda assim, considerou um tanto quanto exagerado o uso desse tipo de transporte em Salvador, fazendo uma comparação com o Rio de Janeiro, onde, segundo ele, nos cinco anos em que lá esteve, "nunca vi[u] mais do que cinco ou seis cadeiras, se tantas".⁹² O pastor menciona com certo entusiasmo, poderia dizer, a capacidade de trabalho dos negros que via em Salvador; estavam sempre circulando pela cidade em busca de algum serviço e eram extremamente fortes e capazes de suportar cargas inimagináveis para ele por longos percursos. Mas é preciso mencionar que, muito embora ele tenha observado atentamente diferentes classes e setores da sociedade, não foi à população escrava que ele e seus colegas dirigiram sua pregação. Veremos mais adiante.

Um aspecto tão importante quanto a vida religiosa da população não passaria despercebido por Schneider, mas seria alvo apenas de umas poucas observações. Sede do arcebispado no Brasil, Salvador não parecia, aos olhos protestantes do missionário, um lugar espiritualmente saudável. Segundo ele, "o estado religioso e moral de seus habitantes é quase tão ruim quanto pode ser".⁹³ Os inúmeros conventos para homens e mulheres garantiam o sombrio título de cidade com mais frades e freiras em todo o Império.⁹⁴

Outro assunto e motivo de constantes considerações no mundo protestante foi a educação. Schneider mencionou que em Salvador havia uma escola de medicina e um seminário teológico. Para a província da Bahia ele apresentava a estimativa de 235.000 pessoas livres e 10.046 crianças na escola, numa proporção de 1 criança na escola para cada 116 pessoas livres. Acrescentou:

[...] na Bahia, uma das mais avançadas províncias em muitos aspectos, apenas uma [criança] freqüenta a escola para aproximadamente dezessete que deveriam ir. Note-se também que neste cálculo os escravos [...] não entram. Que bênção seria se a Igreja Romana, que torna muito vigorosos os esforços para educar a juventude nos Estados Unidos, gastasse o dízimo desses

⁹⁰ *Ibidem*, p. 84.

⁹¹ *Ibidem*, p. 84.

⁹² *Ibidem*, p. 84.

⁹³ *Ibidem*, p. 84-85.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 85.

esforços e meios para a terra das trevas [...]. Romanismo aqui é a religião do Estado; por mais de trezentos anos [...], e o que tem feito para o povo, para o seu bem estar moral intelectual e espiritual? Todas as partes do Brasil provam que é uma religião corrupta e corruptora e que quando não entra em contato com o protestantismo, seus líderes são líderes cegos.⁹⁵

Aí se estabelece uma interessante associação entre educação e religião. O missionário nem cogita colocar uma ação mais eficaz do Império como alternativa na melhoria das condições educacionais vigentes, e responsabiliza somente a Igreja Católica e seus representantes pela situação sofrível da educação das crianças e jovens. Para o missionário, de acordo com seus escritos, a educação e formação civil, moral, intelectual, social, religiosa e tantas quantas houver, deveriam ser oferecidas, garantidas e fornecidas pela instituição religiosa mais competente para tanto, e, para ele, os protestantes já haviam dado provas mais do que suficientes de sucesso de sua pedagogia.

Fazendo uma análise das iniciativas referentes à educação na Bahia imperial, Antonietta d'Aguiar Nunes apresenta alguns dados para o período de 1870-1889. Em 1870, o presidente da Província Francisco Gonçalves Martins, barão de São Lourenço, fez uma reforma na Escola Normal, “tornando a masculina externato em dois anos, enquanto a de mulheres continuava internato e por 3 anos”; aumentou o número de professores; criou, em 1871, uma Biblioteca de Instrução Pública; estimulou a construção de edifícios para as escolas públicas de instrução primária; e criou, em 1872, o Liceu de Artes e Ofícios, destinado à formação de artistas e operários.⁹⁶

Em 1873, criaram-se escolas primárias anexas a cada uma das escolas normais (“de homens e de senhoras”), bem como instalaram-se escolas primárias noturnas para adultos. Em 1875, o número de mulheres que se candidataram ao magistério chegou a 92. O número de alunos matriculados na instrução primária em Salvador era de 703 meninos e 444 meninas; em toda a província foram 16.669 crianças matriculadas nas 468 escolas existentes. Segundo Nunes, “pelo cálculo do levantamento censitário, existiam na província 242.657 crianças em idade escolar”, mas “apenas cerca de 7% delas tinha (...) acesso à escola”.⁹⁷

Assim, os dados apresentados por Schneider não estão de todo equivocados. A assistência educacional garantida pela Província era mesmo insuficiente. Todavia, Antonietta Nunes chama atenção para os avanços ocorridos ao longo do Segundo Reinado:

⁹⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁶ NUNES, Antonietta. A. A educação na Bahia imperial. In: LUZ, José Augusto; SILVA, José Carlos. (Org.). *História da Educação na Bahia*. 1 ed. Salvador: Arcádia, 2008, p. 148-149.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 149-150.

[...]o período do reinado de Pedro II na Bahia se caracterizou pela efetiva organização do arcabouço do sistema provincial de ensino público. Não só houve uma expansão da rede de escolas primárias em toda a província, como se intensificou a formação de professores, a fiscalização de seus trabalhos pelos inspetores paroquiais, estabeleceu-se um Conselho especialmente destinado a regular as questões de ensino, criou-se o cargo de Diretor Geral dos Estudos para responsabilizar-se pelo sistema e cuidou-se da formação de professores nas duas Escolas Normais de Homens e de Senhoras, e da instrução secundária no Liceu provincial.⁹⁸

Pouca ou nenhuma consideração se fez a respeito das religiões afro-brasileiras, mas, ainda que as disputas pelo espaço religioso estivessem polarizadas entre catolicismo e protestantismo (polarização construída por este último), outro agente seria incluído na história: o espiritismo. Schneider, nesta longa carta que está aqui sendo analisada, colocou o espiritismo como outro engano provocando pela ausência de sólida formação espiritual dos fiéis, e, traduzindo alguns dos artigos de um projeto de institucionalização da Sociedade Espírita no Brasil, explicitou o que seriam os principais problemas dessa nova "seita".

A Sociedade Espírita Brasileira propunha ser uma entidade comprometida em "contribuir, tanto quanto em seu poder, para a perfeição moral e intelectual do homem, por meio do estudo sério de todos os fenômenos que se relacionam com a manifestação dos espíritos e sua aplicação à moral, ciências físicas, históricas e intelectuais".⁹⁹ Logo este primeiro ponto inquietou o ministro protestante, pois a religião que ele apresentava também se identificava com os ideais científicos que os espíritas pretendiam discutir e poderiam se tornar concorrentes sérios na hora do proselitismo.

Outro artigo desse projeto diz que nas reuniões espíritas "são proibidas todas as questões da política e da economia social, bem como todas as controvérsias religiosas, o que poderia dar-lhe o caráter de seita".¹⁰⁰ O grupo rejeitava a denominação de seita e com isso, poderia atrair gente de todas as origens religiosas, visando também uma discussão que não envolveria política ou economia, indo por um caminho contrário ao trilhado pelo protestantismo, que precisou se inteirar e se inserir no sistema político brasileiro em busca de garantias de sobrevivência e participação na sociedade.

O projeto colocava ainda a Sociedade Espírita sob a proteção do "Espírito Altamente Exaltado [...], a quem ela elege como seu diretor espiritual e presidente".¹⁰¹ Schneider dá a entender que interpretou esse Espírito como sendo o próprio Deus, e como poderia Deus ser

⁹⁸ *Ibidem*, p. 154.

⁹⁹ **THE Foreign Missionary**. Missão Brasileira – Bahia. Agosto de 1871, p. 86.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 86.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 86.

eleito presidente de uma sociedade espírita? Em verdade, não era Ele quem elegia os seus e os separava? Essas questões devem ter passado pela cabeça do missionário. Além disso, colocando "Deus" como parte do grupo, os espíritas estariam usando um ente já conhecido de todas as pessoas, e como se colocavam como um grupo de estudos e discussão, teriam um apelo muitíssimo maior que o protestantismo, que tinha um inimigo declarado e pregava a separação de todos os outros grupos religiosos que não compartilhassem de seus dogmas e concepções de mundo.

O espiritismo começou a se inserir no Brasil a partir de 1860 através de imigrantes franceses residentes no Rio de Janeiro, em sua maioria, jornalistas, professores e comerciantes, que, simpáticos às teorias socialistas, tentavam explicar as desigualdades sociais por meio processo de “desenvolvimento individual realizado através das múltiplas existências”. Em 1865, o jornalista e professor membro do Instituto Histórico da Bahia Luís Olímpio Teles de Menezes fundou o “Primeiro grupo familiar do Espiritismo”, articulando o primeiro grupo de estudos espíritas do Brasil, traduzindo livros e publicando o primeiro periódico espírita do país, *O Eco do Além Túmulo*.¹⁰²

A iniciativa para institucionalizar o grupo espírita citada por Schneider em sua carta foi malograda, principalmente pela oposição católica. Os espíritas, então, registraram-se como uma associação de caráter científico – a Associação Espírita Brasileira. Apesar do combate católico e da hostilidade da medicina oficial, o espiritismo se expandiu rapidamente, conquistando adeptos entre os pertencentes à elite culta do país: “Eram os brancos, políticos, médicos, militares, jornalistas, professores ou ocupantes de cargos administrativos nos dois principais centros do país à época, Rio de Janeiro e Salvador, que convertiam-se a mais nova e inusitada religião que surgia no Brasil”.¹⁰³

Outro fator deve ser também considerado. As populações carentes, que não tinham acesso à medicina formal, encontraram nas sessões mediúnicas e nas receitas médicas distribuídas pelos médiuns em transe uma alternativa de cura, aliada a uma manifestação espiritual que não lhes era completamente estranha, já que pela influência das religiões indígenas, afro-brasileiras e até do catolicismo popular, estavam habituados ao tratamento de doenças por “meios mágicos”.¹⁰⁴

Por isso também o pastor considerava de importância fundamental a pregação protestante em português. De acordo com seu relato, havia em Salvador, uma comunidade

¹⁰² SILVA, Gleide Sacramento da. *Eu e o outro no centro: uma reflexão acerca dos processos de identificação no espiritismo*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2006, p. 71-72.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 72-73.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 73-74.

protestante razoavelmente grande, mas que só se comunicava em inglês, deixando os "nativos" muitas vezes alheios à mensagem do Evangelho por eles pregado. O pastor estava se referindo à comunidade anglicana, estabelecida desde a primeira metade do século XIX em Salvador, e que, por muitos anos “manter-se-ia como uma religião de uma minoria étnica, com um crescimento apenas vegetativo”. De acordo com Elizete da Silva, a Igreja Anglicana da Bahia identificava-se completamente com o protestantismo de imigração: “os serviços religiosos eram feitos em inglês para a colônia britânica; a Igreja de São George foi estabelecida para atender às necessidades espirituais dos ingleses e seus descendentes, sem nenhuma preocupação proselitista”.¹⁰⁵ Segundo a autora, a comunidade anglicana se limitou a respeitar os termos estabelecidos no Tratado de 1810 e, assim como a luterana, formava um verdadeiro gueto dentro do território brasileiro.

Essas considerações são o prelúdio da atuação do pastor Schneider na Bahia. Durante sua estadia, estaria em contato direto com os anglicanos, chegando a realizar casamentos na Capela Inglesa, no Campo Grande, como veremos no terceiro capítulo.

No relatório seguinte, do ano presbiterial de julho de 1871 a agosto de 1872, Schneider informou que os cultos eram realizados duas vezes todos os domingos, exceto quando viajava para o interior da Província, visitando cidades como Cachoeira e Nazaré. A audiência dessas reuniões em Salvador variava de 5 a 30 pessoas, segundo ele. Schneider visitou muitas vezes a cidade de Cachoeira, dizendo haver ali “muito mais espírito religioso que na cidade da Bahia e um dos mais vivos desejos do meu coração é ver estabelecido em breve em Cachoeira um bom ministro do Evangelho”. Em Nazaré, acreditava ter sido o primeiro ministro protestante a pregar naquelas terras; sem ter colhido frutos imediatos de sua ação, informou que havia ali muitos assinantes de *A Imprensa Evangélica* “que talvez, no decurso do tempo, se mostrem mais bem dispostos para com o Evangelho”.¹⁰⁶

Na capital da província, é provável que tenha começado a fazer reuniões em sua casa, na “Ladeira dos Aflitos, nº 219”¹⁰⁷ até conquistar o primeiro fiel, o português Torquato Martins Cardoso, batizando-o em 21 de abril de 1872, juntamente com sua esposa, a brasileira Maria Pereira Cardoso. Esta data foi considerada o dia da fundação da Igreja Presbiteriana da Bahia. Uma semana depois, os filhos do casal, Julio (11 anos), Antônio (9 anos), Ignez (5

¹⁰⁵ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria*. Anglicanos e Batistas na Bahia. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1998, p. 42-43.

¹⁰⁶ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 19 de agosto de 1872. Op. cit.

¹⁰⁷ LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 83.

anos), Ricardo (2 anos) e Moyses (9 meses) também foram batizados, juntamente com a filha de Schneider e Ella, Mary, que contava 10 meses.¹⁰⁸

Torquato Martins Cardoso é mencionado por David Gueiros Vieira como um colportor, vendedor da Sociedade Bíblica Britânica, preso em Sergipe em 1867, pelo Dr. Antero de Assis, chefe de polícia provincial, acusado de vender bíblias “falsificadas”, e que o proibiu de voltar a vender naquela província. Ainda segundo Vieira, Richard Holden, que era o agente no Brasil da Sociedade Bíblica Britânica, dirigiu uma petição ao Ministro do Império, condenando a prisão de Cardoso e a proibição de venda das bíblias, que foi levada ao Imperador. O governo imperial decidiu em favor de Torquato Martins Cardoso, censurando o presidente da Província de Sergipe, Martim Francisco Ribeiro de Andrade e o chefe de polícia Antero de Assis, em Aviso datado de 4 de maio de 1868.¹⁰⁹ Esses dados indicam que Cardoso, se já não era protestante desde meados da década de 60 do século XIX, já tinha um íntimo contato com pastores e com a literatura protestante, da qual tirava seu sustento.

De 1872 a 1877, o período em que Schneider esteve à frente da Igreja, foram batizadas 17 pessoas adultas, entre as quais 3 casais, e 13 crianças. A maioria dos batizados era de brasileiros. Foram realizadas 10 cerimônias de casamento; dentre os noivos, 3 eram brasileiros e 7 eram estrangeiros (Suíça, Inglaterra, Dinamarca, Baviera, Estados Unidos). Este é um dado interessante, e prolongaremos sua análise mais adiante. Entre 1872 e 1900 foram realizadas 50 cerimônias de casamento pelos pastores presbiterianos.

Nos primeiros anos de seu trabalho em Salvador, Schneider contou com a ajuda de José Freitas de Guimarães, um colportor responsável pela venda de Bíblias e outras literaturas religiosas, que chegou à cidade em 13 de junho de 1871. Schneider o mencionou em seu relatório com muito otimismo e confiança no sucesso de seu trabalho como vendedor. No próximo capítulo veremos o desenrolar destas expectativas.

Outro ajudante foi Charles (ou Carlos) Chenaud (ou Chenand), sendo descrito como “o braço direito de Schneider na educação religiosa”.¹¹⁰ No relatório que prestou ao Presbitério do Rio de Janeiro em 31 de julho de 1875, Schneider fez referência a uma escola dominical que estava sendo reaberta sob os seus cuidados, após a desistência de sua esposa, que se sentia sobrecarregada de trabalho, e mencionou que estava “sendo ajudado no ensino por um senhor

¹⁰⁸ *Ibidem*. Rol de membros, p. 44.

¹⁰⁹ VIEIRA, Op. Cit., p 223.

¹¹⁰ FERREIRA, Op. Cit., p. 92.

inteligente que há pouco tempo foi recebido como membro de nossa igreja”.¹¹¹ Tudo indica que este homem era Chenand.

O suíço Charles Chenand foi batizado em 20 de junho de 1875 e batizou seus filhos Emílio (5 anos), Henrique (2 anos e 9 meses) e Eglantine (3 meses), em 17 de setembro de 1876, Adélia (2 anos e 11 meses), em 13 de novembro de 1880, Alberto (9 meses), em 26 de dezembro de 1880, Eduardo (2 meses), em 14 de abril de 1882, Frederico (1 ano e 3 meses), em 23 de novembro de 1884, Alice, com uma semana de vida, em 16 de maio de 1885¹¹², e Adolpho Carlos (10 meses), em 13 de maio de 1888.¹¹³ Em 1951, Júlio Andrade Ferreira entrevistou Eglantine. Segundo a descrição dela, Sr. Charles estava passando pela rua quando “percebeu haver culto numa casa à rua dos Aflitos”, passando a frequentá-los. “Os cultos se davam perto do então quartel da polícia, quase à entrada superior da ladeira. (...) Casa térrea com a aparência de residência”, segundo ela, este teria sido o primeiro local do culto presbiteriano.¹¹⁴

De acordo com as informações de Júlio Ferreira, Charles Chenaud era casado com uma senhora chamada Isolina, brasileira que havia se convertido ao protestantismo após o casamento e que no ano de sua profissão de fé, em 1875, havia ganhado um “prêmio por sua aplicação na Escola de Domingo”.¹¹⁵ Entretanto, não há nada nas Atas de Reunião da Igreja Presbiteriana da Bahia que confirme esse dado. Segundo as Atas, Chenaud era casado com Anna Guilhermina Chenaud, mãe de todos os filhos que ele batizou¹¹⁶, e que nunca esteve arrolada entre os membros daquela comunidade, considerando o período compreendido neste trabalho.

Em 1877, após seis anos na Bahia, o pastor Francis Schneider se retirou da igreja e voltou para os Estados Unidos. Não há informações muito precisas sobre o momento da partida. No periódico *The Foreign Missionary*, a última informação sobre ele é que a Igreja Presbiteriana da Bahia estava sem pastor desde a sua saída.¹¹⁷ Alderi Matos menciona que neste ano, 1877, Schneider “desligou-se da missão e passou a residir em Nova York, sendo transferido para o Presbitério do Brooklyn”. Trabalhou como colaborador do jornal *Novo Mundo* e como tradutor. Voltou ao Brasil em 1882, tendo atuado na organização do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1888, e em 1890 transferiu-se para São Paulo, para trabalhar

¹¹¹ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 31 de julho de 1875. Op. Cit.

¹¹² LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros*, p. 44, 45, 47, 51, 53 e 107.

¹¹³ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros*, p. 232.

¹¹⁴ FERREIRA, Op. Cit., p. 91-92.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹¹⁶ LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de Diretoria*, 13-11-1880, p. 13.

¹¹⁷ **THE Foreign Missionary**. Brasil. Agosto de 1877, p. 78-79.

como professor no Instituto Teológico Presbiteriano recém-inaugurado e como funcionário público.¹¹⁸ Na Igreja da Bahia, ele seria substituído pelo Rev. Robert Lenington, porém, muito do que a Igreja cultivou como costume e identidade foi fruto de seu trabalho e de sua influência na construção de um pensamento presbiteriano em Salvador. Faleceu em 21 de março de 1910, e foi enterrado no Cemitério dos Protestantes, em São Paulo, ao lado de Ashbell Simonton e José Manoel da Conceição. Alderi Matos o descreveu como "austero e de gênio impulsivo, era rigorosamente exato e exigia o mesmo dos outros".¹¹⁹ A forma rígida de a liderança tratar a membresia é um meio pelo qual se pode perceber isso; aprofundaremos esses dados no terceiro capítulo.

¹¹⁸ MATOS, Op. Cit., 2004, p. 45.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.45-46.

**A Propaganda do Progresso e da
Modernidade no Protestantismo Brasileiro**

A historiografia do protestantismo brasileiro comumente demonstra que os esforços proselitistas explícitos das Juntas de Missões¹, organizadas por denominações norte-americanas, marcam o início de sua efetiva participação nos assuntos concernentes à sociedade brasileira, que giravam em torno da adoção de uma nova fé e da transformação de comportamento como um fim em si mesmas.

No entanto, partindo de uma interpretação da obra de David Gueiros Vieira², e auxiliada por uma série de artigos não vinculados diretamente à historiografia do protestantismo, pretendo, ao longo da pesquisa, identificar as principais iniciativas políticas de James C. Fletcher, um missionário presbiteriano, que tinha como objetivo converter o Brasil ao protestantismo e ao "progresso" (já que considerava que esta vertente da fé cristã era equânime ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico) e identificar suas peculiaridades.

Em termos teóricos, Fletcher não se diferenciou da maioria dos missionários e das lideranças protestantes que vieram para o Brasil em número considerável a partir de meados do século XIX. Sua diferença estava em termos práticos. Fletcher se aproximou e se tornou amigo íntimo de importantes figuras do cenário político brasileiro, mantendo contato inclusive com o jovem imperador D. Pedro II. Sua influência sobre esses personagens (que serão destacados ao longo deste capítulo) foi a porta de entrada para a luta por uma série de prerrogativas legislativas para os acatólicos no Brasil. Fletcher esteve envolvido em diversos episódios que confirmam que o seu "jeito" de pregar o protestantismo foi muito sutil, conquistando, num primeiro momento, aliados e não fiéis.

Este capítulo enfatiza os esforços de Fletcher e seus amigos do Partido Liberal e da imprensa na luta pelo casamento civil, pelas liberdades de consciência e religião e pela modernização do Brasil, com o auxílio, evidentemente, da tecnologia estadunidense. É possível destacar as iniciativas para a concessão de licença para a abertura de uma linha de navegação a vapor Belém - Nova Iorque, como parte da recém adotada política estadunidense de estreitar os laços de amizade com o Brasil, e os preparativos para a Expedição Thayer³, para a qual Fletcher fez extensa propaganda.

Outro ponto fundamental do qual trato são os incentivos dos líderes e da imprensa protestante para melhorar as condições educacionais do país, construindo escolas, investindo

¹ A Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, criada em 1837 e sediada em Nova York, organizou, enviou e financiou esforços missionários para diversos países do mundo.

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

³ A Expedição Thayer foi uma expedição ao Brasil liderada pelo zoólogo suíço Louis Agassiz, realizada entre 1865 e 1866, que consistia no registro em série de tipos raciais brasileiros do Rio de Janeiro e da Amazônia.

na imprensa, com especial atenção para a educação das mulheres; ênfase que todas essas iniciativas compõem o projeto de inserir o Brasil no mundo moderno e civilizado, através da "religião verdadeira", da educação e das melhorias técnicas, tecnológicas e científicas.

Inserção protestante e crítica das mazelas do Brasil

Os mais importantes estudiosos do Protestantismo no Brasil nos apresentam um excelente panorama das modificações socioculturais que a implantação de um cristianismo divergente do oficial proporcionou àqueles que a ele aderiram. O mais comum nessas obras é o destaque dos aspectos culturalizantes dessa relação entre os líderes proselitistas e seus seguidores, as estratégias de divulgação da fé protestante, e os conflitos teológicos com a Igreja Católica.

Um exemplo é a obra de Émile Leonard, *O Protestantismo Brasileiro*⁴. O autor primeiramente lista uma série de condições adversas do clero católico brasileiro que indicariam a fenda através da qual os missionários protestantes poderiam iniciar o seu trabalho de conversão: insuficiência numérica do clero secular acompanhada de sua progressiva desmoralização, bem como a cada vez mais ativa participação de clérigos em atividades seculares como a política.⁵

Esta foi, sim, a principal propaganda dos missionários protestantes: a incapacidade do clero brasileiro de cuidar de seu rebanho espiritual. Todavia, além de só ter surtido efeito muitos anos depois de seu início, a alegada decadência do catolicismo romano no Brasil, denunciada a partir de 1830, não pode ser considerada a razão exclusiva da conquista de fiéis pelos grupos protestantes. Leonard salienta a particularidade das práticas religiosas no Brasil, em que os próprios sujeitos religiosos apreendiam suas "verdades espirituais", tendo suas práticas por vezes um caráter individualista e autônomo, que incluía festas e devoções familiares isentas da intervenção direta da Igreja.⁶

É justamente isso o que nos apresenta Marcus J. M. Carvalho, que trouxe informações importantes quanto à prática "protestante" no Recife.⁷ Mesmo que a religiosidade em si não seja objeto de uma pesquisa mais aprofundada do autor (que estuda os movimentos sociais, o mundo atlântico e o universo da escravidão em Pernambuco), o artigo em que

⁴ LEONÁRD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social*. 2 ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Juerp/ASTE, 1981.

⁵ *Ibidem*, p. 29-32.

⁶ *Ibidem*, p. 33-34.

⁷ 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.

aborda a prisão de Agostinho José Pereira, o Divino Mestre, pode propor reflexões importantes inclusive quanto a real data de formação da primeira igreja "protestante" do Brasil.

Agostinho foi preso, em 1846, portando uma Bíblia e pregando pelas ruas de Recife: ele sabia ler e escrever e provavelmente havia ensinado a alguns (se não todos) de seus "discípulos". Para a polícia, entretanto, não foi a Bíblia o escrito que mais chamou atenção: foi o "ABC" que estava entre os pertences do Mestre. Este tipo característico de literatura tinha referências ao Haiti, local onde havia ocorrido uma insurreição escrava de tal magnitude que "arreprou" os senhores de escravos no Brasil. Referia-se também a um Adão moreno, um Abraão moreno, a um Cristo moreno; lembrava da liberdade antiga e avisava: "Fácil é serem sujeitos de quem já foram senhores".

Quero chamar atenção, na verdade, para a peculiaridade da crença de Agostinho. No tempo em que pregava no Recife, não havia ainda uma inserção do chamado "protestantismo histórico". O Mestre não foi ensinado a descrever das imagens dos santos por nenhuma denominação estrangeira; não adotou a prática da leitura da Bíblia sob incentivo de nenhum pastor, de nenhuma "igreja"; não afirmou que o catolicismo deixava de cumprir os mandamentos de Deus como uma estratégia de crescimento de nenhuma denominação específica. Segundo Agostinho, sua conversão veio de uma inspiração divina e estava sempre em contato com Deus.

Podemos discutir sobre se essa crença difundida pelo Divino Mestre não originou a primeira "igreja" genuinamente brasileira. Igreja no sentido de reunião de pessoas, que tinha uma revolução como objetivo, que abominava a escravidão, igreja negra. Mas também uma comunidade que estudava a Bíblia, e dava um destaque às passagens que mencionavam a liberdade e que tinha a expectativa da Redenção. Será que Agostinho foi um pioneiro de uma pregação de cunho protestante mesmo sem estar ligado a nenhuma instituição que assim se denomine? O que ele ensinava pode ser descrito como protestantismo? Torna-se necessária uma pesquisa para responder essas questões, mas considero importante deixar essas inquietações aqui registradas.

Para analisar a inserção protestante no Brasil, é preciso lembrar que, ainda no período colonial, logo após a chegada da Família Real Portuguesa, em 1808, dois importantes tratados foram assinados entre a Inglaterra e a Coroa Lusitana garantindo aos anglicanos a possibilidade de realizarem seu culto sem maiores impedimentos: o Tratado de Aliança e Amizade e o de Comércio e Navegação. D. João já havia promovido a abertura dos Portos às nações amigas (ou seja, à Inglaterra) e estes tratados, assinados em 1810, representaram a

consumação explícita da influência do liberalismo britânico ascendente sobre o mercantilismo português em declínio. Alguns de seus principais artigos incluíam tarifas alfandegárias especiais para os ingleses, direito de extraterritorialidade (cidadãos ingleses no império português só poderiam ser julgados por leis, juízes e tribunais ingleses), e um compromisso com a extinção do tráfico de escravos.⁸

Elizete da Silva destaca que a transferência da Corte portuguesa para o Brasil causou não somente transformações políticas, sociais ou econômicas de caráter inédito, tais como o fim do monopólio comercial metropolitano sobre a produção colonial, no campo religioso brasileiro e baiano. Segundo a autora, “como nação oficialmente protestante, a Inglaterra garantiu para os seus súditos privilégios de caráter religioso sem precedente na história da colônia”. Foi concedida aos anglicanos a possibilidade de realizarem seus cultos, sem serem “perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua religião.” As condições eram a manutenção das fachadas de suas igrejas e capelas semelhantes às “casas de habitação” e a proibição do uso dos sinos para anunciar serviços religiosos; o proselitismo estava fora de questão, bem como a utilização da língua portuguesa. Nos anos seguintes, chegariam súditos de outros países protestantes: suecos, dinamarqueses, escoceses e também norte-americanos, com uma presença ainda bastante tímida.⁹

Outro fator importante na análise da inserção do protestantismo no Brasil, e já no período imperial, é a existência de políticos liberais, assumidamente católicos, que acreditavam na imigração de trabalhadores de nações protestantes como a alternativa mais plausível para o engrandecimento, o fortalecimento e a consolidação da nação brasileira. Boanerges Ribeiro analisa a questão da iniciativa do proselitismo protestante sob este ângulo. Procura mostrar como o sistema jurídico-político do Brasil tentou se ajustar gradativamente às perspectivas de inserção de uma massa não-católica no país. Segundo o autor, mais do que zelo religioso, a maior preocupação era a “necessidade de atrair imigração europeia que viesse suprir o que a agricultura perderia com a supressão do comércio de escravos, que já estava determinada”.¹⁰

Luiz Felipe de Alencastro e Maria Luiza Renaux informam que duas correntes se enfrentavam nas discussões da política imigrantista, mais precisamente a partir da segunda metade do século XIX, após a proibição do tráfico internacional de escravos: os fazendeiros e

⁸ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria*. Anglicanos e Batistas na Bahia. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1998, p. 32.

⁹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁰ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): Aspectos Culturais de Aceitação do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 27.

os grandes comerciantes, que estavam preocupados em consolidar a grande propriedade e a agricultura de exportação, e, para isso, buscavam trabalhadores de “qualquer raça para substituir, nas fazendas, os escravos mortos, fugidos e os que deixavam de vir da África”; e a burocracia imperial, que, preocupada com o “mapa social e cultural do país”, considerava a imigração um instrumento para a civilização do Brasil, o que, na época, significava embranchamento da população. Para atender aos anseios do Estado, seria necessário modificar as leis civis, que até então privilegiavam os adeptos da religião oficial, para “facilitar o afluxo e a integração dos colonos protestantes norte-europeus”.¹¹

A abertura do país ao protestantismo foi, de acordo com Boanerges Ribeiro, “consciente e deliberadamente” projetada, assim como a manutenção do catolicismo romano “sob tutela e administração estatal”, garantindo que “os limites da tolerância ao protestantismo não seriam fixados pelo Vaticano, nem pelo Clero, mas sim pelo Governo Imperial”, seguindo as diretrizes da Constituição outorgada em 1824 por D. Pedro I.¹²

Assim, é possível identificar que a aproximação estreita entre o Brasil e a Inglaterra (desde o período colonial), o incremento de levadas imigratórias oriundas de países protestantes e a ampliação do espaço de propaganda do pensamento liberal são aspectos determinantes no processo de compreensão da inserção do protestantismo no Brasil, como afirmou Marli Geralda Teixeira.¹³

Os liberais estiveram presentes também na discussão sobre o Estado Brasileiro ter ou não uma religião oficial. Marli Teixeira salienta que, além do liberalismo radical, que era “contrário ao padroado, ao tradicionalismo religioso e aos embargos dele decorrentes para o pleno estabelecimento de uma sociedade livre”, havia outras duas correntes opositoras na interpretação do catolicismo como religião oficial: o regalismo, que era contrário à separação da Igreja e do Estado, a favor do padroado e exigia “a supremacia do Estado na decisão dos assuntos eclesiásticos (...) e a permanência do controle monárquico sobre a ação e atribuições da hierarquia católica”; e o ultramontanismo, que considerava o Estado laico como “um absurdo moral” e o catolicismo como “elemento de progresso moral e aperfeiçoamento do espírito”, defendendo, assim, a “supremacia da Igreja na sociedade civil e a subordinação do

¹¹ 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, pp. 293-294.

¹² RIBEIRO, Op. Cit., p. 33.

¹³ TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os Batistas na Bahia*. 1882-1925: Um Estudo de História Social. Dissertação de Mestrado. Salvador: FFCH / UFBA, 1975, p. 15.

Estado aos seus interesses”.¹⁴ A tensão entre essas três correntes de pensamento também foi uma característica do período histórico que está sendo aqui discutido.

Boanerges Ribeiro traz ainda uma afirmação curiosa: após a Constituição de 1824, a desagregação do monasticismo nacional contribuiu para arrefecer a oposição ao protestantismo no Brasil. Segundo o autor, “conventos e mosteiros despovoados e desmoralizados, sem liderança efetiva – e ausência de monges e freiras convictos e numerosos, para se oporem ao Protestantismo”, foram um auxílio *indireto*, prestado pelo enfraquecimento da Igreja Católica.¹⁵

Todavia, é preciso questionar se houve realmente essa “desagregação”, pois as ordens religiosas foram uma importante ferramenta utilizada pelo clero católico em seu processo de romanização¹⁶ e tentativa de substituição do catolicismo “luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar” para outro, “romano, clerical, tridentino, individual e sacramental”, como aponta Edilece Souza Couto.¹⁷ Para realizar seu objetivo de reformar o clero, e, em seguida, os fiéis brasileiros, as lideranças contaram com o auxílio de ordens e congregações europeias, entre elas as irmãs de São Vicente de Paulo, para cuidar dos enfermos e da instrução das mulheres na capital, e os capuchinhos, que tiveram como função a educação eclesiástica, a visita aos presos nas cadeias públicas de Salvador, e que também realizaram inúmeras missões no interior das províncias brasileiras.¹⁸

Essas missões, que duravam em média uma semana, apresentavam resultados espirituais, tais como batizados, crismas e casamentos, e resultados materiais, tais como as obras comunitárias realizadas e as esmoladas angariadas. De acordo com Tatiane Oliveira da Cunha, estudando as missões capuchinhas na Bahia e em Sergipe, “durante a missão, as pessoas carregavam pedras para construir ou consertar cemitérios, igrejas, capelas, [e] também cavavam tanques para armazenar água e levantavam um Cruzeiro ao final”. Além dos ensinamentos espirituais, as missões capuchinhas tinham o objetivo de apresentar o trabalho

¹⁴ *Ibidem*, p. 21-23.

¹⁵ RIBEIRO, Op. Cit., p. 44.

¹⁶ Romanização aqui é entendida como o “estritamento da vinculação das Igrejas católicas nacionais com as diretrizes romanas, ou seja, do Vaticano.” E também como um conjunto sistemático de políticas elaboradas pela Igreja para “retomar os valores tridentinos (...) para enfrentar as inovações do mundo moderno e, em especial, o liberalismo”, culminando com a difusão de uma ideia de salvação vinculada estritamente à instituição eclesiástica. SOUSA, Antônio Lindvaldo. *O Eclipse de um Farol: aspectos da romanização do catolicismo brasileiro (1914-1917)*. São Cristóvão: Editora UFS, 2008, p. 29-30.

¹⁷ COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*. 1. ed. Salvador/Ba: Edufba, 2010. v. 1. P. 73-74.

¹⁸ *Ibidem*, p. 80.

como algo bom e proveitoso, ou seja, eram também emissários de uma nova ética do trabalho para o interior do Brasil.¹⁹

É preciso mencionar também que em muitos momentos foi necessária uma maior integração entre os párocos locais e os missionários, uma vez que a organização de uma missão era com frequência responsabilidade do pároco da freguesia, “importante na preparação, convocação, desdobramento e bom resultado da missão”. Tatiane Oliveira da Cunha ainda acrescenta: “Competia a ele convidar o missionário, preparar os fiéis, difundir por todos os meios o programa para que fosse do conhecimento do público, aprontar os locais e o que mais fosse necessário para o bom andamento dos trabalhos”.²⁰

Isso significa que a instituição católica estava construindo alternativas para implementar a romanização e reformar a religiosidade dos seus fiéis; uma delas foi a atuação ampla e incisiva das ordens religiosas. Essa “desagregação” mencionada por Boanerges Ribeiro não condiz com as ações promovidas pela Igreja Católica no período aqui estudado.

Ribeiro, em ideia com a qual David G. Vieira parece concordar e melhorar anos depois, engendra uma análise do “Sistema Religioso e a Igreja Romana”, enfatizando que a tentativa de romanização no Brasil foi dificultada pelo dispositivo do padroado, usado pela monarquia brasileira, e pela “competição” com outras formas de religiosidade, incluindo as crenças africanas, indígenas e católicas populares, que acabaram desenvolvendo as cerimônias festivas como “compensação” pelo distanciamento entre fiel e sacerdote nas cerimônias centrais, como a missa.²¹ Assim, o Protestantismo seria mais um invasor a ser combatido pelo catolicismo romano, que, inclusive, teve que rever a sua interação com a religião popular para efetivar as primeiras reações.

No que se refere à “evolução da legislação especial com referência à doação de certos direitos aos não-católicos”, é preciso mencionar a análise de Marli Geralda Teixeira. A já citada Constituição de 1824, ignorando as necessidades civis dos protestantes, teria criado uma “marginalização dos mesmos”. Em 1830, o Código Criminal do Império anunciava, na Parte Quarta, relativa aos crimes policiais, Capítulo I, reservado aos delitos contra a religião, a moral e os bons costumes, artigo 276, que “celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado”, sob pena de “serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem

¹⁹ CUNHA, Tatiane Oliveira da. *Frei Caetano de San Leo e Companheiros Capuchinhos missionando em Sergipe: uma manifestação de fé, penitência e dinamismo (1901-1911)*. In: Cícero Cunha Bezerra. (Org.). *Estudos sobre Religião*. 1 ed. Aracaju: Editora Criação, 2009, p. 332.

²⁰ *Ibidem*, p. 339.

²¹ RIBEIRO, Op. Cit., 1973, p. 55.

reunidos para o culto; da demolição da forma exterior; e de multa de dois a doze mil réis, que pagará cada um”.²² Leis promulgadas posteriormente encrudesceram a situação, como a lei eleitoral de 1846 que colocava os protestantes como inelegíveis.²³

A partir de 1861, entretanto, com a lei 1.144, que tornava extensivo os efeitos civis dos casamentos dos não-católicos, e do Decreto 3.069 de 1863, que regulamentava a aplicação da lei 1.144 (ambos serão discutidos mais adiante), algumas aberturas legislativas podem ser observadas, tanto para o registro de nascimentos, casamentos e óbitos, quanto a separação de um espaço para o sepultamento de não-católicos, e ainda quanto ao acesso destes a certas funções públicas e à participação na política do império. A autora afirma que já nas duas últimas décadas do Império “estavam garantidos os direitos ligados à organização da família, à legitimação dos filhos, ao sepultamento dos seus mortos e, de certa forma, a oportunidade de trabalho em entidades públicas”.²⁴

Ainda tratando dos autores que estudam a inserção do protestantismo no Brasil, o último autor que destacarei é Alderi Souza de Matos, que em uma frase resumiu o que a grande maioria dos historiadores do protestantismo pareceu acreditar durante um longo tempo: “Os poucos pastores presbiterianos que visitaram o país nas primeiras décadas, como o Rev. James Cooley Fletcher (1823-1901), limitaram as suas atividades religiosas à comunidade imigrante”.²⁵ O autor pareceu desconsiderar que os primeiros “missionários” norte-americanos no Brasil desempenhavam funções seculares (muito comumente diplomáticas) e que as tinham como um mecanismo de abrir portas para a pregação protestante em solo brasileiro. Ou seja, não havia para eles uma separação entre atividades religiosas e seculares quando se tratava do Brasil.

O que pretendo deixar claro nas páginas seguintes é que a atuação de homens como Fletcher ao lado de políticos do Partido Liberal em busca de concessões e privilégios para os não-católicos foi por ele considerada como uma ação missionária, sendo ele também sustentado por uma agência que o nomeara “missionário para o Brasil”. Além dele, outros “protestantes ilustres”, como Robert Reid Kalley, congregacional, e o general norte-americano A. T. Hawthorne, batista, tiveram grande prestígio na sociedade oitocentista:

²² CÓDIGO Criminal do Império do Brasil, 1830. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm. Acessado em 27 de maio de 2011.

²³ TEIXEIRA, Op. Cit., p. 24.

²⁴ *Ibidem*, p. 25-29.

²⁵ MATOS, Alderi Souza de. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 13. (grifo meu).

A presença desses protestantes cujas condições individuais permitiram-lhes transitar pelas altas esferas da sociedade; a quem o governo imperial cuidava particularmente de manter o bom tratamento e a consideração, por se tratar de cidadãos de países internacionalmente prestigiados e poderosos; as atividades de propaganda religiosa por eles desenvolvidas ou por eles acobertadas, através da venda de literatura religiosa ou de organização de pequenas igrejas; afinal, esses protestantes incomodamente ilustres e prestigiados – na visão de padres e católicos tradicionais – agiram como mais uma força de pressão no sentido de alcançarem gradualmente certas garantias até então inexistentes.²⁶

Antes, porém, é preciso destacar que desde as primeiras tentativas de inserir as práticas e doutrinas protestantes na sociedade brasileira, aspectos como a escravidão e a educação se destacavam entre as mazelas que precisariam ser retiradas antes que o proselitismo surtisse efeito considerável. Missionários de todas as denominações ditas "históricas" – metodistas, presbiterianos, batistas e congregacionais – insistiam em suas prédicas e através dos meios de comunicação posteriormente criados que a sociedade brasileira sofria desses problemas crônicos em decorrência de sua dependência de séculos de instituições ligadas à Igreja Católica, e que a "restauração" e a imersão do Brasil no rol das sociedades modernas estariam sujeitas à atuação de entidades ligadas ao protestantismo.

A Igreja Metodista foi a primeira denominação a se preocupar oficialmente com missões para a América Latina. Em 1835, o jovem pregador Fountain Pitts foi enviado para fazer uma viagem de reconhecimento às principais cidades da costa ocidental (Rio de Janeiro, Buenos Aires e Montevidéu). Em seu relatório final, documento citado por Duncan Reily, recomendou o envio de missionários para o Brasil, “antiga fortaleza de Satanás”:

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

Porque esse governo avança tão rapidamente no comércio e nas artes, porque é o mais liberal de todos os países católicos do mundo na tolerância religiosa e porque abarca diversos portos populosos, tais como São Salvador, Rio Grande e Rio de Janeiro, esta última a maior cidade da América do Sul, sou da opinião que ele apresenta um campo perante os servos do Senhor Jesus Cristo que pode ser corretamente descrito como ‘pronto para a ceifa’.²⁷

²⁶ TEIXEIRA, Op. Cit., p. 24.

²⁷ Apud REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 100-101.

Desta iniciativa surgiu a primeira missão metodista no país, entre 1836-1841, sob os cuidados de Justin Spaulding que, logo após chegar, organizou a primeira escola dominical do Brasil, e começou a realizar cultos públicos em sua casa. Segundo ele, a audiência aumentou tanto que teve que alugar um salão para acomodar os ouvintes. Três meses após sua chegada, fez um relatório minucioso sobre seu trabalho e, ao lê-lo, podemos destacar o ponto que chamou mais a atenção do americano - a escravidão:

Qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico de escravos seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão grande escala como agora. Navios continuamente se preparam e zarparam deste porto com destino às margens sangrentas da África, nesse negócio de pirata. Os magistrados, solenemente juramentados a fazer cumprir as leis, freqüentemente fecham os olhos e recebem subornos. Ninguém ousa cumprir as leis, e ninguém poderia se quisesse, tão fraco é o princípio moral neste governo. Tudo o que podemos fazer é usar diligentemente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda porta aberta pela Providência, para prestar-lhes serviço...²⁸

Entretanto, um aspecto tão característico da sociedade brasileira do século XIX como a escravidão também foi polêmico para as comunidades protestantes, que se viam, por vezes, encurraladas entre o discurso e a prática antiescravistas. Esse tema é discutido num artigo por Elizete da Silva, com especial ênfase na denominação batista e na Igreja Anglicana.²⁹ No Brasil, entre os anglicanos, duas foram as atitudes frente à escravidão: uma passiva, já que muitos membros da igreja possuíam e até comercializavam escravos, e já haviam se acomodado com o fato de a instituição escravista estar arraigada na vida socioeconômica brasileira; outra de condenação da escravidão, principalmente por influência das sociedades antiescravistas internacionais. Ambas demonstram a incoerência e a falta de um pensamento uníssono na comunidade anglicana. Entre os batistas estadunidenses também prevaleceu essa dubiedade.

Os primeiros colonos eram a favor da escravidão (havia saído dos EUA após a derrota na Guerra de Secessão) e viam o Brasil como um terra de novas oportunidades, a Nova Canaã dos confederados derrotados. Os missionários e batistas brasileiros em geral, segundo Elizete da Silva, após 1888, construíram o discurso de que o escravismo era incompatível com a fé cristã. Assim fica perceptível a ausência de uma ação coletiva das duas denominações contra a escravidão. Muitas vezes o objetivo principal é salvar a alma do escravo, sem considerar os aspectos sociais envolvidos nesse processo; até porque, antes da

²⁸ *Ibidem*, p. 102

²⁹ SILVA, Elizete da. Visões Protestantes da Escravidão. *Revista Rever*. Puc/Sp, São Paulo, 2003, p. 1-26.

abolição, havia ainda o receio de contrariar uma instituição do Império, onde a liberdade religiosa não era uma realidade completa. Somente após a Proclamação da República é que denominações protestantes, como a batista, puderam assumir posições claras sem correr muitos riscos.

Outro motivo de espanto para o missionário metodista Justin Spaulding foi a “ignorância” do povo brasileiro. Seria extremamente válido, segundo ele, abrir escolas para a população, pois esta só não era mais culta por causa do clero católico, que ao deixar de cumprir seu papel de educar o povo, relegava-o a uma existência obscura. Além disso, o próprio clero representava o último exemplo a ser seguido, pois era flagrante o descumprimento do celibato, havendo padres com numerosas famílias que não sofriam nenhuma espécie de repreensão. O cúmulo teria ocorrido quando surgiu um projeto de lei para acabar com o celibato, “e um dos mais importantes argumentos ou razões apresentadas em abono da medida foi a necessidade de redimir e salvar a conduta moral do clero e do povo...”³⁰

A “missão Spaulding” acabou em 1841, e entre os principais motivos de seu término estavam a falta de pessoal missionário, a dificuldade de acesso direto ao povo brasileiro, e os problemas financeiros advindos da crise econômica nos EUA chamada de “Pânico de 37”. Entretanto, o fervor missionário em relação ao Brasil estava apenas em seu período inicial.

Os missionários de outras denominações, que chegariam nos anos seguintes, recrudesceram o discurso e continuaram apostando na exposição dos problemas do Brasil e na necessidade de modernização das estruturas públicas, das leis e dos costumes, continuando a apresentar o catolicismo como um grande vilão e o protestantismo como o verdadeiro protagonista das grandes mudanças que o mundo daquela época estava vendo em termos científicos, tecnológicos e culturais. Contou, para isso, com a ajuda de membros da elite política, que desejavam urgentemente a separação da Igreja e do Estado.

Nesse ínterim, as diferenças doutrinárias começaram a aparecer entre as denominações protestantes, principalmente no que se refere à interação entre grupos religiosos proselitistas e os imigrantes. Nesse sentido, cabe aqui uma diferenciação entre o proselitismo/pietismo presbiteriano e a racionalidade luterana, por exemplo. Max Weber já havia identificado algumas características desta última, partindo do conceito de vocação, termo que ganha especial conotação durante a Reforma. O devido cumprimento das obrigações seculares foi considerado a mais elevada atividade ética realizada pelo indivíduo, adicionando um

³⁰ *Apud* REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 100-101.

ingrediente religioso às atividades cotidianas e construindo um sentido de vocação em que o “único modo de vida aceitável por Deus não estava na superação da moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente no cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo”.³¹

Os excessivos institucionalismo e clericalismo da Igreja Luterana resultaram em uma nova forma de expressão religiosa que rejeitava a “ortodoxia fechada e pouco propícia à vida religiosa mais intensa”, dando origem ao que seria conhecido como pietismo, que, segundo Antonio Gouvêa de Mendonça, “foi e é no seu todo uma reação contra o racionalismo, contra as especulações teológicas particulares que não valia a pena defender e suas conseqüências sociais, como perseguições e guerras de religião”.³²

Este movimento, surgido na Alemanha e desenvolvido ao longo do século XVIII, teve como expoente Phillip Jacob Spener (1635-1705), que tinha como objetivo redespertar a fé dos cristãos do sono produzido pela ortodoxia luterana. Um de seus principais seguidores foi o conde alemão Nicolaus von Zinzendorf (1700-1760), líder dos Moravianos, aqueles que levaram o pietismo para os Estados Unidos e exerceram grande influência sobre os adeptos das doutrinas de John Wesley, fundador do Metodismo.

O metodismo assimilou três heranças teológicas que se fundiram para construir uma nova: o arminianismo, o puritanismo e o pietismo. O primeiro era uma corrente de pensamento difundida a partir das ideias de Jakobus Arminius, que era contrário à ortodoxia calvinista, defendendo uma predestinação condicional, relacionada com a fé; acreditava na soberania de Deus, mas enfatizava a liberdade de escolha dos homens. O segundo era aquele em que as atividades (religiosas ou não) desempenhadas pelo indivíduo serviam como um sinal externo da salvação; “qualquer tipo de inatividade religiosa ou profissional, [seria] sinal de que ele não pertence ao rol dos eleitos”. O terceiro, do qual já falei, partia de uma reapropriação da doutrina luterana do sacerdócio universal do cristão, afirmando que “todo crente era ministro de Deus e administrador de sua palavra”.³³

É importante mencionar isso porque a “Era Metodista” nos Estados Unidos influenciou a vivência religiosa de muitos protestantes, incluindo pastores e seminaristas de outras denominações, forjando um novo tipo de abordagem evangelística. O pastor presbiteriano Ashbell Simonton, missionário no Brasil no século XIX, que teve uma formação teológica

³¹ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Martin Claret. 4ª ed. São Paulo, 2001, p.70.

³² MENDONÇA, Antônio Gouveia de. *O Celeste Porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo, EDUSP, 2008, p. 109-111.

³³ 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, p. 93-95.

tradicionalista, também foi influenciado a ponto de utilizar um proselitismo voltado para o apelo individual à conversão³⁴. De acordo com Mendonça, a maioria dos missionários que vieram para o Brasil foi recrutada nos meios avivalistas do protestantismo estadunidense, com uma abordagem teológica eminentemente individualista e conversionista, usando também, nas suas prédicas proselitistas, o forte “colorido pietista que se carregava de emoção na contemplação do Cristo sofrendor na cruz, como desencadeador da consciência de culpa, ato de vontade que conduzia à conversão”.³⁵

O pietismo trazido para o Brasil tem algumas características, entre elas o sentimentalismo, que enfatiza a experiência pessoal com Cristo na conversão; a visão negativa do mundo (também presente no puritanismo), que promove um afastamento do cristão das impurezas que ele oferece; um extremo individualismo, que se apresenta na leitura solitária e interpretação pessoal das Escrituras e até mesmo nos cultos familiares; desinteresse para com as questões sociais, havendo muito maior preocupação com a conexão do fiel com Cristo; e uma sacralização da ordem política, entendendo as autoridades seculares como estabelecidas por Deus também. Nos Estados Unidos, com a ascensão da Doutrina do Destino Manifesto³⁶, “os americanos começaram a ver seu sistema de governo republicano, democrático e protestante como a vontade suprema de Deus. Cabia então a eles levar estas benesses para o restante do mundo”.³⁷ Converter os incrédulos a esse mundo se torna a missão do verdadeiro cristão.

O conversionismo foi o ponto de partida do proselitismo protestante no Brasil. Compreensivelmente. Rubem Alves define a conversão como o momento que antecede a articulação racional de uma experiência emocional. Para ele, a linguagem religiosa se origina nas emoções, e assim, a conversão, como uma emoção, transforma o falar e o interpretar dessa linguagem daquele que se converteu: “para se entender as formas institucionalizadas da

³⁴ *Ibidem*, p. 100.

³⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Vocação ao Fundamentalismo: Introdução ao espírito do Protestantismo de Missão no Brasil*. In: VELASQUES FILHO, Prócoro & MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. Loyola, São Paulo, 1990, p. 138.

³⁶ “O Destino Manifesto é estruturado sobre a premissa de que os americanos anglo-saxões são a raça escolhida por Deus para ser o instrumento de Sua vontade na terra. Segundo essa concepção, a graça divina é o princípio organizador da história humana e os americanos seus agentes verdadeiros e legítimos. Consequentemente, as outras raças estão fadadas a serem subjugadas e/ou disciplinadas por eles.” FERES JR, João. *A história do Conceito de Latin America nos Estados Unidos*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005, p. 66-67. APUD, 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.

³⁷ SCHMIDT, D. A.. *Herdeiros de Uma Tradição: Uma Investigação dos Fundamentos Teológico-Ideológicos do Conservadorismo Metodista na Crise da Década de Sessenta*. In: *Simpósio Nacional do Cehila- Brasil 2008 e IX Ciclo de estudos da Religião*, 2008, Mariana. *Modernidade, Instituições e Historiografia religiosa no Brasil*. Ouro Preto: Editora da Universidade Federal de Ouro Preto, 2008. http://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Daniel_Augusto_Schmidt.pdf. Acessado em 1/2/2011.

linguagem religiosa é necessário partir da experiência emocional que torna possível a sua aceitação: a conversão”. O autor a apresenta como um “processo psicossocial que se caracteriza pela desestruturação de esquemas de significação, seguido da adoção de um outro, estruturalmente distinto do primeiro.” Sendo assim, considera-se que “o converso não sabe no que ele crê. Mas a comunidade sabe. Assim ao converter-se a Cristo de forma emocional e inarticulada, o homem, sem o saber, está se convertendo a uma série de ‘acordos silenciosos’, que fazem parte da consciência coletiva da Igreja”.³⁸

Essas considerações ajudam a compreender, por exemplo, que os episódios de contínua rejeição das investidas do Rev. Schneider entre os colonos alemães envolviam muito mais do que diplomacia religiosa. Distintas concepções acerca da salvação, regeneração batismal, vida cristã, institucionalização das verdades bíblicas, autoridade sacerdotal e vocação religiosa estavam em conflito, produzindo uma tensão insuportável para o missionário.

As investidas missionárias que mais se destacaram foram a de grupos norte-americanos, como os presbiterianos e os metodistas, que apresentaram os Estados Unidos como o ápice a que uma nação moderna poderia chegar. James Fletcher, missionário que ostensivamente pregou as vantagens de uma aproximação do Brasil com a nação confederada, foi o precursor daqueles que usariam o discurso que aliava o protestantismo ao progresso das nações. David Gueiros Vieira toma Fletcher como um dos personagens centrais de sua obra acerca do protestantismo e o desenrolar da Questão Religiosa no Brasil. O autor o apresenta como uma espécie de "pioneiro do trabalho protestante missionário no Brasil e um dos que, mais ativamente, contribuíram para o movimento de protestantização do Império e para as lutas em favor da completa liberdade de culto".³⁹

Um ponto para o qual Vieira chama atenção é o fato de que Fletcher muito rapidamente se sentiu responsável como pastor não só dos marinheiros e americanos residentes no Rio, mas via a necessidade de “converter o Brasil ao protestantismo e ao ‘progresso’”. Para ele, o protestantismo equalizava-se ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico.⁴⁰

Quem negociou com o Governo Brasileiro as condições para as atividades religiosas de Fletcher foi Robert Cumming Schenck, Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário dos Estados Unidos para o Brasil e Argentina, que nomeou o missionário com o título de "Adido", para que assim obtivesse "proteção oficial".

³⁸ ALVES, Rubem. A Conversão ao Protestantismo. In: ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. Editora Ática, São Paulo, 1979, p. 50-81.

³⁹ VIEIRA, Op. Cit., p. 62-63.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 63.

É a atuação de Fletcher junto à diplomacia estadunidense, à política brasileira e às aventuras comerciais por ele protagonizadas que denuncia o tipo de sensibilidade que ele tinha acerca de qual o melhor método pelo qual o Brasil seria convertido ao protestantismo. Na conclusão de Vieira:

o conceito de Fletcher quanto à sua missão, era fazer amigos entre os da alta sociedade a fim de obter proteção oficial para si e para seus colegas. Ainda mais, por suas outras declarações e por ações posteriores, é evidente que queria levar o Brasil para o mundo 'moderno' e do 'progresso' (sempre enfatizando a idéia de que tal 'progresso' vinha das nações protestantes), ajudando-o a chegar a condições de igualdade com o adiantamento tecnológico e científico que estava ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos.⁴¹

Tendo retornado aos Estados Unidos em 1853, em decorrência dos problemas de saúde de sua mulher, Fletcher voltaria ao Brasil no ano seguinte, mudando de estratégia e apresentando-se como um "amigo da nação" e "filantropo". Organizou uma exposição industrial americana no Rio de Janeiro, inaugurada por D. Pedro II no Museu Nacional e visitada com grande entusiasmo; fez contatos com o Visconde de Itaboraí, Inspetor Geral do Departamento de Educação Primária e Secundária com o intuito de "introduzir no Brasil livros escolares americanos"; foi um elo forte entre o poeta americano Henry Wadsworth Longfellow e o Imperador, que muito o admirava; e fez uma ostensiva propaganda do Brasil através de seu livro *O Brasil e os Brasileiros*, que teve sucessivas edições atualizadas nos Estados Unidos e que, durante muito tempo, foi a principal obra consultada quando se queria saber algo sobre o país e seus costumes.

A partir dessas observações, mais uma vez segundo Vieira, é que vai se tornando claro que os planos de Fletcher envolviam

Aumentar o prestígio dos Estados Unidos, que ele apresentava no Brasil como uma nação 'protestante' com leis, costumes, sistema educacional, economia e religião dignos de serem imitados, e criar um forte elo entre o Brasil e aquela nação. O progresso americano e o seu extraordinário desenvolvimento que, na mente de Fletcher foram produzidos pelo protestantismo, fluiriam então para o Brasil na forma de comércio e emigração de empresários de todos os tipos, negociantes, industriais, agricultores pioneiros, mecânicos, engenheiros, que trariam consigo sua religião, desse modo trazendo o 'verdadeiro progresso' para o Império Brasileiro. Enfim, seria a conquista do Brasil pela cultura, 'progresso' e comércio americanos. [...] Assim, o que Fletcher obviamente tentou foi

⁴¹ *Ibidem*, p. 67.

apresentar os Estados Unidos como o suprasumo de um tipo de 'progresso' que também podia ser alcançado pelo Brasil.⁴²

Assim foram estabelecidos os parâmetros da propaganda protestante no Brasil, país que só alcançaria o patamar de uma nação civilizada e moderna se aceitasse os investimentos norte-americanos (e protestantes) na melhoria das condições técnicas e tecnológicas das estruturas públicas (transporte, navegação), na descaracterização da escravidão (os primeiros missionários norte-americanos a vir para o Brasil eram da parte abolicionista dos Estados Unidos), e na valorização da educação formal, considerada o ponto de partida para o avanço da sociedade brasileira.

É preciso destacar que Fletcher iniciou um "estilo" de propaganda protestante muito copiado ao longo das décadas seguintes pelos grupos ligados ao chamado "protestantismo histórico": a denúncia das mazelas sofridas pela população brasileira, a falta de educação formal, a chaga da escravidão e o desprestígio do trabalho manual. Segundo o missionário, tudo isso era um atraso ligado à supremacia católica no país. Um exemplo é a crítica feita pelos editores do jornal *A Imprensa Evangélica*, em 16 de março de 1872:

A igreja que se opõe à liberdade e ao progresso não é a igreja de Cristo. [...] A religião cristã, à cuja sombra se têm formado as sociedades modernas, com a sua civilização e com o seu progresso, nunca foi inimiga da liberdade civil, que é a suma do progresso do nosso século.⁴³

E em 6 de novembro de 1875:

O protestantismo é o verdadeiro amigo da instrução, sempre a favorece e protege, e isso com o único fim de desenvolver a nova geração segundo as regras do Evangelho, e de habilitá-la a bem preencher os deveres que a aguardam.⁴⁴

E, numa alusão à necessidade de garantir a elegibilidade dos acatólicos, em 29 de novembro de 1879, já no período posterior ao Concílio Vaticano I e à promulgação do dogma da infalibilidade papal, citando outro jornal (*O Cruzeiro*):

Aí está. A lei civil exclui da elegibilidade para a representação os acatólicos: ora são justamente os católicos os menos próprios para exercerem o cargo de representantes do povo.
É fácil de demonstrar.

⁴² *Ibidem*, p. 74.

⁴³ *A Imprensa Evangélica*. A liberdade religiosa. 16 de março de 1872, p 43-44.

⁴⁴ *A Imprensa Evangélica*. Façamos oração por nossas escolas. 6 de novembro de 1875, p. 161.

Ninguém pode ser católico sem aceitar o Syllabus⁴⁵ em toda a sua íntegra. O Syllabus é inteiramente contrário à civilização moderna, sujeita o Estado á igreja, afirma a supremacia do papa sobre o governo de todas as nações, proclama a necessidade da inquisição, isto é, o direito da igreja de compêlir pelos castigos corporais, pelos tormentos, pela fogueira, os homens a crerem nos princípios e fatos relatados pelo clero etc. (grifo meu)

Ora, ninguém dirá que um homem possa sustentar tais princípios e exercer dignamente o papel de representante da nação.

Quem os sustentasse na tribuna, provavelmente havia de ter um acompanhamento um pouco incômodo ao sair da casa do parlamento.

Como é, pois, que se diz que só os católicos são competentes para a representação nacional, quando são justamente os acatólicos quem está (sic) inteiramente livre de tais ligações, de toda a obrigação de se submeter a um poder estrangeiro?

Em vista de tais considerações não poderia sustentar-se que um secretário de Vishnu pode dar um muito melhor cidadão de que um católico?⁴⁶

Assim, o que se vê é que a tradicional oposição entre catolicismo (atraso) e protestantismo (progresso) foi construída paulatinamente a partir da iniciativa de homens como Daniel Kidder e James Fletcher, sobretudo o último, que teve mais anos de atuação no Brasil. Surge com eles a propaganda do "progresso" aliado ao protestantismo e a conquista de aliados entre a aristocracia brasileira em busca de privilégios.

Os amigos do Progresso

Uma lista preliminar apresentada por David Vieira das amizades feitas por Fletcher no Brasil indica que ele se aliou a um número razoável de homens que se consideravam "amigos do progresso" e que compartilhavam com ele o desejo de trazer melhorias técnicas, políticas e culturais para o Brasil. Entre esses amigos se encontravam o Ministro Joaquim Maria Nascente de Azambuja (1812-1896), educador e diplomata, que, ao que tudo indica, foi um cooperador de Fletcher nas iniciativas de imigração de confederados e imigrantes acatólicos da Europa para o Brasil, além dos interesses que envolviam a instrução pública; e o Deputado Francisco Leite de Bittencourt Sampaio (1807-1892), um homem de letras altamente influenciado pela literatura anglo-saxônica, adepto do espiritismo e um dos primeiros a lutar pela causa comum com os protestantes da inteira liberdade de culto.⁴⁷

⁴⁵ O Syllabus Errorum, (do latim Syllabus: lista; listagem dos erros), cuja denominação completa é Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis erros (Listagem recopilatória dos principais erros de nosso tempo) sendo conhecido simplesmente como Syllabus, foi um documento de oitenta pontos, publicado pela Santa Sé durante o papado de Pio IX, em 1864. Foi muito polêmico em seu tempo porque condenou conceitos modernos como, por exemplo, a liberdade de religião e a separação entre a Igreja e o Estado.

⁴⁶ **A Imprensa Evangélica**. Inelegibilidade dos Católicos. 29 de novembro de 1879, p. 384.

⁴⁷ VIEIRA, Op. Cit., p 84-85.

Outra amizade importante foi a de Francisco Otaviano de Almeida Rosa (1825-1889), líder liberal na câmara dos deputados, diplomata, muito bem relacionado com jovens intelectuais como Urbano Pessoa, Tavares Bastos e José Bonifácio (o moço) e um dos jornalistas apaixonadamente liberais de quem James Fletcher se tornou amigo. Segundo Vieira, em 1854, Almeida Rosa começou a editar o jornal *Correio Mercantil*, no Rio de Janeiro, de propriedade de seu sogro, o baiano Francisco Alves Branco Muniz Barreto, que foi financiado a partir de 1849 pela Legação Britânica, embora esse dado definitivamente não signifique que suas posições políticas tenham sido assim determinadas.⁴⁸ Almeida Rosa era amante da literatura inglesa, entusiasta da emancipação dos escravos, da abertura à navegação estrangeira do Amazonas e da melhoria da instrução pública. Estas posturas podem tê-lo aproximado de Fletcher, que tinha as mesmas opiniões. Foi esse jornal que deu apoio incondicional ao Rev. Robert Kalley (que trazia cartas de recomendação de Fletcher), publicando artigos seus, e que tinha características de uma publicação altamente anti-católica.

Outros amigos de Fletcher no Brasil foram Caetano Furquim de Almeida (1816-1879), homem de negócios que era favorável à separação entre Igreja e Estado; Manoel Pacheco da Silva (1812-1889), educador e cientista a quem Fletcher enviava os missionários protestantes que estavam chegando ao Brasil; e José Inácio da Silva Mota (1807-1893), senador de Goiás, anticlerical, ferrenhamente anti-escravista e entusiasta do casamento civil. Nenhum deles se tornou protestante, porém todos ajudaram, em sua medida, a abrir as portas do Brasil ao protestantismo.

Um destaque é dado à amizade entre Fletcher e o alagoano Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), advogado, jornalista, político e publicista, que, mais do que explicitamente, admirava os Estados Unidos, amava o "progresso", pleiteando apoio para causas como a "abertura do Rio Amazonas ao tráfico internacional, o comércio livre, a liberalização das leis comerciais, a descentralização do governo", bem como estimulava a imigração de ingleses, americanos e alemães, defendendo medidas que a tornassem mais viável, como a melhoria do sistema de transporte internacional, o casamento civil e a liberdade de culto, que ele considerava o remédio para todas as mazelas do Brasil.⁴⁹

A questão da abertura do Rio Amazonas à navegação internacional suscitou alguns embates que envolveram até a garantia da soberania nacional. Desde a década de 20 do século XIX, os Estados Unidos demonstravam interesse na região amazônica, recrudescendo os esforços de aproximação a partir de 1840. Para o governo estadunidense, a Amazônia era uma

⁴⁸ *Ibidem*, p. 89-90.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 95.

região de riquezas inesgotáveis que deveria ser aberta a todos, o que obrigou o Brasil a adotar uma rígida política externa, cuidando para que não atrapalhasse suas relações econômicas com o país norte-americano, o que desagradou a grande maioria dos liberais brasileiros que viam como extremamente vantajosa a aproximação com os Estados Unidos, considerada a "nação do progresso".⁵⁰

A tentativa de estabelecer uma linha de navegação a vapor entre os Estados Unidos e o Brasil não era nova. A primeira notícia conhecida é anterior a 1850 e é a proposta de William Wheelwright, fundador da *Pacific Mail Steamship Line*, que não vingou; a proposta seguinte (1851-1852) foi a de John Gardiner, feita ao Congresso Americano, proposta essa que atraiu o interesse de Fletcher e ganhou divulgação dele nos Estados Unidos e no Brasil. Entretanto, foi a proposta do ex-seminarista presbiteriano, antigo político e jornalista Thomas Rainey que mais chamou atenção de Tavares Bastos e foi objeto de ostensiva propaganda sua. A partir de 1854, Rainey envidou esforços para estabelecer uma linha de navegação entre Nova Iorque e Belém, conseguindo no ano seguinte o apoio do *Correio Mercantil* e dos políticos liberais da região amazônica. O governo brasileiro, temendo que essa fosse uma estratégia para se apossar da Amazônia, considerou que o ideal seria estender a linha de navegação até o Rio de Janeiro. O subsídio para essa linha foi aprovado sob a liderança do 20º Gabinete, presidido pelo líder maçônico paraense Senador Francisco José Furtado, após a torrencial propaganda feita por Tavares Bastos e Fletcher, que acreditaram que a partir de então a imigração americana promoveria o "progresso" e a "elevação moral" do Brasil.

Um episódio também ligado à questão amazônica é a expedição do Prof. Louis Agassiz⁵¹, entre 1865-1866. De acordo com Maria Helena Pereira Toledo Machado:

Os objetivos da expedição ao Brasil não se esclarecem totalmente se não levamos em conta os aspectos menos aparentes desse empreendimento. Por trás do discurso público do cientista-viajante tecia-se um outro discurso que ligava Agassiz aos interesses norte-americanos na Amazônia, conectado a duas linhas de ação diplomática e de grupos de interesses: uma primeira, à política da navegação fluvial e abertura do Amazonas à navegação internacional, e uma segunda, aos projetos de assentamento da população negra norte-americana, como colonos ou aprendizes, na várzea amazônica. Não que Agassiz tenha pessoalmente montado o esquema da viagem para realizar um trabalho diplomático de proselitismo dos interesses norte-

⁵⁰PAZINATTO, Bianca Carvalho; FREITAS, Ella Souza; FERREIRA, Jorge Luiz Marques. Relações entre Brasil e Estados Unidos no Século XIX. *Relações Internacionais no Mundo Atual*. Faculdade de Ciências Administrativas de Curitiba. Nº 1. 2000, p. 84

⁵¹Louis Agassiz era suíço, naturalizado norte-americano e anglicano. Sua esposa, Elizabeth Agassiz, foi responsável pelas anotações no diário de viagem, publicado pela primeira vez, nos Estados Unidos, em 1868. A primeira edição no Brasil é de 1938. Cf. AGASSIZ, Jean L.R. e Elizabeth C. A. *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975.

americanos na Amazônia. Mas, bem ao seu estilo, ele não perdeu a oportunidade de colocar-se em posição de influência, tornando a viagem ao Brasil, organizada no contexto da Guerra Civil, ocasião para influenciar positivamente Pedro II, com o qual Agassiz trocava correspondência desde 1863, com relação aos projetos de abertura da Amazônia.⁵²

James Fletcher também esteve envolvido na propaganda da Expedição Thayer. Quando da chegada de Agassiz e aproveitando-se de seu prestígio, o "amigo do progresso" teve mais uma oportunidade de estabelecer uma relação direta (explicitamente não verdadeira) entre o desenvolvimento científico dos Estados Unidos e bandeiras como a emancipação dos escravos, a Sociedade de Imigração Internacional, as linhas de navegação a vapor, e, é claro, o protestantismo. De acordo com David Gueiros Vieira:

A causa, entretanto, que mais se beneficiou com a presença de Agassiz foi a campanha de publicidade empreendida por Fletcher, e por um grupo variado de 'amigos do progresso', que há muito tentava impressionar os brasileiros com o 'progresso' que o protestantismo podia trazer-lhes. Para onde quer que Agassiz fosse, era seguido de perto por Fletcher ou por seus amigos, tais como Dr. Thomas Rainey, Dr. Pacheco Manoel da Silva e Tavares Bastos. Assim, uma série de acontecimentos públicos ligaram (sic) o cientista de Harvard a Fletcher, ou a seus amigos, desta maneira trazendo uma glória refletida sobre eles e sua causa.⁵³

A passagem de Agassiz pelo Brasil suscitou também a suspeita de que o país seria alvo de uma "invasão" protestante, que incentivaria a alteração da ordem estabelecida baseada na oficialidade do catolicismo como religião do Estado. Isso se deveu à expectativa de uma emigração em massa dos Estados Unidos para o Brasil, entre 1866 e 1867, em alguma medida pelo fato de que o término da Guerra de Secessão não havia eliminado as rivalidades entre as partes Norte e Sul do país. Vieira explica que quando os nortistas passaram o dominar o território sulista, algo parecido com um novo Êxodo foi pregado; se já não havia espaço para os escravocratas no país, era necessário ocupar um novo território, e o Brasil não deixou de se tornar um destino desejável àqueles que queriam reconstruir seu mundo ideal fora da América do Norte.⁵⁴

Não aconteceu necessariamente uma "invasão", mas um número considerável de imigrantes (e não só estadunidenses) chegou e se estabeleceu no Brasil. E paulatinamente as questões acerca de seus direitos civis foram sendo apresentadas ao governo brasileiro por

⁵² MACHADO, M. H. P. T.. A ciência norte-americana visita a Amazônia: entre o criacionismo cristão e o poligenismo degeneracionista. *Revista USP*, v. 75, 2007, p. 72-73.

⁵³ VIEIRA, Op. Cit., p. 79.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 212-214.

políticos liberais que incluíam em suas petições a liberdade de culto para todos os acatólicos. Entre eles estavam, claro, Tavares Bastos e Inácio de Barros Barreto com suas *Doze Proposições Sobre a Legitimidade Religiosa da Verdadeira Tolerância dos Cultos*. Além deles se destacou também o juiz Antônio Joaquim Macedo Soares que publicou o polêmico panfleto *Da Liberdade Religiosa no Brasil: Estudo de Direito Constitucional*, em 1866.⁵⁵

A existência de uma religião oficial no Império começou a ser questionada e constantemente criticada, preocupando os romanizadores, que estavam tentando reformar a Igreja Católica através da instrução do clero e da abolição de tudo que fosse contrário à moral cristã, conformando a Igreja aos moldes do Vaticano, reafirmando seu poder ante os poderes da secularização e tentando adequá-la a seu tempo. Além disso, segundo Lyndon de Araújo Santos, “a romanização também foi a construção de uma racionalidade burocrática e intelectual por parte do estrato dirigente da Igreja Católica”, afastando-a da ciência formal e buscando controlar os espaços das devoções populares.⁵⁶

A reação ultramontana propôs também a educação dos fiéis, através de panfletos que descaracterizavam o protestantismo e através da ação intensa dos frades capuchinhos que percorreram os sertões pregando contra a “falsa religião”. É interessante notar que as disputas entre protestantes e capuchinhos, que possuíam ideais de civilidade e moralidade muito semelhantes, duraram muitas décadas, sendo que aqueles utilizaram seu jornal de maior circulação no Brasil para criticar chistosamente os frades, como neste trecho em que *A Imprensa Evangélica* comenta a notícia de outro jornal, em 16 de dezembro de 1871:

Sem comentário. – O jornal *Sete de Setembro*, folha que se publica na importante vila do Pilar, na Província de Alagoas, deu a seguinte e importantíssima notícia no seu número de 29 de Outubro último.

É digna de leitura e meditação.

Ei-la:

'Ontem houve nesta vila uma procissão de penitência, promovida pelo Rev. Capuchinho Frei José Maria de Catanisseta.

'Reunindo o povo pelas 5 horas da tarde em frente da igreja do Rosario, em número de 5.000 pessoas, pouco mais ou menos, os homens trazendo uma coroa de espinhos e uma corda ao pescoço, e as mulheres um véu branco sobre a cabeça com esta inscrição: I.B.M.V.C. – *Sit nobis salus et protectio*, saíram em procissão, conduzindo os homens o grande cruzeiro que se devia arvorar em frente da nova matriz, e o andor do Senhor dos Passos, e as mulheres o andor de Nossa Senhora das Dores. Ia também sob o palio o Sagrado Lenho, conduzido pelo Rev. Vigário da freguesia.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 218-219.

⁵⁶ SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: Edufma/São Paulo: Ed. ABHR, 2006, p.102 e 147.

'Todas as pessoas que acompanhavam a procissão conduziam uma vela acesa, e o efeito dessas 5.000 luzes ou mais era o mais belo e arrebatador.

'O préstito seguiu na melhor ordem, e voltou à igreja donde saiu sem incidente algum desagradável, antes notava-se em todos sinais do mais profundo recolhimento e verdadeira compunção, e em tudo a gravidade digna do ato.'

Isto não precisa comentário.

Conseguir que uma população se apresente aos olhos do mundo de coroas de espinhos e corda ao pescoço é tê-la conduzido ao supremo grau de civilização.

Mais 50 Catanissetas espalhados pelo Brasil, e dentro de dez anos seremos a primeira nação do mundo.⁵⁷

A ironia do autor é um sinal de que, além das disputas por espaço religioso e da rivalidade alimentada por suas respectivas imprensas, católicos e protestantes tiveram muito em comum no seu discurso a respeito da população brasileira, muito embora defendessem metodologias diferenciadas na abordagem dos fiéis.

O casamento civil, os sepultamentos e a liberalização das Leis

Entre as queixas do protestantismo institucionalizado, outra polêmica foi a questão dos enterros. A jurisdição católica sobre os cemitérios criava uma série de impedimentos para o sepultamento de não-católicos, um grupo que, principalmente por causa da onda imigratória, crescia a cada dia. Cláudia Rodrigues não estuda especificamente o protestantismo, mas publicou um artigo discutindo a problemática dos sepultamentos e explica que o fenômeno da romanização, ocorrido em meados do século XIX, foi também responsável pela extinção da "tolerância" havida para o enterro de não-católicos.⁵⁸ A partir de então, um número razoável de enterros, sobretudo de protestantes, foi impedido pelos sacerdotes católicos de diversas regiões do Brasil. E esse foi um problema que começou a preocupar também o Estado brasileiro. Segundo Rodrigues:

Não parecia mais ser consenso que os cemitérios fossem de domínio eclesiástico. Iniciava-se, assim, um longo e tenso debate conduzido por políticos e intelectuais da chamada Geração 1870 a respeito da natureza da jurisdição que deveria haver sobre os cemitérios públicos, se eclesiástica ou civil. Na medida em que o Império ganhava novos contornos sociais, econômicos e políticos, apresentando uma sociedade bastante transformada,

⁵⁷ **A Imprensa Evangélica**. Noticiário. 16 de dezembro de 1871, p. 191-192.

⁵⁸ 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.

o caráter eclesiástico das necrópoles representava um obstáculo a ser transposto, uma vez que o “público” a quem se destinavam não seria mais exatamente o mesmo “público” que antes predominava.⁵⁹

Rodrigues menciona que o governo passou a perceber os riscos que as medidas católicas representavam para os projetos de imigração "frente ao iminente fim da escravidão; sem contar, é claro, a questão racial que também estava por trás deste projeto"; solicitou, então, que a Igreja Católica separasse em todos os cemitérios públicos um espaço para os não-católicos.⁶⁰ Entretanto, somente com a instauração do regime republicano foi possível secularizar os cemitérios e ampliar a assistência de direitos civis aos não-católicos. Obviamente, os protestantes foram os mais "privilegiados", em relação a outros grupos religiosos, como os praticantes das religiões afro-brasileiras, que durante muitas décadas foram ignorados ou perseguidos pelas autoridades públicas.

É preciso também chamar atenção para a reação dos protestantes à ação católica de impedir os sepultamentos. A publicação de notícias desse tipo em periódicos como a *Imprensa Evangélica* provocou grande polêmica nas comunidades protestantes de todas as cidades em que os periódicos circulavam e geravam uma tensão indesejada pelos governos. Um argumento, certamente bem sucedido, utilizado pelos protestantes foi o de que todos aqueles que lutassem contra as ameaças sofridas e as péssimas condições civis dadas a eles eram os maiores interessados no "progresso" do país como um todo, "progresso" que só esses homens poderiam oferecer.

Em Salvador, desde 1814 os anglicanos possuíam um cemitério próprio; os alemães construíram outro em 1851. O primeiro situava-se e situa-se até hoje na ladeira da Barra, com uma belíssima vista para a Baía de Todos os Santos; o último foi construído em frente à necrópole católica do Campo Santo, situada hoje no bairro da Federação. Além destes três cemitérios aqui citados, num relatório de 1873, o Vice-Presidente da Província registrou o de São Lázaro, o do Bom Jesus e o de Brotas.⁶¹

Segundo Elizete da Silva, havia três áreas distintas no Cemitério Britânico de Salvador: uma para os ingleses anglicanos, uma para os alemães luteranos e uma para os judeus, também segregados pelos católicos. Ainda assim, o direito adquirido através do Tratado de 1810 de construir aquele espaço sagrado foi muito importante na construção e no fortalecimento de uma identidade entre os ingleses, como explica Silva:

⁵⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁶¹ *Apud* SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1998, p. 369.

O exclusivismo desses cemitérios pode ter contribuído para o isolamento dos anglicanos, ao mesmo tempo que os segregava e reforçava uma identidade britânica, protestante, indiferente ou omissa frente aos problemas locais ou nacionais. Era um reforço ao gueto em que viviam os anglicanos na Bahia e em todo o Brasil, e reafirmava uma espécie de espírito identitário, uma fé nacional, própria dos ingleses.⁶²

Outro lado do conflito dos sepultamentos está explicitado nesta correspondência enviada ao periódico *A Imprensa Evangélica*, em 4 de maio de 1883 por um colaborador que estava na Bahia, em que uma senhora muito doente teria sido obrigada a aceitar o sacramento católico da unção do enfermos:

Uma pobre mulher, que tinha aprendido no Evangelho que Cristo é o único salvador, foi levada mortalmente doente para a santa casa que é dirigida pelas irmãs de caridade. Antes de morrer ela contou a uma pessoa que foi visitá-la, que durante os primeiros oito dias de sua estada lá as caridosas irmãs atormentaram-na constantemente para que se confessasse a um padre. Afinal, compareceu o padre, que exprobrou-lhe a obstinação, e apesar de seus protestos que não queria, procedeu com a confissão fez-lhe algumas perguntas e embora as respostas foram pouco satisfatórias, disse que a dava por confessada. Ato contínuo, pôs uma hóstia na boca dela, e uma das caridosas assistentes deu-lhe um gole d'água, e tudo foi engolido. Ornaram-lhe o pescoço de uma cordinha com registro e deixaram-na em paz. E a pobre velha, segundo ela declarou à pessoa que foi vê-la, confiava sempre e somente em Jesus seu Salvador, e gozava da paz que ele prometeu dar aos seus, e que os perseguidores não lha podiam tirar.⁶³

É preciso ainda aprofundar estas questões, mas é interessante observar que não foi mencionado se essa senhora fazia parte de alguma comunidade protestante de Salvador, nem se após a sua morte houve algum problema com o seu sepultamento. Chama atenção o fato de o padre ignorar a indiferença da senhora diante do sacramento, dando-se por satisfeito com resmungos.

Em finais da década de 1850 acirraram-se os debates sobre o casamento de não-católicos. Alguns 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

⁶² SILVA, Elizete da. Op. Cit., 1998, p. 370.

⁶³ *A Imprensa Evangélica*. BAHIA. 31 de maio de 1883, pág. 75.

mais, esta Lei simplesmente ignorava os casamentos mistos (católicas com protestantes), relativamente comuns em algumas regiões do Império, como nos mostra Lyndon Santos⁶⁴ em relação ao Maranhão.

Em se tratando de Salvador, é interessante observar algumas características dos casamentos entre os anglicanos, na segunda metade do século XIX. Havia como princípio geral a endogamia, ou seja, privilegiava-se a união marital de indivíduos do mesmo grupo, frequentemente de mesma origem social e semelhante ocupação profissional, como um mecanismo de manutenção das fortunas sempre no mesmo ambiente religioso e familiar protestante e inglês.

Os casamentos mistos, então, eram vistos com absoluta restrição, tanto por parte das autoridades anglicanas quanto por parte dos católicos. No entanto, estes últimos instruíam seu rebanho a assinarem um compromisso de educar a prole gerada deste matrimônio dentro do catolicismo e por vezes a parte protestante da relação chegou a abjurar da fé anteriormente professada. Assim, fica clara a desvantagem dos grupos protestantes quando das uniões mistas. Não poderiam educar seus filhos dentro de sua crença e ainda seriam alvo das investidas proselitistas da religião oficial.⁶⁵

Boanerges Ribeiro avalia as medidas legislativas tomadas em favor das comunidades protestantes, quais sejam a de separar um espaço nos cemitérios para os enterramentos de acatólicos, 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 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”. Contudo, Ribeiro salienta que raso proveito pode ser tirado destas leis, pois os protestantes 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”.⁶⁶

A chamada "Questão Racial" também é discutida por David Gueiros Vieira que a apresenta como tema frequente da preocupação dos liberais brasileiros, que viam na

⁶⁴ SANTOS, L. Op. Cit., 2006.

⁶⁵ SILVA, Elizete. Op. Cit., 1998, p.281-287.

⁶⁶ RIBEIRO, Op. Cit., 1973, p. 123.

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:

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.⁶⁷

Essas afirmações demonstram a correspondência de interesses entre os liberais e missionários como Fletcher, que ensinou aos proselitistas protestantes que chegavam ao Brasil a "alma do negócio". Ambos os grupos queriam ocupar espaços da sociedade que usualmente haviam sido entregues ao domínio cultural do catolicismo, e para obter êxito investiram na propaganda da incompetência e imoralidade do clero, do caráter obsoleto de um "Estado Moderno" manter uma religião oficial, e das vantagens trazidas por países mais "civilizados" e "moralizados" como os Estados Unidos. Usaram, inexoravelmente, a imprensa, sem a qual se poderia questionar o sucesso da empreitada. Aliaram-se em torno de suas mútuas necessidades.

Estabelecer o antagonismo entre o protestantismo e o catolicismo, mostrando o primeiro como defensor da liberdade de ideias e culto, mola propulsora do progresso, vanguarda da modernidade e da ciência, e o último como o símbolo do atraso, pobreza, ignorância e superstição foi fundamental para manipular suas identidades ante a nascente opinião pública e demarcar os limites entre os quais agiriam ambos os entes políticos.

James Cooley Fletcher foi embora do Brasil provavelmente em 1869. Sua atuação se deu, em grande medida, num momento de consolidação do pensamento liberal, momento do qual se alimentou e pelo qual foi também alimentado, lançando as bases do que seria o ponto central da propaganda protestante no Brasil e ganhando vantagens legislativas para ele e seus colegas pregadores da "verdade" e do "progresso".

Educação e Civilização

Uma das estratégias mais utilizadas para que o protestantismo se estabelecesse no Brasil, ainda no século XIX, foi a adoção de "identidades" que o vinculassem a causas como o

⁶⁷ VIEIRA, Op. Cit., p. 239.

progresso, a civilização e a modernidade. Esse discurso se disseminou entre os missionários e os principais órgãos de comunicação religiosa criados com a finalidade de apresentar a "verdadeira religião" como a "tábua de salvação" do Brasil, que nesse período oscilava entre a desintegração e a consolidação de um Estado nacional. Além disso, é preciso inserir a fixação destas identidades como “resultado do pluralismo religioso em curso e do processo de secularização pelo qual a sociedade brasileira esteve sujeita com o avanço do capitalismo e seus efeitos”.⁶⁸

Os sentidos de protestantização, na visão de Lyndon de Araújo Santos, incluem o discurso do pan-americanismo, as instituições (eclesiásticas, de ensino e assistencialistas), a literatura, a polêmica e o ideal de juventude; “a partir destes instrumentos, os sentidos de fé evangélica na cultura secular e religiosa foram sendo constituídos configurando suas identidades”.⁶⁹

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, 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.⁷⁰

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”.⁷¹

Obviamente, este discurso foi criticado por diversos segmentos da sociedade brasileira, que chegou a apresentar o protestantismo como uma ameaça à identidade nacional. Nas décadas seguintes, já no século XX, lideranças religiosas e intelectuais protestantes

⁶⁸ SANTOS, L. Op. Cit., 2006. p. 149.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 152.

⁷⁰ MAGNOLI, Demétrio. *O corpo da pátria: imaginação geográfica e política externa no Brasil (1808-1912)*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Moderna, 1997, p. 192-193.

⁷¹ SANTOS, L. Op. Cit., p. 159.

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”.⁷²

As instituições criadas (hospitais, escolas, publicações periódicas e associações de mulheres e moços cristãos) foram fundamentais para consolidar os espaços de sociabilidade e representatividade, e funcionavam como um agente proselitista até mesmo fora dos templos. Como verdadeiras “ilhas de sentido”, estes espaços agregavam as posturas e visões de mundo que diferenciavam os evangélicos dos demais.

Segundo Ester Fraga Villas-Boas do Nascimento, 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.⁷³

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 o 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.⁷⁴

⁷² *Ibidem*, p. 189.

⁷³ 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.

⁷⁴ SANTOS, L. Op. Cit., p. 176.

Outro foco de identidade foi a preocupação com a juventude. Criada por George Williams em 6 de junho de 1844, na Inglaterra pós-industrial, a Young Men's Christian Association já tinha, em 1851, sedes na Holanda, Índia, Austrália, Alemanha, Canadá e Estados Unidos da América. As reuniões foram inicialmente pautadas em estudos bíblicos e atividades de caráter educativo, tendo se diferenciado na medida em que se espalhavam por diferentes lugares. Em Boston, por exemplo, onde a YMCA se instalou em 1851, foi estabelecida uma relação direta entre os elementos religiosos e educativos e a prática de atividades físicas; o grupo reunido na cidade de Nova York elaborou, em 1866, o lema que definiria os objetivos da instituição: a melhoria da condição espiritual, mental, social e física dos jovens.⁷⁵

Organizada no Rio de Janeiro em 1893, a Associação Cristã de Moços reuniu a juventude das Igrejas Evangélica Fluminense e Presbiteriana, sem, contudo, adotar referências denominacionais; esta entidade pretendia capacitar moral e intelectualmente os jovens de sua época, oferecendo aulas de línguas estrangeiras, promovendo eventos culturais e organizando palestras abertas ao público que versavam sobre conteúdos morais e religiosos, visando, com isso, representar um espaço de socialização para jovens cristãos e de proselitismo para os não cristãos. É importante mencionar que a ACM constituiu um projeto elitista, “distante das questões sociais e políticas e, principalmente, das camadas mais carentes da sociedade”.⁷⁶

Na polêmica doutrinária com o catolicismo, o protestantismo se encontrou com o seu “outro necessário”, nas palavras de Lyndon Santos, promovendo, inclusive, um movimento de reafirmação por parte do próprio clero católico, que se viu forçado a rediscutir os seus caminhos na sociedade brasileira, investindo na formação de seus sacerdotes e refazendo suas estratégias, discursos e identidades”.⁷⁷

A associação entre educação e civilização foi fundamental na construção da identidade dos líderes protestantes no Brasil. Foi-se estabelecendo, ao longo de seu proselitismo, a oposição direta entre o catolicismo, representando o atraso, a imoralidade, a ignorância, a superstição e o preconceito com o trabalho manual, e o protestantismo, defensor da liberdade de ideias e culto, mola propulsora do progresso, e vanguarda da modernidade e da ciência. Segundo Lyndon Santos,

⁷⁵ 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, p. 18.

⁷⁶ SANTOS, L, Op. Cit., p. 175.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 201

Estes dois aspectos – moralidade e educação – compunham os elementos centrais das críticas à religião católica como sendo responsável pelo atraso econômico, moral e intelectual. Pensavam, portanto, que o progresso nestas esferas estava intimamente ligado ao credo religioso do povo. A moralidade e a instrução popular seriam os instrumentos para o progresso, sem os impedimentos e retrocessos da religião romana.⁷⁸

O principal veículo de comunicação protestante no século XIX foi o jornal *A Imprensa Evangélica*. O objetivo mais explícito do periódico presbiteriano era representar a comunidade protestante, mostrando seus ideais e sua opinião sobre os mais variados assuntos, com ênfase naqueles de cunho religioso, teológico e espiritual. Organizado no Rio de Janeiro, em 1864, pela iniciativa, entre outros, do missionário estadunidense Ashbell Green Simonton, *A Imprensa...*⁷⁹ é, até onde se sabe, o primeiro periódico protestante em língua portuguesa. Sua circulação não foi pequena, se levarmos em consideração o alcance das missões presbiterianas no Brasil, ao final do século XIX, e o fato de que os missionários eram os responsáveis por divulgar entre muitos dos fiéis conquistados a iniciação no mundo dos letrados e, obviamente, a possibilidade de fazer a assinatura do jornal, o que pode significar também a alternativa de consumir um produto que lhes conferiria a noção de pertencimento à comunidade e a identificação com a nova fé adquirida pela conversão ao protestantismo.

A Imprensa Evangélica teve como colaboradores Antonio dos Santos Neves, um funcionário do Ministério da Guerra, taquígrafo do Senado e poeta, e Domingos Manoel de Oliveira Quintana, “frequentador dos cultos, o qual, com Santos Neves, se encarregaria da gerência.” O periódico era impresso na Tipografia Perseverança, na Rua do Hospício, nº 99, somente o primeiro número foi impresso na Tipografia Universal dos Irmãos Laemmert. Já no ano de 1867, o sucesso do jornal alegrava os pastores e, num relatório de 24 de janeiro transcrito por Júlio Andrade Ferreira, comemorava-se que “a influência da Imprensa não é alcançada por nenhuma outra agência empregada pela Missão. Muitos que não vêm aos cultos, leem o jornal, com interesse. Muitos poucos assinantes têm recusado renovar as assinaturas. Sacerdotes bem situados têm confessado que a Imprensa é uma defensora da verdade”.⁸⁰

O que chama atenção, entretanto, é o cunho pedagógico de muitas das matérias publicadas em suas páginas. Os pastores e leigos responsáveis pela redação do periódico

⁷⁸ *Ibidem*, p. 156.

⁷⁹ Os editores alternaram o nome do jornal de *A Imprensa Evangélica* para *Imprensa Evangélica*, ao longo de sua publicação. Ver SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O Jornal Imprensa Evangelica: Diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*. 1. ed. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009. v. 1. 232 p.

⁸⁰ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Vol. 1. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo, 1959, p. 36.

utilizavam-se desse mecanismo-chave de transmissão de ideias que é a imprensa para veicular as concepções de vida consideradas adequadas aos verdadeiros cristãos, discutir questões muito variadas, como a política imperial (e, posteriormente, republicana), a "decadência moral do catolicismo" brasileiro, a ética do trabalho, o modelo ideal contido na família nuclear, cuidados para com a infância e a juventude, além, é claro, de discussões teológicas que objetivavam descaracterizar o Catolicismo como vertente cristã, apresentando o Protestantismo como o único agente capaz de guiar o Brasil pelo caminho do progresso, modernização e moralidade nacionais. Nesse sentido, também são apresentados os principais delitos pelos quais os "cristãos verdadeiros" seriam disciplinados pela hierarquia eclesiástica protestante que estava sendo formada concomitantemente à expansão do jornal e do proselitismo da denominação.

O jornal fez muitas críticas ao sistema educacional brasileiro em suas páginas. Em 2 de julho de 1870, discutia os números relativos à educação apresentados por um Ministro do Império à Assembleia Geral, que afirmava haverem apenas 3.962 estabelecimentos de instrução primária e secundária, para um número de 126.846 indivíduos, enquanto que nos Estados Unidos havia duzentas mil escolas para sete milhões de alunos, com instrução de alto nível. O periódico disparou: "No Brasil existe um estabelecimento de instrução pública por 2.019 habitantes, ao passo que nos Estados Unidos cada escola pública está na razão de 185 habitantes".⁸¹

O que chama atenção neste trecho é que a comparação estabelecida entre os Estados Unidos e o Brasil em questões educacionais é feita, de acordo com o jornal, pelo próprio ministro, o que é bastante plausível se levarmos em consideração o que já foi afirmado anteriormente: muitos políticos brasileiros se tornaram amigos de missionários protestantes e também adotaram a perspectiva de que uma aproximação com a nação confederada traria mais benefícios (como a modernização educacional) ao Brasil.

Rosalind Thomas desconfiou da associação direta entre letramento e civilização e perguntou: "Até que ponto o letramento é um agente de mudança?". Segundo a autora, é muito cômoda e incorreta a "correlação entre valores ocidentais, modernidade, desenvolvimento econômico e letramento".⁸² Concordo com essas observações. Entretanto, uma afirmação, em particular, me chama atenção:

⁸¹ **A Imprensa Evangélica**. 2 de julho de 1870, p. 111.

⁸² THOMAS, Rosalind. Letramento e oralidade. In THOMAS, Rosalind. *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 21-40.

A busca do letramento tem muitas vezes uma função religiosa totalmente desvinculada dos ideais de progresso econômico ou cultural. Isso sugere que suas aplicações e usos podem ser tão variados quanto a cultura humana. [...] O princípio por trás disso era o ideal luterano de que todos tinham de ser capazes de ler a Palavra de Deus por si mesmos. Ele pode ter tido outros efeitos colaterais, mas as metas e consequências imediatas eram religiosas (e protestantes).⁸³

No que concerne à instalação do protestantismo no Brasil, todo o processo de incentivo à leitura e de estímulo à modernização da educação brasileira demonstra que para aqueles homens, o letramento da população brasileira estava, sim, vinculado aos ideais de progresso. Obviamente, nos dias atuais, saber ler e escrever já não é requisito indispensável à prática religiosa protestante, tome-se como exemplo os grupos pentecostais e neo-pentecostais, que valorizam muito mais aspectos místicos da relação com o sagrado. No século XIX, contudo, aquele "ideal luterano" foi ressignificado pelos líderes protestantes no Brasil. Não se estimulava a leitura apenas para que o fiel pudesse exercer a prática da livre interpretação das Escrituras; havia também a expectativa de que as sociedades se tornassem mais sadias, moralizadas, modernas, e civilizadas pelo "poder do conhecimento"; o trabalho manual seria mais valorizado e, por consequência, mais produtivo. Este é o ideal apresentado pela *A Imprensa Evangélica*, em 16 de agosto de 1873:

O trabalho dirigido pela inteligência constrói nossas casas, pontes, caminhos de ferro, navios; fabrica nossos relógios, pianos, imprensa; em uma palavra, engendra a civilização.

A educação eleva o trabalhador: quando ele for tão instruído e tão bem educado como as classes não sujeitas a trabalhos manuais, gozará da mesma consideração.

Cincinato lavrando seu campo, Franklyn compondo em sua tipografia, Hugh Miller trabalhando o granito em uma pedreira, não eram inferiores a ninguém, ao menos aos olhos daqueles cuja estima vale alguma coisa.

A instrução não inspira desamor ao trabalho: incita a fazer cumprir pela máquina a parte do trabalho que só exige força.

Dizem: 'Mas se todos os homens forem instruídos, quem trabalhará?'

A resposta é simples: – todos.

Somente a maior parte dos trabalhos serão executados (sic) por forças naturais, dirigidas pelo espírito humano, e pelas forças musculares da humanidade.

A instrução conduz-nos ao bem estar, porque 'knowledge is power, porque ciência é potência e a potência gera riqueza.'

A instrução aumenta nossas fruições, nossa ventura. O ignorante apenas conhece os grosseiros gozos corporais, efêmeros prazeres, aliás compensados pela necessidade, que é sofrimento.

O homem ilustrado goza das belezas da natureza e das artes, da poesia, da música, do comércio intelectual com seus semelhantes, da

⁸³ *Ibidem*, p. 30.

permuta dos sentimentos nobres, prazeres estes duráveis, e tanto mais vivazes quanto mais divididos, tanto mais isentos de dissabor, quanto mais puros e dignos de uma alma imortal.⁸⁴ (grifos meus)

É importante destacar que as atividades literárias, bem como a utilização da imprensa foram aliadas importantíssimas para alimentar a ideia de que os protestantes eram os guardiões da liberdade de expressão e de ideologia religiosa, reivindicação que contou com a colaboração de homens como o Deputado Francisco Leite de Bittencourt Sampaio, já citado.

Além do periódico *A Imprensa Evangélica*, também foram criados outros jornais em outras cidades do Brasil, como o *Púlpito Evangélico*, em São Paulo (1874-1875/ 1888-1900), que compilava os sermões dos pastores; o *Pregador Cristão*, em Rio Grande (RS), (1877-1887); *Salvação de Graça*, em Recife, (1875-1876), o primeiro periódico protestante do Nordeste; e o *Estandarte*, em São Paulo, (1893- dias atuais), que se tornou o órgão oficial da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, criada em 1903. O conteúdo central dessas publicações era basicamente o mesmo: apresentar as vantagens da adoção da "verdadeira religião" e os erros da religião oficial.

No que se refere às instituições de ensino propriamente ditas, Alderi Matos mostra a diferenciação básica que se fez entre as escolas "dominicais" e as escolas "paroquiais", ainda que ambas, em princípio, fossem construídas ao lado dos templos religiosos. Nas primeiras, o ensino era eminentemente voltado para assuntos de religião, estudos da Bíblia e teologia, e tinha como público os filhos dos fiéis membros das Igrejas.⁸⁵ Zózimo Trabuco fez uma análise do significado da Escola Dominical para os grupos protestantes, em especial os batistas:

A Escola Bíblica Dominical (EBD) foi desde o início um instrumento fundamental para a construção da identidade religiosa dos fiéis entre os protestantes, em especial os batistas. A EBD era fundamental enquanto *Escola* porque a educação constituía-se um valor importante no pensamento missionário como elemento evangelizador e civilizatório. Era importante por ser *Bíblica*, ou seja, voltada principalmente ao estudo dos textos bíblicos que fundamentavam as crenças batistas e a visão de mundo do grupo sobre a sociedade. E por ser *Dominical*, uma vez que a guarda do Domingo de acordo com a interpretação batista do quarto mandamento, era a evidência de uma vida genuinamente cristã, e o descumprimento injustificado desse mandamento era motivo de disciplina e até exclusão. Assim como entre católicos e demais grupos protestantes o domingo, dia da Ressurreição de Cristo, foi interpretado pelos batistas como "o sábado

⁸⁴ **A Imprensa Evangélica**. Knowledge is Power. 16 de agosto de 1873, p 126.

⁸⁵ MATOS, Alderi Souza de. O Colégio Protestante de São Paulo: Um Estudo de Caso sobre o Lugar da Educação na Estratégia Missionária da Igreja. *Fides Reformata* (São Paulo), São Paulo, v. IV, n. 2, 1999, p. 59-86.

cristão”, enquanto os Adventistas do Sétimo Dia guardavam o sábado de acordo com a interpretação literal do quarto mandamento, mas todos usavam o mesmo texto para ensinar a guarda do dia de repouso e consagração aos serviços religiosos.⁸⁶

As escolas paroquiais, contudo, tinham o objetivo de alcançar famílias de pessoas que não eram ligadas às denominações protestantes; ensinavam matérias como Língua Portuguesa, História, Etiqueta, Música, etc.; tinham mulheres ensinando; e tinham um programa voltado para a valorização do trabalho nos moldes do pragmatismo americano, representando uma alternativa às famílias abastadas que não queriam colocar seus filhos em escolas católicas e acreditavam na melhor qualidade do ensino protestante. Paul Pierson faz uma lista dos alvos das instituições educacionais missionárias, que corroboram com a ideia de ter a melhoria da educação como uma bandeira protestante que geraria frutos não só "espirituais", mas também morais, sociais e culturais:

Auxiliar na propagação do evangelho, especialmente entre as classes superiores; preparar os crentes para viverem em um nível econômico mais elevado, o que lhes permitiria sustentar a igreja e exercer maior influência na sociedade; proporcionar um ambiente educacional de nível espiritual e moral mais elevado do que o encontrado nas escolas públicas e católicas; preparar líderes para a igreja; e contribuir de maneira geral para a cultura e o progresso da nação ensinando os alunos a usarem seus recursos de modo mais eficiente.⁸⁷

Em um dos primeiros relatórios escritos por Francis Joseph Christopher Schneider, o primeiro missionário presbiteriano a trabalhar em Salvador, há a informação de que ele e sua mulher começaram a ensinar alguns meninos a ler em sua própria casa, ainda no mesmo ano em que chegaram à cidade. Ele diz, em 19 de agosto de 1872:

Minha mulher há quase um ano estabeleceu uma pequena escola de alguns meninos e meninas que costumam reunir duas vezes na semana e aos domingos para estudar a Bíblia, o Breve Catecismo e o Catecismo para meninos, aprendendo alguns a ler, O número dos discípulos varia de 4 a 12.⁸⁸

Esse modelo de Schneider, ainda um tanto quanto híbrido, que mesclava a educação religiosa com o ensino da leitura, não surtiu muito efeito em Salvador, que só instituiria um colégio presbiteriano, o Colégio 2 de Julho, de forte tendência laica, no século XX. Já no

⁸⁶ TRABUCO, Zózimo Antônio Passos. *O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade batista em Feira de Santana 1960-1990*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2009, p. 47-48.

⁸⁷ PIERSON, Paul Everett. *A younger church in search of maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, Texas: Trinity University Press, 1974, p 108.

⁸⁸ Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 19 de agosto de 1872. Op. Cit.

interior do Estado da Bahia, muitos esforços no sentido de civilizar a população foram feitos pela denominação presbiteriana. Ester Fraga Villas Boas Carvalho do Nascimento afirma que

O projeto civilizador presbiteriano para o *hinterland* brasileiro possuía três eixos de ação: religião, educação e saúde. Criando instituições nas três áreas, os mensageiros de Deus pretendiam transformar o *hinterland* brasileiro numa região 'civilizada', procurando produzir um novo modo de viver na sociedade em que se estabeleceram. E a educação serviria de veículo para a implementação de sua proposta.⁸⁹

O principal expoente educacional do presbiterianismo no Brasil foi a Escola Americana, ou Colégio Mackenzie, que teve origem em 1870. Fruto das iniciativas dos missionários George e Mary Ann Chamberlain, em cuja casa funcionava a pequena escola primária para atender aos alunos oriundos das escolas públicas que estavam impossibilitados de frequentar as aulas em decorrência da intolerância religiosa e política, passou para a jurisdição do Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church (Nova York) que se comprometeu a ampliar e melhorar a ideia do casal Chamberlain.

Resolveu-se, então, dar ao colégio o nome de Escola Americana⁹⁰ e promover o ensino em língua portuguesa, apesar de ter havido forte pressão para que o ensino fosse em inglês. Além disso, ficou resolvido que o programa de ensino do colégio incluísse além do curso primário (“elementary school”), o “Secondary”, abrangendo o ginásio (a “Junior High School”) e o colégio (equivalente ao “Senior High School”), com o objetivo de fornecer ao aluno todo o preparo necessário para o ensino superior. A Junta de Missões de Nova York promoveu a abertura oficial da Escola Americana em fevereiro de 1872, colocando George Chamberlain como diretor e Robert Lenington como vice-diretor.⁹¹

Rapidamente, a Escola se tornou famosa e prestigiada pela qualidade do ensino e pela pedagogia diferenciada, que parecia romper com a tradição educacional europeia, substituindo-a pelas novas concepções norte-americanas de ensino-aprendizagem:

Não havia distinção de cor ou de raça. Educação mista de meninos e meninas. Também não haveria diferenças de religião. Nem haveria propaganda religiosa, sendo, contudo, o ensino apoiado na moral cristã. Seria a Bíblia o livro básico. Adotaram-se métodos pedagógicos modernos, segundo o modelo americano. Método intuitivo e estudo silencioso, em vez da decoração excessiva e do estudo em voz alta.⁹²

⁸⁹NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. Norte-americanos na Bahia: o projeto civilizador dos missionários presbiterianos. *Revista da FACED*, v. 11, 2007, p. 103.

⁹⁰O nome Mackenzie só aparece em 1891, em virtude de uma doação feita por John Mackenzie, presbiteriano de Nova York.

⁹¹RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e Sociedade: Um Estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1976, p. 81-83.

⁹²LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. Cultura Cristã. 2010. p. 387.

É preciso considerar, no entanto, algumas iniciativas de batistas e presbiterianos de construir escolas para educação leiga que vingaram entre o final do século XIX e o século XX. O Colégio Americano Egydio, por exemplo, funcionou em Salvador de 1898 a 1919, sendo reaberto em 1925, e pretendia ser não somente um espaço de ensino para crianças e jovens batistas, mas também “atrair e manter relações entre a sua instituição educacional e as autoridades do Estado”. Era mantido pelas mensalidades pagas pelos alunos, pelos auxílios dados pela Missão de Richmond, que patrocinava a Missão Batista do Norte do Brasil, e pela sua incorporação aos planos educativos da Convenção Batista Brasileira. Depois de 1925, passou a ser chamado Colégio Americano Batista.⁹³

Numa espécie de continuidade do trabalho educacional batista, no interior da Bahia foi organizado o Colégio Taylor Egydio, em Casca, município de Jaguaquara, em 1922, que funcionou sob a supervisão da Convenção Batista Interestadual da Missão Batista do Norte do Brasil e representou importante contribuição para o setor educativo daquela faixa para aquela área.⁹⁴

Como iniciativa presbiteriana, o Instituto Ponte Nova foi resultado de um projeto desenvolvido pelo missionário William Alfred Waddell que consistia em estabelecer quatro ramos da ação educacional: *escolas paroquiais* – escolas primárias, sustentadas eminentemente pelas igrejas locais e por benfeitores; *escolas missionárias* – espaços abertos nas casas dos missionários ou em outros pontos onde as professoras poderiam acompanhar grupos de novos convertidos, numa espécie de reforço à Escola Bíblica Dominical; *internatos*, e a *escola central*, onde seriam oferecidos os cursos primário, secundário e o normal, que formaria novas professoras.

A escola central da Missão Central do Brasil, o Instituto Ponte Nova, foi oficialmente fundado em 29 de janeiro de 1906, na cidade de Wagner. Waddell pretendeu “organizar uma escola-fazenda, nas condições da agricultura brasileira, oferecendo um curso normal rural, com a finalidade de dar aos jovens um preparo que os habilitasse a ensinar em núcleos urbanos mais afastados”. Os resultados poderiam variar entre desencadear uma “onda de cultura e cristianismo” no interior da Bahia e preparar os indivíduos para viver em seu meio ambiente, evitando até mesmo a evasão rural para os centros urbanos.⁹⁵

⁹³ TEIXEIRA, Op. Cit., p. 171-172.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 173-174.

⁹⁵ NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. *Educar, Curar, Salvar: uma ilha de civilização no Brasil Tropical*. Maceió: EDUFAL, 2007, p. 122-124.

Para complementar estas informações, há um relato do missionário batista A. R. Crabtree que indica a explícita conexão feita pelas lideranças protestantes entre o investimento na educação e a proselitismo:

É simplesmente impossível que a religião evangélica concorra com o catolicismo sem se munir do poder e da influência da educação. Cada sistema tem a sua ideologia e as suas vantagens. Nós evangélicos, estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideais, mas *o povo culto em geral não aceita o Evangelho antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangélica.* (grifo meu)

Afinal de contas a evangelização do Brasil implica no conflito dos dois sistemas e *o resultado dependerá da possibilidade de demonstrar a superioridade do cristianismo evangélico.* Não será fácil no Brasil onde a vantagem do treinamento de séculos está com os católicos. Os ideais, o modo de pensar, as instituições políticas e domésticas, os costumes e hábitos sociais do povo, o coletivismo social, são influenciados e formados pela religião católica, e naturalmente existem entre os próprios evangélicos os princípios de democracia e individualismo. [...] É justamente no campo da educação que o Evangelho produz os seus frutos seletos e superiores, homens preparados para falar com poder à consciência nacional.⁹⁶

A educação da mulher

O periódico *A Imprensa Evangélica* também contribuiu para uma discussão acerca da educação das mulheres, pois elas foram consideradas as educadoras por excelência no seio familiar; sua influência sobre a formação do caráter infantil era de tamanha importância que já não poderiam ser mais ignorantes, supersticiosas ou alienadas. O seu papel era colaborar para que as futuras gerações se apegassem ao amor ao trabalho, ao progresso e à moralização da sociedade, segundo o jornal.

Uma série de artigos foi publicada tratando desse assunto, entretanto, o que chama atenção é o caráter ainda bastante conservador dado ao propósito pelo qual as mulheres deveriam ser educadas. A esfera da família nunca é abandonada. Nestas palavras do ex-padre e primeiro pastor protestante brasileiro, José Manoel da Conceição, escritas em 17 de dezembro de 1880, esta ideia se torna bastante clara:

⁹⁶ *Apud* TRABUCO, Op. Cit., p. 48.

Com o aperfeiçoamento do ensino, e o desenvolvimento da educação, espera-se procriar uma geração melhor do que foi a de outrora. O muito que nos métodos seguidos até aqui, muito principalmente quanto aos meninos, faltava, o muito que por outro lado era supérfluo, ou menos necessário, bem como os inconvenientes e absurdos respectivamente ao tratamento dos alunos, tem excitado a atenção e reflexão dos homens filantrópicos e inteligentes.

[...]

Os progressos dos povos em experiências, descobertas e várias ciências contribuíram principalmente para a necessidade do melhoramento do ensino público da mocidade, para que o tempo de compreender tantas coisas dignas de se saber, de granjear tão vários conhecimentos úteis e necessários na vida civil, não seja muito limitado, ou fique com esforços e fadigas de aprender amargurada a idade mais prazenteira, e descuidada da vida humana, primitivamente consagrada ao desenvolvimento das forças do corpo.

Mas, a força adestrada, a variedade das faculdades, riqueza dos vários conhecimentos, que hoje em dia não podem faltar ao homem em todas as condições do mundo social, são mais indispensáveis à mulher.

Os requisitos do homem de hoje, visto que o campo de todas as artes, ofícios, negócios, ramos do comércio, ciências e outras precisões, se aumentou, tornaram-se mais amplos do que foram anteriormente. Porém a mulher conservou ainda as mesmas relações para com o mundo e a vida, que teve nos tempos remotos.

O círculo e o gênero das obrigações da mulher demarcadas pelas eternas leis da natureza, em nada se aumentou nem diminuiu.

Não obstante isto, julgava-se dever promover a civilização feminina, e aperfeiçoar o ensino desse sexo.

Também esta tendência era louvável, e o será enquanto a instrução se limitar àquilo que convém ao destino natural da mulher.

*Esposa amorosa, companheira alegre, mãe cuidadosa da casa, primeira ama da mocidade, eis aí o emprego da mulher.*⁹⁷ (grifo meu)

A ideia central do texto do pastor é a crítica às instituições dedicadas exclusivamente ao ensino de meninas, em regime de internato. Para ele, esse tipo de escola privava as meninas de um tipo de aprendizado que seria fundamental para o cumprimento de seu papel na sociedade: o de esposa e mãe cuidadosa; a vida doméstica era a escola da mulher, de onde ela não deveria ser retirada. A convivência e o serviço aos pais, avós, irmãos, seria seu exercício diário e despertaria a sua verdadeira natureza, algo que não aconteceria se a menina ficasse durante anos somente convivendo com outras meninas, sem experimentar a realidade da vida em família.

Outro texto que chama atenção no jornal foi escrito por uma mulher declaradamente católica, mas que rejeita o ultramontanismo e a superstição, segundo ela, exacerbada de

⁹⁷ **A Imprensa Evangélica.** Ilustração do sexo feminino. 17 de dezembro de 1880, p 393-394.

alguns setores da Igreja. Amélia C. da Silva Couto, que escreveu para o jornal *Colombo*, de onde *A Imprensa* transcreveu o artigo intitulado *A mulher e a religião*, em 4 de setembro de 1880,

É evidentemente sabido que a mulher é a base primordial da família e consequentemente da sociedade. A ela é que está afeta a obrigação de preparar os cidadãos, por isso que é mãe e como tal educadora. *Desde que a mulher seja ignorante, viciosa, fanática ou supersticiosa, educará pessimamente os filhos e péssima será a sociedade em que influírem eles.*

A crença religiosa, seja ela qual for, é uma necessidade para o espírito feminino, na nossa idade, mas essa crença deve ser aquela que brota espontânea no coração, como as flores silvestres na agrura dos campos incultos; é necessário que seja a crença sem fanatismo, sem superstição, que é o que abate o espírito.

É necessário demonstrarmos que não somos essas estúpidas, essas fracalhonas, que, como dizem os homens, deixam-se facilmente iludir, deixam-se escravizar.

*A mulher de hoje também estuda, também pensa, sabendo conhecer o que é útil e o que é mau para a família. Ela também quer o progresso, também quer o engrandecimento da humanidade, pela realização das ideias modernas.*⁹⁸ (grifo meu)

A preocupação da autora foi mobilizar as mulheres que leriam o artigo a não se deixarem mais dominar por artifícios como a confissão, que dariam aos padres o controle sobre a opinião feminina, e lembrar que o pior inimigo das mentes ilustradas era a superstição, que subjugava as mentes e os espíritos da época.

Em 13 de março de 1886, outro artigo sobre a educação feminina foi publicado pela *Imprensa*. Numa espécie de manual para a formação do caráter das moças, o autor (não identificado) lista uma série de medidas a serem tomadas pelos pais para garantir que suas filhas se tornassem o "impulso" para o progresso e modernização da sociedade brasileira, que, como já disse, foi a bandeira levantada pelos protestantes ao longo de sua fase proselitista no século XIX. É uma lista bastante longa, que enfatiza a responsabilidade paterna para com a educação moral das meninas no seio da família:

Apenas a menina tiver atingido sete anos, deve-se ir ensinando a ler e escrever.

À leitura se deve juntar a moral, amor ao trabalho, amor fraternal, amor filial, qual a importância da economia doméstica.

⁹⁸ **A Imprensa Evangélica.** A mulher e a religião. 4 de setembro de 1880, p. 276.

Todos os dias devem as mães e os pais, como os mestres, ir conduzindo pacientemente o espírito da menina para estes princípios, com a teoria como a prática, a fim de formar-se o coração nobre da moça.

Uma menina educada com doutrinas morais, com o costume do trabalho até a idade de 16 anos, ficará preparada para o necessário da vida e para o belo.

[...]

Só por estes dois meios – moralidade e instrução superior, é que a moça chegará ao império das boas qualidades, impondo-se à consideração da sociedade que aprecia o bom e o belo.

Juntando-se à educação doméstica e moral a instrução superior, teremos moças com a energia capaz de resistir às desatenções prejudiciais à reputação daquelas que querem primar pela moral.

A moça pode ser amável, dedicada, conversar agradavelmente com todos que privam com ela, porque com estas qualidades é que privará a efetividade do sexo, é que nobilitará a família e fará certamente a glória de sua pátria.

A planta quando é nova presta-se a amoldar-se à vontade do cultivador, assim é a moça que, para ser virtuosa, ou moça assisada, deve ser preparada desde a infância.

O que será de uma menina de temperamento próprio para assomos grosseiros e inquietudes, de desvanecimento para o luxo, se não tiver uma educação moral exemplar, *se não se infiltrar no espírito juvenil a necessidade do trabalho, da economia, de docilidade, da paciência e do estudo das letras?*

*Quando as moças compreenderem que devem elevar-se pelas virtudes e pelo cultivo da inteligência, serão o mecanismo delicado que há de mover a sociedade pela síntese do progresso humano, sendo o belo sexo parte do impulso.*⁹⁹ (grifo meu)

O último texto sobre esse assunto que quero mencionar (e que também foi escrito por uma mulher) é bastante característico do que tenho dito até agora. A constância desse tema no periódico, contendo textos escritos pelas próprias mulheres, indica que o incentivo para uma atenção especial para com a educação feminina visava não a sua emancipação, ou sua participação mais ativa na sociedade, muito menos a igualdade entre os sexos, mas tinha, eminentemente, o objetivo de transformar as futuras mães e esposas em mestras dentro do domicílio, transferindo para elas e através delas os valores a serem cultivados pelos futuros trabalhadores. Enquanto o Brasil não se mobilizava por construir mais escolas e atender a um número maior de indivíduos, preparando-os para um futuro modernizador, às mães caberia o papel de disseminadoras deste ideal. E elas mereciam uma educação mais acurada porque seriam responsáveis também pela moralização daqueles indivíduos, desde a sua infância, pelo

⁹⁹ **A Imprensa Evangélica.** Como se forma o caráter nobre das moças. 13 de Março de 1886, pág. 83-84.

poder da sua persuasão. O texto de Maria Amélia Vaz de Carvalho é forte e claro, ainda que conservador:

Educar a mulher é arrancá-la na infância ao seu berço fofo e tépido de beijos, e levá-la por caminho de uma majestade austera que ela nunca criou. É prepará-la para a grande luta moral que é a vida, com os cuidados com que Esparta, a guerreira cidade antiga, preparava os seus filhos para a luta do corpo, para a vitória da destreza física.

É associá-la pela compreensão e pela simpatia a todos os trabalhos e investigações do homem moderno; *é dar-lhe ao lado deste um lugar honroso e definido, não igual, pois que são diversas as atribuições de ambos mas equivalente em direitos e em deveres.* (grifo meu)

É fazer-lhe compreender bem claro que as seduções do corpo – seu orgulho supremo e seu constante desvanecimento – quando não são reflexo da formosura e da robustez da alma, não passam de um laço ignóbil, armado ao animal maléfico e bravio que todo o homem encerra em si.

Educar a mulher [é] levá-la a compenetrar-se do seu papel providencial na família, e achá-la grande, útil, elevada, digna de saciar as mais levantadas ambições, e também – o que é de uma importância capital – de pesar como uma responsabilidade tremenda no ânimo mais altivo.

É dar-lhe uma ideia perfeita do dever e da justiça, um ideal a que tendam incessantemente as aspirações do seu espírito, uma religião que a hipocrisia e os cálculos interesseiros não maculem nem amesquinhem, que se resume para ela no sacrifício sem voluptuosidades dissolventes e amor sem êxtases histéricos e sem raptos de paixão sensual.

Não basta, porém, exprimir tudo que se ousa esperar da mulher de amanhã, é preciso também lançar um olhar demorado e justo ao que é a mulher de hoje.

Só assim poderão compreender-se os erros que é preciso desarraigar, os preconceitos que é indispensável destruir, a distância enorme que temos de transpor para chegar ao momento da sua completa e salutar transformação.¹⁰⁰

O que se pode inferir, também, é que ao publicar os textos sobre e destas mulheres, sendo que uma era declaradamente católica, os líderes protestantes apresentavam a sua vertente religiosa como aquela que daria às brasileiras a oportunidade de uma espécie de ascensão, de visibilidade, tornando-as as "musas" inspiradoras do progresso no Brasil, bem como as militantes no lar da modernização do ainda Império. O protestantismo, segundo eles, poderia resgatar as mulheres da obscuridade e ignorância.

¹⁰⁰ **A Imprensa Evangélica.** A educação da mulher. 17 de outubro de 1885, pág. 158.

Todavia, a propaganda da educação das meninas e mulheres não era uma originalidade protestante à época. Seria interessante levar em consideração uma iniciativa particular de educação feminina que se tornou pública em meados do século XIX: as cartas de José Lino Coutinho destinadas à instrução de sua filha Cora, fruto de sua união não legítima com Idelfonsa Laura Cezar, a primeira mulher a publicar poemas na Bahia. A primeira edição das cartas foi publicada em 6 de agosto de 1849. Lino Coutinho, nascido em 1784, era médico, professor, filósofo, poeta e se destacou como deputado por seus “projetos e discursos influenciados por ideias liberais”. Cora Cezar Coutinho nasceu em 25 de janeiro de 1819, na Freguesia de São Pedro, em Salvador. Casou-se aos 15 anos, em 10 de fevereiro de 1834, com o tenente-coronel Francisco Pereira Sodré. Faleceu em 1880.¹⁰¹

Sendo claramente entusiasmado pelo iluminismo, chegou a apresentar um projeto para a educação da mulher, afirmando que desejava a “mulher patricia libertada do jugo da ignorância, em que o sistema opressor [a] mantinha, negando-lhe inteligência, queria apta para entrar na vida forte e nobilitada pelo trabalho”.¹⁰² As *Cartas sobre a educação de Cora* foram publicadas após a morte de Coutinho, em meio ao processo de consolidação do Segundo Império, “momento das propostas de modernização e civilização da sociedade brasileira, (...) que traz, como interesse geral, construir e civilizar os hábitos da mulher brasileira”.¹⁰³

Resumidamente, nas cartas dirigidas primeiramente à preceptora de Cora e depois à própria menina, Lino Coutinho dividiu as fases da educação de Cora em épocas setenárias, assim, a primeira época correspondia ao período até os 7 anos de idade, no qual a vida deveria se resumir a “comer, brincar e dormir”; a preceptora deveria cuidar para que a criança estivesse sempre limpa, porque a “civildade e o asseio eram parte da educação”. A segunda época correspondia ao período entre os 7 e 14 anos, em que deveria ser largamente instruída em língua portuguesa e francesa (e inglesa, se houvesse tempo e disposição). A educação religiosa deveria se dar mediante a contemplação da natureza e o reconhecimento da grandiosidade da criação divina. A menina deveria fazer exercícios físicos regulares. Cora deveria ser protegida, tanto quanto possível, da presença de escravos e “gente vil”, para não ser influenciada em seu linguajar e em suas maneiras.¹⁰⁴

¹⁰¹ REIS, Adriana Dantas. *Cora: Lições de comportamento feminino na Bahia do século XIX*. 1. ed. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado; Centro de Estudos Baianos da UFBA. 2000, p. 135-147.

¹⁰² *Ibidem*, p. 147-148.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 151-165.

Na terceira época, dos 14 aos 21 anos, Cora deveria lidar com a menstruação de um jeito totalmente diferente do que era conhecido até então. Nada de modificar a rotina, a comida, os passeios. Coutinho apresentava uma visão diferente sobre a menstruação, afirmando que não era uma doença, mas um fenômeno biológico necessário para a mulher que deseja ser “mãe, forte, saudável, ativa e racional”. Os perigos da juventude são relatados e a preceptora de Cora teria como obrigação afastar de Cora as leituras inconvenientes e idas ao teatro para ver peças inadequadas. Além disso, seria de fundamental importância que a menina aprendesse as prendas domésticas, porque não era possível prever se algum dia teria que prover seu próprio sustento, e para isso precisava conhecer meios de sobreviver digna e honestamente com o trabalho de suas mãos.¹⁰⁵

As últimas cartas foram dirigidas diretamente à Cora, já com 14 anos, e estavam relacionadas à sua vida conjugal, desde a escolha de um bom marido, até o cotidiano do lar. Coutinho diz à filha que a escolha de um bom esposo deve levar em consideração não só seus aspectos físicos e étários (externos), mas também sua moral, o jeito como tratava os pais, seu compromisso com a pátria e sua disposição para o trabalho. Depois de casada, ela deveria estar sempre alinhada e limpa na presença de seu marido e das visitas, para conquistar os olhos do marido todos os dias. Na gravidez, deveria fazer pequenas caminhadas e estar preparada para as dores do parto, preferindo os serviços de um bom parteiro. Cora deveria também amamentar seus filhos e não deixar essa tarefa para as amas. Por fim, deveria tratar bem os escravos, dando-lhes alguma educação, para que pudessem servi-la melhor.¹⁰⁶

Segundo Adriana Dantas dos Reis, os preceitos mais importantes divulgados pelas Cartas envolveram “estabelecer a primazia da educação do corpo em relação à educação moral ou do espírito”, uma posição contrária à Igreja Católica, no entanto, todo o zelo para com a saúde do corpo de Cora teria como objetivo torná-la boa esposa e boa mãe – nenhuma posição diferente na sociedade; formar uma mulher ilustrada, “que tivesse conhecimento de higiene e de alguns mecanismos de fisiologia”, ou seja, uma mulher que conhecesse melhor seu corpo e suas funções específicas; e, ainda, formar uma mulher que não tivesse vergonha dos trabalhos de dona-de-casa e que aprendesse prendas que a sustentariam em caso de necessidade.¹⁰⁷

Ainda que com suas diferenças, as investidas dos protestantes e de José Lino Coutinho se alinham por sugerir uma atenção mais esmerada para com a educação feminina. A ação

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 165-174.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 175-195.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 194-195.

das missionárias-educadoras é um exemplo de ações que não foram homogêneas, mas contribuíram para o debate sobre a condição da mulher no Brasil.

Entre as educadoras presbiterianas, as que mais se destacaram foram Mary Ann Chamberlain (?-1930), Laura Chamberlain Waddell (1869-1943), Elmira Kuhl (1842-1917) e Mary Parker Dascomb (1842-1917). A primeira missionária enviada pela Junta de Missões de Nova York para o Brasil foi Mary Parker Dascomb, que chegou ao Brasil em 1869. Já havia conhecido o Brasil em 1866, como professora dos filhos do cônsul americano no Rio de Janeiro, mas foi uma passagem furtiva, na qual conheceu e teceu relações com Ashbell Simonton, que a traria anos mais tarde como missionária-educadora. A princípio trabalhou na escola anexa à Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, porém atuou também na cidade de Brotas e na Escola Americana em São Paulo. Foi para Curitiba em 1892, para trabalhar na filial da Escola Americana, onde permaneceu até 1917, ano de seu falecimento.¹⁰⁸

A estadunidense Elmira Kuhl foi nomeada para o trabalho missionário no Brasil em 1874. Trabalhou na cidade de Rio Claro, mas se destacou como diretora do internato feminino da Escola Americana, na cidade de São Paulo; em 1892, ela e sua grande amiga Mary Dascomb deslocaram-se para Curitiba, para dirigir a filial da Escola Americana no Paraná, atividade que exerceram por vinte e cinco anos.¹⁰⁹

Mary Ann Chamberlain foi esposa do Rev. George Chamberlain. Trabalhou como professora na Escola Americana de São Paulo, sendo que já muitos anos antes iniciara em sua casa uma escola para meninas, ensinando-as a ler e escrever.¹¹⁰ Trabalhou também na Bahia, quando seu marido começou a pastorear as igrejas de Salvador, Cachoeira e Laranjeiras, bem como quando se mudou para Feira de Santana para trabalhar como missionário sinódico e organizou uma escola em sua casa. Atuou ainda na cidade de São Félix, após uma grave epidemia ameaçar os moradores de Feira de Santana e levar-lhe dois filhos.¹¹¹

Laura Chamberlain Waddell, sua filha, foi esposa do também pastor William Waddell e trabalhou como educadora na Bahia. Entre 1894-1896, foi contada entre as professoras do pequeno colégio americano fundado por John Benjamin Kolb em Salvador. Já casada, voltou a Salvador, trabalhando entre 1899-1904, período em que seu marido foi pastor da Igreja Presbiteriana da Bahia (IPBA). No interior da Bahia, trabalhou com o marido na cidade de

¹⁰⁸ MATOS, Op. Cit., 2004, p. 66-71.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.86-89.

¹¹⁰ LESSA, Op. Cit., p. 28 e 138.

¹¹¹ NASCIMENTO, Op. Cit., 2007, p. 245.

Cachoeira (1904-1905) e na organização do Instituto Ponte Nova, importante centro educacional na cidade de Wagner, onde trabalhou como educadora entre 1906-1914.¹¹²

É preciso lembrar que essas mulheres estavam vinculadas a um conceito de missão pautado pela ideia que vigorava n^o *A Imprensa Evangélica*, e na instituição presbiteriana como um todo: as mulheres como educadoras para dentro do lar, como agentes do progresso das nações, sem qualquer menção a uma emancipação feminina ou reavaliação de sua posição na hierarquia eclesiástica. Elas eram mulheres, filhas, mães e professoras dos pastores que eram os detentores da palavra no púlpito da igreja e não contestaram essa situação.

Todavia, dentro e para as comunidades religiosas protestantes houve também um movimento em busca de maior visibilidade para as mulheres, especialmente as missionárias-educadoras. Segundo Eliane Moura da Silva, “o feminismo e a luta pelos direitos das mulheres dentro das igrejas e na sociedade civil nasceram ao mesmo tempo e como parte de um mesmo movimento histórico”.¹¹³ Dentre as educadoras que mais se destacaram está a missionária metodista Marta Watts, que chegou ao Brasil em 1881 com o compromisso de expandir a área educacional protestante.

Neste propósito, Marta Watts contou com o apoio de uma nova elite republicana, interessada nas “possibilidades de transformação social e cultural pela expansão da educação em moldes diversos daqueles praticados pelos estabelecimentos católicos”. Reconhecidamente, a missionária educadora enxergava sua profissão como um meio de “combater os erros do catolicismo”, mas também atender às necessidades de “emancipar e educar as mulheres brasileiras, prepará-las por meio da educação para a emancipação e independência financeira e religiosa que permitisse o acesso ao verdadeiro evangelho cristão”.¹¹⁴

Ao longo do século XIX, nos Estados Unidos, as feministas protestantes se lançaram na luta contra a subordinação das mulheres dentro do ambiente da Igreja Reformada, questionando desde a tradicional interpretação bíblica a respeito do papel de Eva na queda do homem até a impossibilidade do ministério feminino, passando por uma revisão dos ensinamentos do próprio Cristo a respeito da desigual condição de homens e mulheres. Particularmente, no que se refere à tradição calvinista, estava em voga o entendimento de que a dominação masculina e a submissão feminina eram parte de uma ordem criada pelo próprio

¹¹² *Ibidem*, p. 76 e 245.

¹¹³ SILVA, Eliane Moura da. Gênero, religião, missionarismo e identidade protestante norte-americana no Brasil ao final do século XIX e inícios do XX. *Mandrágora* (São Bernardo do Campo), 2008, p. 33.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 30

Deus, não significando necessariamente inferioridade ou maior propensão ao pecado das mulheres.¹¹⁵

No sentido de combater essa ideia, em 1895 um grupo seletivo dessas militantes feministas promoveu o lançamento da *Bíblia da Mulher*. Sob a direção de Elizabeth Cady Stanton, propôs releituras dos textos sagrados referentes à mulher, como o mito da criação humana, e criticou o uso anacrônico do texto bíblico, pois a obrigatoriedade do silêncio no templo e a proibição da pregação e do ministério pastoral feminino eram baseadas em ensinamentos do Apóstolo Paulo nos tempos da Igreja primitiva; no século XIX, as mulheres teriam plena capacidade de exercer os ministérios tradicionalmente masculinos. Segundo Elizete da Silva, a Bíblia da Mulher representou “uma nova leitura onde a razão e o bom discernimento científico seriam usados para discernir a palavra do homem falível, da palavra de Deus”.¹¹⁶

A oposição entre catolicismo e protestantismo nas páginas presbiterianas

Esta oposição entre Catolicismo e Protestantismo, já abordada neste trabalho, teve diversos episódios polêmicos que encontraram espaço na imprensa e serviram como uma oportunidade para definir os espaços que ambos desejavam ocupar na sociedade brasileira.

Hugo Fragoso, em *História da Igreja no Brasil*, apresenta as principais características adquiridas pela Igreja Católica ao longo do século XIX tais como ter se aproximado mais das diretrizes de Roma, em detrimento de seu caráter "nacional"; ter se tornado mais "intransigente quanto à ortodoxia" (completando o ciclo que culmina na proclamação da infalibilidade papal, da qual falaremos mais adiante); e ter se tornado uma instituição militante e conservadora, obcecada com a ideia de conspiração por parte dos liberais brasileiros.¹¹⁷

O século XIX representou um período de instabilidade para a Igreja Católica, de tentativa de resolver com o Estado brasileiro a questão da dependência institucional que criava problemas para ambos, sem que houvesse um consenso sobre as atribuições e os limites desta relação. Ainda na década de 40, quando das tentativas de centralização do Estado, a

¹¹⁵ ALMEIDA, Bianca Daeb's Seixas. *Uma História das mulheres Batistas soteropolitanas 1930-1960*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2006, p. 54.

¹¹⁶ SILVA, Elizete. Op. Cit., 1998, p. 269.

¹¹⁷FRAGOSO, Hugo. Autoconsciência da Igreja. 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 provo – Segunda Época – Séc. XIX*. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 2008

Igreja se identificou com a ideologia então em voga, assumindo a postura de defensora da ordem monárquica, como afirma Fragoso sobre as iniciativas de unidade nacional:

Todo esse processo a Igreja o acompanha, quase sempre como espectadora. Porém, os objetivos de centralização, uniformização, autoridade forte, legalidade se harmonizavam perfeitamente com os objetivos que a Igreja de então se propunha em sua estrutura eclesiástica. De forma que entre o 'autonomismo' da regência e a 'centralização' da monarquia, a Igreja hierárquica pendia muito mais para esta última.¹¹⁸

Conforme a aproximação com a Sé Romana foi se intensificando, a tutela do Estado se transformou num fardo muito pesado para a instituição católica, dentro qual crescia a olhos vistos a ideia de universalidade da Igreja sob a direção de um único líder, situado em Roma. A intolerância para com os partidários do liberalismo e o combate aos inimigos da "verdadeira religião" se tornaram bandeiras da Igreja.

Dentro desse clima de instabilidade, os líderes protestantes começaram a atuar, através de seu principal órgão de comunicação, criticando abertamente a Igreja Católica e seus representantes e mostrando a incoerência de o Estado brasileiro ainda estar interessado em manter o catolicismo como religião oficial.

As primeiras críticas mostram o que era, para os protestantes àquele tempo, uma diferença básica entre os dois grupos religiosos: a racionalidade da fé. No periódico *A Imprensa Evangélica* do dia 4 de junho de 1870, o editor afirma que a verdadeira religião é fruto de uma convicção da mente e não de superstição ou imposição de uma crença:

É por demais manifesta a falta de fé e a indisposição de pensar nas cousas da religião, de que se trata aqui; porém não nos admira que assim seja; antes nos parece resultado legítimo e inevitável dos dogmas e usos da igreja dominante no país.

Desde os mais tenros anos, inculca-se no ânimo do povo uma fé implícita e cega, que importa proibir o uso da razão em assuntos religiosos, e naturalmente infunde no espírito a convicção de que é escusado ao homem examinar por si mesmo aquilo, que é de seu dever aceitar sem réplica ao mando da igreja e de seus diretores espirituais, sob pena de excomunhão.

Daí o entorpecimento da fé e a perversão do sentimento religioso em toda parte onde predomina o sistema de religião, que ensina tais ideias.

O pensar é um ato da razão; e quem está persuadido de que o uso de sua razão nas coisas concernentes à sua crença religiosa, põe em perigo a salvação de sua alma, tem todo o motivo para abster-se de pensar.

Não é a religião que amedronta os homens e os faz abdicar a dignidade de seres racionais: é a perversão do ensino e sentimento

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 150.

religiosos; é o servilismo do espírito, que essa igreja impôs; são os abusos que se praticam em nome da religião.

[...]

A fé que não se baseia nas convicções de uma verificação racional, não é a fé inculcada na palavra de Deus como condição da vida eterna em seu Filho. (grifo meu)

[...]

O que torna a religião Cristã objeto de tristeza e terror são as invenções dos homens nela enxertadas, que invertem o seu intento, adulteram a sua letra, viciam o seu ensino e desvirtuam inteiramente o seu poder e a sua influência sobre o coração do homem. É o erro que amedronta, que corrompe; que entorpece o sentimento religioso; que destrói a fé e fomenta o indiferentismo. A responsabilidade pesa sobre aqueles, que inculcando-se pastores do povo, deixam de lhe ensinar a verdade, e a fim de conservá-lo mais facilmente no servilismo espiritual, proibem-lhe o uso das faculdades com que Deus o dotou.

A verdade desperta a inteligência, enobrece o espírito, faz o homem quebrar os grilhões do erro, santifica a alma e assegura-lhe a felicidade eterna. Convém, pois, empregar o maior cuidado para conhecê-la e todo desvelo em segui-la.¹¹⁹

Apresentando-se como os partidários de uma religião que permite ao fiel a consulta livre aos textos sagrados e respeita suas faculdades intelectuais, além de aparentemente produzir o conhecimento religioso ao invés de somente transmiti-lo, os líderes protestantes acreditavam abrir uma vantagem em relação à Igreja oficial.

Dentre as muitas querelas com o jornal ultramontano *O Apóstolo* publicadas em suas páginas, *A Imprensa Evangélica* criou polêmica no período da promulgação do dogma da infalibilidade papal, bradando contra a chamada "volta ao paganismo". Na edição de 5 de novembro de 1870, um artigo transcrito de outro jornal, *A Reforma*, condenava o dogma e listava as ditas incoerências nele contidas. Primeiramente, afirmava que só poderia ser infalível Aquele "para quem não há passado nem futuro", e continuava, alegando que a Igreja, agindo desta forma, "elegia" para si um novo Deus, à semelhança dos antigos pagãos:

2º A igreja sempre nos ensinou, e nós sempre acreditamos, que tínhamos um só Deus. Desde, porém, que o papa tornou-se infalível e onisciente, transformou-se em novo Deus; e, portanto em vez de um só, temos hoje dois Deuses – um no céu, outro na terra!!

3º Se pois hoje temos dois Deuses, voltamos sem dúvida aos tempos do paganismo: portanto dizem uma verdade aqueles que sustentam que a decretação do dogma da infalibilidade é o mais estrondoso acontecimento não só do presente, senão também dos 18 séculos decorridos desde o nascimento de N. S. Jesus Cristo até hoje!!! - como ousamos acrescentar.

Entretanto a consciência nos diz que por mais extraordinário que seja esse inesperado sucesso, assim devia acontecer, porque, desde que o vigário de Cristo tornou-se rei, e armou-se de barão e cutelo; desde que

¹¹⁹ *A Imprensa Evangélica*. 4 de junho de 1870, p. 89-90.

teve soldados, beaguins, masmorras e cadafalsos, desde que apartou-se visivelmente da doutrina de Jesus: e portanto, nada mais natural, que além do Altíssimo, que está no céu, Deus infalível porque é onisciente, Deus onipotente porque é o criador de tudo, fosse preciso forjar cá na terra outro Deus feito de barro para cuidar com desvelo dos interesses mundanos do tresmalhado rebanho.

Como verdadeiros cristãos humildemente imploramos ao Altíssimo para que por sua infinita misericórdia nos perdoe tanta loucura ou tanta hipocrisia e ambição; e que as imensas e horrorosas desgraças que flagelam os povos, resultantes das brigas dos reis, não venha juntar-se a da discórdia dos Deuses ou dos seus intrépidos e fanáticos sectários.¹²⁰

Com essas palavras, o periódico indica que estava a par dos "verdadeiros interesses" da Igreja Católica com o estabelecimento deste dogma, qual seja a garantia de sua supremacia política, religiosa e cultural, comprometendo as liberdades das quais os protestantes se mostravam porta-vozes:

Um célebre escritor disse há pouco tempo, que no dia em que o ultramontanismo concentrasse e firmasse no Vaticano todos os meios de ação e de influência porque tanto se empenha e trabalha, nesse dia todos os bispos seriam transformados em baxás, e os vigários em sátrapas, que desde então a ordem pública, as instituições políticas, e sobretudo a liberdade civil e religiosa estarão em risco, se os povos prestarem ouvidos às meigas insinuações da sereia enganadora.

O desejo da supremacia – eis a causa real desta luta secular da igreja contra o estado, luta que nunca cessou completamente e que reaparece com mais intensidade sempre que a ambição calcando aos pés as doutrinas do Divino Mestre consegue sentar-se na cadeira de S. Pedro.

*Em terreno diverso é sempre a luta dos dois grandes princípios que eternamente se agitarão: o princípio despótico sob um cetro ou um trono, e o princípio do progresso e liberdade.*¹²¹ (grifo meu)

É a partir dessa ideia de "princípios que se opõem" que o jornal intensificou a propaganda que vincula o protestantismo às melhorias de que o Brasil precisava, tanto em termos materiais quanto morais e espirituais. Em 21 de dezembro de 1872, foi publicado em longo artigo contra o celibato do clero, o que, segundo os editores do jornal, era a raiz de muitas das imoralidades de que sofriam os "romanos", proibindo seus representantes de contraírem matrimônio legítimo, propondo aos leitores uma comparação:

Leitor sensato, pode este sistema que se opõe à doutrina da Santa Escritura – que proscree as afeições naturais – que perturba a paz das famílias – e que tende a criar maus súditos, ser recebido, considerado como emanção daquele Deus que disse: 'Não é bom que o homem esteja só' e que se serviu do matrimônio como tipo de união espiritual entre os crentes e o Senhor Jesus Cristo?

¹²⁰ **A Imprensa Evangélica.** A propósito do Concílio. 5 de novembro de 1870, p. 172-173.

¹²¹ *Ibidem.*

Comparai este sistema com o dos cristãos protestantes, o qual em conformidade com o ensino de Deus, permite a seus ministros casarem-se. Lede as tocantes e edificantes relações das mulheres pias desses servos de Deus, ensinando-as, em suas visitas diárias, que Nosso Senhor Jesus Cristo crucificado é o único Salvador, a única esperança do pecador, segundo as Santas Escrituras, e que segundo as mesmas a graça do Espírito Santo é a única origem da vida espiritual.¹²²

Partindo da ideia de que “o romanismo e a luz intelectual são incompatíveis”¹²³, o jornal transcreveu uma notícia que afirmava que os países que primeiro abandonaram o catolicismo eram, naquele momento, grandes potências. Segundo o informe, “as nações que primeiro protestaram contra o catolicismo, os povos lançados fora da barca simbólica de S. Pedro e amaldiçoados pelo papa, os filhos deserdados da igreja, têm sido e ainda são os filhos primogênitos da civilização”.¹²⁴ A *Imprensa* ainda propôs a questão a respeito de quais os deveres da verdadeira religião, chegando à conclusão de que “a melhor religião – a religião verdadeira – é a que reforma os costumes, põe termo aos vícios e aos crimes, e faz os homens melhores”, referindo-se inclusive à possibilidade de análise de estatísticas criminais que comprovariam a diferença entre os países protestantes e católicos quanto à efetividade de seus ensinamentos.¹²⁵

Ainda nessa disputa pelo espaço religioso no Brasil, o jornal conclama as autoridades, num artigo transcrito em 3 de abril de 1879, a atentarem para o fato de que os acatólicos eram os mais preparados para o exercício de funções políticas no Brasil, já que, para isso, não precisavam ir de encontro às liberdades individuais:

São acatólicos os católicos evangélicos ou protestantes.

São acatólicos todos os maçons.

São acatólicos os que não se confessam ao menos uma vez por ano. Todo aquele que diz o concílio de Latrão, 1215, que não se confessar ao menos uma vez por ano, seja excomungado e quando morrer não seja sepultado em sagrado! (C. de H. p. 35, art XXI).

São acatólicos os que ensinam que 'a Igreja deve estar separada do Estado e o Estado da Igreja.' (Syl. §55).

São acatólicos os que mantêm a liberdade de consciência! (Syl. §3º 15; 10º 77).

São acatólicos os que avançam que a 'Igreja não tem poder de empregar a força, nem poder algum temporal direto ou indireto.' (Syl. § 5º 24).

São acatólicos os que não crêem na infalibilidade do papa e na dos concílios!

¹²² **A Imprensa Evangélica.** O celibato do clero. 21 de dezembro de 1872.

¹²³ **A Imprensa Evangélica.** 4 de março de 1871, p. 37.

¹²⁴ **A Imprensa Evangélica.** O barômetro da civilização. 10 de abril de 1880, p. 414.

¹²⁵ **A Imprensa Evangélica.** A melhor religião. 5 de dezembro de 1878, p. 390.

São acatólicos os que não crêem que as almas dos reis assim como os seus reinos estão nas mãos dos Papas, os quais, pelo seu poder, podem expulsar dos tronos os mais poderosos monarcas como servos de Satanás! É doutrina de Gregório, Paulo, Pio, Bonifácio e de outros pontífices. Gregório VII declara que quem disser o contrário, é o corpo de Satanás e membro do Diabo! (Plat. Em Greg. Labb. 12. 501, 637). 'Bonifácio', diz o romano Maimbourg, 'propôs como um artigo de fé necessário à salvação, a soberania pontifical sobre todos os reinos da terra, tanto no temporal como espiritual?' (Maimb. 129)

São acatólicos todos os livres pensadores.

Agora perguntamos: Se o ultramontanismo não estivesse esmagado pelas luzes do século, não é verdade que muitos dos atuais dignos representantes da nação não estariam no recinto da Camara?

Logo a elegibilidade dos acatólicos é uma necessidade.

(O Sentinella)¹²⁶

O periódico *A Imprensa Evangélica* também deu muito destaque aos episódios de perseguição religiosa, reservando algumas de suas páginas para exigir o cumprimento da lei que garantia a liberdade de realizar cultos em espaços sem aparência exterior de templo e proibia a intimidação ou perseguição de qualquer pessoa por motivo de religião. Quero destacar dois desses episódios em Salvador.

Em 28 de fevereiro de 1884, quatro músicos e um sargento de 9º Batalhão do Exército, que há alguns meses assistiam ao culto protestante estabelecido na vizinhança de seu quartel junto com alguns outros soldados, foram detidos sob a acusação de “violarem os artigos de guerra, de desrespeitarem a religião do estado e blasfemarem contra os santos”.¹²⁷

Segundo os acusadores, eles usavam as bíblias, livros e panfletos de que dispunham para debater assuntos religiosos com os colegas de quartel. Após a investigação, os autos foram remetidos à Repartição de Guerra na Corte, aguardando uma decisão do Ministro da Guerra. Enquanto isso, os acusados permaneceriam presos. Um colaborador anônimo d'*A Imprensa* esbravejou contra a prisão dos militares e fez referência à propaganda de liberdade que o governo brasileiro fazia entre os imigrantes que pretendia atrair para trabalhar no Brasil:

Saibam, pois, todos que há brasileiros natos que embora tenham sido bons homens e fiéis servidores do estado, estão sem direitos, ou garantias mesmo de vida, que podem a capricho de seus superiores, ser legalmente condenados e fuzilados por motivos de religião por recusarem praticar um ato que a lei de Deus e suas consciências proibem, embora a Constituição do Império diga expressamente que ninguém pode ser perseguido por motivos de religião. Os artigos de guerra interpretados a sestro do fanatismo podem mais do que a Constituição e as leis. Tomem nota destes fatos os imigrantes que, iludidos pela eloquência sonora dos políticos e afagados pelas circulares

¹²⁶ *A Imprensa Evangélica*. Aos dignos representantes da nação. 3 de abril de 1879, p. 109.

¹²⁷ *A Imprensa Evangélica*. Perseguição religiosa na Bahia. 12 de abril de 1884, pág. 49.

atrativas das sociedades para importação de braços, estão sonhando em achar nova pátria e novos lares no Brasil.¹²⁸

Ao transcrever na mesma matéria uma carta de 26 de março de 1884 publicada pelo *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro, e dirigida ao Imperador D. Pedro II e ao Ministro da Guerra, Sr. Conselheiro Philippe de Sá, *A Imprensa* deu voz a Alexandre Florêncio da Gama, que escreveu contando a história de um dos presos, Manoel Francisco Bernardino, que já servia há 17 anos, tendo participado da Guerra do Paraguai. Casado e pai de 4 filhos, Manoel foi a figura mais mencionada pelos periódicos que condenavam o aprisionamento dos soldados protestantes. Florência da Gama também apelou para o cumprimento das leis do Império e clamava pela intervenção do Imperador:

Como patriota e cidadão leal de meu país protesto contra a clamorosa injustiça que está se praticando contra estes pobres homens, em flagrante violação da constituição e das leis do Império, que proíbem toda perseguição por motivos de religião; e invoco para a matéria a atenção de S. M., o Imperador e do Exmo. Sr. Ministro da Guerra, na certeza que não poderão sancionar um procedimento tão infenso às instituições, como aos interesses do país.¹²⁹

Somente no mês de agosto, a questão se encerraria. Todos os cinco presos foram transferidos para diversos lugares do Brasil, “desde o Amazonas até o Rio Grande do Sul”, onde, segundo a matéria, encontraram novos meios de alimentar sua fé.¹³⁰ O palco das discussões era agora a Assembleia Provincial. Segundo a matéria d’*A Imprensa*, alguns deputados “católicos, mas patriotas” decidiram sobre “certos negócios eclesiásticos” insatisfazendo interesses de colegas de Câmara filiados à Igreja Católica; “havendo alguns padres e beatos de casaca entre os deputados, houve por força gritaria frenética e trovoadas de apartes, que só enegrecia mais a escuridão”. O Cônego Soares pediu a palavra, e o autor da matéria classificou o discurso jocosamente como “um vatapá das sandices, mil vezes refutadas, sobre Lutero, Calvino, Henrique VIII, etc. etc., bem apimentado com crassas inexactidões, e tudo afogado no dendê de lamentos chorosos pelos bons tempos, lá idos, do domínio dos jesuítas”.¹³¹ Num apelo quase desesperado, o Cônego reclamava que cada vez mais surgiam novos

[...]templos protestantes para ensinarem doutrinas completamente subversivas e heterogêneas ao princípio da religião católica apostólica

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ *A Imprensa Evangélica*. Coisas da Bahia. 2 de agosto de 1884, pág. 114-115.

¹³¹ *Ibidem.*

romana, que professamos, casas públicas em que esses ministros protestantes, estipendiados generosamente por seus governos, atacam os dogmas mais santos da religião a que pertencemos, e que devemos manter como a fiel depositária de nossas crenças, gérmen de nossas esperanças, legado sagrado de nossos avós, que nela viveram e morreram abençoando-nos e pedindo-nos que não a renegássemos, para não precipitarmos no abismo de todos os males e nos remorsos da consciência.¹³²

E, dirigindo-se ao presidente da casa, condenava a ousadia dos ministros protestantes, que, “procurando destruir completamente o santo edifício de nossa religião, convida[vam] ao povo e prega[vam] doutrinas heréticas, atirando a mãos cheias no meio da população livros destruidores de nossa crença”, ignorando a primazia do ensino Católico Apostólico Romano.¹³³

Outro caso que ganhou os jornais foi a perseguição sofrida por Martiniano Luiz da França, membro da Igreja Presbiteriana da Bahia. Numa carta publicada pela *Gazeta da Tarde*, em 29 de maio de 1885, Martiniano conta o que aconteceu em sua residência: “Associado hoje à Igreja Presbiteriana, pedi a meus pastores que viessem fazer culto em minha casa à Rua do Travassos para proveito de minha família e mais algumas pessoas que desejavam ouvir o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, no que fui atendido”.¹³⁴ Após o término da reunião, 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.¹³⁵

No dia 8 de maio, houve culto novamente na casa de Martiniano, 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 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 de principiar o culto, apareceram duas praças, que pouco se demoraram. Aglomeraram-se muitas pessoas em frente da casa, algumas das quais fizeram algazarra horrível, dirigindo insultos grosseiros ao pregador e aos outros assistentes, lançaram grande quantidade de traques

¹³² *Ibidem.*

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ *Apud Imprensa Evangélica*. Perseguições na Bahia. 4 de julho de 1885, pág. 100-101.

¹³⁵ *Ibidem.*

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.¹³⁶

As praças que haviam sido designadas para guardar a casa de Martiniano chegaram depois que o culto havia acabado e disseram que “não assistiram às horas da reunião porque estavam ocupados no serviço em outra parte, conforme as ordens que tinham recebido do Sr. Subdelegado”. Novamente, Martiniano dirigiu-se ao chefe de polícia, que prometeu advertir o subdelegado da Penha. Mais uma vez cedeu sua casa para um culto, a ser realizado na semana seguinte, dia 22 de maio. À hora marcada:

Mal começou [o culto], principiou a folia de fora, de modo desabrido. Mal pôde o pregador concluir a leitura dos capítulos apropriados do Evangelho, e foi forçado a desistir. O barulho tomou proporções ameaçadoras. Foram lançadas dentro da sala quantidade de areia e muitas bombas acesas, dirigiram-se insultos a mim, ao pregador e às outras pessoas dentro. Pelas oito horas e tanto apareceram três praças de cavalaria, duas das quais aproximaram-se da casa. Perguntado um deles se vinham por causa dessa reunião, respondeu que não; que não tinham ordem nenhuma de comparecer ali, mas sim de rondar em Itapagipe.

Mais tarde, e quando as pessoas que vieram assistir ao culto tinham já partido, veio um grande grupo da banda de Itapagipe, armados de cacetes, etc., respirando ameaças contra os frequentadores deste culto novo.¹³⁷

Desta vez, Martiniano não pôde procurar as autoridades competentes, para “pedir a proteção que a constituição e as leis de meu país me garantem”, pois se achava enfermo. Com esta carta publicada, ele esperava conseguir atenção suficiente para continuar professando sua fé e aprendeu a usar o argumento mais convincente de seus pares protestantes ao dizer 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”.¹³⁸

O pedreiro Martiniano Luiz da França era membro da Igreja Presbiteriana da Bahia desde 3-5-1885.¹³⁹ Aos 40 anos oficializou sua união com Rufina Illuminata da Pureza, em 26-3-1885. A cerimônia foi realizada pelo pastor Blackford na casa dos noivos, na Rua do Travassos.¹⁴⁰ É possível que tenha acontecido com Martiniano a mesma coisa que aconteceu com Marcos Luiz da Boa Morte. Já vivendo sob o mesmo teto que Rufina, ele pode ter sido

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de Membros*, p. 118.

¹⁴⁰ *Ibidem.* Casamentos, p. 96-97.

aconselhado a regularizar sua situação matrimonial para então ser batizado e professar sua fé. Rufina só foi batizada em 5-2-1888.¹⁴¹

Além da carta que Martiniano enviou à *Gazeta da Tarde*, sua história foi comentada também no *Diário de Notícias*, no dia 5 de junho, em que 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”.¹⁴² 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?*¹⁴³ (grifo meu)

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* encerra 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?”¹⁴⁴ Ou seja, se o governo queria investir na imigração precisava, necessariamente garantir todas as condições possíveis de liberdade religiosa para os protestantes, pois estes eram os verdadeiros portadores do progresso, da educação e da modernidade.

O que se pode inferir dos dados até aqui apresentados é a insistência com que o periódico presbiteriano discutiu os problemas do catolicismo brasileiro, na tentativa de tirar a sua legitimidade, de abalar a confiança depositada na religião oficial; questionar a sua capacidade de trazer benefícios reais à população e de contribuir para o engrandecimento da nação e para o fortalecimento das bases de unidade nacional. O periódico fez uma crítica a não aceitação da leitura bíblica na vida religiosa do fiel católico, afirmando que esse era um dos fatores do desapego da população em geral com as coisas sagradas. Mostrou as supostas desvantagens do celibato, a corrupção do clero e o dito paganismo da instituição católica ao

¹⁴¹ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de Membros*, p. 119.

¹⁴² *Apud Imprensa Evangélica*. Perseguições na Bahia. 4 de julho de 1885, p. 100-101.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

promulgar a infalibilidade papal. Assim, os líderes protestantes puderam também avaliar em que condições estava o inimigo contra o qual deveriam lutar para garantir o seu estabelecimento no Brasil, além de amadurecer o discurso que envolvia os projetos de modernização e civilização da população brasileira. Essa oposição foi o ponto de partida para a propaganda do protestantismo como o provedor de que o Brasil precisava para definitivamente se tornar uma nação grande, poderosa e moderna.

"... contra a paz, unidade e pureza da Igreja...": os processos eclesiásticos e as punições impetradas pela liderança presbiteriana na Bahia aos seus fiéis

A inserção protestante no Brasil do século XIX¹ começou ainda no período colonial, com a chegada dos ingleses que acompanhavam a Família Real em seu deslocamento para estas terras. Já neste período, os anglicanos conseguiram uma série de benefícios legislativos que garantiam uma sobrevivência de suas práticas religiosas em solo brasileiro (vide a Lei de 1810). Desde então, ficou estabelecida uma relação entre a atividade dos ingleses e a "qualidade" de sua religião.

Passando ao período imperial, mesmo incomodando às lideranças da Igreja Católica com sua instalação em pontos importantes do Brasil, aquele pequeno grupo não punha em risco a religião do Estado. À Constituição de 1824 coube estabelecer os limites para os acatólicos. Estes podiam realizar seus atos religiosos, mas numa casa que não tivesse aparência exterior de templo. Os ingleses, então, construíram comunidades que se fechavam em torno de sua língua, de seus trajes, de sua comida e de sua fé. Os cultos eram realizados em inglês. Não havia um proselitismo anglicano.

E foi justamente pelo anglicanismo que Salvador começou a conhecer o protestantismo. Os ingleses que se concentravam na região que hoje é o bairro da Vitória, estabeleceram parâmetros de identidade semelhantes aos construídos em muitas partes do Brasil. Escolhiam a área da cidade com melhores ares para construir suas casas, compravam um terreno para construir sua "casa de culto" e seu cemitério. O cemitério britânico resiste até hoje; a capela anglicana não teve a mesma sorte.

Inclusive, não só língua, roupas e fé eram marcas que identificavam e promoviam o isolamento dos anglicanos. A marcha da Inglaterra contra a escravidão também foi um fator de diferenciação muito grande entre protestantes e católicos. A Igreja romana era frequentemente acusada de cooptar com os horrores do tráfico e minimizar os trágicos efeitos que a escravidão trouxera ao Brasil, incluindo a ínfima porcentagem de alfabetizados, outra queixa protestante, em virtude do incentivo à interpretação individual das Escrituras.²

Nesse ínterim, enquanto transcorria o século XIX, o Brasil começou a estabelecer relações cada vez mais estreitas com outra nação protestante, os Estados Unidos, e essas relações tiveram desdobramentos também no que se refere ao ambiente religioso. Os primeiros agentes das missões protestantes estadunidenses eram os membros da Legação Americana, que adicionaram à sua função político-diplomática a distribuição de Bíblias e de outros escritos de cunho protestante. Os chamados colportores, realizaram uma série de

¹ Sem considerar as incursões calvinistas francesas e holandesas nos séculos XVI e XVII.

² TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os Batistas na Bahia. 1882-1925: Um Estudo de História Social*. Dissertação de Mestrado. Salvador: FFCH / UFBA, 1975.

investidas na alta hierarquia do Império, pleiteando a oportunidade de doar estas Bíblias às escolas brasileiras e transportar métodos educacionais estadunidenses para o Brasil.

Entre estes personagens, os principais são Daniel Kidder e James C. Fletcher. Eles publicaram nos Estados Unidos relatos de suas viagens (Fletcher publicou diversas edições contendo atualizações) e suas impressões sobre o Brasil e os brasileiros. Obviamente não faltaram críticas à atuação do catolicismo e sobre a religiosidade do povo brasileiro. São esses relatos uma das principais fontes utilizadas pelas agências missionárias para escolher o Brasil como alvo de sua pregação.

Tudo isso já foi dito anteriormente e esta introdução serve para lembrar que a inserção protestante não se deu mediante a conquista de *prosélitos*, e sim de *aliados*, que, identificados com as ideias assumidas pelo protestantismo, como progresso, modernização, letramento e melhoramento da população, aceitaram "proteger" e lutar pelos direitos dos acatólicos de exercerem e divulgarem os ideais de sua religião. Um estudioso do protestantismo, Émile Leonard³, chegou a sugerir que fosse feito um estudo da adesão ao protestantismo de um grande número de membros da aristocracia brasileira. No entanto, não consigo enxergar uma "adesão". Estes homens, em sua esmagadora maioria pertencentes ao Partido Liberal, "simpatizaram" com o corpo de ideias apresentado pelos agentes da Legação Americana; eles viram na inserção destes valores uma alternativa para alcançar o progresso do país. Não houve um envolvimento puramente religioso; não houve a adoção de princípios religiosos protestantes. Estes homens adotaram a parte do discurso que lhes interessava, mas, através das prerrogativas legislativas buscadas e conseguidas por eles, o proselitismo protestante achou espaço e conseguiu entrar na sociedade brasileira. E com algum estardalhaço, diga-se de passagem.

É no decorrer do processo de evangelização e na paulatina conquista de fiéis que a denominação começa a disseminar suas ideias na população comum. Até então, pouco se sabia sobre o protestantismo nas classes populares. A divulgação de suas propostas era feita por meio de jornais e panfletos aos quais poucos tinham acesso, pela limitação da leitura. E mesmo que os indivíduos soubessem ler, a linguagem utilizada nesses escritos, uma espécie de jornalismo teológico-histórico, comprometia muito o entendimento por outras classes que não as suficientemente letradas.

³ LEONÁRD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social*. 2 ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Juerp/ASTE, 1981, p. 95.

A vinda do presbiterianismo para o Brasil não teria como único objetivo cobrir os espaços deixados vagos pela insuficiência da ação católica, como afirmou Martin Dreher⁴, mas também se apresentar como a vanguarda da modernidade, aos moldes do que Bourdieu chama de "'racionalização' das necessidades religiosas"⁵, propondo uma nova forma de lidar com o sentimento religioso, tornando-o compatível com as profundas transformações técnicas, tecnológicas e políticas pelas quais o mundo estava passando. É preciso destacar que essas ideias já foram discutidas na tese de Lyndon de Araújo Santos.⁶

Os contextos político, econômico e social da cidade de Salvador pareceram oportunos para a disseminação da propaganda protestante, ainda que não diretamente. No período da chegada dos primeiros presbiterianos, já há algum tempo havia em Salvador tentativas de higienizar e melhorar a infraestrutura da cidade, surgiam os primeiros grupos que questionavam o sistema escravistas e a monarquia, bem como se procuravam novas alternativas para a economia baiana.

Salvador, em meados do século XIX, tinha sua economia controlada pelos comerciantes, que se transformaram em agentes financeiros dos senhores de engenho do Recôncavo. As casas bancárias eram apenas duas, devido, entre outros fatores, à persistência do costume de recorrer às casas comerciais aquele que estivesse passando por dificuldades financeiras. A influência desse setor da população foi tamanha que, em 1840, foi fundada a Associação Comercial da Bahia, por muitos anos, órgão de pressão do governo local. Até o final do século haveria uma pequena alteração no perfil desses comerciantes; eles já não seriam mais somente os emprestadores de dinheiro, seriam os sócios dos empreendimentos na área industrial, concentrando para si boa parte das grandes fortunas conquistadas nesse período.⁷

Importava-se boa parte dos produtos de que tinha necessidade. A atividade industrial não foi uma constante, até pelos a década de 30 do século XX. Havia poucas fábricas na Bahia: rapé, tecidos, e uma fundição que fabricava peças de reposição para as máquinas dos engenhos, “não representando tal conjunto, do ponto de vista de seu volume de produção e capital, grande expressão.” A quantidade de gêneros importados realmente chamava atenção: farinha de trigo, carnes salgadas, manteiga e banha, bacalhau e azeites, vinhos, ferragens,

⁴DREHER, 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.

⁵BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 35.

⁶SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: Edufma/São Paulo: Ed. ABHR, 2006, p. 149-208.

⁷OLIVEIRA, Waldir Freitas de. *A Crise da Economia Açucareira do Recôncavo na Segunda Metade do Século XIX*. Salvador: FCJA; UFBA – Centro de Estudos Baianos, 1999.

chapéus, louças e vidros, calçados, roupas, couros preparados, papel e papelão, pólvora, ouro, prata e joias, drogas e medicamentos, aço e máquinas. Em contrapartida, as exportações eram, eminentemente, de produtos primários: açúcar, fumo, café, algodão, além de uma quantidade indefinível de diamantes.⁸

Os cafeicultores começaram a controlar a economia do Império, ocupando o lugar que, anteriormente, era dos senhores de engenho do Nordeste. Inclusive a mão-de-obra começou a ser vendida para a região cafeeira. Acentuou-se a crise na produção da cana-de-açúcar, comprometida também por rudimentares técnicas de produção e secas implacáveis. Epidemias de cólera e febre amarela ceifaram inúmeras vidas escravas; a Guerra do Paraguai aumentou a carência de braços para a lavoura.⁹

Politicamente, a cidade também não estava sossegada. Entre 1870 e 1900, começou a se desenvolver na Bahia a propaganda republicana. Este foi um processo tímido, pois a classe dominante agrária esteve, majoritariamente, aliada à Monarquia. Segundo Dilton Araújo, o movimento republicano adquiriu contornos mais nítidos com a formação de uma liderança republicana nova, formada por estudantes de medicina e profissionais liberais, adquirindo uma “tônica mais radical”. Os republicanos se dividiam entre os favoráveis ao federalismo que fosse uma decorrência da conquista da República, e os que consideravam importante participar de uma luta pela federação mesmo sem vinculação à bandeira republicana. Disso decorreu que a tática que predominou no plano nacional (de evolucionismo político – moderação e cautela), não teve vez no Partido Republicano na Bahia.¹⁰

Quanto ao seu aspecto físico, a capital da Bahia estava dividida em dez freguesias urbanas, sendo freguesia definida como “espaço material limitado, divisão administrativa e religiosa da cidade, onde estavam localizados os habitantes, ligados á sua igreja matriz”.¹¹ Anna Amélia Vieira Nascimento fez uma análise das principais transformações infra estruturais pelas quais Salvador passou ao longo do século XIX, como, por exemplo, a iluminação da cidade, que passou da produzida com o azeite de peixe, para a iluminação pública à gás. A cidade procurou regularizar o fornecimento de água, melhorar a condição dos transportes públicos que, se no começo eram predominantemente realizados pelas cadeirinhas de arruar, foram evoluindo para gôndolas, bondes puxados a burro, e o elevador que ligava a

⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁹ *Ibidem*, p.26; SANTOS, Mario Augusto Silva. *Comércio Português na Bahia: 1870-1930*. Edição Comemorativa do Centenário de Manoel Joaquim de Carvalho & Cia. Ltda, p. 14.

¹⁰ ARAÚJO, Dilton Oliveira de. *Republicanism and Classe Média em Salvador 1870-1889*. Dissertação de Mestrado. Salvador: PPGCS/UFBA, 1992.

¹¹ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Dez Freguesias da Cidade do Salvador: Aspectos Sociais e Urbanos do Século XIX*. Salvador: FCEBa./ EGBa., 1996.

Cidade Baixa à Cidade Alta, fundado em 1873. Houve ainda a preocupação com a limpeza pública. Salvador, por muito tempo, foi uma cidade suja; os dejetos eram largados nas ruas, sem qualquer espécie de cuidado ou tratamento. Para tentar amenizar esta situação, o governo providenciou contratar pessoal especificamente para recolher o lixo das casas e dar-lhes o fim mais conveniente.

Em 1872, ano da fundação da Igreja Presbiteriana da Bahia, é provável que o número de habitantes da cidade de Salvador tenha girado entre 108.200 pessoas. A freguesia que nos interessa é a de São Pedro Velho, onde o Rev. Francis Joseph Christopher Schneider se instalou, que possuía neste período cerca de 8.340 habitantes. Esta foi reunindo, ao longo do século XIX, o “maior número de profissionais liberais, como médicos e advogados, como também empregados públicos e desembargadores e servindo ainda de residência provisória de senhores de engenhos”.¹² Segundo Nascimento, “torna-se evidente que, nessa época, a freguesia de São Pedro abrigava grande parte da elite intelectual e social da cidade.” No que se refere à chefia de famílias, 77, 1% dos homens brancos desta freguesia chefiavam famílias legítimas, enquanto 12 % dos pardos, 6,1% dos crioulos, 3,6% dos pretos e 1,2% dos cabras faziam o mesmo. Quanto às famílias ilegítimas, as proporções se alteram um pouco: 42, 3% dos homens pardos, 27% dos brancos, 15, 4% dos pretos, 11, 5% dos crioulos, e 3, 8% dos cabras eram responsáveis por esse tipo de família.¹³

A partir da descrição da freguesia de São Pedro, é possível inferir que o missionário Schneider escolheu um lugar habitado por profissionais liberais e por famílias razoavelmente abastadas para implantar o trabalho protestante na Bahia.

Algumas particularidades do novo ponto missionário não poderiam ser subestimadas: primeiro, a Província era a sede do arcebispado metropolitano, de onde partiam as diretrizes para a ação católica no país ainda respirando as tentativas de romanização realizadas por D. Romualdo Seixas, arcebispo entre 1827-1860; depois, porque a população que aqui vivia estava impregnada por um catolicismo muito particular, produzido pela mescla de diversas influências religiosas aglutinadas ao longo dos três séculos de dominação religiosa no Brasil, em geral, e na Bahia, em particular.

Cândido da Costa e Silva informa que, na transição entre os séculos XVIII e XIX, “a Igreja baiana identificava-se com o traço comum de ser devota, qualquer que fosse a hierarquia religiosa ou o lugar social.” Contudo, com o advento das Luzes, a relação do clero com os leigos foi mudando, ao ponto em que aquele teve de se defrontar com um número

¹² *Ibidem*, p. 81-83.

¹³ *Ibidem*, p. 126.

crecente de pessoas que “abertamente se reconheciam sem compromisso com a fé cristã católica ou [...] permaneciam formalmente vinculados, mas em sintonia com um catolicismo iluminista”.¹⁴

O catolicismo do século XIX tinha o seu laicato organizado em irmandades e ordens terceiras, responsáveis pela parte devocional do culto, deixando aos clérigos as atividades eminentemente litúrgicas. As irmandades que mais se destacavam eram a da Misericórdia, ocupando-se prioritariamente com a assistência aos desvalidos; a irmandade do Santíssimo Sacramento, destinada ao culto do Sacramento da Eucaristia e organizadora da procissão de Corpus Christi; e a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, composta exclusivamente por negros, que promovia o culto do rosário e a festa de Nossa Senhora, no primeiro domingo de outubro.¹⁵

As irmandades se formavam à medida que encontrassem uma igreja que as acolhesse e estabelecessem o *Compromisso*, “conjunto de regras, submetidas às autoridades eclesiásticas, que determinavam os objetivos da associação, forma de admissão dos membros (condição social e racial), direitos, deveres e obrigações.”¹⁶ Os irmãos pagavam um valor de entrada e mensalidades cujo valor era variável. Essas associações eram, além de grupos religiosos, promotoras de sociabilidade, já que os associados ficavam assistidos em caso de enfermidade, e suas mulheres e filhos ficavam amparados em caso de morte o chefe da família.

Manter o culto e realizar a festa do santo escolhido como padroeiro era o principal objetivo das irmandades. Se o santo atendesse aos pedidos dos devotos, numa espécie de relação contratual de busca de uma graça e cumprimento de uma promessa, os fieis então celebravam festejos que incluíam “novenas, procissões, foguetório, banquetes e bailes populares”, deixando claro que esses eventos não eram “exercícios públicos de piedade”, mas ocasiões de divertimento e “interligação entre o sagrado e o profano”.¹⁷

Entretanto, a vivência religiosa se tornaria alvo de reformas promovidas pelo Alto Clero católico, que propôs uma série de modificações tanto na formação intelectual e moral de seus sacerdotes, quanto na forma como os fiéis enxergavam as diversas celebrações que preenchiam seu calendário anual. O processo que ficou conhecido como “romanização” do catolicismo brasileiro deveria, portanto, começar dentro da igreja, extinguindo os problemas do clero desde a vocação e o preparo nos seminários até as grandes questões como a

¹⁴ SILVA, Cândido da Costa e. *Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: Edufba. 2000, p. 86-87.

¹⁵ COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*. 1. ed. Salvador/Ba: Edufba, 2010. v. 1. p. 66-67.

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁷ *Ibidem*, p. 71.

manutenção do celibato. Concomitantemente, os leigos teriam suas crenças e ritos reformulados em sintonia com as orientações de Roma.

As grandes personalidades do esforço romanizador no Brasil foram D. Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia entre 1828-1860, D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana entre 1844 e 1875 e D. Joaquim de Melo, bispo de São Paulo entre 1851 e 1861, além de D. Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará (1861-1890) e D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1871-1878), bispo de Olinda, protagonistas da célebre Questão Religiosa, a partir de 1872.¹⁸

No que se refere às festas religiosas populares, os romanizadores criticavam e combatiam o modelo de “culto externo”, que simbolizava para eles “não a religião católica e seus ritos considerados ‘sagrados e civilizados’, mas uma ‘barbárie fetichista’, produto da ‘ignorância religiosa do povo’.” D. Romualdo, em muitas de suas prédicas, conclamava seu rebanho a privilegiar o culto interior, no qual estariam atentos ao verdadeiro sentimento religioso e seriam plenamente edificadas.¹⁹

Na Bahia, o Arcebispo estimulou o culto à Imaculada Conceição, que representou a romanização e cuja festa contava com a participação maciça das autoridades eclesiásticas, em obediência às orientações ultramontanas que demandavam do clero a administração do exercício da fé nos aspectos não somente litúrgicos, como antes, mas também doutrinários e devocionais, sendo proibida qualquer manifestação religiosa sem autorização e supervisão de um padre. Esse paulatino afastamento entre o “catolicismo do clero e o popular”, comprometeu bastante o sentido das festas dos fiéis, “consideradas, a partir de então como ignorância, superstição, sincretismo e fanatismo”. No que se referia às festas do catolicismo das populações negras e de baixa renda, o clero reformador considerava-o superficial e vazio, especialmente quando se constatava a mescla de conteúdos da fé católica com outras crenças. As festas, então, que homenageavam os santos “apropriados pelos descendentes de africanos em seus terreiros de candomblé, na impossibilidade de serem extintas, deveriam ser aos poucos substituídas”.²⁰

A imprensa protestante, mais precisamente o periódico *A Imprensa Evangélica*, também estava atenta aos acontecimentos religiosos na Bahia. Através de suas notícias é possível encontrar opiniões a respeito do catolicismo baiano e suas festas. Relatos referentes ao crescimento da ação proselitista e aos problemas da realidade religiosa da Província, como a indiferença para com a religião, ocuparam muitas das páginas do jornal. A publicação dava

¹⁸ SANTOS, Israel Silva dos. *Igreja Católica na Bahia: A Reestruturação do Arcebispado Primaz*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2007, p. 10.

¹⁹ *Ibidem*, p. 106.

²⁰ COUTO, Op. Cit., p. 82-84.

a entender que a situação espiritual dos soteropolitanos estava caótica, em decorrência da falta de habilidade e autoridade do clero católico para lidar com seu rebanho.

Recorrentemente concluíam que “a decadência espiritual começa nos púlpitos” e “as influências que mais degradam a religião partem as mais das vezes dos que são postos para ensiná-la”.²¹ Recriminavam a apatia dos fiéis, lamentando a indiferença da maioria do povo, “[que] se tem degenerado em incredulidade, e a apatia em hostilidade, mais ou menos disfarçada em geral, mas da parte de não poucas francamente manifestada contra todos os atos religiosos”. Soava como se toda a população brasileira estivesse paulatinamente desprezando toda e qualquer manifestação religiosa; as senhoras inteligentes das famílias “mais gradas e cultas” da sociedade se declaravam materialistas, os “homens instruídos e inteligentes” mostravam ainda mais explicitamente “a aversão à igreja e a tudo quanto ela ensina e pratica” e “alguns gabavam-se de nunca terem ouvido um sermão e de nunca se terem confessado, e dizem abertamente que detestam os padres”.²²

As críticas, em geral, giravam em torno do tipo de vivência religiosa proporcionada pelo catolicismo, como neste trecho, retirado de uma matéria de 1888:

É inegável que a causa principal do terrível abatimento espiritual que acabrunha nossa sociedade, é a falta da devida instrução religiosa e a substituição de um ensino errôneo, tanto nas igrejas como no seio das famílias.

(...)

O pouco que se lê das Escrituras Sagradas nas igrejas é numa língua desconhecida do povo; e, portanto, não pode lhe servir para instrução.²³

Numa correspondência de 4 de maio de 1883 transcrita pelo periódico presbiteriano em 31 de maio do mesmo ano, um colaborador usando o pseudônimo “Parepidêmos” trazia algumas informações sobre a situação religiosa na Bahia. Conta que o Arcebispo D. Luis Antonio dos Santos, que à época estava no sul do Império, estava bastante insatisfeito com seu rebanho e tentava promover uma série de melhorias no ambiente religioso da província “coibi[ndo] alguns abusos correntes aqui, e efetua[ndo] certas reformas. Bem se vê que é isto impossível. Nem mesmo o infalível pode reformar os costumes e práticas dos infalíveis”.²⁴

Em seguida, Parepidêmos citou a proibição da “lavagem da igreja”, numa capela nos arrabaldes da cidade de Salvador, acrescentando que foi uma decisão acertada do Arcebispo, “pois os leitores sabem que a tal 'lavagem' é um pagode altamente imoral”. Todavia, o povo

²¹ **A Imprensa Evangélica.** A religião na Bahia. 12 de maio de 1888, p. 145-146.

²² *Ibidem.*

²³ **A Imprensa Evangélica.** A religião na Bahia. 19 de maio de 1888, pág. 153-154.

²⁴ **A Imprensa Evangélica.** BAHIA. 31 de maio de 1883, pág. 75.

ignorou tal impedimento e não quis “ser privado do divertimento”, fazendo a lavagem da capela “na ordem do costume”, contrariando a vontade do Arcebispo. Este ato culminou na interdição da capela dias antes de outra festa popular. Como nenhum padre poderia officiar serviço religioso numa capela interdita, “o povo mesmo cantou, senão os mesmos ofícios, alguma coisa que servia os mesmos, e era tanto para edificação”; o delegado, o chefe de polícia e o Presidente da Província assistiram o cortejo e “foi chamada a música da polícia para tocar”. O correspondente arremata que “o que queria o povo era divertir-se e isto fez a seu contento, e a festa acabou em ordem. As autoridades eclesiásticas, revestindo-se de sua paciência oficial, nada mais disseram”.²⁵

É possível considerar as iniciativas do Arcebispo de proibir a lavagem das igrejas como um movimento recorrente em toda a década de 1880 e que culminou na portaria que proibia todas as lavagens que aconteciam nas igrejas de Salvador, fechando, inclusive, as portas da Igreja do Bonfim, em 9 de dezembro de 1889. Mesmo com a presença maciça de força policial, em 17 de janeiro de 1890, os fiéis não acataram as ordens do seu líder religioso maior e lavaram as escadarias em busca das bênçãos do Senhor do Bonfim e de Oxalá. A participação do agente estatal – a polícia – indica um interesse comum em enfraquecer a manifestação e reprimir a expressão popular nos festejos religiosos.²⁶

Segundo Edilece Souza Couto, o clero reformador estava baseado nas resoluções do Concílio de Trento, e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, que equivaliam às normas tridentinas no Brasil, já proibiam as cantigas e danças nos adros e templos católicos, bem como o uso de máscaras, que eram comuns também nas atividades religiosas, o que era considerado pelas Constituições Primeiras como “trajes desonestos”, não recomendados para espaços sagrados.²⁷

Ainda no que se refere à festa popular do Senhor do Bonfim, *A Imprensa Evangélica* transcreveu um depoimento de um homem que se apresentou sob o pseudônimo Ignotus, relatando suas observações a respeito da celebração de 1888, da qual ele e um ou mais companheiros (uma vez que o relato é escrito na primeira pessoa do plural) resolveram “participar”, e que foi publicado no *Diário de Notícias* da Bahia, em 18 de janeiro deste ano, no qual apresentaram um cenário bastante peculiar. Segundo ele, decidiram assistir “a cena grotesca e ao mesmo tempo penosa” para verem “a que estado de baixa e aviltamento tem

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ 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.

²⁷ *Ibidem*, p. 50.

levado a religião do estado a este povo”.²⁸ Ao que tudo indica, eram protestantes e pugnavam pela verdadeira conversão dos soteropolitanos, pedindo a Deus que desse “a lavagem de seu Espírito, na aplicação do sangue de Jesus a este povo que jaz nas trevas e na sombra da morte, fazendo com que ele, dessas coisas vãs, se converta ao Deus vivo”.²⁹

O meio de transporte mais corriqueiro eram os bondes, que partiam do Cais Dourado, na Cidade Baixa, “levando grande número de fiéis e alguns curiosos”, como eles, que desejavam conhecer a festa. A cantoria era geral: “este trazia a guitarra, aquele o pandeiro e rolava o samba no meio do caminho por entre vivas e vozerias terríveis” – o que não parece ter alegrado muito os visitantes. Interessante a descrição que eles fazem do trajeto:

Pelo caminho, de volta da romaria, tendo já deixado na igreja suas velas de cera, em cumprimento de promessas feitas pela aquisição de saúde, ou milagres, (partes do corpo formadas de cera) pelas maravilhosas curas adquiridas, vinha grande tropel de gente dando vivas ao Senhor do Bomfim. Uns levavam folhas aromatzes, flores, e também fitas bentas do Senhor do Bomfim, as quais eram vendidas por 80 réis cada uma; outros levavam jumentos e carroças enfeitados de flores naturais e fitas multicores.³⁰

Ignotus descreveu também o jeito como se vestiam homens e mulheres participantes dos festejos. Alguns homens usavam “paletó, calça e chapéu brancos e gola e punhos azuis”, outros dispensavam o paletó e usavam apenas a camisa, calça e chapéu brancos, com as inseparáveis fitas como adereços. As mulheres se destacavam com seus vestidos de “chita de cor, de mangas de camisas ricamente bordadas, colos nus, usando de ricos colares e pulseiras de ouro misturadas com miçangas douradas; trazendo algumas também suas filhinas, que, por sua vez, faziam parte do préstito”.³¹

Próximos à igreja, viram homens, mulheres e crianças “trazendo seus potes vazios de água que já tinham despejado na igreja”, bem como as vassouras com que a tinham lavado. Após subirem a ladeira e as escadas de pedra rumo à igreja, entraram no templo, infelizmente, não à tempo de assistir a celebração. Segundo Ignotus, “já se tinha acabado o samba dentro da igreja”; ainda assim, ele e seu (s) companheiro (s) sentaram-se em um dos bancos, descansando os pés em um outro, já que “a água era muita”. Notaram que os devotos que ainda permaneciam na igreja estavam descalços, varrendo a água “suja da lama dos visitantes”. A atenção, então, voltou-se para uma devota em especial:

²⁸ **A Imprensa Evangélica.** Lavagem da igreja do Senhor do Bomfim. 24 de março de 1888, p. 89-90.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

Uma mulher, abaixando-se, tirou com a mão dessa mesma água e lavou o rosto. Achei extravagante a limpeza, mas cedo vi que atribuíam a essa água uma virtude especial, pois que diferentes mulheres se ajoelham, benzem-se, umas lavam as mãos, outras os pés ou as pernas; uma mete a mão depois de molhada no seio, outra lava o braço e ainda outra que, bem se podia ver sofria de erisipela, alça seu vestido, vai mesmo manqueijando (sic) e lava-se até quase a sua tanga. Esta, por meio de gesticulações dirige-se à estátua do Senhor do Bomfim e aponta-lhe diversas partes do corpo que deseja ver curadas.³²

Outro devoto, um africano, dirigia, com uma sensibilidade impressionante e ignorada pelos observadores aqui citados, as seguintes preces ao Senhor do Bomfim:

– Sinhô do Bomfim, voi sabe.

E, movendo a cabeça de um para outro lado e acenando com os braços, acrescenta:

– Voi sabe, me dá saúde, preciso, voi sabe.³³

Os observadores da festa repararam ainda no costume de confeccionar peças em cera representando membros do corpo humano (“alguns que a decência manda calar”), os ex-votos chamados “milagres”, que simbolizavam a memória de uma cura recebida através do Senhor do Bomfim: “esses, juntamente com as velas de cera, foram trazidos pelos devotos este ano para acrescentar aos que a superstição já tinha mandado nos anos anteriores”.³⁴

Ao saírem do templo, por volta de cinco horas da tarde, encontraram os devotos ainda em uma grande festa: samba “ao redor da igreja”, música marcial, bebidas espirituosas sendo oferecidas aos visitantes e a “vozeria” das mulheres ainda dentro do templo. Essas mulheres, em sua maioria, de origem africana; segundo os depoentes, “eram admitidas nos bondes, de pés descalços, embriagadas, de mangas de camisa, sambando, gritando e batendo palmas pra marcar o compasso de seus cânticos, possesas de uma alegria do inferno”.³⁵

A crítica se encerra mencionando a suposta inércia da Igreja Romana no que se referia aos festejos populares e a falta de verdadeiro sentimento religioso por parte dos fiéis, cogitando até mesmo a intervenção policial para ordenar o caos em que a cidade se transformava por ocasião da Lavagem da Igreja do Senhor do Bomfim. Interessante que o que os autores desta carta questionaram não foi a festa em si, mas a irreverência com que os participantes lidavam com a religião, realizando festas regadas a danças sensuais, gritarias e bebidas alcoólicas.

Contudo, é preciso lembrar que as lideranças católicas da Bahia não estavam inertes, estavam, sim, em conflito com a religiosidade popular e tentavam enfraquecer as práticas não

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

institucionalizadas da religião, inclusive temendo a perda de espaço no mercado religioso baiano. Numa carta de 19 de março de 1889, o Arcebispo D. Luiz Antonio dos Santos escreveu uma mensagem solicitando autorização do Estado para trazer frades franciscanos para o Brasil, salientando a situação de negligência total da maioria da população para com os assuntos religiosos, mostrando a impossibilidade logística que a Igreja tinha de prover ensino moral e espiritual aos seus fiéis pela falta de pessoal vocacionado e afirmando que se não fossem tomadas medidas drásticas para reerguer o clero, o catolicismo morreria no Brasil e, em seu lugar, se firmariam as seitas que há muito vinham tentando se consolidar através do atendimento a algumas necessidades básicas de populares:

Nas ruas das cidades cresce uma geração sem instrução, sem ensino religioso, sem freio algum às paixões. Refiro-me aos ingênuos. E a multidão de libertos que vagueia ociosa por toda parte vai levando o mesmo destino. *As seitas dissidentes vendo a necessidade imensa que há de ensino religioso, a fome de instrução religiosa, vai [sic] entrando no rebanho sorrateiramente e plantando suas tendas nos lugares mais povoados, não ficando seus esforços de todo inutilizados.*

Como viu V. Ex., do relatório que há pouco tive a honra de remeter a esse Ministério, as matrículas nos Seminários vão escasseando cada vez mais, e, já há muito, o número de sacerdotes falecidos anualmente excede e às vezes não pouco ao número das ordenações.

Cruzar os braços diante deste estado de coisas e deixar correr o tempo sem [ilegível] qualquer meio de remediar a tantos males, seria uma verdadeira traição; pois importaria deixar extinguir-se pouco a pouco o sentimento religioso entre o povo, ou vê-lo passar da verdade ao erro das seitas sem qualquer esforço para salvá-lo[?] ³⁶ (grifo meu)

O que se pode depreender de tais dados é a consciência que a Igreja Católica tinha de suas próprias limitações, das deficiências numéricas do clero, da necessidade de um seminário que melhor preparasse os poucos candidatos que possuía e do progressivo desinteresse que o catolicismo oficial estava provocando na população em geral e nas elites que pouco a pouco concediam mais aberturas legislativas para a instalação de comunidades protestantes em território nacional, até pagando salários a alguns de seus sacerdotes. A iminência da proclamação da República e os boatos de que o novo regime político promulgaria a separação entre Igreja e Estado contribuía ainda mais para que a instituição envidasse os maiores esforços na tentativa de garantir o seu status quo, sua influência, sua autoridade, sua posição, outrora indiscutíveis.

Assim, os protestantes que estiveram na festa do Bomfim naquele janeiro de 1888 ignoravam, propositalmente ou não, a tensão por que passava o catolicismo na cidade de

³⁶ Laboratório Eugênio Veiga – LEV. Gabinete Arcebispo de D. Luiz Antonio dos Santos. Estante 06, caixa 05. 1889. Sem paginação.

Salvador. Inclusive, é preciso destacar que essa “visita” à festa aconteceu um ano antes da proibição das lavagens por D. Luis Antonio dos Santos.

Quanto aos momentos iniciais do estabelecimento do protestantismo na Bahia, Kátia Mattoso fez algumas considerações, sob uma perspectiva mais geral. Mesmo reconhecendo que a autora não teve a intenção de fazer uma análise mais profunda dessa questão, queremos destacar alguns pontos. Mattoso afirma que “contrariamente aos cultos afro-brasileiros, o protestantismo oferecia à população outro caminho de salvação cristã, *com doutrinas e práticas atraentes*.” É preciso estar atento e lembrar que, por mais que esse *outro caminho* oferecesse “privilégios” (como a ascensão hierárquica dentro da Igreja), se jactasse de trazer consigo a modernização que Salvador estava buscando e intentasse mostrar maior comprometimento com a religião do que a maioria do clero católico através da reputação de seus ministros, poderia se tornar má opção por representar uma moral mais rígida e exigir conduta exemplar do fiel. Com as Atas de reunião da Igreja Presbiteriana da Bahia podemos ver que alguns homens e mulheres desistiram da fé protestante por não se adequarem às normas de comportamento requeridas.

Outra importante afirmação aparece quando Mattoso diz que as igrejas protestantes impunham uma severa disciplina, a ponto de chegar a exigir “o rompimento dos laços de família”.³⁷ Pelo menos no que se refere ao presbiterianismo, isso foi um tanto quanto ambíguo. Os pastores procuravam fazer com que os membros da Igreja conquistassem seus familiares para a fé protestante através do testemunho. Não pediam que casais se separassem, caso um dos cônjuges não se tornasse crente e não pediam que pais abandonassem seus filhos, ou filhos desamparassem seus pais. Observaremos que há um caso na IPBA, em que um senhor deixou de ser batizado por não se reconciliar com sua filha, com quem havia rompido relações. A Igreja tentou restabelecer os laços familiares. Todavia, estava bem claro que, a partir do momento em que o fiel se tornava membro da comunidade, a família mais importante era a “família de Cristo”, pela qual deveria zelar. A família nuclear nunca perdeu importância, já a família ampliada, pode ter sofrido.

Enquanto isso, as atas de reunião da IPBA no período estudado (1872-1900) atestam que esta comunidade abrigava uma membresia muito heterogênea. Foram arrolados indivíduos pertencentes às diversas classes e “raças”. É interessante notar a peculiaridade do presbiterianismo em Salvador. Uma das ideias básicas do protestantismo é a igualdade entre os homens, por certo. Ainda assim, num país escravista, onde a noção de igualdade é bastante

³⁷ MATTOSO, Kátia M. de Queiros. *Bahia, Século XIX: uma Província do Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 415-431.

flexível ou inexistente, não deixou de haver um certo preconceito contra os negros, talvez principalmente em virtude de sua pouca cultura letrada. Mas ocorreu um fato curioso em Salvador.

Da análise dos Livros de Atas de Reunião da Igreja Presbiteriana da Bahia, entre 1872 e 1890, pude inferir os seguintes dados quantitativos: foram batizados 40 homens brasileiros (incluindo 1 que foi apresentado como crioulo), e 7 de outras nacionalidades (maioria de portugueses); 31 mulheres brasileiras (incluindo uma que foi apresentada como crioula), e 4 de outras nacionalidades (maioria de norte-americanas); 26 meninos e 19 meninas (sem nacionalidade especificada; filhos de membros da Igreja). No segundo livro de atas (1874-1900), que engloba também dados do primeiro, são contabilizados 67 homens brasileiros batizados e 8 de outras nacionalidades; 82 mulheres brasileiras e 12 de outras nacionalidades (os brasileiros já não foram diferenciados por raça; os crioulos foram incluídos neste livro como brasileiros). O número de crianças batizadas estava àquela altura em 50 meninos e 45 meninas.

Através dos dados dos casamentos realizados pelos pastores presbiterianos, é possível perceber que pessoas dos mais variados estratos sociais estavam no rol de relações com os missionários protestantes. Foram relacionados pedreiros, maquinistas, caixeiros, carpinteiros, negociantes, retratistas, empregados no comércio, além daqueles de profissão ignorada. Os noivos eram, em sua maioria, brasileiros, mas havia também suíços, ingleses, estadunidenses, entre muitas outras nacionalidades. As noivas também eram, em sua maioria, brasileiras, seguidas de alemãs e estadunidenses, entre outras.

Em muitas ocasiões, enlances matrimoniais foram realizados por pastores presbiterianos na Capela Inglesa. O primeiro foi o casamento de William George Dutton e Julia Blanchet, um inglês e uma brasileira, celebrado em 10-06-1874 pelo Rev. Schneider.³⁸ O jovem caixeiro inglês Frank Godfrey, morador da Boa Viagem, se casou com a baiana Emília Alexandrina Messeder, de 24 anos, moradora do mesmo bairro, em 10-4-1882.³⁹ O negociante inglês John Benn, de 26 anos, residente no Largo da Graça, casou-se com a baiana Charlotte Luiza Brade, de 19 anos, em 13-4-1882.⁴⁰ Estas duas últimas cerimônias foram realizadas pelo Rev. Blackford. O pastor estadunidense celebrou também a união do maquinista inglês Sidney Clemente Dare, de 23 anos, morador de Cachoeira, com América Tavares, de 17 anos, moradora de Diamantina, distrito de Maracás, em 30-1-1889. O casamento se realizou no

³⁸ LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 83.

³⁹ *Ibidem*, Casamentos, p. 87-88.

⁴⁰ *Ibidem*, Casamentos, p. 88.

"Consulado de Sua Majestade Britânica", na presença do respectivo Cônsul Sr. Alex Stevens e teve por testemunha Sra. D^a Adelaide Tarquínio e os senhores Luiz Tarquínio e Luiz Américo.⁴¹ Blackford celebrou ainda o casamento dos ingleses Kavey Vincent Woare, 33 anos, guarda-livros, morador do Hotel Globo, e Louise Lewis, 24 anos, moradora da casa de James Wilson, Corredor da Vitória, em 19-9-1889.⁴²

Um fator que pode ser apontado como responsável por esta situação – pastores presbiterianos celebrando casamentos de ingleses – é a ausência frequente de capelães na Igreja Anglicana. Segundo Elizete da Silva, “é possível que muitos [capelães] se recusassem a vir para a Bahia devido às dificuldades provocadas pelo clima e as péssimas condições higiênicas vividas pela população em geral”. Mesmo se referindo a um período um pouco posterior ao abordado neste trabalho, a autora faz referência a episódios que podem descrever eventos que ocorriam desde o final do século XIX: “na ausência do capelão residente, a igreja era visitada pelo capelão de Recife ou pelo próprio bispo [Every], anualmente, os quais tentavam prestar alguma assistência espiritual ao rebanho anglicano.” Quanto ao fato de nem todos os casamentos terem sido celebrados na Capela Inglesa, Silva explica que “em alguns momentos a igreja manteve as suas portas cerradas e só eram reabertas quando podiam contar com os serviços pastorais”.⁴³

Muitos estrangeiros, principalmente suíços, ingleses, alemães e norte-americanos pediram que pastores presbiterianos celebrassem seus casamentos (Ver Tabelas 6 e 7). Apenas dois meses após a organização da Igreja Presbiteriana da Bahia, o pastor Schneider registrou a primeira cerimônia ministrada por ele. Foi o casamento do suíço Gustavo Zoll, de 29 anos e a alemã Rosa Schlerer, de 16 anos, em 1-6-1872.⁴⁴ Já J. B. Heim, também suíço e com 35 anos, e a viúva Dora Hüpeden, alemã de 36 anos, se casaram na casa da noiva, no bairro da Vitória, em 12-06-1875.⁴⁵ Júlio Lange, dinamarquês de 25 anos e Isabel Bartels, de 31, “hannoveriana”⁴⁶, se casaram na Sala de Culto, em 05-07-1875.⁴⁷ O negociante alemão João Kuck, de 33 anos, casou-se com a alemã Josephina Bahr, viúva de 26 anos, governanta da casa do Sr. Antonio Gomes dos Santos Freitas, em 8-12-1884.⁴⁸ Os suecos Paul Adolf Hamnstrom, 25 anos, empregado no comércio e Ingrid Joaquina Christina Leetz, 18 anos, moravam na mesma casa –

⁴¹ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 269.

⁴² *Ibidem*, Casamentos, p. 270.

⁴³ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria*. Anglicanos e Batistas na Bahia. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1998, p. 44-45.

⁴⁴ LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 82.

⁴⁵ *Ibidem*, Casamentos, p. 83.

⁴⁶ Cidade fundada em 1241 no Estado da Baixa Saxônia, Alemanha.

⁴⁷ LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 83.

⁴⁸ *Ibidem*, Casamentos, p. 96.

à Rua do Barão Homem de Mello, nº 18, e contraíram matrimônio em 3-3-1887.⁴⁹ João Gerhard Dannemann, negociante alemão de 29 anos, residente em Feira de Santana, casou-se com a Idallina Meirelles, brasileira de 25 anos e residente em Cachoeira, em 20-12-1888; o casamento foi realizado na casa do Sr. F. H. Ottens, no Corredor da Vitória nº 7.⁵⁰ A importância dos pastores da Igreja Presbiteriana da Bahia como realizadores dos casamentos dos não católicos em Salvador não pode ser desconsiderada.

Outro importante personagem que teceu relações sociais na IPBA foi Guilherme Gaensly. Fruto da imigração suíça para o Brasil, Wilhelm (Guilherme) chegou à Bahia em 1848, trazido por sua mãe, Anna Barbara Kyn e acompanhado por seus irmãos Ferdinand e Frederick. Seu pai, Jacob Heinrich Gaensly, já estava em Salvador desde 1843, ano do nascimento de Guilherme, e tinha estabelecido uma firma de importação de tecidos e exportação de algodão.⁵¹

Trabalhando com sua grande paixão, a fotografia, Guilherme Gaensly esteve primeiramente associado a Waldemar Lange, mas depois de ganhar homenagens do Liceu de Artes e Ofícios, em 1877, passou a ser uma referência na profissão e passou a trabalhar sozinho até que em 1882 contratou Rodolpho Lindemann como seu assistente, tornando-o mais tarde seu sócio.⁵² É de Guilherme Gaensly a única foto conhecida de um interior de templo protestante em Salvador no século XIX – a fotografia da Capela Inglesa.

Em 21 de abril de 1888, o retratista Rodolpho Frederico Francisco Lindemann, de 33 anos casou-se com a irmã de Gaensly que nascera no Brasil, Alaine, na sede da empresa de fotografia da qual eram donos. No mês seguinte, em 5 de maio, celebrou-se o matrimônio de Guilherme Gaensly, com 44 anos, e a também suíça Elisabetha Ida Itschner, de 25 anos; o casamento foi realizado na casa dos pais da noiva, João Jacob Itschner e Elisabet [Wolf], e as testemunhas foram Rodolpho Lindemann e o irmão do fotógrafo, Frederico Gaensly. Ambas as cerimônias foram celebradas pelo pastor Alexander Blackford.⁵³ Guilherme Gaensly mudou-se para São Paulo no final do século XIX, tendo Lindemann assumido o estúdio fotográfico

⁴⁹ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 264.

⁵⁰ *Ibidem*, Casamentos, p. 268.

⁵¹ DIETRICH, Ana Maria. Imigração suíça e protestantismo no século XIX - Reflexões sobre a micro-história de Guilherme Gaensly. In: DIETRICH, A. M.; MENDES, R.; BURGI, S.; FERRAZ, V. M. B.. *Imagens de São Paulo - Gaensly no acervo da Light (1899-1925)*. 1. ed. São Paulo: Fundação Patrimônio Histórico da Energia de São Paulo, 2001. v. 1. p. 12.

⁵² FATH, Telma Cristina Damasceno Silva. *A fotografia artística na Bahia e sua inserção nos salões oficiais de arte*. Dissertação de Mestrado. Salvador: PPGAV/UFBA. 2009, p. 29-30.

⁵³ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 266-267. DIETRICH, Op. Cit., p. 16.

sozinho. Suas relações com a Igreja Presbiteriana continuaram estreitas, como demonstram as fotografias publicadas no jornal *O Estandarte*. Faleceu em 1928.⁵⁴

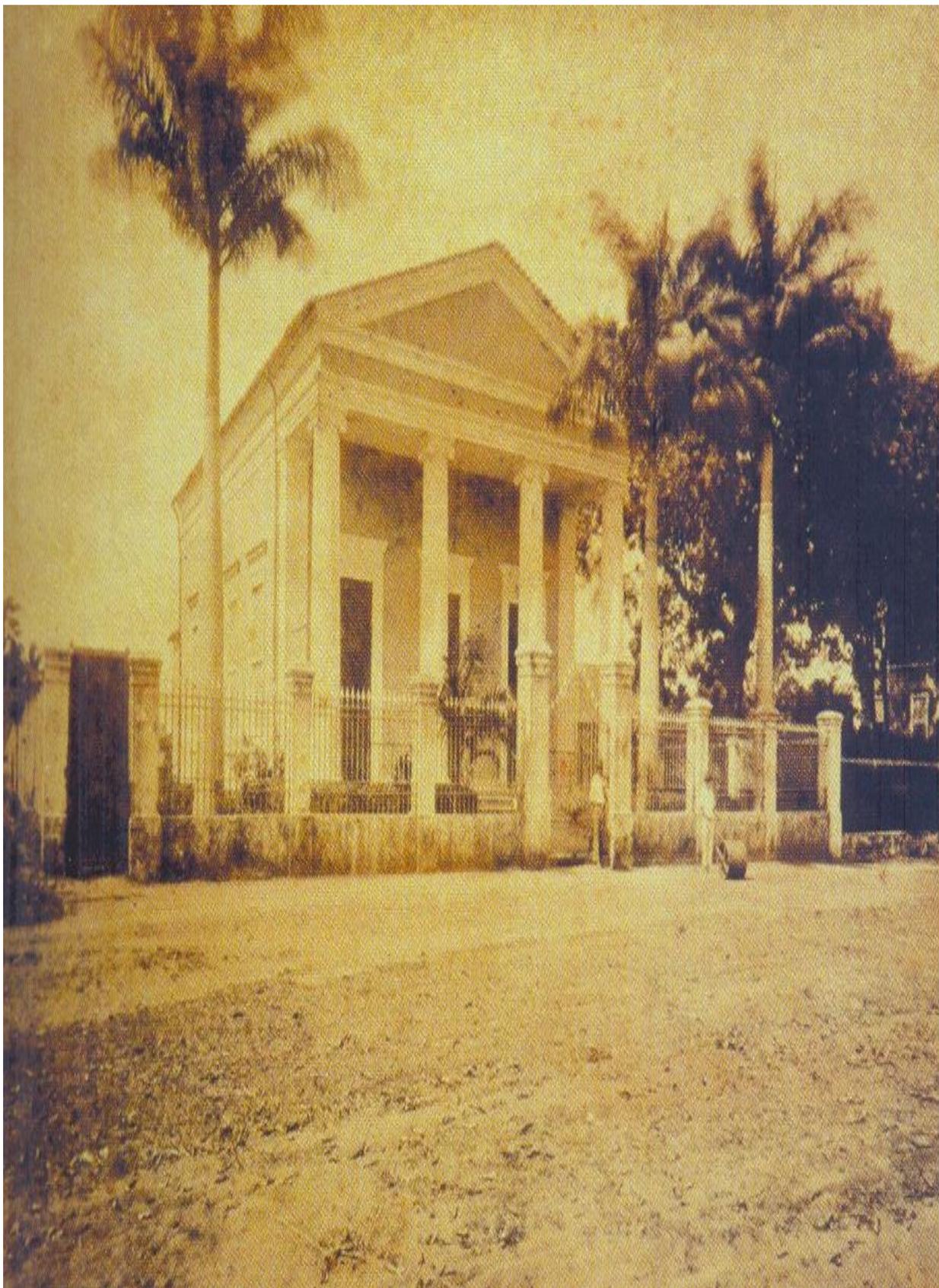


Guilherme Gaensly. Igreja de Santo Antônio da Barra, 1885. Acervo Biblioteca Nacional – Brasil



Guilherme Gaensly. [Cemitério dos ingleses], 1885. Acervo Biblioteca Nacional - Brasil

⁵⁴ DIETRICH, Op. Cit., p. 17-21.



Guilherme Gaensly. Capela Inglesa, 1870-1880. Acervo Biblioteca Nacional - Brasil



Guilherme Gaensly. *Interior da capela do Campo Grande*, 1870-1880. Acervo Biblioteca Nacional - Brasil

Em Salvador, a heterogeneidade da membresia contribuiu para que houvesse até mesmo uma inversão da hierarquia social. Entre os primeiros presbíteros eleitos estavam negros (os chamados, à época, crioulos); um era carpinteiro, o outro era pedreiro. E não havia somente negros e pobres entre os fiéis. Estão arrolados comerciantes, mercadores, damas estrangeiras: todos sob a autoridade presbiterial de negros.

Obviamente, esta autoridade tem limites muito bem estabelecidos, mas não deixa de ser interessante o fato de terem sido *eleitos* (o cargo de presbítero é um cargo eletivo dentro da hierarquia presbiteriana) homens nessas condições: o Sr. Marcos Luiz da Boa Morte foi eleito em 1885 e o Sr. José Martins Alves em 1898.

Também é preciso considerar que o fato de serem homens pobres e de cor não quer dizer que, no exercício do presbiterato, tenham agido como tais. É significativo que nos chamados *processos eclesiais*, o dever dos presbíteros é advogar em prol do que a Igreja considera certo. Isso, muitas vezes, significou ir de encontro à realidade dos fiéis, com relação, por exemplo, às uniões informais, toleradas com mais "facilidade" pela Igreja Católica Romana.

Dentre as situações que mais chamaram minha atenção está o fato de um homem "creoulo" citado com certa frequência nas Atas, Marcos Luiz da Boa Morte, um carpinteiro negro ter chegado a um dos cargos mais importantes na hierarquia presbiteriana: o cargo de presbítero. As primeiras informações que temos sobre este homem é que foi ele quem entregou ao missionário Schneider as "primeiras mudas de laranja baiana, que, levadas aos Estados Unidos, foram o ponto de partida para a cultura dessa laranja que enche os mercados americanos e europeus", e que, de acordo com o Rev. Lenington, foi o primeiro converso por Schneider em Salvador.⁵⁵ O livro de atas da IPBA diz que ele foi o oitavo a ser arrolado entre os membros.⁵⁶

Pouco se sabe sobre Marcos Luiz da Boa Morte. Os registros indicam que era filho de Luiz da Boa Morte e Esperança de Jesus. Nasceu provavelmente em 1835, uma vez que, ao se casar com Carlotta Rosa da Lima, em 22-06-1874, contava com 39 anos. A propósito, sua esposa nunca esteve arrolada entre os membros da IPBA; é provável que nunca tenha se convertido. Foi batizado em 27-09-1874. Há informação de que teve 2 filhos, Maria, nascida em 18-12-1874 e Saturnino, nascido em 30-11-1875. É certo que Marcos e Carlotta já

⁵⁵ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Vol. 1. Casa Editora Presbiteriana: São Paulo, 1959, p. 91.

⁵⁶ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de Membros*, p. 2.

mantinham uma relação antes de oficializar o casamento, pois sua primeira filha nasceu apenas 6 meses depois da cerimônia.⁵⁷

É provável que quando Boa Morte decidiu se tornar presbiteriano, o pastor Schneider tenha dado como motivo de impedimento para profissão de fé seu relacionamento não oficializado, chamado, sem maiores sutilezas, de concubinato. É sabido que as uniões consensuais eram bastante comuns, principalmente entre a população mais pobre. Mas para o pastor, que tinha acabado de chegar à Bahia, e que se orgulhava de cumprir a Bíblia à risca, seria inimaginável permitir que um homem “amancebado” se tornasse membro da igreja. Boa Morte, então, tratou de oficializar sua união com Carlotta, Três meses depois, faria sua profissão de fé e seria batizado. Batizou também seus dois filhos na Igreja Presbiteriana; não consta o consentimento de sua mulher.

Boa Morte tomou posse como presbítero da Igreja Presbiteriana da Bahia em 12 de agosto de 1885, onze anos após ser batizado e professado a fé protestante e presbiteriana. É possível que inicialmente tenha sofrido por adotar a religião reformada, pois Júlio Andrade Ferreira menciona um relatório do pastor Robert Lenington, que também trabalhou na IPBA, no qual este afirma que Boa Morte “lutou quase sozinho para manter-se. Felizmente depois de luta terrível, achou um empregador que não temeu desafiar o arcebispo que o ameaçava de excomunhão”.⁵⁸ Mas não houve complacência por parte de seus irmãos protestantes também: em 4 de junho de 1896, o Conselho da IPBA se reuniu e decidiu fazer uma “recomendação ao presbítero regente Marcos Luiz da Boa Morte, recomendando que ele pedisse a sua demissão do cargo que ocupa na Igreja, atendendo as faltas que tem havido no cumprimento do seu dever, sem alguma razão participada”.⁵⁹ No ano seguinte, em 3 de março de 1897, novamente o Conselho da igreja deliberou acerca das ausências de Boa Morte e “resolveu-se que a Sessão pedisse do presbítero [...] a sua resignação do cargo de Presbítero Regente desta Igreja. Ele tendo deixado de frequentar os cultos estando ele de saúde e ainda morando na cidade (sic)”.⁶⁰ No dia 28 de abril, Boa Morte se apresentou ao conselho da Igreja e deu explicações sobre suas faltas. Até o final do período abordado nesta pesquisa, não foi mais citado em nenhum delito. As atas não deixam claro quais foram exatamente as faltas do Presbítero, dando a entender que o principal problema era sua crônica ausência dos cultos e das reuniões do Conselho da igreja.

⁵⁷ *Ibidem*. Rol de Membros e Casamentos, p. 44, 82 e 106.

⁵⁸ *Apud* FERREIRA, Júlio. Op. Cit., p. 91.

⁵⁹ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 4/04/1896, p. 137-138.

⁶⁰ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 4/04/1896, p. 145.

Com isso, não pretendo dizer que Boa Morte foi o único “negro presbiteriano” da Bahia oitocentista, nem o único presbítero. Obviamente, não se desconsidera que entre as estratégias para implantar uma comunidade protestante estava levantar lideranças locais. O que chama atenção é que ele é o único homem que teve sua cor registrada no rol de membros. É bem provável que o pastor Schneider tenha sido “um pouco mais atento” a esses critérios do que os outros pastores que passaram pela igreja.

Se Boa Morte é o único homem registrado como negro, Maria da Anunciação dos Santos é a única mulher registrada como negra. Sabe-se menos ainda sobre ela. Foi batizada no mesmo dia que Boa Morte, 29-09-1874. A última referência a ela nas Atas de Reunião foi quando seu filho, José Patrício dos Santos, foi batizado, em 26-12-1875, com, aproximadamente, 12 anos. Não consta o nome do pai da criança.⁶¹

A Igreja Presbiteriana recebeu alguns membros vindos de outros estados. Um deles foi Ciríaco Antônio dos Santos e Silva, transferido da Igreja de São Paulo, em 30-10-1876 e admitido à comunhão em 5-11-1876; sua esposa, Francisca Rosa da Silva também foi transferida da Igreja de São Paulo em 25-11-1876 e admitida em 10-12-1876. Segundo as Atas de Reunião da IPBa, seus filhos Arthur Nestor Santos e Silva (4 meses) e Marcos Mariano da Silva (1 ano e 2 meses) foram batizados em 17-1-1878 e 19-2-1882, respectivamente.⁶² Vicente Themudo Lessa afirmou que Ciríaco Silva era professor, tendo ensinado português ao Rev. Hugh Ware McKee e outros missionários presbiterianos em São Paulo. Datou-se sua profissão de fé de 25 de março de 1866, sendo recebido à comunhão pelo pastor Blackford. Já em 1867, entrava em conflito com alguns setores do Estado Imperial por conta de seu apelo à liberdade religiosa. *A Imprensa Evangélica* publicou a seguinte notícia:

Em 1867, o Sr. Ciríaco Antônio dos Santos e Silva publicou em São Paulo um livrinho para leitura nas escolas primárias e, só porque em um lugar ele dizia que a lei permitia ao brasileiro mudar de religião, o Sr. Ciríaco foi tratado como um herege e, não obstante defender-se pela imprensa e mostrar com a letra da constituição que ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, foi-lhe dito pelo Sr. Dr. Diogo de Mendonça Pinto, então inspetor geral da instrução pública da província, que nem todas as verdades se dizem, e que seu livro de modo algum podia ser aprovado pela instrução pública sem retirar aquela frase!⁶³

O caixeiro baiano Philippe José de Oliveira, de 34 anos, morador da Rua dos Zuavos, nº 137, casou-se com Lydia Glyceria da Silva, 23 anos, porto-alegrense, filha de Ciríaco Antonio

⁶¹ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de Membros*, p. 2, 44.

⁶² *Ibidem*. *Rol de Membros*, p. 45-46, 107.

⁶³ *Apud* LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. Cultura Cristã. 2010, p. 39.

dos Santos e Silva, na casa de Antonio Barreto de Menezes na rua dos Adobes (ou dos Quinze Mistérios), nº 103, em 3-2-1883.⁶⁴ Ela não era membro da Igreja Presbiteriana da Bahia, mas o casamento foi realizado pelo pastor Blackford, o mesmo que batizou Ciríaco Silva em São Paulo quase vinte anos antes. Apesar do longo tempo de conhecimento entre o pastor e Ciríaco Silva, a amigável relação teve seus momentos de turbulência.

Em 25 de janeiro de 1887, a Sessão da IPBA discutiu a respeito do mau comportamento do Sr. Ciríaco Silva, que, à época, residia no Pará. Segundo os registros, ele abria sua casa de negócios aos domingos e tinha "procedimento irregular em várias cousas". O Pastor Blackford foi encarregado de escrever-lhe pedindo explicações.⁶⁵ No ano seguinte, em 9 de julho, uma comissão foi nomeada para conversar com "os membros há muito ausentes dos cultos da Igreja", entre eles, Ciríaco Antônio dos Santos e Silva e família.⁶⁶ Depois deste episódio, não houve mais nenhuma deliberação da Sessão a respeito dele.

A partir da institucionalização da comunidade presbiteriana, surgiram os conflitos e as disputas que envolvem a ressignificação de muitos valores e práticas entre os fiéis. Todo o membro que não correspondesse ao esperado pela denominação – obediência às regras por ela determinadas – era passível de ser processado pela Igreja. O que chama atenção é o uso de denominações jurídicas para classificar os personagens dos eventos punitivos promovidos pela denominação: juiz, réu, testemunhas, acusação, condenação.

Dentre os processos que pude coletar, existem casos que evidenciam a tentativa da liderança da denominação de implantar novos valores em seus fiéis, considerando duas alternativas: o ensino e a punição. Nas chamadas "Escolas Dominicais", os fiéis eram ensinados sobre a fé, a Bíblia, a "falácia" do catolicismo, a família, etc., e esperava-se que esses ensinamentos fossem suficientes para fazer prosperar o protestantismo em Salvador. Todavia, muitos membros não corresponderam às expectativas e "caíram em erro". Para resolver estes casos, o pastor podia tanto fazer uma advertência verbal quanto suspender o fiel da comunhão (eucaristia), ou ainda expulsá-lo da igreja. Neste capítulo farei uma breve análise de alguns dos processos para tentar identificar por quais motivos se davam os conflitos dentro da denominação. Antes disso, porém, é preciso identificar quem foram os disciplinadores e com quais instrumentos legitimavam sua autoridade perante os prosélitos.

⁶⁴ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 89.

⁶⁵ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 25/01/1887, p. 19.

⁶⁶ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 9/07/1888, p. 54.

Pastores que atuaram na Igreja Presbiteriana da Bahia

Corri o risco de assemelhar esta dissertação a muitos outros trabalhos que descrevem os atos dos primeiros pastores presbiterianos no Brasil como verdadeiramente heroicos, uma vez que são comprometidos em ser objeto de leitura dos fiéis e instrumento de reafirmação de sua identidade através da História. Contudo, considero importante dar algumas informações ao menos básicas sobre quem foram os homens que vieram para protestantizar Salvador, qual a sua formação e como eles foram apresentados nas Atas de Reunião da IPBA. Não se trata aqui de enaltecer ou desmerecer qualquer um destes personagens, apenas informar como suas estadias em Salvador alteraram ou não a rotina da comunidade presbiteriana da cidade.

James Theodore Houston (1847-1929)



Formou-se no Seminário Teológico do Oeste, em Alleghny, na Pensilvânia. Trabalhou diretamente na organização da Igreja Presbiteriana em Cachoeira, recôncavo baiano. Chegou à Salvador em 16 de dezembro de 1874, onde permaneceu por alguns meses ajudando o pastor Schneider.⁶⁷ O campo missionário de Cachoeira foi formado em 1873, por Schneider e a igreja organizada em 12 de setembro de 1875, por Houston.⁶⁸ No Livro de Atas da IPBA, em 10 de outubro de 1877, o pastor informou ao Conselho que havia batizado, no dia 24 de junho, na comunidade da qual era responsável, a menina Eutália, filha de José da Costa Ferreira e Margarida C. de Oliveira Costa⁶⁹; José da Costa Ferreira já era batizado e professo desde 31 de janeiro de 1875⁷⁰, casando-se aos 25 anos com Margarida, de 19, em 14 de junho do mesmo ano, na casa do pastor Schneider, que também celebrou a cerimônia.⁷¹ A esposa foi batizada no

⁶⁷ LESSA, Op. Cit., p. 111.

⁶⁸ NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. *Educar, Curar, Salvar: uma ilha de civilização no Brasil Tropical*. Maceió: EDUFAL, 2007, p. 75.

⁶⁹ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 10/11/1877, p. 7.

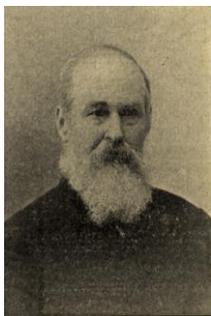
⁷⁰ *Ibidem*. Rol de membros, p. 106.

⁷¹ *Ibidem*. Casamentos, p. 83.

dia 11 de fevereiro de 1878; ambos saíram de Salvador e foram transferidos definitivamente para Cachoeira em 1884.⁷²

James Houston formou junto com Schneider e Blackford o primeiro núcleo de missionários presbiterianos vinculados à Missão Central do Brasil. Foi evangelista e atuou em Salvador e Cachoeira entre 1874 e 1877, tendo passado os meses de junho a outubro deste ano como pastor somente na capital da Província. Foi para o Rio de Janeiro, trabalhando na capital da Corte por muitos anos como pastor e colaborador do periódico *A Imprensa Evangélica* e compositor de algumas peças da hinologia presbiteriana. Casou-se pela segunda vez em 26 de abril de 1883, com Sophia Dayle, irmã do também pastor Robert Lenington. Retirou-se para os Estados Unidos em 1885, retornando em 1900 para trabalhar em Florianópolis, de onde sairia em 1902, em direção à Califórnia, aonde viria a falecer em 1929.⁷³

Robert Lenington (1833- 1903)



Cursou teologia em Princeton. Ajudou na formação do campo missionário em Cachoeira. Antes de vir para a Bahia, organizou a primeira escola paroquial de Brotas (SP), no final de 1868. Veio para a Bahia em 1877 para substituir o pastor Schneider. Trabalhou como Evangelista em Salvador e Cachoeira entre 1877 e 1880.⁷⁴ Nos livros de Atas da IPBA, a primeira referência a Lenington é de 2 de abril de 1877, um dia depois de ele celebrar a Santa Ceia na comunidade de Salvador. No primeiro dia de 1881, pouco antes de se despedir do pastorado da IPBA, suspendeu da comunhão o Sr. E. S. R. P., “por ter abandonado inteiramente as suas reuniões”.⁷⁵ Em 1881, o pastor Blackford viria substituí-lo. A partir deste ano e até 1884, Lenington fixou-se em São Paulo, trabalhando na Escola Americana e colaborando com *A Imprensa Evangélica*. Passou dois anos trabalhando no Paraná antes de sair do Brasil e ir trabalhar entre os portugueses de Illinois.⁷⁶

⁷² *Ibidem*. Rol de membros, p. 108.

⁷³ LESSA, Op. Cit., p. 112.

⁷⁴ NASCIMENTO, E. Op. Cit., 2007, p. 75, 93, 241.

⁷⁵ LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 1/1/1881, p. 5, 14.

⁷⁶ LESSA, Op. Cit., p. 180-181.

Alexander Latimer Blackford (1829-1890)



Formou-se no Seminário Teológico do Oeste, assim como James T. Houston e Schneider. Chegou ao Brasil em 1860, acompanhado de sua primeira esposa, Elisabeth Simonton Blackford, um ano após seu cunhado, Ashbell Simonton. Trabalhou no Rio de Janeiro e em diversas cidades do interior de São Paulo. No relatório prestado ao Presbitério do Rio de Janeiro em 16 de julho de 1867, o pastor disse que “um impedimento de grande alcance que encontro [para expansão da pregação] é a falta de instrução e o pouco desenvolvimento intelectual de muitas pessoas entre as classes mais acessíveis e mais inclinadas ao Evangelho.” O pastor também criticou as

[...] superstições tão geralmente arraigadas no espírito do povo. Atribuem-se poderes e influências sobrenaturais e milagrosos a um sem número de coisas, tanto materiais quanto espirituais (...) A fé em qualquer santo ou santa, qualquer imagem, figura, estampa, relíquia, patuá, oração suja que se tem por benta, breves, bentos e bentinhos, faz com que um homem despreze o evangelho e se escandalize com a verdade. O medo destas coisas é uma barreira grande à entrada do evangelho em muitas famílias e corações. A devoção a uma destas coisinhas por mais desprezível que seja em si, e o receio de ofendê-la, faz com que muitos fechem os ouvidos ao recado de salvação de graça.⁷⁷

Desde a década de 1870, em grupo liderado por ele, John B. Howell e Eduardo Carlos Pereira, defendeu a instalação de uma rede de escolas paroquiais em São Paulo, auxiliar da evangelização e da catequese, em contraponto à opinião de homens como Horace Lane, maçom, liberal, abolicionista e republicano, para quem o objetivo da escola não era ensinar religião, pois a instrução era um instrumento para desenvolver o caráter e dar uma base segura para a educação moral do aluno e não catequizá-lo.

Após um período trabalhando como agente da Sociedade Bíblica Britânica, em 1880 Blackford voltou aos serviços da Junta de Missões de Nova York e foi designado para trabalhar

⁷⁷ Relatório de Alexander Latimer Blackford para o Presbitério do Rio de Janeiro. 16 de julho de 1867. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Blackford/Blackford.pdf>. Acessado em 18 de maio de 2009.

na Bahia.⁷⁸ Viajando e pregando, em 1884, chegou a organizar a primeira Igreja Presbiteriana de Sergipe, em Laranjeiras, cidade mais desenvolvida econômica, política e culturalmente da época, estabelecendo ali seu primeiro campo missionário fora do eixo das Províncias do Rio de Janeiro e São Paulo. Em 1886, Blackford foi transferido novamente para Salvador e foi evangelista da Missão Central do Brasil até 1890.

Nas Atas de Reunião da IPBA, há a notícia de que Blackford assistiu o culto de 26 de dezembro de 1880, já preparando a comunidade presbiteriana para sua estadia.⁷⁹ No ano seguinte, a 4-7-1881, sua segunda esposa, a norte-americana Nannie Thornwell Blackford, já estava contando entre os membros.⁸⁰ E seus filhos, Hattie Gaston Blackford (21-12-1881), Alexander L. Blackford (23-07-1883), e James Gaston Blackford (25-10-1884), foram batizados em 5-3-1882, 2-12-1883 e 25-1-1885, respectivamente.⁸¹

Em 1884, Blackford já demonstrava preocupação em conseguir dinheiro para construir um templo e conseguir um ajudante para o trabalho na Bahia. Na reunião de 14 de fevereiro, o pastor mencionou os esforços que seriam empreendidos no progresso da missão:

Depois de alguma discussão foi resolvido fazer uma subscrição com o fim especial de ajudar a pagar mais um colaborador e alugar uma ou mais salas adicionais: e que se houver saldo no dia 31 de julho do corrente ano ou em qualquer semestre subsequente, que seja aplicado a um fundo para a aquisição ou construção de um edifício apropriado para o uso de nossa Igreja.⁸²

Em 24 de junho de 1887, ele continuava insistindo na importância de expandir e consolidar a missão na Bahia e, para tanto, foi resolvido recomendar à igreja uma contribuição especial para o emprego de uma “pessoa idônea para auxiliar nos trabalhos evangélicos nesta cidade e província”.⁸³

Durante seu pastorado, Blackford decretou inúmeras suspensões e abriu muitos processos eclesiásticos contra sua crescente membresia, tendo sido destacados por Júlio Andrade Ferreira como eventos bastante frequentes nas Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia assinadas por Blackford. O historiador noticiou, a respeito das atividades missionárias de 1888, que o pastor “voltou a Salvador (Bahia) onde, a julgar pelas atas continuou a ter uma série interminável de casos de disciplina que ele legou a seu substituto – o Rev. Woodward E. Finley”.⁸⁴ Veremos alguns desses momentos de tensão eclesiástica adiante.

⁷⁸ FERREIRA, Op. Cit., p. 139.

⁷⁹ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, s/d, p. 14.

⁸⁰ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros*, p. 202.

⁸¹ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros*, p. 46, 49, 52.

⁸² *Ibidem*. Reunião de diretoria, 14/02/1884, p. 30.

⁸³ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 24/6/1887, p. 34-35.

⁸⁴ FERREIRA, Op. Cit., p. 170 e 218.

Nem só de problemas eclesiais viveu o pastor Blackford na Bahia. A ameaça real das epidemias trouxe bastante preocupação e luto ao missionário. Na ausência do pastor anglicano, em 1882, Blackford oficiou o funeral de dois homens anglicanos, registrando-os no Livro de Sepultamentos do Cemitério Britânico.⁸⁵ Anos mais tarde, seu filho, Joseph Simonton Blackford, fruto de suas segundas núpcias com Nannie T. Blackford, nascido a 31-12-1884 e batizado a 13-2-1887, veio a falecer em 23-10-1887 e foi enterrado no Cemitério Britânico.⁸⁶

Aproximadamente após dez anos de trabalho na Bahia, em abril de 1890, o Rev. Blackford viajou para Atlanta, nos Estados Unidos, acompanhado da esposa e dos filhos, para gozar suas férias e comparecer à reunião da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana em Saratoga, Nova York. Entretanto, pouco tempo depois de sua chegada, foi acometido de uma grave moléstia não identificada, que causou seu falecimento em apenas quatro dias, a 14 de maio. Foi sepultado no cemitério de Westview.⁸⁷

John Byron Cameron (1855-1931)

Escocês de nascimento, graduou-se em teologia no seminário teológico Lane, em Cincinnati, Ohio. Chegou ao Brasil em setembro de 1881 e foi evangelista em Salvador entre 1881 e 1883. A única referência no Livro de Atas da IPBA está no rol das crianças batizadas. Ernest Cameron, nascido em 24-3-82, filho de J. B. Cameron e Jessie Luce Cameron, foi batizado em 4-3-1883.⁸⁸

Woodward Edmund Finley (1865-1949)

Rev. Finley, estadunidense nascido no Estado de Ohio, chegou a Salvador às vésperas da Proclamação da República no Brasil. Havia desembarcado no Brasil em 23 de setembro de 1889, vindo dos Estados Unidos. Aparece pela primeira vez nas Atas de reunião da IPBA em 27 de dezembro de 1889, quando é oficialmente apresentado como o substituto de Blackford nas igrejas de Salvador e Cachoeira. Nesta sessão ficou decidido ler no culto uma saudação ao novo regime de governo do país, suplicando bênçãos sobre os governantes da agora República e desejando boa sorte ao Ex-Imperador e sua família:

Nós os membros da Sessão da Igreja Presbiteriana da Bahia, em reunião convocados, reconhecendo a graça especial da Providência Divina para com

⁸⁵ SILVA, Elizete da. Calvinistas em Terras Tropicais. In: Lígia Bellini, Antônio Luigi Negro, Evergton Sales Souza. (Org.). *Tecendo Histórias. Espaço, Política e Identidade*. Salvador - BA: EDUFBA, 2009, p. 73.

⁸⁶ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros*, p. 231.

⁸⁷ MATOS, Alderi Souza de. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 37.

⁸⁸ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros*, p. 41.

este país no modo pacífico pelo qual se efetuou a mudança de governo no dia 15 de Novembro próximo passado, resolvemos inserir nestes nossos anais um solene voto de ação de graças ao Deus todo-poderoso, Rei dos Reis e Senhor dos Senhores, por esta singular manifestação de sua misericórdia para com esta nação, [rasgado] humildemente imploramos as mais ricas bênçãos de Deus sobre os membros do governo atual, para que dirijam tudo para o bem-estar geral, e sobre povo, para que seja prosperado em tudo, e que seja convertido e salvo. Invocamos também a graça divina sobre o Ex-Imperador e os membros de sua família, para que alcancem a salvação eterna de suas almas.

Exortamos a nossos irmãos que na crise atual abundem em orações e súplicas a Deus pelos que estão constituídos em autoridade nessa Republica e nos diversos estados, para que sejam eles guiados na gestação dos negócios públicos e na realização de todas as reformas necessárias para a prosperidade e felicidade de todos.⁸⁹

Em 4 de abril de 1890, Finley foi empossado como pastor da IPBA por Blackford.⁹⁰ Todavia, permaneceu pouco tempo; já em agosto de 1891, voltou para os Estados Unidos, sendo substituído por Edgar McDill Pinkerton. Entretanto no curto espaço de tempo que esteve em Salvador, o pastor Finley foi autorizado a tomar como auxiliar o pernambucano Leônidas Filadelfo Gomes da Silva, de origem congregacional.

Em 1873 havia sido organizada em Recife a Igreja Evangélica Pernambucana, pelo Rev. Kalley, à Rua do Nogueira, nº 10, deixada aos cuidados do diácono Manoel José da Silva Vianna, que no ano seguinte, em 3 de maio, batizou o jovem Leônidas. Através de recomendação do Dr. Kalley, Leônidas da Silva e outro converso, Adérito José Gomes da Silva, foram estudar na Inglaterra, para tornarem-se ministros. Adérito se casou com uma inglesa e não voltou para o Brasil. Leônidas voltou ao Recife em 1879.⁹¹

Quando em Salvador, o Rev. Leônidas da Silva foi responsável por um novo periódico protestante denominado *A Palavra*, que começou a ser publicado em 30 de julho de 1891, e embora não apresentasse nome do redator e a denominação a que pertencia, era sabido estar sob os “auspícios do presbiterianismo” e sob a direção de Silva. Em 1893, Silva mudou-se para o Rio de Janeiro e o jornal não foi mais publicado.⁹² É um interessante ponto de partida para uma nova pesquisa.

Em 1892 o Rev. Finley retornou ao Brasil e passou cerca de dez meses em Salvador, aguardando a chegada do Pastor Chamberlain, designado para tomar conta da comunidade presbiteriana da capital baiana. Após a chegada de seu colega, transferiu-se para Sergipe, ocupando o campo missionário que estava sendo cuidado pelo pastor Kolb. Este último voltaria

⁸⁹ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 27/12/1889, p.78-79.

⁹⁰ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 4/4/1890, p.83.

⁹¹ LESSA, Op. Cit., p. 316-317.

⁹² *Ibidem*, p. 320-321 e 340.

para Salvador em 1894, já que Chamberlain havia preferido realizar seu trabalho missionário no interior da Bahia. O pastor Finley continuou seu trabalho em Sergipe, especialmente na Escola Americana de Laranjeiras, mas também visitando outras cidades do interior sergipano, como por exemplo Itabaiana, Campo do Brito, Lagarto e Riachão. Trabalhou na organização da Igreja Presbiteriana de Aracaju, em 1901. Voltando à Bahia em 1904, trabalhou na cidade de Wagner, onde mais tarde seria erguido o Instituto Ponte Nova.⁹³

Edgar McDill Pinkerton (1860-1892)

Enviado pelo Board de Nova York para trabalhar no campo missionário da Bahia, Pinkerton chegou a Salvador em agosto de 1891, acompanhado de sua esposa. Poucos meses depois, seria vítima do “flagelo de Deus”, a febre amarela. Faleceu em 23 de fevereiro de 1892, em Salvador.⁹⁴ Não há menção nas Atas da IPBA a seu respeito.

John Benjamin Kolb (1850-1921)



Estadunidense nascido no Estado da Pensilvânia, bacharelou-se em letras no Laffayette College. Tornou-se membro da Igreja Presbiteriana em 1880 e formou-se em Teologia no Seminário de Princeton em 1884. Chegou à Bahia em setembro do mesmo ano. Casou-se em 3 de dezembro de 1884, com Keziah Brevard Gaston – casamento realizado na Igreja Presbiteriana da Bahia, pelo pastor Blackford.⁹⁵ Keziah já fazia parte da comunidade pelo menos desde 8-12-1883, data em que seu nome foi colocado entre os membros da igreja.⁹⁶ Nas Atas de reunião da IPBA, Kolb aparece em 3 de dezembro de 1885, sendo apresentado oficialmente à Sessão como colaborador do pastor Blackford.⁹⁷ Seus filhos, Frederico Gaston Kolb (23-08-1885), George Chamberlain Kolb (6-09-1886), Izzie Margareth (20-11-1894) e Ruth Dorothea (19-06-1896) foram batizados na IPBA em 15-11-1885, 12-12-1886, 31-12-

⁹³ MATOS, Op. Cit., 2004, p. 122-126.

⁹⁴ LESSA, Op. Cit., p. 313 e 354.

⁹⁵ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 93.

⁹⁶ *Ibidem*. Rol de membros, p. 205.

⁹⁷ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 3/12/1885, p.1-2.

1894 e 13-?-1896, respectivamente.⁹⁸ Ainda adolescentes, Frederico e George professaram sua fé e tiveram seus nomes adicionados ao rol de membros da IPBA em 29 de janeiro de 1899.⁹⁹

Depois de dois anos em Salvador, John Benjamin Kolb trabalhou em Sergipe, no campo missionário organizado por Blackford. As ações proselitistas protestantes na Bahia e em Sergipe (que faziam parte da mesma Arquidiocese) foram encaradas pelo catolicismo como uma invasão e um ultraje à religião oficial do Estado. A correspondência do Arcebispo Luís Antônio dos Santos dá a entender que a questão foi tratada como uma batalha em que a verdadeira fé sofria as investidas das seitas inimigas, através de uma estratégia que já havia sido identificada pelos católicos. Ele escreveu:

A arma que o protestante emprega é a palavra, combata-o V. S. com a palavra, e do choque da mentira com a verdade esta sairá vencedora irremissivelmente. A este acompanham 20 pastorais que tratam do protestantismo para V. S. fazer chegar às mãos dos que mais freqüentam a (ilegível) protestante, incumbindo-se V. S. de (...) tratar mais amplamente do assunto prevenindo os fiéis contra a cilada que lhes estão armando os que querem desviá-los do caminho da verdadeira religião.¹⁰⁰

As lideranças eclesiásticas católicas confiavam na ação de seus párocos para garantir seu predomínio nas regiões de inserção protestante. Nesta carta de 10 de dezembro de 1886, o Arcebispo comunica a um prelado não identificado de Sergipe que é justamente nesses momentos desafiadores que o rebanho católico precisa sentir a presença de seu pastor, já que não pode apelar para o Estado:

Pelo ofício de V. S. datado de 25 do mês findo, fico ciente do movimento protestante em algumas freguesias desta Província. Já alguns párocos me têm informado a respeito, e a todos como agora a V. S. respondo que é também para estas ocasiões que se põe à frente de cada porção de fiéis um pastor que vigie pela salvação deles, não só conduzindo-os, com a palavra, com exemplo, (...) ao caminho da vida, como defendendo-os das ciladas do inferno, pela oração, quando elas se apresentam sob qualquer forma que seja.

Se o pastor inspira confiança, o rebanho se julgará seguro pelos esforços que nessa ocasião é obrigado a desenvolver aquele que foi posto à sua frente para garantia da fé e da salvação.

É cito o que espero dos párocos da Província de Sergipe.

Recorrer ao Poder Temporal seria tentativa já muitas vezes fracassada, [...] não seria menos agora, que dos cofres da nação saem ordenados para pastores de diversas seitas.¹⁰¹

⁹⁸ *Ibidem*. Rol de membros, p. 230, 231, 239 e 241.

⁹⁹ *Ibidem*. Rol de membros, p. 223.

¹⁰⁰ Laboratório Eugênio Veiga – LEV. Gabinete Arcebispal de D. Luiz Antonio dos Santos. Estante 06, caixa 05. 1886. Sem paginação.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Dias depois, em carta de 21 de dezembro, o Arcebispo comemora a retirada de um pastor protestante (também não identificado) da cidade de Maroim, sem, contudo, deixar de aconselhar: "Procedam todos assim e será certa a derrota desses falsos profetas no meio do nosso rebanho." No entanto, outras cartas denunciam a cada vez mais pronunciada falta de candidatos aos ministérios e a escassez de sacerdotes em cidades do interior, incluindo aquelas que eram alvo das ações dos "falsos profetas", podendo até mesmo precipitar o fim da Religião, nas palavras dramáticas do Arcebispo:

Continua o Clero dessa Arquidiocese em luta com a escassez de meios de subsistência, o que vai cada vez mais afugentando os aspirantes ao sacerdócio.

Se continua por algum tempo a diferença entre os que falecem e os que se ordenam, brevemente estará extinto o Clero que já é (...) insuficiente para as necessidades da Diocese.

Quando esta triste ocorrência [chegar] ao conhecimento do Governo Imperial tenho por fim prevenir um mal enorme, qual já vai fazendo sua entrada entre nós, qual é o desaparecimento da Religião que abençoou desde o seu berço a civilização do Brasil e cimentou as bases em que assenta o Trono desde os primeiros dias.¹⁰²

O Rev. Kolb foi um dos personagens desse conflito entre protestantes e católicos em Sergipe e na Bahia. No final de 1893, retornou a Salvador, onde George Chamberlain estava trabalhando desde o ano anterior e fundou uma escola, o Colégio Americano, em 1894, precursor do Colégio 2 de julho, que seria fundado em 1928. Em 1895, continuava os esforços de seus colegas na tentativa de construir um templo na capital baiana. Na reunião do dia 28 de agosto daquele ano, o pastor Kolb ficou responsável por “anunciar às congregações a utilidade de principiar um fundo para levantar uma 'casa de oração’”¹⁰³. Em uma de suas viagens em 1896 batizou grande número de pessoas em Vila Nova da Rainha, visitando-as novamente em 1898.¹⁰⁴ O missionário foi evangelista e educador em Salvador entre 1884-1886 e 1892-1900 e em Laranjeiras entre 1886-1892, onde também fundou uma escola paroquial.

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 28/08/1895, p.132.

¹⁰⁴ *Ibidem.* Reunião de diretoria, 6/9/1896 e 27/4/1898, p.141 e 154.

George Whitehill Chamberlain (1839-1902)



Chegando ao Brasil em julho de 1862, Chamberlain, que nasceu no estado da Pensilvânia, nos Estados Unidos, tinha em mente apenas conseguir alguma melhora para uma enfermidade nos olhos. Através de uma carta de recomendação, seu primeiro contato foi com o pastor Blackford, com quem firmaria uma duradoura amizade. Fez algumas viagens, visitando o pastor Schneider, em Rio Claro, e passando cerca de um ano em Porto Alegre. Por onde passava, dividia sua experiência religiosa com os transeuntes, chamando a atenção de Ashbell Simonton, líder da missão presbiteriana no Brasil, que pediu sua colaboração na evangelização no Rio de Janeiro. Trabalhou não somente nesta cidade, mas também em São Paulo, como professor de inglês, e em Brotas, sempre como auxiliar da Missão, já que não tinha nenhuma formação teológica. Contudo, em 1866, partiria de volta à sua terra para estudar no Seminário de Princeton. Neste mesmo ano, Chamberlain se casaria com Mary Annesley. Juntos, eles lançariam a base do que posteriormente seria a Escola Americana, importante instituição educacional administrada pelos presbiterianos em São Paulo.¹⁰⁵

Os campos missionários da Bahia e Sergipe estavam passando por um momento relativamente crítico, em princípios da última década do século XIX. O missionário Edgar McDill Pinkerton havia morrido de febre amarela, em 23 de fevereiro de 1892, aos 31 anos. Somente um pastor estava responsável pelas comunidades consolidadas de Salvador, Cachoeira e Laranjeiras – o Rev. Woodward E. Finley. Para ajudá-lo, o pastor Chamberlain, em meados de setembro de 1892, chegou à Bahia.¹⁰⁶

Além disso, George Chamberlain, seguindo uma estratégia já utilizada por outros de seus colegas, tinha como objetivo alcançar as populações do interior da Bahia, uma vez que os missionários presbiterianos, no período republicano, livres do padroado monárquico, “buscavam a população interiorana por considerá-la mais receptiva à nova mensagem religiosa”.¹⁰⁷ Ele já havia trabalhado dentro dessa mesma perspectiva em outras cidades, como

¹⁰⁵ Relatório de George Whitehill Chamberlain para o Presbitério do Rio de Janeiro. 10 de julho de 1866. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Chamberlain/Chamberlain.pdf>. Acessado em 18 de maio de 2009; e LESSA, Op. Cit., p. 27 e 387.

¹⁰⁶ LESSA, Op. Cit., p. 340 e 354.

¹⁰⁷ SILVA, Elizete da. Op. Cit., 2009, p. 74.

deixa claro seu relatório ao Presbitério do Rio de Janeiro. O interessante é que ainda no ano de 1866, pouco antes de se retirar para os Estados Unidos, enquanto trabalhava na cidade de Brotas, Chamberlain apontava as vantagens de pregar longe das capitais de Província, e mais ainda, nos sítios e povoações; segundo ele:

Iº A obra não dá tanto na vista dos adversários, e por isso é livre de embaraços que, aliás, seriam postos em seu caminho.

IIº A simplicidade da vida dos ocupados em lavoura favorece a propagação mais rápida da verdade. Vivem mais isolados, sabem menos das afamadas “conveniências sociais”, e não na luz destas mas na sua própria luz encaram o Evangelho. Tem-no ouvido e aceito, muitas vezes, antes de saber o que dizem fulano e sicrano, e estão firmes em opiniões formadas sobre a palavra de Deus e independente das presunções dos homens. São mais mestres de si.

IIIº Será mais difícil organizar oposições.¹⁰⁸

O que quero enfatizar, então, é que a diligência com que Chamberlain se voltou para a evangelização do interior da Bahia é fruto também de suas pregressas experiências e de sua expectativa em relação à “independência” de pensamento dos homens e mulheres dessas regiões, que supostamente estariam livres de maiores influências dos possíveis opositores. Assim, a revolução que se havia de fazer no Brasil, através do protestantismo, da educação e do progresso, começaria por aqueles que estivessem menos contaminados com os males típicos das grandes aglomerações urbanas brasileiras.

George Chamberlain é citado nas Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia pela primeira vez em 11 de outubro de 1892, quando assumiu o pastorado desta comunidade. Nesta mesma reunião, foi deliberado encerrar os cultos que estavam acontecendo no bairro da Calçada, um indício do estabelecimento de pontos de pregação em outros bairros de Salvador.¹⁰⁹ No entanto, pouco mais de um ano depois, em 4 de dezembro de 1893, o pastor decidiu seguir a vida como missionário, desligando-se da IPBA como pastor, sendo substituído pelo Rev. John Benjamin Kolb.¹¹⁰ A última menção feita a seu respeito foi na ocasião da eleição de José Martinho (ou Martins) Alves como presbítero da igreja de Salvador, evento em que serviu como secretário, em 1898.¹¹¹

Contudo, seu trabalho em terras baianas estava apenas no início. Deslocando-se para a cidade de Feira de Santana, em 1896, passou a morar numa chácara na Avenida Senhor dos

¹⁰⁸ Relatório de George Whitehill Chamberlain para o Presbitério do Rio de Janeiro. 10 de julho de 1866. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Chamberlain/Chamberlain.pdf> Acessado em 18 de maio de 2009.

¹⁰⁹ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 11/10/1892, p. 108-109.

¹¹⁰ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 4/12/1893, p. 120.

¹¹¹ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 2/3/1898, p. 153.

Passos, que servia não somente para moradia, mas funcionaria como uma sede para um futuro empreendimento educacional. Segundo Elizete da Silva, Chamberlain provavelmente conversou com o Intendente Joaquim Sampaio, esperando obter “garantias legais para a realização de seu trabalho”. Desta vez, o pastor estava se instalando em uma cidade que tinha como padroeira a Senhora Santana, domínio católico. Sua esposa, Mary Ann Chamberlain, abriu em sua chácara um internato para meninas e era auxiliada por suas cunhadas e filhas no ensino. O missionário continuava envolvido nas tarefas de distribuir literatura religiosa e pregar. Quando da Guerra de Canudos, participou do Comitê Patriótico, em 1897, em favor das vítimas. Chamberlain “não se contentava apenas com a difusão das doutrinas; também queria intervir nas questões sociais e políticas do país.” Em 1899, perdeu dois de seus filhos, Mary e Daniel, vítimas da febre amarela. Neste mesmo ano, após sua mudança para Cachoeira, começou a viajar por diversas cidades do interior: Wagner, Palmeiras, Ruy Barbosa, e após um intervalo no qual foi buscar tratamento para um câncer de que padecia, visitou Lavras Diamantinas, Vila Bela das Palmeiras e Irecê. Faleceu em 31 de julho de 1902 e foi enterrado no Cemitério Britânico, em Salvador.¹¹²

Pierce Annesley Chamberlain (1872-1929)



Filho do pastor George Chamberlain, Pierce Annesley Chamberlain nasceu em São Paulo, em 1872, porém teve sua formação intelectual obtida integralmente nos Estados Unidos. Retornou ao Brasil em 1899, indo trabalhar no campo missionário da Bahia. A princípio, esteve ocupado com a escola da missão na capital baiana, sendo convidado, em 1900, a se tornar o pastor da comunidade. Aceitou o pedido, porém o Presbitério do Rio de Janeiro indeferiu sua nomeação, alegando que ele não estava vinculado a um Presbitério Nacional.¹¹³

Decidiu-se, então, pela vida de missionário itinerante, visitando inúmeras cidades do interior da Bahia, como Campo Formoso e Morro do Chapéu. Participou da organização do Presbitério Bahia-Sergipe, em 7 de janeiro de 1907, em Salvador. Acometido de uma moléstia na boca e tendo familiares seus também enfermos, partiu para os Estados Unidos, em 1909, em

¹¹² SILVA, Op. Cit., 2009, p. 77-80.

¹¹³ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 17/01 e 16/07/1900, p. 168.

busca de tratamento. Resolveu se estabelecer como pastor na Igreja Presbiteriana de Verona, pertencente ao Presbitério de Newark, do Sínodo de Nova Jersey. Faleceu em 22 de novembro de 1929.¹¹⁴

William Alfred Waddell (1862-1939)



Formado em engenharia e teologia, Waddell, nascido em Nova York, chegou ao Brasil em 19 de setembro de 1890, tendo trabalhado na construção do Mackenzie College, em São Paulo. Casou-se com a filha do Rev. Robert Lenington, Mary Elisabeth, que morreu em decorrência do parto, em 1893. Anos depois, mudou-se para a Bahia e casou-se com Laura Chamberlain, filha do Rev. George Chamberlain, em Feira de Santana, em 1897. Fixando-se em Salvador a partir de 1899, pastoreou a IPBA entre 1900 e 1904, construindo o templo da comunidade, em 1902, deixando “a igreja capacitada para chamar um pastor nacional.” Foi o responsável pela organização do Instituto Ponte Nova, na cidade de Wagner, interior da Bahia, em 1906, onde trabalhou por alguns anos. Retornou para São Paulo em 1914 e deste ano até 1927 foi presidente do Mackenzie, tendo criado, no ano seguinte, o curso universitário José Manoel da Conceição. Faleceu em 22 de fevereiro de 1939, em São Paulo. É mencionado nas Atas de reunião da IPBA apenas como celebrante de Santa Ceia durante o período de seu pastorado que corresponde ao espaço temporal desta dissertação.¹¹⁵

Duas importantes ferramentas para alinhar a IPBA com as diretrizes do Presbitério do Rio de Janeiro (depois, Sínodo do Brasil) foram o Livro de Ordem e o Manual de Culto. Sistematizando a doutrina, a liturgia e a disciplina das igrejas presbiterianas e normatizando a relação entre as lideranças e os liderados, estes livros são importantes fontes para compreender a noção de autoridade que esta denominação possuía. Falarei delas a seguir.

¹¹⁴ MATOS, Op. Cit., 2004, p. 159-162.

¹¹⁵ LESSA, Op. Cit, p. 297-298; MATOS, Op. Cit., p. 133; LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia, p. 172-174, 175, 176 et ali.

Normas do culto presbiteriano

Compiladas pela primeira vez em 1874¹¹⁶, as normas contidas no Manual de Culto da Igreja Presbiteriana do Brasil refletem expectativas e ensinamentos ministrados pelos pastores e missionários presbiterianos desde sua organização formal, no Rio de Janeiro, em 1862. Através de sua leitura é possível perceber a preocupação com a ordem, fluidez, reverência e racionalidade do culto. Nesse documento estão expressos os conceitos de religião e culto: "Religião é viver em Deus. A religião consiste no amor de Deus pelo homem e no governo do homem pelo Espírito Santo habitando no coração", "Culto é a expressão da comunhão com Deus; é a 'comunhão formal entre Deus e seu povo'".¹¹⁷

Num artigo especialmente escrito para a 3ª edição do Manual, o pastor Thomas Porter¹¹⁸ faz uma apresentação dos conceitos de Deus e do homem, pois, para ele, "aquele [...] que quiser prestar a Deus um culto verdadeiro não pode deixar de ter ideias justas a respeito do mesmo Deus e a respeito do homem." Após enumerar as características de Deus ("Espírito", "Luz", "Caridade"), o autor faz uma análise das duas naturezas do homem, a carnal e a espiritual. O culto prestado pelo homem carnal (artificial, falso, insincero) é descrito pelo pastor de modo muito semelhante àquele que designava o culto católico, nos primórdios da ação missionária:

O homem natural, porém, não entende a Palavra celeste nem conhece o Filho divino, e, por isso, apenas adora nas trevas um Deus desconhecido. Este culto é pagão, caracterizado pelo desconhecimento de Deus e assim não pode dar ao adorador aquela paz que sobrepuja todo o entendimento, pois não nasce daquela fé que, recebendo Deus no coração, vence o mundo, purifica o coração, e opera por amor.¹¹⁹

Para Porter, o culto verdadeiro, tinha como condições inexoráveis a comunhão do fiel com Deus e com seus irmãos, a confissão dos pecados, em nome de Jesus Cristo, uma vez que "Fora de Cristo, Deus é para o pecador um fogo consumidor, mas em Cristo, é luz vivificante e purificadora, é caridade eterna"; tal confissão deveria ser feita em verdade e em espírito, pois, "Deus habita no espírito do crente e não em feitura de mãos, sejam essas feitura cruces,

¹¹⁶ A edição a que tive acesso é a terceira, de 1892.

¹¹⁷ PORTER, Thomas. O Culto de Deus. In: CARVALHOSA, Modesto P. B. *Manual do Culto: Formas Compiladas e Adaptadas ao Uso da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Tipografia da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1892, p. V.

¹¹⁸ Thomas Jackson Porter (1860-1936), nascido na Pensilvânia, foi ordenado pastor pelo Presbitério de Shenango, indo logo em seguida para a Pérsia. Chegou ao Brasil para acompanhar outro pastor, George Anderson Landes, passando por Curitiba e São Paulo. Foi eleito professor do Seminário Presbiteriano, mas, por motivos de saúde, retornou aos Estados Unidos. Voltaria ao Brasil em 1907. Em 1909 estava em Campinas como professor. Foi redator da Revista das Missões Nacionais, colaborador d'*O Estandarte* e outros jornais. LESSA, Op. Cit., p. 297.

¹¹⁹ PORTER, Op. Cit., p. VIII.

imagens ou igrejas; hóstia, vinho, ou água sacramental, ou qualquer outra coisa." Assim, neste ataque aos chamados formalismo e idolatria, o autor afirma que a forma do culto verdadeiro é válida para todos os séculos, posto que contenha a "expição e perdão do pecado, louvor e homenagem a Deus e instrução e bênção do homem".¹²⁰

Seguindo a crítica, o pastor adverte contra os erros da Igreja Católica, que, segundo ele, há muito haviam abandonado o sentido do culto verdadeiro:

Assim se vê que Cristo e seus apóstolos estabeleceram um culto menos sensível e simbólico, e mais simples e espiritual. Tão simples espiritual e direto é o culto evangélico que o homem terreno e sensual perverteu-o e pouco a pouco acrescentou-lhe usanças estultas e solenidades pagãs. Foi o que teve lugar na chamada Igreja Romana. Nessa chamada Igreja o culto consiste principalmente no batismo supersticioso, na adoração de imagens e da cruz, na confissão aos padres, nas orações aos mortos, nos enterros com velas e foguetes, nas festas aos Domingos com leilões, procissões e fogos de artifício, e nos cinco sacramentos falsos – estes entre muitíssimos abusos – e sobretudo a missa! – a missa, blasfêmia em que pretendem tornar pão e vinho no Cristo de Deus! – a missa, barbarismo em latim, que para quem não conhece essa língua não pode ser meio de comunhão com Deus!¹²¹

Thomas Porter encerra seu pequeno artigo, enfatizando a importância dos elementos do culto verdadeiro: a leitura e estudo das Escrituras, os cânticos, as orações, as ofertas dos crentes ("seu serviço, seu dinheiro e seus filhos"), e os sacramentos do batismo e da eucaristia. Somente através desses elementos "os verdadeiros adoradores do Pai são renascidos, nutridos, e santificados na comunhão do Espírito, tornam-se semelhantes a Cristo, e assim preparam-se para a comunhão perfeita do Paraíso".¹²²

Este caráter altamente pedagógico é uma constante em boa parte da literatura presbiteriana. Usa-se uma linguagem simples e direta, como deveria ser a vida do próprio crente, e o culto, como vimos. Este artigo, publicado como uma espécie de introdução do Manual de Culto, foi também mais um meio de externar o processo de consolidação da denominação no Brasil, num exercício de estabelecer as identidades através da oposição, o culto verdadeiro em oposição ao falso, a religião verdadeira em oposição à falsa, o ensino verdadeiro em oposição ao falso.

O pastor Modesto Carvalhosa, um dos primeiros a serem ordenados no Brasil, foi o responsável por esta obra. No prefácio, o Reverendo lembra que o objetivo deste Manual é auxiliar àqueles "que esclarecidos pela leitura da Palavra de Deus, mas distantes de qualquer lugar onde haja ministro do Evangelho, desejarem dar a Deus um culto racional, que lhe seja

¹²⁰ *Ibidem*, p. XI.

¹²¹ *Ibidem*, p. XI-XII.

¹²² *Ibidem*, p. XV.

agradável".¹²³ Além de ser usado nas igrejas das capitais e cidades mais povoadas, o Manual serviria também para as comunidades mais distantes e de difícil acesso, marcando ali a presença da instituição, quando os pastores e missionários demoravam a visitá-las. A mesma estratégia era usada com os sermões publicados; àqueles leigos que sabiam ler cabia a tarefa de dirigir os trabalhos religiosos, fazendo a leitura dessas mensagens, o que de certa forma, na concepção dos líderes presbiterianos, amenizaria a ausência de um pastor.

O Manual contém orientações para os mais variados momentos da organização de uma Igreja Presbiteriana, e está dividido em capítulos que abordam o culto dominical, o batismo de crianças, a profissão de fé e batismo de adultos, a celebração da eucaristia, a bênção matrimonial, enterramentos, as disciplinas eclesiásticas, a ordenação e investidura de presbíteros regentes e diáconos, a ordenação de pastores, e por fim, a organização formal de uma nova comunidade presbiteriana, ou seja, um padrão que regularia o nascimento e o cotidiano das comunidades que iam surgindo à medida que os esforços proselitistas iam conseguindo resultados positivos.

O culto dominical era o principal evento das comunidades presbiterianas. Assim, o Manual do Culto ensina a manter toda a reverência possível para o bom andamento da reunião, sendo numa igreja organizada ou não. A princípio, é deixado claro que as comunidades que não tivessem ministro regular deveriam reunir-se aos domingos, sendo o culto dirigido por presbíteros ou diáconos e, na falta destes, por membros escolhidos pelas congregações. O Manual havia sido escrito justamente para ajudar àqueles que não estavam acostumados a dirigir cultos públicos, apresentando a mesma ordem que se seguia nas igrejas presbiterianas organizadas.

Para que o culto se iniciasse, deveria ser escolhido um “lugar conveniente” e um leitor para presidi-lo. Todos os presentes deveriam estar assentados de forma “decente, grave e reverente”, e durante o culto, todos deveriam estar absolutamente atentos às palavras do dirigente, abstendo-se de “falar aos ouvidos uns dos outros, de saudar as pessoas presentes, ou as que foram entrando, de estar olhando em volta de si, de dormir, de sorrir-se e de tudo o que for irreverente.” As mães e seus bebês deveriam retirar-se do local, caso o choro estivesse interrompendo o culto, até que a situação estivesse resolvida.¹²⁴

O culto se iniciava com uma oração de invocação, lida pelo dirigente, e que se encerrava com o *Pai Nosso*. Logo após, a comunidade deveria entoar um hino, também

¹²³ CARVALHOSA, Modesto P. B. *Manual do Culto: Formas Compiladas e Adaptadas ao Uso da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Tipografia da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1892, p. III.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 17-18.

escolhido pelo dirigente. Em seguida, um capítulo da Bíblia alinhado com o assunto do sermão a ser proferido seria lido, precedendo outra oração e mais um hino. O encarregado do culto leria então um dos sermões publicados a que tivesse acesso, fazendo uma oração de agradecimento ao terminar a leitura. Enquanto entoavam um hino após o sermão, seria alçada uma oferta “para algum fim religioso”. Após a coleta, deveria ser feita mais uma oração, terminando, assim, o culto.¹²⁵

Quanto à eucaristia, o Manual informa que o sacramento da comunhão deveria ser celebrado “quando os ministros e os presbíteros regentes de cada igreja julgarem mais conveniente para a edificação dos fiéis”, mas estaria vedado àqueles “ignorantes dos princípios fundamentais do cristianismo, e aos que viverem escandalosamente”. Os elementos – pão e vinho – deveriam estar “convenientemente dispostos” sobre uma mesa coberta por uma toalha branca. Após um hino, o ministro descobriria os elementos e leria um texto das Escrituras relacionado à Eucaristia. O mais comum (e indicado no Manual) era o texto de I Coríntios 11: 23-29. Após a leitura, o ministro poderia fazer uma breve reflexão sobre o texto ou passar diretamente à oração de consagração dos elementos.¹²⁶ Após a oração, o ministro deveria tomar o pão e dizer:

O Senhor Jesus na noite em que foi entregue, tomou o pão, e dando graças, o partiu, e deu a seus discípulos, como eu ministrando em seu nome, distribuiu este pão entre vós, dizendo:

*“Recebei e comei: isto é o meu corpo que será entregue por amor de vós: fazei isto em memória de mim.”*¹²⁷

Do mesmo modo, tomaria o cálice com o vinho e o distribuiria aos comungantes. Segundo o Manual, ficaria a cargo do ministro exortar os presentes sobre a importância deste sacramento, bem como de alertar àqueles que por qualquer motivo não puderam participar do ato solene, lembrando-os de seus deveres religiosos, “do pecado e perigo de viver em desobediência a Cristo e de negligenciar o uso deste sacramento; e do dever que tem de unir-se aos crentes na participação dele o mais breve possível”. Após uma oração, seria levantada uma “coleta para o pagamento dos elementos e o socorro dos pobres.” Cantando um hino e impetrando uma bênção, o ministro encerraria este momento.¹²⁸

O Manual do Culto da Igreja Presbiteriana do Brasil apresenta 3 formas diferentes (em termos de conteúdo, porém, são muito semelhantes) para a realização da cerimônia de profissão

¹²⁵ *Ibidem*, p. 18-26.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 77-82.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 82.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 82-84.

de fé e do sacramento do batismo, através dos quais era possível tornar-se membro da denominação. Em uma delas, na profissão de fé, o "candidato" respondia a uma série de questões, entre as quais: "Prometeis mais que, como membros desta igreja, vos sujeitareis à sua disciplina e às autoridades nela constituídas para seu ensino e governo, em conformidade com a Palavra de Deus?"¹²⁹ Respondendo afirmativamente, selaria seu compromisso com a instituição.

Continuando as orientações, o Manual apresenta as normas para a bênção matrimonial, que, com o advento do regime republicano, não poderia ser realizada antes do casamento civil. Nela, o ministro celebraria esta cerimônia admoestando os noivos sobre seu papel na sociedade e na igreja, mencionando os deveres mútuos de compreensão e companheirismo e salientando o papel masculino de chefe da família, assim como Cristo é o "cabeça" da Igreja, e o papel da esposa-Igreja, destacada por sua submissão e pureza.¹³⁰

Nas comunidades em que não houvesse ministro protestante, o casal, com união previamente oficializada no âmbito civil, poderia, com o auxílio do presbítero regente local, ou de alguma outra autoridade ali constituída para comunicar à comunidade o seu novo estado. Poderiam ser lidos textos bíblicos relativos ao casamento cristão, orações seriam feitas no recinto e hinos seriam entoados.¹³¹

Há também neste livro minuciosas referências ao modo como um membro da comunidade deveria ser excluído, caso cometesse algum delito passível dessa punição. Segundo o Manual:

Para fazer-se parte de qualquer sociedade é necessário observar certas condições. Quando algum membro deixa de preenchê-las, deixa por isso mesmo de fazer parte da sociedade a que pertencia.

Na igreja dá-se o mesmo. Para fazer-se parte dela é necessário crer o que Deus é servido revelar-nos em sua santa Palavra e viver em consistência com essa crença.

(...)

E assim como é público o ato pelo qual uma pessoa qualquer é admitida à comunhão da Igreja, público deve ser também o ato pelo qual um indivíduo é declarado fora desta comunhão.¹³²

Em seguida, o pastor deveria relatar em detalhes os "casos de rebeldia e afastamento de Deus", apresentando o ocorrido e declarando à igreja que aquele membro foi punido com a exclusão e que até o momento não havia manifestado sincero arrependimento de seus atos.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 69

¹³⁰ *Ibidem*, p. 85.

¹³¹ *Ibidem*, p. 99-102.

¹³² *Ibidem*, p. 124-125

Assim também, quando algum fiel excluído da comunidade manifestava o desejo de retornar, o pastor deveria lhe fazer algumas perguntas, diante de toda a congregação, tais como se estava realmente arrependido e acreditava que a sentença de exclusão foi justa e se prometia daquele momento em diante tornar seus atos condizentes com os ensinamentos evangélicos. Após as respostas afirmativas, o pastor declararia sua "sentença de restauração", convidando a comunidade a orar pela fortificação do fiel arrependido e recebido entre eles outra vez.¹³³

Também havia orientações precisas para os momentos de luto. Na ausência de pastores, presbíteros ou diáconos, um membro da igreja “nomeado para este fim” poderia realizar um ofício de sepultamento. Ao chegar à casa do falecido, “à hora designada para o serviço fúnebre”, o ministro deveria tomar lugar ao pé do caixão, fazer orações e recitar algumas das diversas passagens bíblicas indicadas no Manual, tais como “Eu sou a ressurreição e a vida, diz o Senhor: o que crê em mim, ainda que esteja morto viverá. E todo o que vive, e crê em mim, não morrerá eternamente. (São João 12: 25-26)”¹³⁴

Já no cemitério, quando o corpo estivesse para ser posto na sepultura, diria as seguintes palavras:

[...] entregamos seu corpo à terra: cinza à cinza, pó ao pó, na segura e certa esperança da ressurreição para a vida eterna, mediante nosso Senhor Jesus Cristo; que transformará nosso vil corpo, a fim de que seja semelhante ao seu glorioso corpo, segundo a obra poderosa pela qual pode sujeitar todas as coisas a si mesmo.¹³⁵

No Manual há uma nota que atesta que o ofício fúnebre deveria consistir principalmente na leitura de textos bíblicos e “atos de culto”, evitando controvérsias inadequadas para o momento, uma vez que o ministro não deveria se ocupar em dizer se a pessoa recentemente falecida “morreu ou não impenitente, mas deve proceder de maneira que não se possa inferir da sua leitura ou palavras a salvação de pessoas cujas vidas ou mortes não tenham sido cristãs.”¹³⁶

Livro de Ordem

Entre janeiro e novembro de 1881, foi publicado no periódico *A Imprensa Evangélica* o Livro de Ordem da Igreja Presbiteriana do Brasil. Nele estão contidos todos os princípios, normas e doutrinas que a comunidade defendia bem como as diretrizes para pastores e

¹³³ *Ibidem*, p. 129-132.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 103, grifo do autor.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 115.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 117.

presbíteros no que dizia respeito ao trato com os fiéis irmãos. O Livro está dividido em três partes: a primeira é relativa à forma de governo da Igreja Presbiteriana; a segunda, às regras de disciplina; a terceira, ao diretório para o culto, que dava praticamente as mesmas informações que já foram discutidas aqui como fazendo parte do Manual de Culto.

Os sete capítulos da primeira parte destacam o papel da Igreja, a função de seus líderes, a definição precisa de quem são os ministros da palavra, presbíteros e diáconos e as formas de organização hierárquica constituída pelas Sessões (ou Conselhos), Presbitérios, Sínodos e Assembleia Geral, que administram as igrejas em âmbitos local, regional e nacional.

Os pastores (um dos possíveis trabalhos dos ministros da palavra) eram considerados como tendo o mais digno e útil ofício na Igreja; deveriam possuir “certo grau de conhecimentos humanos”, mas também ter bom testemunho dos de sua comunidade e dos de fora. Sua função era “orar com seu rebanho e por ele [...], apascent[á-lo] pela leitura, exposição e pregação da Palavra; dirigir a congregação no cântico de louvores a Deus; administrar os sacramentos”; fazer visitas periódicas ao povo, em especial, enfermos, pobres, “aflitos” e moribundos; fazer o catecismo de crianças e moços, e, importante, exercer o poder coletivo de governo junto com os presbíteros-regentes.¹³⁷

Eleitos diretamente pela comunidade, os presbíteros-regentes deveriam exercer o governo e a disciplina e zelar pelo bem-estar de sua igreja local e da Igreja Presbiteriana como um todo. O Livro de Ordem indica que entre as suas atribuições estavam “vigiar com diligência, individual e coletivamente, [...] sobre o rebanho confiado a seu cuidado, a fim de que não entre nele qualquer corrupção de doutrina ou de costumes”, sendo verdadeiros braços direitos do pastor, avisando sobre possíveis boatos, visitando os ausentes da igreja, e, ainda, representando, junto com o pastor, a comunidade diante de problemas burocrático-legais.¹³⁸

Os diáconos estavam encarregados eminentemente do serviço aos pobres, às coletas e distribuições das ofertas recebidas na igreja, que deveriam ser registradas com minúcias de detalhes, sendo os registros avaliados pelo Conselho pelo menos uma vez ao ano. Interessante que “mulheres piedosas” poderiam ser eleitas e nomeadas diaconisas para cuidarem dos enfermos, presos, das viúvas e órfãos, “onde parecer necessário” à Sessão.¹³⁹

As Sessões eram constituídas pelo Pastor (o presbítero docente) e pelos Presbíteros Regentes, e tinham como sua responsabilidade manter o governo espiritual das igrejas locais,

¹³⁷ LIVRO de Ordem da Igreja Presbiteriana do Brasil. In: **Imprensa Evangélica**. 25 de janeiro de 1881. Ano XVII, nº 1, p. 12-14.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 12-14.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 12-14.

censurando e admoestando os “delinquentes”, estabelecendo escolas dominicais, batizando e recebendo profissões de fé dos convertidos, organizando coletas de dinheiro “para fins piedosos”, promovendo a eleição e a posse dos presbíteros e diáconos eleitos, entre outras ações.¹⁴⁰

O Presbitério era composto por todos os Ministros (pastores) e um Presbítero Regente de cada igreja de certo distrito, a quem competia “receber e resolver apelações e queixas das Sessões de Igrejas” e se certificar de que os vereditos dos tribunais eclesiásticos tivessem sido cumpridos, examinar os candidatos ao ministério, deliberar sobre ordenações de novos pastores bem como a deposição de ministros, “visitar as igrejas para investigar e corrigir quaisquer males que nelas se tenham sucedido”, enfim, “ordenar em geral tudo quanto se refira ao bem espiritual das igrejas sob sua jurisdição”.¹⁴¹

Os Sínodos consistiam de Ministros e um Presbítero Regente de cada igreja de certo distrito, compreendendo, ao menos, três Presbitérios. Reunindo-se no mínimo uma vez ao ano, o Sínodo tinha poder para receber e julgar todas as apelações e queixas vindas dos Presbitérios, fazer com que eles observassem a Constituição da Igreja, criar novos Presbitérios e unir ou dividir os já existentes, e “ordenar em geral a respeito dos Presbitérios, Sessões de Igrejas e Igrejas debaixo de seu cuidado”, além de construir metas para a prosperidade e o adiantamento da Igreja dentro de suas divisas.¹⁴²

Por fim, a instância mais alta do presbiterianismo no Brasil era a Assembleia Geral, que, segundo o Livro de Ordem, representava em um corpo todas as igrejas: “Seu nome é *Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana no Brasil* e constitui o laço de união, paz e correspondência entre todas as suas congregações e tribunais”. A Assembleia deveria se reunir anualmente, tendo cada Presbitério o direito de enviar um pastor e um presbítero regente como representantes; todavia, se o Presbitério possuísse mais de vinte e quatro pastores como membros, teriam o direito de enviar mais um pastor e um presbítero regente. Esta Assembleia tinha o direito de decidir sobre quaisquer “apelações, consultas e queixas que subam regularmente dos Conselhos inferiores da Igreja”, condenar todos os erros em doutrina e imoralidades na prática prejudiciais à Igreja, decidir controvérsias sobre disciplina e doutrina na Igreja, criar novos sínodos e suprimir contendas e disputas cismáticas, entre outras atribuições.¹⁴³

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 20-23.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, p. 20-23.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 20-23.

Todas as instâncias hierárquicas da Igreja Presbiteriana no Brasil deveriam manter registros regulares de suas ações, reuniões e decisões, sendo os livros de atas inspecionados pela instância imediatamente superior, com exceção da Assembleia Geral.

A segunda parte do Livro de Ordem, sobre a qual nos debruçaremos mais diligentemente, esmiúça a natureza, objetivos e fins da disciplina eclesiástica. Segundo o Livro de Ordem, a disciplina pode ser entendida como a “inspeção, direção, guarda e autoridade que a igreja tem sobre seus membros, seus oficiais e seus conselhos”, mas também pode remeter diretamente ao processo “judicial”, ou seja, o Tribunal Eclesiástico. No primeiro caso, todos os membros batizados (incluindo crianças e adolescentes filhos de pais crentes e adultos ainda não comungantes) estão sob a disciplina da igreja, com direito a seus benefícios e sujeitos à sua disciplina. No segundo caso, somente aqueles que já tivessem feito a profissão de fé, ou seja, só aqueles que já tivessem assumido um compromisso público com a Igreja Presbiteriana seriam processados por suas faltas. A finalidade da disciplina seria censurar as ofensas, remover os escândalos, promover a pureza e edificação geral da igreja e o bem espiritual dos ofensores.¹⁴⁴

Os delitos, “tudo o que for contrário à Palavra de Deus”, foram divididos em pessoais ou gerais e particulares ou públicos. Os delitos pessoais são “violações da Lei de Deus, consideradas relativamente como ofensas ou injúrias causadas a indivíduos em particular”; os gerais são “heresias ou imoralidades, consideradas sem referência particular a qualquer indivíduo, ou considerados independente desta relação”; delitos particulares são aqueles que se tornam conhecidos apenas para poucas pessoas; os públicos são os que se tornam escandalosamente notórios.¹⁴⁵

As censuras eclesiásticas podiam ser: admoestação, que é a “repreensão formal de um delinquent”; a suspensão, que podia consistir, no caso de membros da igreja, em excluir temporariamente da comunhão, e no caso de oficiais, a proibição do exercício de seu cargo eclesiástico – por tempo definido, se sua conduta mostrasse verdadeiro arrependimento, ou por tempo indefinido, sendo o ex-oficial excluído permanentemente da comunhão e do exercício de seu cargo, até dar provas irrefutáveis de seu arrependimento –; a excomunhão, medida drástica que só deveria ser adotada “em razão de delito muito grave ou de grande heresia, quando o delinquent se mostra incorrigível e contumaz”, com o objetivo de “trazê-lo de novo ao bom caminho, livrar a igreja do escândalo de seu delito, e inspirar a todos com

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 150-152.

¹⁴⁵ *Ibidem* p. 150-152.

temor por meio desta disciplina”; e por último, havia a deposição, que é a degradação de um oficial de seu cargo, podendo ou não vir acompanhada da imposição de outra censura.¹⁴⁶

O Livro de Ordem traz uma orientação aos Conselhos (Sessões) e Presbitérios apresentando como seu dever “vigiar sobre todos aqueles que estão sujeitos à sua autoridade e exigir, com a devida diligência e discricão, explicações satisfatórias daqueles contra quem correm boatos que afetem seu caráter cristão.” Se após as investigações, houver forte “presunção de culpabilidade” do investigado, deveria ser instaurado um processo eclesiástico e um promotor deveria ser escolhido para preparar as acusações e dirigir o processo. Os acusados deveriam ser devidamente citados e avisados sobre o dia de seu julgamento, que ocorreria na seguinte ordem:

1. Anúncio e admoestação do moderador;
2. Leitura da Acusação e resposta do acusado;
3. Depoimento, primeiro das testemunhas do promotor, depois das do acusado;
4. Serão ouvidas as partes, primeiramente o promotor, depois o acusado, e por último o promotor outra vez;
5. Será chamado o rol, para que cada membro manifeste sua opinião a respeito da causa;
6. Dar-se-á a decisão, e o julgamento será registrado nas atas.¹⁴⁷

Nestes julgamentos era proibido que um “réu” solicitasse os auxílios de um advogado de profissão, podendo somente ser representado por outro membro da Igreja em plena comunhão. Apesar de adotar a nomenclatura de Tribunal e usar todos os jargões jurídicos nos seus processos, os líderes da Igreja Presbiteriana deixaram claro, por intermédio do Livro de Ordem, que seus Conselhos eram “inteiramente distintos dos tribunais civis e criminais, e não tinham jurisdição alguma na política ou nos negócios civis”, não tinham poder de infringir “castigos ou penas temporais”, mas outorgavam-se uma autoridade moral ou espiritual.¹⁴⁸

Estes Conselhos, com “jurisdição ministerial”, poderiam formular “símbolos de fé, dar testemunho contra qualquer erro de doutrina, e contra qualquer imoralidade na prática, dentro ou fora da Igreja”, podendo também estabelecer regras para “o governo, disciplina, culto e desenvolvimento” da comunidade. O principal direito (e dever) dos Conselhos era “exigir obediência à lei de Cristo”; nesse sentido, admitiam como membros da Igreja, com direito a participar da Eucaristia e a concorrer aos cargos oficiais, as pessoas que considerassem

¹⁴⁶*Ibidem*, p. 150-152.

¹⁴⁷*Ibidem*, p. 150-152.

¹⁴⁸*Ibidem*, p. 20-23 e 150-152.

qualificadas e excluía os “desobedientes e desordeiros de seus officios e dos privilégios sacramentais”¹⁴⁹.

Quanto à aplicação das censuras eclesiásticas, o Livro de Ordem indica que estas devem ser proporcionais ao delito cometido¹⁵⁰. A admoestação deveria ser feita em particular, por um ou dois membros do Conselho, mas se o escândalo fosse público, a admoestação seria feita pelo pastor e anunciada à Igreja. A censura por delitos particulares deveriam ser administradas na presença apenas do Conselho; as punições pelos delitos públicos deveriam ocorrer em sessões públicas ou publicamente anunciadas à Igreja.

A suspensão por tempo definido deveria ser administrada em sessão pública e anunciada à igreja. A suspensão por tempo indeterminado deveria ser administrada “com grande solenidade, a fim de servir para impressionar o delinquente com o sentimento próprio de seu perigo enquanto estiver excluído dos sacramentos (...) e para levá-lo, com a bênção divina, a arrepender-se de seu delito”.

Por ocasião da excomunhão, o moderador (secretário) da Sessão deverá fazer uma exposição pública à Igreja do motivo pelo qual houve um membro expulso da comunidade; deverá mostrar a autoridade da Igreja para “expulsar de seu grêmio os membros indignos (...) e explicará a natureza, utilidade e consequência desta censura”, admoestando o povo “para que se conduza para com o delinquente como é próprio conduzir-se para com uma pessoa que está debaixo da censura mais severa da Igreja”. A “solenidade” seria encerrada com uma oração pelo excluído, para que voltasse ao seio da Igreja, e pelos irmãos, para que não seguissem o exemplo do faltoso excomungado.

Nos tópicos seguintes pretende-se apresentar os principais motivos pelos quais os membros da Igreja Presbiteriana da Bahia eram suspensos da comunhão, bem como tratar dos “processos” eclesiásticos instaurados pelo Conselho da Igreja para disciplinar um membro que não estivesse vivendo de acordo com as normas da denominação, enfatizando as circunstâncias em que os mesmos se deram, elencando seus principais personagens e mostrando os resultados dessas tentativas de disciplinar uma membresia ainda desacostumada com a rigidez protestante. Antes de apresentarmos estes relatos, quero salientar que os momentos de conflito dentro da IPBA não são a única vertente de estudo possível; ainda existem muitos pontos a serem abordados, num mergulho ainda mais profundo na documentação disponível.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 20-23.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 169-171.

Suspensões

O momento da Santa Ceia é considerado um dos mais importantes rituais da fé cristã. O apóstolo Paulo, escrevendo aos Coríntios, narrou o episódio em que foi instituído este ato, posteriormente considerado um sacramento por todos os cristãos do mundo:

23. Porque eu recebi do Senhor o que também vos ensinei: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão;

24. E tendo dado graças, o partiu e disse: Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós; fazei isto em memória de mim.

25. Semelhantemente também, depois de cear, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é o Novo Testamento no meu sangue; fazei isto todas as vezes que beberdes, em memória de mim.

26. Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice anunciais a morte do Salvador até que venha.¹⁵¹

Sabe-se que, entre os católicos, é defendido o dogma da transubstanciação, em que a hóstia e o vinho se transformam em corpo e sangue de Cristo, repetindo o sacrifício da cruz. Entre os protestantes, o pão e o vinho apenas simbolizam o corpo e o sangue de Cristo, e não há uma repetição do sacrifício: a Ceia é um ato em sua memória.

Assim, a participação na comunhão, no protestantismo, significa que o fiel está em plena comunhão “com Deus e com sua igreja”. Suspender o direito de “tomar a Ceia” representa a identificação de um problema que precisa ser resolvido: desde um desentendimento com alguém, até procedimentos inconvenientes a um cristão. Por isso, esta foi a disciplina mais aplicada aos fiéis “em situação irregular” dentro da Igreja Presbiteriana da Bahia, no período considerado.

Para compreender a importância da disciplina eclesiástica no protestantismo brasileiro é preciso ter em mente a relevância dada pelas comunidades protestantes (principalmente as de influência puritana) a um conceito de salvação ligado à aceitação de um corpo de doutrinas e um conjunto de normas comportamentais previamente estabelecidas, gerando nos fiéis um “comportamento de submissão”, que somente lhes permitia fazer o “certo” e evitar a todo custo o “errado”. Cometendo qualquer infração, os membros da comunidade estariam sujeitos às penas eclesiásticas que variavam desde a advertência (privada ou pública), suspensão temporária da participação na eucaristia, até a exclusão definitiva. Sem ignorar os fins didáticos desta ação, alguns grupos religiosos chegavam a “catalogar” os pecados passíveis de punição:

¹⁵¹ BÍBLIA SAGRADA, 1969, I Coríntios 11: 23-26

O crente não deve ausentar-se das atividades da comunidade sem boa justificativa; deixar de assumir funções para as quais foi escolhido; deixar de contribuir financeiramente para o sustento da obra; rejeitar ou ter dúvidas sobre doutrinas fundamentais da comunidade; negligenciar suas responsabilidades de testemunho cristão no lar, no trabalho, na educação religiosa dos filhos; ter vícios como o álcool ou tabaco; praticar diversões como dança, jogos de azar e leituras (...) não aconselháveis para edificação espiritual; ser infiel ao cônjuge; ser mau patriota; desrespeitar as autoridades constituídas e cumprir as leis em vigor; deixar de usar a totalidade de seu tempo em causas espirituais ou construtivas, opondo-se ao lazer e ao ócio.¹⁵²

Nesse sentido, além do “novo nascimento”, da regeneração espiritual, o protestantismo histórico acrescentou a santificação como necessária à salvação, processo que se evidenciava através do comportamento do indivíduo que se converteu. A comunidade religiosa precisaria então estabelecer e manter domínio total sobre a vida dos fiéis, devendo, para isso, normatizar a disciplina, definindo o que era possível e o que não era possível ao cristão fazer. A disciplina seria o mecanismo através do qual seria possível deixar claro a que grupo as pessoas pertenciam.¹⁵³

No que concerne especificamente aos presbiterianos, implantar novas normas e padrões de comportamento em Salvador foi um dos desafios dos missionários. Havia uma presença protestante na cidade, com os anglicanos e suas capelas, mas eles não possuíam intentos proselitistas, não almejavam conquistar adeptos, não incomodavam tanto, não propunham uma mudança de costumes. Os presbiterianos tomaram um caminho diferente. Foram até as pessoas e apresentaram uma alternativa ao catolicismo, oferecendo, por exemplo, a possibilidade de ascensão hierárquica de leigos e a leitura mais apurada da Bíblia; os presbiterianos transmitiam a ideia de mais autoridade e moral do que a maioria do clero, “corrompida” e distante de atender às necessidades espirituais do povo. Mas para todos esses privilégios haveria um preço: a boa conduta. Era preciso merecer fazer parte daquela comunidade; era preciso mostrar estar de acordo com as regras para receber os benefícios.

Entre 1872 e 1900, a Igreja contou 186 membros adultos; destes, 16 foram suspensos, 3 expulsos imediatamente (3 mulheres) e 6 suspensos e depois expulsos. Os motivos variam (ver Tabelas 3 e 4). Esses aproximadamente 14% de membros punidos podem parecer um número ínfimo, mas se levarmos em consideração, que um número razoável desses membros era arrolado pouco antes de morrer, outros permaneciam por muito pouco tempo na cidade de Salvador, outros pouco tempo depois de professos se retiravam da igreja por muitas razões, e

¹⁵²VELASQUES FILHO, Prócoro. “Sim” a Deus e “Não” à vida: Conversão e Disciplina no Protestantismo Brasileiro. In: VELASQUES FILHO, Prócoro & MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. Loyola, São Paulo, 1990, p. 213-214.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 217-222.

etc., dá pra ter uma noção de que, proporcionalmente aos membros mais frequentes e considerando que só estou tratando de 28 anos, este número não é desprezível.

O primeiro a sofrer a punição, em 14 de novembro de 1874, foi o Sr. José Freitas Guimarães¹⁵⁴, português batizado em 20 de outubro de 1872, e que trabalhava como colporteur para o pastor Schneider. Segundo consta, andava pela cidade em “bebedice” e conduta “muito repreensível”. Ao ser chamado para prestar esclarecimentos, “ele respondeu que ninguém guardava a lei de Deus, e por isso ele também não podia guardá-la, e que o pastor podia riscar seu nome do livro da Igreja”.¹⁵⁵ Este foi o primeiro e último desaforo registrado por Schneider. Até sua saída, em 1877, nenhum outro membro foi disciplinado.

Em janeiro de 1881, E. S. R. P., batizado em 12 de maio de 1878, foi suspenso da comunhão por ter abandonado as reuniões da Igreja e viver em estado de concubinato.¹⁵⁶ Este, por sinal, foi um dos motivos mais frequentes de suspensão entre os membros da IPBA, ainda que, na maioria das vezes não fosse considerado isoladamente. Vejamos dois exemplos que explicam melhor esta sentença¹⁵⁷:

J. F. O. [batizado em 18 de agosto de 1878], membro desta Igreja, tendo confessado que, há quatro meses para cá, viola o sétimo mandamento, vivendo em estado de mancebia, e que também costuma fazer compras e tratar dos negócios aos domingos, quebrando assim o quarto mandamento, fica suspenso dos privilégios da Igreja até que arrependido dê a devida satisfação a mesma ou até haver ulterior resolução a respeito.

[...] Depois de uma larga conferência com o Sr. C. A. L. [batizado em 27 de julho de 1879], membro desta Igreja, sobe seu mau procedimento em ter se ausentado quase inteiramente dos cultos públicos, embora morasse na casa do culto e fosse repetidamente admoestado a este respeito, e em ter também violado o sétimo mandamento, segundo ele mesmo confessou, foi o dito senhor suspenso da comunhão da Igreja até se arrependa e dê a devida satisfação, ou até haja ulterior resolução a seu respeito.

As sanções das igrejas norte-americanas contra a prática homossexual, adultério, prostituição e divórcio foram mantidas nas comunidades brasileiras. O “diferencial” foi a exigência de castidade antes do matrimônio também para os rapazes, bem como a fidelidade conjugal após o casamento.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Seu nome será aqui escrito sem abreviações, pois sua história já foi descrita na bibliografia presbiteriana. FERREIRA, Júlio Andrade. Op. Cit. Os demais personagens sancionados não terão seus nomes revelados.

¹⁵⁵ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de Diretoria*, 14/11/1874, p. 2-3.

¹⁵⁶ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, s/d, p. 15.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 17/02/1881 e 30/06/1883, p. 15 e 25.

¹⁵⁸ VELASQUES FILHO, Op. Cit., p. 226-227.

O presbiterianismo se destacava pela insistente exortação à observação do “dia do Senhor”, tendo advertido muitos de seus membros a cumprirem zelosamente as ordenanças, mas todos os que foram suspensos da comunhão tinham incorrido também em outras faltas, como nos casos supracitados. Não houve na IPBA um caso registrado (dentro do período desta pesquisa) em que somente a inobservância do domingo fosse motivo de suspensão da comunhão.

Ainda em 1883, o Sr. S.S.C., batizado em 27 de julho de 1879, foi suspenso da comunhão por ter deixado de assistir aos cultos e andar “desordenadamente, entregando-se a pagodes mesmo nos domingos.” Tendo morado em Cachoeira durante um tempo, foi procurado pelo pastor Blackford, que depois de muitas tentativas, o encontrou, admoestando-o a cumprir “seus deveres de cristão”. O Sr. C. assistiu ao culto na igreja de Cachoeira apenas uma vez após a conversa com Blackford e depois “desapareceu”. O pastor informava à Sessão da IPBA que constava que o Sr. C. estava morando em Salvador, sem, contudo, comparecer a nenhuma reunião daquela comunidade. Em decorrência do “escândalo” de seu procedimento, foi decidido suspendê-lo da comunhão. Desde então, seu nome não foi mais mencionado.¹⁵⁹

Vemos casos em que os membros da Igreja simplesmente já não queriam mais fazer parte daquela comunidade, sem apresentar, para tanto, nenhuma justificativa, como por exemplo, o Sr. P. P., batizado em 4 de fevereiro de 1882, que durante dois anos desprezou “acintosamente”, as “ordenanças, abstendo-se inteiramente da comunhão e raras vezes assistindo aos cultos, sem ter desculpa que justifique ou mesmo atenuie seu procedimento”.¹⁶⁰ É um dos casos em que percebemos que a Igreja almejava influenciar todas as esferas da vida de seus fiéis; os pastores procuravam estar a par de tudo o que acontecia com os membros da IPBA e essa vigilância frequente era uma forma de resguardar a autoridade da Igreja. Por exemplo, a existência de membros “delinquentes” era um fator de risco que deveria ser controlado. Foi isso que o pastor Blackford tentou fazer neste caso:

O Sr. R. B. S. A. [batizado em 10 de novembro de 1878], membro desta Igreja, tendo ha tempos procedido de um modo impróprio de um crente, levando em geral uma vida em grande parte vadia, e ausentando-se pela maior parte do culto público sem motivo suficiente, e tendo ele ha pouco entrado no hotel do Sr. Gustavo Müllem armado de uma pedra escondida, (embrulhada numa Imprensa Evangélica), a qual, tendo uma alteração com o dito Mullem, arremessou sobre ele, ofendendo-o corporalmente, fato que o próprio R. narrou a mim e a minha família, e que o Müllem depois confirmou a mim, fica suspenso da comunhão da Igreja até arrependido ele

¹⁵⁹ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros e Reunião de Diretoria*, 1/8/1883, p. 25-26 e 110.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 17/06/1885, p. 39-40.

dê a devida satisfação por suas faltas ou até haja ulterior resolução a respeito.¹⁶¹

Na reunião do Conselho de 1 de abril de 1886, o pastor Blackford discute acerca da ausência de C. Z. R., um italiano batizado em 1 de julho de 1883. Segundo o pastor, o Sr. R. havia se casado, na cidade de São Felix, numa “Igreja Romana e segundo o ritual da mesma Igreja”. Pelo visto, algumas pessoas não levavam a sério normas fundamentais do protestantismo. Qualquer pessoa, até mesmo antes de se tornar membro de uma igreja protestante, sabia das diferenças irreconciliáveis entre as duas vertentes cristãs; se ultrapassavam as fronteiras para um ou outro lado, estavam demonstrando não se importar muito com tudo isso. Por isso, em 5 de maio, o pastor comunicou a tentativa de chamar à razão o Sr. R., que se recusou a reconhecer a autoridade do Conselho da Igreja. Na cidade de S. Felix já era sabido que ele havia abandonado a mulher depois de um mês de casado, depois de ter batido nela e em sua sogra. Depois de desconsiderar os avisos recebidos e enviar uma carta acintosa contra o Conselho, teve o nome eliminado do rol de membros da Igreja.¹⁶²

Outro que também não se submeteu à autoridade da Igreja foi o Sr. F. C. S., batizado em 10 de novembro de 1878. O pastor Blackford tentou falar-lhe acerca de sua ausência dos cultos e dos boatos de que trabalhava aos domingos; em resposta, ouviu do Sr. S. que “tinha ultimamente de trabalhar de seu ofício aos Domingos”. Sem considerar seus atos como falhas “declarou-se disposto a persistir nas mesmas enquanto não achar outro emprego”. Em 28 de dezembro de 1886, noticia-se a sua suspensão da comunhão. Não houve uma resposta favorável do Sr. S, do ponto de vista das lideranças presbiterianas, restando-lhe a exclusão do rol de membros, em 4 de junho de 1896.¹⁶³

A adoção do protestantismo como religião trazia consequências também para a vida profissional. Atividades anteriormente aceitas, tais como trabalhar em bares, salões de jogos e danças, ou qualquer outra profissão que exigisse trabalho regular aos domingos tornavam-se incompatíveis com a nova realidade; “a comunidade devia encorajar o novo crente a encontrar um novo emprego que se ajustasse à disciplina eclesiástica”, caso contrário, sua exclusão seria inevitável.¹⁶⁴

¹⁶¹ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 19/2/1884, p. 31.

¹⁶² LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de Diretoria*, 1/4/1886 e 5/5/1886, p. 4-6.

¹⁶³ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 13/12/1886, 28/12/1886 e 4/6/1896, p. 11, 17-18 e 137-138.

¹⁶⁴ VELASQUES FILHO, Op. Cit., p. 227.

Em 11 de fevereiro de 1885, R. V. S., uma senhora que morava em Cachoeira foi transferida junto com os filhos para a Igreja Presbiteriana de Salvador.¹⁶⁵ Seu relacionamento com os presbiterianos não era novo, pois seus filhos mais velhos com Manoel Virgílio da Silva (ou Virgílio Valença da Silva, como está escrito no segundo livro de Atas), Maria (24-12-1877), Leonor (4-1-1979) e Virgílio (15-5-1880) foram batizados em 9-1-1881, e Aphrodisio (7-2-1882) em 19-11-1882.¹⁶⁶ Em 13 de dezembro de 1886, porém, o Conselho da IPBA deliberou que o pastor Blackford visitasse os membros da igreja que estavam ausentes há mais de um ano, e entre estes estava a Sra. R. De acordo com as Atas, ela havia declarado “nunca mais assistir aos cultos desta Igreja”.¹⁶⁷

No dia 16, Blackford conseguiu falar com ela, questionando-a sobre sua obstinação em não assistir mais aos cultos. A Sra. R. “sustentava seu propósito (...), alegando haver dificuldades insuperáveis em ofensas graves recebidas por ela de alguns membros da Igreja”, e, irredutível, foi suspensa da comunhão em 28 de dezembro de 1886.¹⁶⁸ Em 9 de julho de 1888, os representantes do Conselho presbiteriano tentaram estabelecer novos contatos com os membros ausentes e o nome da Sra. R. estava entre aqueles que seriam procurados.¹⁶⁹

Sua reabilitação não foi registrada nas Atas da IPBA, mas a relação com a igreja não ficou de todo suspensa, pois seus outros filhos foram batizados de acordo com a norma presbiteriana: Isaura (4-6-1889), Canarinho (6-3-1886) e Adélia (7-12-1892) em 6-9-1896.¹⁷⁰

Um caso chama atenção por ser inusitado. J. V. C. C., batizado em 18 de agosto de 1878, começou a se ausentar dos cultos. Ao ser visitado pelo Conselho da Igreja pela primeira vez, alegou que era extremamente surdo e que não tinha condições de ir às reuniões; ainda assim, prometeu “remediar esta sua falta, e constando que em outros respeitos o testemunho do Sr. C. é fiel e regular, julgou-se escusado tratar mais do caso por ora”.¹⁷¹ Entretanto as faltas continuaram, e, numa nova conversa:

o Sr. C., deu por razão de não assistir ao culto, (o que não tem feito por mais de ano e meio,) que estava morando de graça na casa onde reside e recebendo também outros socorros do proprietário, com condição expressa de não assistir aos cultos protestantes, e que se o fizesse seria expulso da casa e privado dos outros recursos que recebe. Ao Sr. Silva [Presbítero Manuel Cyrillo da Silva] também declarou acreditar em ideias espiritistas,

¹⁶⁵ LIVRO Primeiro das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de Diretoria*, 11/2/1885, p. 36.

¹⁶⁶ *Ibidem*. Rol de membros, p.52,53, 118.

¹⁶⁷ LIVRO Segundo das Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de Diretoria*, 13/12/1886, p. 11.

¹⁶⁸ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 28/12/1886, p. 17.

¹⁶⁹ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 9/7/1888, s/p.

¹⁷⁰ *Ibidem*. Rol de membros, p. 242.

¹⁷¹ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 28/12/1886, p. 18.

como por exemplo a transmigração das almas. Nenhuma disposição mostrou de querer voltar ao cumprimento dos seus deveres.¹⁷²

Sr. C foi suspenso, mas readmitido em 1892.¹⁷³ É possível que tenha sido convencido acerca de suas ideias “espíritistas”, perdido o emprego, ou seu patrão tenha voltado atrás na condição proposta no passado. De outro modo, não teria sido possível sua reabilitação. Sem identificar o motivo, o nome do Sr. C. foi eliminado do rol de membros em 4 de junho de 1896.¹⁷⁴ As diferenças doutrinárias e as práticas dominicais que desagradavam a liderança podem ter contribuído para o rompimento definitivo.

As desavenças conjugais também tiveram lugar na membresia presbiteriana. Um exemplo é o episódio da suspensão do casal Sr. O. R. B. e Sra. L. M. C. Ao que tudo indica, a entrada de ambos no rol presbiteriano se deu de modo semelhante ao de outros casais que já viviam juntos antes da conversão. De acordo com o relato do casamento realizado em 5-3-1884 pelo pastor Blackford, os dois moravam na Ladeira do Unhão; ex-praça do 16º Batalhão, o Sr. B. casou-se aos 34 anos e a Sra. C., aos 38; a cerimônia teve lugar na “sala de culto, Rua Nova de São Pedro, nº 22”.¹⁷⁵ Eles foram batizados e fizeram profissão de fé em 4-5-1884, apenas dois meses após a oficialização da união.¹⁷⁶ Saphira, filha do casal, nasceu em 29-1-1885 e foi batizada em 31-1-1885.¹⁷⁷ É possível que não tenha sobrevivido, pois seu nome não consta no segundo livro de Atas.

Em 22 de julho de 1887, o casal foi assunto de uma reunião da Sessão presbiteriana; os presbíteros ficaram sabendo que o Sr. B e sua esposa estavam brigando muito e tinham se separado. O Presbítero Manoel C. da Silva foi encarregado de visitá-los e convidá-los para uma conversa com o Conselho.¹⁷⁸ Na semana seguinte, no dia 30, o Sr. B compareceu à reunião do Conselho e, questionado sobre as desavenças com sua esposa, confirmou que há bastante tempo viviam em “quase constante desarmonia”. Assumindo que tinha um “gênio ínfreme”, confessou que

[...]em uma ocasião recente tinha ido procurá-la, ao sair ela de seu trabalho na fábrica da Unhão, e como ela se negara a vir falar-lhe, ele a tinha descomposto na rua na presença de algumas companheiras dela, contando cousas infamantes dela. Quis desculpar-se, ou mesmo justificar-se, dizendo que era de sua natureza, e que estava muito irado na ocasião.¹⁷⁹

¹⁷² *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 20/8/1888, p. 56.

¹⁷³ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 31/10/1892, p. 109-110.

¹⁷⁴ *Ibidem*. Reunião de Diretoria, 4/6/1896, p. 137-138.

¹⁷⁵ LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 91.

¹⁷⁶ *Ibidem*. Rol de membros, p. 117.

¹⁷⁷ *Ibidem*. Rol de membros, p. 52.

¹⁷⁸ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 22/7/1887, p. 37.

¹⁷⁹ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 30/7/1887, p. 41.

Ficou deliberado que o Sr. B. e sua esposa compareceriam a uma nova reunião, marcada para o dia 2 de agosto. Na data prevista, ambos foram ouvidos e fizeram muitas críticas um ao outro. De acordo com o relato do moderador,

[...]desde os fins de Março próximo passado estão separados, e por muito tempo antes viviam em constante desarmonia, havendo frequentes brigas entre eles; tendo ele às vezes até feito ofensas físicas a ela, e ela usado de ameaças para com ele. Abundaram as recriminações recíprocas, apesar das admoestações do moderador, mesmo na presença da Sessão. Ambos mostraram um espírito implacável, e gênio ínfreme de parte a parte.¹⁸⁰

O Sr. O. R. B e sua esposa, Sra. L. M. C. foram suspensos da comunhão porque não mostraram disposição em se conciliar e porque foi considerado que seu procedimento estava “servindo de escândalo para o Evangelho”. Esperava-se com a suspensão uma mudança em seu comportamento, o que para o Conselho se tornou efetiva quando os suspensos pediram sua reabilitação, já em janeiro do ano seguinte. O curioso nesse caso é que a deliberação sobre a restituição de seus benefícios eclesiásticos só foi feita alguns anos depois, em janeiro de 1895, quando ambos foram novamente acolhidos como membros da IPBA. Sr. B. faleceria em 13 de abril de 1900 como um presbiteriano.¹⁸¹

O pedreiro S. G. P. casou-se aos 45 anos com M. Z. P., de 38, em 21-4-1883. Os noivos moravam na Rua do Ipiranga, Praça de Dom Rodrigues, onde a cerimônia foi realizada.¹⁸² É a primeira menção feita acerca dele, que estaria presente em muitos dos conflitos dos anos posteriores da IPBA, seja como testemunha de defesa ou acusação nos processos de outrem, seja como alvo da disciplina eclesiástica. O Sr. P. foi recebido como membro da comunidade presbiteriana em 5-8-1883 e sua esposa em 2-3-1884.¹⁸³ Começou a se tornar alvo do Conselho a partir de 1891. Ao que tudo indica, sua primeira esposa havia falecido, pois ele estava para se casar novamente e os boatos eram de que a “noiva” já estava morando com ele.¹⁸⁴ Numa reunião subsequente, o Sr. P. apresentou-se à Sessão, que após ouvi-lo “decidiu admoest[á-lo] e não suspendê-lo se ele promettesse que retiraria a mulher de sua casa logo”.¹⁸⁵

O Rev. Leônidas da Silva, que estava ajudando o pastor Finley na IPBA, alguns meses depois conversou o Sr. P., que lhe informou que a mulher com quem estava para casar-se

¹⁸⁰ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 2/8/1887, p. 42-43.

¹⁸¹ *Ibidem*. Reunião da Diretoria, 11/1/1888, 2/1/1895, 30/5/1900, p. 51, 128, 171.

¹⁸² LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 90.

¹⁸³ *Ibidem*. Reunião de diretoria e Rol de membros, p. 26, 32, 205 e 206.

¹⁸⁴ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião da Diretoria*, 9/3/1891, p. 92.

¹⁸⁵ *Ibidem*. Reunião da Diretoria, s/d, p. 94.

passou cerca de 15 dias em sua casa porque ele estava doente e não tinha quem cuidasse dele; disse, ainda, que a mulher já não estava mais em sua companhia e que o casamento só não tinha sido realizado pela falta de dinheiro para este fim. O Conselho decidiu então nomear dois presbíteros, Boa Morte e Cyrillo, para conversarem com o Sr. P., e averiguarem se a mulher com quem estava comprometido realmente não estava mais morando em sua casa, “visto constar o contrario do que ele afirmava”.¹⁸⁶ Em 15 de janeiro de 1892, após feitas as devidas averiguações, os presbíteros chegaram à conclusão de que o Sr. P. vivia com uma mulher em sua casa sem ser oficialmente casado, e por isso decidiram suspendê-lo da comunhão.¹⁸⁷

Por semelhante causa, foi também suspenso da comunhão o Sr. M. P. S., membro da IPBA desde 5-10-1890¹⁸⁸, fazendo parte de uma congregação sediada na cidade de Bomfim¹⁸⁹. O pastor John Benjamin Kolb, relatando uma visita à cidade de Vila Nova, onde alguns irmãos estavam morando, disse que achou o “irmão Sr. M. P. S. com uma mulher em sua companhia”. Dada a devida advertência, e lembrando de que era passível de suspensão da comunhão, Kolb saiu satisfeito com a resposta do Sr. S. de que “acaba[ria] com o mal o quanto antes”. Entretanto, poucos dias depois, o “irmão” foi suspenso porque a sua senhora ainda se encontrava em sua casa.¹⁹⁰

Outros dois membros das congregações do interior foram suspensos, ainda que os relatos de suas faltas não tenham sido tão detalhados. Os Srs. D.S.F. e A.V.B., que estavam no rol de membros desde 30-8-1896, eram da cidade de Santa Luzia; foram suspensos em 1º de junho de 1898 e “advertidos sobre o seu comportamento desordeiro”. O primeiro porque abria sua casa de negócios aos domingos e por ter ocasionado um escândalo público que não foi detalhado, e o outro “por tê-lo acompanhado”.¹⁹¹

É difícil construir uma trajetória para alguns personagens da IPBA, em decorrência da escassez de documentação. A Sra. R. I. F., por exemplo, era membro da igreja desde 5-2-1888, e foi suspensa da comunhão em 1890, sem que haja qualquer detalhe sobre o episódio nas Atas. Foi reabilitada em 1891, mas em 22 de julho de 1896, o Conselho a interpelava sobre sua relação conjugal, que parecia ir de mal a pior, pois ela disse não estar mais disposta

¹⁸⁶ *Ibidem*. Reunião da Diretoria, 7/12/1891, p. 102-103.

¹⁸⁷ *Ibidem*. Reunião da Diretoria, 15/1/1892, p. 103-104.

¹⁸⁸ *Ibidem*. Rol de membros, p. 210.

¹⁸⁹ É importante registrar que o Segundo Livro de Atas menciona membros em três congregações do interior da Bahia, Bomfim (14 pessoas adultas), Santa Luzia (13 pessoas adultas) e Bananeiras (10 pessoas adultas).

¹⁹⁰ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião da Diretoria*, 26/3/1895, p. 133-134.

¹⁹¹ *Ibidem*. Rol de membros e Reunião da Diretoria, 1/6/1898, p. 155 e 218.

a viver com o marido, com quem estava casada desde 1885, “devido a sua irascibilidade”.¹⁹² Depois disso, seu nome não é mais citado. De semelhante modo, em 18-6-1891, o Sr. D. R. A. foi suspenso por ter incorrido no crime de contumacia¹⁹³, mas as Atas não informam de que falta ele foi acusado.¹⁹⁴ Em 9-4-1894, a Sra. M. J. F. F. pediu a sua reabilitação como membro da igreja, mas não é mencionado o porquê dela ter sido suspensa. Seu pedido foi analisado e o Conselho decidiu marcar “um período de seis meses desta data, de provação, e que no fim deste prazo a dita Sra. tendo dado provas suficientes de seu arrependimento, que então a sessão tratar-se-á de sua reabilitação”.¹⁹⁵

Há, ainda, um último caso que gostaria de tratar. Em 4 de maio de 1893, o Sr. B. A. M. manifestou desejo de se tornar membro da Igreja; contudo, foi reprovado pelo Conselho, que considerou “defeituoso o seu conhecimento acerca dos mandamentos”. Depois de estudar um pouco mais, pediu que fosse marcado um novo exame. O Conselho resolveu, antes de atender a este pedido, averiguar denúncias feitas contra o Sr. M por sua própria filha, A., que deu a entender que sofria violências (inclusive sexuais) do pai, quando pediu abrigo na casa de José Martins Alves e Anna dos Reis Alves, membros da Igreja. Esta foi, ao que consta, a declaração de D. Anna Alves, falando do alterado estado emocional de A. “quando procurou agasalho em casa dos irmãos, alegando não poder ficar mais na companhia do pai, por este querer violentar a sua pessoa”.

Reunidos para elucidar este caso, a menina foi interpelada pela Sessão, mas, intimidada, “afirmou que não queria dar a supor que seu pai B. A. M. tentava contra a sua honra, mas sim usava de ameaçá-la com violências”. Em seguida, após novos questionamentos, “recolheu-se a um silêncio obstinado não respondendo as perguntas feitas pelo Pastor e Presbíteros”; chegou-se, então, à conclusão de que ela tinha inventado calúnias contra seu pai, para conseguir agasalho na casa dos “irmãos”.

O Sr. M. demonstrou ter ficado muito magoado com a filha e rompeu relações com ela. O Conselho pediu que ele a perdoasse, para que pudesse ser batizado e professar sua fé, mas, em 4 de dezembro de 1893, ele declarou que desistia de fazer sua profissão de fé enquanto a Igreja pedisse que ele se reconciliasse com sua filha. Pelo visto, ele se manteve

¹⁹² LIVRO Primeiro de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Casamentos*, p. 96-97. LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Rol de membros e Reunião de Diretoria*, 2/7/1891 e 22/7/1896, p. 98-140.

¹⁹³ Recusa obstinada de comparecer em juízo.

¹⁹⁴ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião da Diretoria*, 18/6/1891, p. 101.

¹⁹⁵ *Ibidem*. Reunião da Diretoria, 9/4/1894, p. 123-124.

inabalável, pois seu nome não constou no rol de membros, pelo menos no período estudado.¹⁹⁶

Observe-se que o Conselho inferiu que a menina havia mentido nas denúncias feitas contra o pai porque ela se manteve num "silêncio obstinado" durante o interrogatório por ele perpetrado. Não está aqui em discussão se houve ou não abuso por parte do Sr. B. A. M., mas sim a maneira extremamente pragmática de investigar questões tão íntimas da vida das pessoas, colocando-as frente a frente num embate em que com certeza a menina esteve mais vulnerável. Sua denúncia foi abafada e não se ouviu mais falar deste caso, até onde pude inferir.

Numa espécie de posição intermediária entre a suspensão e a expulsão estavam as Sras. A. M. B., membro da IPBA desde 5-1-1890 e J. B. D., membro desde 16-2-1890. Em 8 de março de 1893, o Presbítero Manuel Cyrillo relatou à Sessão que “duas irmãs que professaram sua fé na Igreja Presbiteriana haviam se aliado à Igreja Batista”. Resolveu-se não retirar o nome delas do livro de membros imediatamente, para dar tempo de conversar com elas sobre o assunto, "notando-se a falta de cortesia cristã de parte de uma igreja irmã em nada participar a este respeito".¹⁹⁷

Esta era uma realidade com a qual os presbiterianos teriam que lidar pelo menos desde 1882: a concorrência religiosa entre grupos protestantes missionários. Os missionários batistas William Bagby e Anne Bagby, e Zacharias Taylor e Katerine Taylor instalaram-se em Salvador em 1882, tendo batizado o primeiro converso fruto de trabalho evangelístico, João Gualberto Baptista, em 8 de novembro de 1883. Os tipos de propaganda batista – distribuição de literatura religiosa, jornais denominacionais e seculares, evangelismo pessoal, pontos de pregação e pregações ao ar livre, doutrinação familiar e viagens evangelísticas – não foram necessariamente originais, mas foram fundamentais para a expansão da denominação na capital e no interior da Bahia.¹⁹⁸

A Sessão da IPBA decidiu em 26 de março de 1895 retirar os nomes das Sras. que optaram por transferir-se para a Igreja Batista. Segundo as Atas de reunião, elas foram novamente batizadas na nova comunidade que adotaram e não deram “qualquer satisfação à Sessão da Igreja”.¹⁹⁹ É possível que este episódio de tensão tenha gerado um acordo pela divisão dos espaços da cidade de Salvador e do interior da Bahia que seriam evangelizados

¹⁹⁶ *Ibidem*. Reunião da Diretoria, 4/5/1893, 1/7/1893, 5/7/1893 e 4/12/1893, p. 115, 116, 117 e 120.

¹⁹⁷ *Ibidem*. Rol de membros e Reunião de diretoria, 8/3/1893, p. 114 e 209.

¹⁹⁸ TEIXEIRA, Op. Cit., p. 57.

¹⁹⁹ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reunião de diretoria*, 26/3/1895, p.130.

por cada denominação. Uma carta enviada ao *Jornal Batista* em 1903 indicou uma suposta pacificação entre os grupos religiosos.

Apresentando-se como MAC, o autor da carta relatou os principais momentos de sua visita à Salvador. Disse que a Igreja Presbiteriana ocupava um templo de sua propriedade situado à Rua da Mangueira, que ainda estava em construção, onde ele tinha dirigido o culto do domingo à noite. Mencionou também uma Sociedade de Esforço Cristão que tinha lugar na igreja. Quanto à relação entre batistas e presbiterianos, disse:

O que mais nos agradou nesta bela terra, para não falar nos lindos passeios e na riqueza da natureza, foi o cordial espírito de fraternidade que existe entre as duas denominações evangélicas. Devido à iniciativa dos dois missionários, Revs. Z.C. Taylor e W.A. Waddell, o território das suas viagens evangelísticas pelo interior do Estado tem sido equitativamente dividido, e esta divisão é lealmente respeitada de parte a parte. Na cidade há perfeito acordo nos planos de trabalho: confiança respeito e amor mútuos caracterizam as igrejas, seus pastores e seus membros.²⁰⁰

Processos

Rubem Alves, ao analisar a “institucionalização da disciplina eclesiástica”, afirma que, quando a Igreja assume a tarefa de monopolizar o conhecimento ético e condicionar a participação de um indivíduo em uma comunidade à conformidade com este conhecimento, está se identificando como a própria consciência do crente, estabelecendo a relação-padrão entre culpa e inocência e entre comportamento e normas afirmadas pela consciência coletiva. Trocando em miúdos, é quando o indivíduo deixa suas próprias convicções para seguir normas pré-estabelecidas pela Igreja, e quando a Igreja se outorga o direito de penalizar o crente se seu comportamento não estiver adequado a essas normas. Por isso,

[...] no momento em que o pecado é constatado, ele adquire o caráter de falta ou crime. Como tal, é apresentado, sob a forma escrita de queixa ou denúncia à Igreja. Neste instante a comunidade que acolhe se metamorfoseia em corte de justiça que julga um réu. [...] A função dos tribunais é punir os pecados.²⁰¹

A despeito de sua história pessoal (ter sido denunciado pela Igreja Presbiteriana aos órgãos repressores da ditadura militar), Alves conseguiu verbalizar uma característica muito

²⁰⁰ *O Jornal Batista*. 20/8/1903, p. 6.

²⁰¹ ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1982, p. 171-173.

importante do Protestantismo de Reta Doutrina: a onipresença da Igreja na vida do fiel. O indivíduo não está sujeito apenas a punições dentro do espaço sagrado, mas todos os espaços por ele ocupados estão sob a alçada do Conselho: a vida íntima, profissional, familiar, estudantil, bem como amizades e relações sociais.

Assim, Alves afirma que a Igreja procura padronizar um perfil moral do crente, estabelecendo os limites entre o permitido e o proibido; o autor faz, ainda, uma lista dos “pecados passíveis de pena”: os pecados sexuais, que chamam mais atenção e comprometem a reputação do crente e da comunidade; a transgressão do Domingo, que, segundo o autor, “parece ser, assim, o sinal da pureza da Igreja e de sua separação do mundo”; os vícios, como alcoolismo, que são crimes contra quem habita o corpo, o Espírito Santo; os crimes contra a propriedade; e os crimes de pensamento: as heresias.²⁰²

Alguns destes itens foram justamente os delitos cometidos por membros “processados” da Igreja Presbiteriana da Bahia. Os julgamentos dos Srs. T. J. S. A., entre janeiro e fevereiro de 1887; e D. A. S., entre dezembro de 1887 e janeiro de 1888; e das Sras. E. M. S. (esposa de D. A. S.), entre dezembro de 1888 e janeiro de 1889; e M. (sem sobrenome), entre janeiro e fevereiro de 1892, são os casos que se incluem nesta categoria: os pecados passíveis de pena.²⁰³

Desde o dia 13 de dezembro de 1886, o Conselho da Igreja Presbiteriana, tentava encontrar o Sr. T. J. S., pedreiro, batizado em 12 de maio de 1878. Há muito tempo ele não frequentava os cultos e, segundo os boatos, “não permitia que sua família o fizesse”. Os presbíteros só conseguiram encontrá-lo no dia 17 de janeiro, em sua casa; neste dia, ele “afirmou que, estando em irreconciliáveis divergências com o pastor [Blackford] não poderia mais, nem queria, assistir aos cultos”. Lembrado de que poderia sofrer as consequências deste ato, o Sr. S. “disse que não se submeteria a julgamento dos homens”. Foi decidido, então, “processá-lo”.²⁰⁴

Foram 4 acusações: se ausentar do culto por 8 ou 9 meses; impedir sua família de frequentar os cultos; tratar com crueldade sua esposa, tendo com ela constantes brigas, ameaçando-a com “pau de vassoura”, e chegando ao real espancamento; e constantemente falar mal da Igreja e do Pastor, dizendo que ali não há crentes e fazendo “insinuações injuriosas contra os moradores da Cidade da Palha” (provavelmente, corresponde hoje ao bairro de Cidade Nova). Foram chamados para testemunhar F. M. I., esposa do Sr. S., o pastor

²⁰² *Ibidem*, p. 174-199.

²⁰³ LIVRO Segundo de Atas da Igreja Presbiteriana da Bahia. *Reuniões de diretoria*, p. 12-107.

²⁰⁴ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 18/1/1887, p. 12-13.

ajudante John Kolb e L. M. C. (outro membro da Igreja); Marcos Luiz da Boa Morte, D. A. S. e Manuel Cyrillo da Silva (presbíteros da Igreja); Manuel Nunes da Matta, Maria da Anunciação dos Santos, Cyrillo Pedro de Araújo, S. G. P., João Baptista dos Santos e Domingos Antônio da Silva (somente este último não era membro da Igreja; nos julgamentos, não era obrigatório que as testemunhas fizessem parte da igreja; seu trabalho era simplesmente ajudar a elucidar o caso em questão). No dia do julgamento não compareceram Maria da Anunciação, “por não querer”; Manuel Nunes da Matta, por que “estava ausente”; João Baptista dos Santos, por que “estava doente”; e Domingos da Silva que, “por não ser membro da comunidade e não ser obrigado a participar, não fez questão de ir”.²⁰⁵

Antes mesmo de o Tribunal começar os trabalhos, o Sr. S. contestou o fato dos presbíteros da Igreja serem testemunhas do seu caso. Seu protesto não foi ouvido e deu-se o julgamento. À primeira acusação, o Sr. S. respondeu que não havia se ausentado, apenas se retirado da Igreja; mesmo tendo dito que não se "ausentou" da Igreja e, sim, se "retirou" (e isso demonstra uma concepção bastante elástica de pertencimento, muito contrária àquela ensinada pela igreja) por ter se desentendido com o Pastor Blackford, foi considerado culpado da primeira acusação. Segundo ele, o motivo pelo qual se retirou foi uma declaração do pastor Blackford, que teria dito ser o Sr. S. “o escárnio de seus irmãos e que não o considerava mais”. Como não conseguiu provar o que disse, foi considerado culpado deste primeiro delito.²⁰⁶

F. M. I., a esposa, disse que seu marido nunca a proibiu de assistir aos cultos; portanto, com este testemunho, o Sr. S. foi inocentado da segunda acusação, mas foi considerado culpado de tratar com crueldade sua esposa, ameaçando-a e batendo nela.²⁰⁷

Segundo o Presbítero Boa Morte, o acusado teria dito que “nesta Igreja não há crente, principiando com o Pastor”. Mas o Sr. S. não se fez de intimidado e perguntou ao Sr. Boa Morte qual a resposta dada por este naquele dia. O presbítero repetiu: “Minha mulher tem por provérbio dizer: o Evangelho é muito bom, mas não há quem o segue” (sic). Essa tentativa de desmoralizar o presbítero publicamente não deu certo e o Sr. S. foi condenado por falar mal do pastor e da Igreja.²⁰⁸ O pastor ainda foi alvo de uma denúncia do Sr. S.: Blackford teria enviado o acusado a uma cidade no interior da Bahia, mesmo sabendo que lá estavam apedrejando os crentes:

²⁰⁵ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 18/1/1887, p. 16.

²⁰⁶ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 27/1/1887, p. 22.

²⁰⁷ *Ibidem*. p.22-24.

²⁰⁸ *Ibidem*. p. 24.

Quanto ao pastor tê-lo enviado traiçoeiramente a Maragogipinho, reiterou o que consta na acusação, e disse que estando no Porto Cabral (lugar perto de Maragogipinho) em casa do Sr. Joaquim Gomes de Athayde, (cuja mulher é crente) o dono da casa, o Sr. Athayde, o animara a ir a Maragogipinho, dizendo que ele (o Sr. S.), tinha outra presença que não o Sr. Christiano, (colportor da Sociedade Bíblica Americana que previamente andava por lá sem ser molestado) e que havia de ser bem-sucedido. Apresentou como testemunha sua mulher F. M. I., que depôs, que estando em uma ocasião em casa da D^a Maria Hora da Fraga junta com D^a K. B. Gaston e o Sr. Blackford, falou-se em alguém ir propagar o Evangelho em Maragogipinho e a Dona Maria Hora protestou que ninguém devia ir para lá, que havia gente já preparada para apedrejar quem fosse para lá. O Sr. Blackford contestou que isto devia ter sido necessariamente subsequente à viagem do Sr. S., visto que qualquer informação que tivesse a D^a Maria Hora teria recebido da família do Sr. Athayde, seus parentes, e que segundo o próprio testemunho do Sr. S., acima referido, era incrível que o Sr. Athayde o animasse a ir em Maragogipinho sabendo com certeza que lá iria ser apedrejado.²⁰⁹

Segundo consta no livro de Atas, os membros foram chamados para que cada um desse sua opinião sobre este caso. Por unanimidade, foi resolvido que o “réu” seria suspenso da comunhão até que se arrependesse ou houvesse alguma outra resolução a respeito. Pelo visto não se arrependeu. Em 1891, seu nome foi riscado do rol de membros.²¹⁰ Somente alguns anos mais tarde, em 29-11-1895, ele pediria a sua reabilitação ao Conselho da IPBA, “confess[ando] as suas faltas e di[zendo] que estava sinceramente arrependido”. Foi resolvido, então, esperar até a primeira comunhão de 1896, para dar ao Sr. S. a oportunidade “de mostrar a sinceridade de seu arrependimento perante a Igreja”, o que, segundo as Atas, ele prontamente aceitou.²¹¹

O caso do Sr. D. A. S. também chama muita atenção, pois ele era Presbítero da Igreja, participando, inclusive, como testemunha no julgamento do Sr. S.. Tudo começou quando surgiram boatos de que sua esposa, E. M. S., costumava andar bebendo pelas vendas. Quando o Conselho foi investigar, descobriu que D. abrigava em sua casa duas moças, também membros da Igreja; desde então não parava de brigar com sua mulher, pois os vizinhos começaram a dizer que ele a estava traindo com uma dessas duas moças. O pastor pediu que elas fossem embora dali, e hospedou-as nos aposentos da Igreja. Mas o Sr. S. continuou ausente, e já havia dito, numa carta que enviou ao Conselho: “pode apagar o meu nome do rol dos bons”, e assinou: “o ex-irmão”. Ficou-se sabendo que ele já havia abandonado sua mulher, mas que continuava procurando as moças nas dependências da Igreja:

²⁰⁹ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 27/1/1887, p. 25-26.

²¹⁰ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 1/2/1887 e 25/6/1891, p. 31 e 97.

²¹¹ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 29/11/1895, p. 135.

O Presbítero M. C. Silva informou a Sessão que o mesmo Sr. D. A. S. havia tempos visitava constantemente os aposentos na casa da congregação onde moram as moças cuja estada em sua casa tinha dado ocasião à desavença entre ele e sua mulher, e que até comia ali, a ponto de servir de escândalo não só a dita sua mulher, mas a muitas outras pessoas. Que sendo as ditas moças sua irmã e prima, e residindo na casa sob sua proteção e responsabilidade, sendo enfim parte de sua família, tinha protestado contra o procedimento do Sr. S. a este respeito em uma carta, copia da qual mostrou a Sessão, e que os membros presentes julgaram a mais conveniente e comedida possível. Que o Sr. S. deu-se por muito insultado com a carta, e vindo ter com ele, portou-se de um modo muito desabrido. Que as moças fizeram causa comum com o Sr. S., e declararam que iam sair da casa e cortar relações com o dito Sr. Silva, seu irmão e primo.²¹²

Em 23 de julho, o pastor Blackford finalmente conseguiu falar com o Sr. S. pessoalmente. Posteriormente, relatou ao Conselho o conteúdo da conversa:

A 23 do corrente tive uma conferencia com o Sr. D. A. S.. [...] Contra sua mulher mostrou-se implacável, e insinuava de modo vago e geral graves faltas da parte dela, sem com tudo querer especificá-las. Quanto às suas visitas à casa das moças referidas, quis justificar-se; que estava em seu direito; que não via mal ou inconveniente até em mandar fazer comida ali; que não era da conta de ninguém impedi-lo de fazê-lo, e que o procedimento do Sr. M. C. da Silva neste negocio foi uma grande ofensa contra ele. Quanto a sua ausência dos cultos, declarou que era seu propósito nunca mais por pés nesta Igreja. Fez-se surdo a todas as considerações que tentei apresentar-lhe.²¹³

Por fim, para encerrar o período de investigação, o pastor foi pedir explicações às moças envolvidas na história, e contou ao Conselho o resultado da conversa:

A 25 de julho tive uma conferencia com as Sras. L. M. C. e R. M. A. sobre seu procedimento em receber visitas constantes do Sr. D. A. S. e um outro moço Antonio de tal, de modo a provocar mais falatórios e causar escândalo, e em revoltar-se contra seu irmão e primo, chefe virtual de sua família. D^a L. teimou que estava em seu direito em assim proceder, e dava a entender que nisto tinha o apoio de sua mãe. Ela não quis atender a consideração nenhuma, e disse que onde ela ia com sua mãe que o Sr. D. A. S. havia de ir também, que pelo menos ela não queria nem havia de impedi-lo de o fazer. D^a R. mostrou-se menos exaltada, e disse que tinha dito ao moço Antonio que não fosse mais vê-las nesta casa; com tudo deu a entender que apoiava o procedimento da prima L., e que havia de acompanhá-la. Quanto à assistência ao culto, disseram que não vinham por não poderem; mas não davam a razão de não poderem.²¹⁴

²¹² *Ibidem*. Reunião de diretoria, 22/7/1887, p. 36-37.

²¹³ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 30/7/1887, p. 38.

²¹⁴ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 30/7/1887, p. 38-39.

Em Salvador, o exercício da "liberdade" feito por muitas dessas mulheres também se refere ao âmbito de suas experiências afetivo-sexuais, nas quais, em muitos casos, elas não permitiam a interferência das autoridades religiosas. Este conflito apresentado se deu pelo fato de que havia boatos em torno do "romance" do presbítero casado com uma moça solteira e órfã, que ele havia abrigado em sua própria casa. Situação mais que propícia para rumores que se espalharam rapidamente. E dois dos "pecados" mais combatidos pela igreja eram a "maledicência" e "fornicação", ainda mais quando se tratava de um oficial de uma instituição que ainda tentava se consolidar em território hostil; eram justamente esses escândalos sexuais um dos principais pontos de crítica do protestantismo com relação ao clero católico; os protestantes não podiam sofrer do mesmo mal.

O Sr. S. realmente abandonou a comunhão da Igreja e não compareceu ao seu "juízo". O Conselho, então, resolveu depô-lo do seu cargo de Presbítero e suspendê-lo até que se arrependesse. Não se arrependeu. Segundo as Atas, nunca mais voltou à Igreja.

O leitor pode se perguntar como ficou a esposa do Sr. S.. Os boatos sobre seu comportamento, como já vimos, eram antigos. Num primeiro momento, o Conselho preferiu não discipliná-la, pois seu procedimento seria fruto da grande amargura advinda de suas decepções com o marido. Mas, a partir de dezembro de 1888, os comentários se tornaram cada vez mais frequentes e, dessa vez, não houve tolerância:

Em nome da Igreja Presbiteriana no Brasil, a Sra. D^a E. M. S., membro desta Igreja, é acusada de ter um procedimento impróprio de crente e membro da Igreja: 1º Em ter deixado de frequentar acintamente (sic) os cultos e dizer que entrou na Igreja iludida e que não quer mais pertencer-lhe: 2º Em frequentar más companhias, e admitir em sua casa pessoas de má vida, de dia e de noite: 3º Em dar-se ao uso indevido de bebida alcoólica; e tudo isto de modo a causar escândalo tanto às pessoas quanto aos irmãos, e por serem estas coisas contra a paz, unidade e pureza da Igreja, e contra a honra e majestade do Senhor Jesus Cristo seu Rei e Cabeça, é instaurado este processo contra Ella, ao qual é Ella chamada a responder.²¹⁵

Em resposta a essas acusações, no julgamento a Sra. S. disse que não ia mais à Igreja por não ter nem roupa nem calçado próprios para isso. Admitiu ter dito que entrou iludida na Igreja e que não queria mais lhe pertencer. Disse não estar arrependida. Admitiu também ter estado em más companhias, "cantando e dançando em divertimentos mundanos e frívolos" (essa, obviamente é a linguagem de quem escreveu o relato, e não dela) e ter abrigado uma pessoa de má vida; contudo, essa pessoa não estaria mais morando em sua casa. Por fim, disse

²¹⁵ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 15/12/1888, p. 59-60.

que bebeu aguardente e vinho, mas para se livrar de algumas moléstias e não se embriagou, como disseram. Esta mulher parece ter enfrentado um tabu para a época e também para os nossos dias: o alcoolismo feminino. Provadas as duas primeiras acusações, a Sra. S. foi suspensa da comunhão da Igreja. Assim como o (ex) marido, não voltou mais à comunhão, sendo eliminada do rol de membros em 1896, segundo os registros.²¹⁶

As primas consideradas pivôs da separação do presbítero não escaparam do processo eclesiástico. Em 2 de janeiro de 1889, a comissão nomeada para conversar com L.M.C e R. M. A. noticiou que não foi possível encontrar nenhuma das duas moças. Foi resolvido instaurar um processo contra R.M.A. por “procedimento impróprio de crente, em ter-se ausentado dos cultos por mais de ano e meio, e por ser este seu procedimento infenso ao bem da Igreja, e contra a honra e majestade do Senhor Jesus Cristo, seu Rei e Cabeça”. Já L.M.C. foi acusada de ter-se “ausentado dos cultos por mais de ano e meio; violar o sétimo mandamento do decálogo, vivendo amancebada (segundo os rumores, com o presbítero), e por ser este seu procedimento contra a paz, unidade e pureza da Igreja”.²¹⁷

Os membros do Conselho da IPBA tentaram avisar às moças sobre o dia do julgamento, mas não obtiveram sucesso, seja porque não sabiam para onde elas tinham se mudado, ou porque a resposta era simplesmente negativa. R.M.A. chegou a devolver sem abrir a carta enviada pela Sessão com a data e a hora de seu julgamento. O presbítero Manuel Cyrillo da Silva conseguiu encontrá-la, leu a carta para ela e fez a admoestação sobre o seu “dever de cristã”, ao que a jovem respondeu que não poria mais os pés na igreja. Depois de ter sido julgada à revelia, R.M.A. foi expulsa da Igreja e teve seu nome riscado do livro de membros.²¹⁸

L.M.C. também não compareceu ao seu julgamento. Julgada à revelia como a prima, foi considerada culpada por ausentar-se dos cultos e por contumácia, já que ignorou todos os avisos recebidos. Foi resolvido também expulsá-la da comunidade e riscar seu nome do livro de membros.²¹⁹ A acusação de que vivia “amancebada” não pôde ser provada, mas sua credibilidade diante da igreja já havia sido arruinada. Não que ela tenha demonstrado se importar com isso.

O último caso a ser apresentado é o de M., acusada de adultério pelo marido S. (provavelmente é S. I. F. F., batizado em 7 de maio de 1882). Em 15 de janeiro de 1892, o

²¹⁶ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 4/1/1889, 9/1/1889 e 4/6/1896, p. 64, 66, 137-138.

²¹⁷ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 2/1/1889, p. 61-63.

²¹⁸ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 23/2/1889, p. 68.

²¹⁹ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 20/2/1889, p. 71-72.

casal procurou o Conselho da Igreja para fazer suas queixas.²²⁰ A Sessão achou melhor chamar testemunhas para os dois, e, no dia 2 de fevereiro, estavam todos reunidos na Igreja novamente. O relato do julgamento é bastante interessante:

Sendo chamado o testemunho do Sr. S. – o senhor Manuel José de Carvalho fez depoimento e jurou que sabia que a senhora M. tinha tido uma casa desordeira e que tinha ouvido dizer que ela tinha sido infiel a seu marido. Depôs que ela vendia cachaça e abriu sua vendazinha no domingo. O outro testemunho do Sr. S. depôs a mesma coisa.

Sendo chamado o testemunha da Senhora ele chegou tão bêbado que nada valia seu depoimento; ele disse, porém, que ela tinha costume de preparar a comida dele e que ele tinha uma casa fora aonde tinha mulher. Nunca viu atos impróprios na casa dela.

Porém não podia provar nada ao contrário ao depoimento dos outros.

Sr. S. depôs que ele viu a mulher sentada no colo deste homem e este sendo verificado pelo testemunho de uma mulher, a Sessão não ouvindo mais testemunho, fechou as portas para determinar a sua decisão. Foi decidido expulsar a mulher da Igreja e admoestar Sr. S.. Foi determinado ler a carta de expulsão do púlpito no domingo seguinte que de fato foi feito.²²¹

Este é outro caso em que a liderança resolveu "cortar o mal pela raiz". Houve a denúncia do adultério. As testemunhas do marido supostamente traído aparentaram ser mais confiáveis, uma vez que o homem escolhido por M. para testemunhar a seu favor chegou à sessão completamente bêbado, segundo os relatos pastorais. Observe-se que a primeira testemunha do marido disse que *ouviu falar* que a mulher de seu amigo o havia traído. Acredito que o que pesou na decisão do conselho em expulsá-la da igreja foi o fato de, somada à suspeita de adultério, M. ter contra ela a acusação de vender bebida alcoólica e abrir seu comércio aos domingos, duas abominações para o protestantismo histórico em geral.

Nesses casos que abordei, são percebidos diversos momentos da atuação do Conselho na disciplina de seus fiéis. Vimos que não foi tolerado que o Sr. T.J.S. plantasse boatos sobre a Igreja, seus membros e o pastor, pelo menos enquanto ele mesmo fosse membro da Igreja. No caso de D.A.S., os frequentes escândalos protagonizados por ele e sua esposa e coadjuvados por duas jovens, não foram ignorados, nem poderiam: era o nome da IPBA que ele carregava, ao se tornar presbítero; ele mesmo foi responsável por disciplinar outras pessoas, e quando chegou sua vez, suas convicções religiosas já haviam se esvaído, e ele preferiu abandonar seu cargo e seu lugar na Igreja; sua família também foi atingida, pois vimos que sua mulher perdeu o rumo após a separação, e também acabou se afastando da

²²⁰ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 15/1/1892, p. 104.

²²¹ *Ibidem*. Reunião de diretoria, 2/2/1892, p. 106-107.

comunidade. Já M., foi sumariamente expulsa da comunidade por não ter conseguido provar que não traiu seu marido.

Relatei estes casos para mostrar que havia uma série de condições que permitiam identificar o verdadeiro cristão. A lista é longa. Havia uma obsessiva insistência na guarda do Domingo, o "dia do Senhor" – era fundamental evitar todo e qualquer tipo de trabalho secular nesse dia; permanente vigilância sobre o uso de bebidas alcoólicas e fumo; controle ferrenho do comportamento sexual; discriminação da ociosidade; incentivo à maior frequência possível aos cultos; estímulo à construção e manutenção da família nuclear; combate à maledicência; e a separação radical de todas as práticas que indicassem a permanência de vínculos com a Igreja Católica (não há referência nas atas de reunião à algum membro advindo das religiões afro-brasileiras nem há passagens referentes a este tipo de religiosidade).

Esses casos podem indicar também que algumas pessoas optavam por circular por várias vertentes religiosas; quem sabe elas não gostariam de conhecer uma religião diferente, sem ter que, por isso, assumir qualquer tipo de responsabilidade, como havia sido exigido pela liderança presbiteriana? Quem sabe a rigidez das lideranças protestantes não se adaptou a um povo acostumado a modelar sua própria religiosidade? Não posso afirmar categoricamente o que esses fiéis buscavam; tanto podia ser uma experiência religiosa diferente; assumir para si a alcunha de progressista e modernizador; poder ter um estudo mais aprofundado das Escrituras; como qualquer outro motivo que eu nem possa supor. Estes casos servem para inferir que a liderança presbiteriana em Salvador não obteve sucesso absoluto na padronização da identidade religiosa de seus fiéis, muitas vezes sendo confrontada com aspectos particulares da cultura dessas pessoas, no diz respeito ao consumo de bebidas alcoólicas, do fumo, do trabalho aos domingos, e até do hibridismo religioso.

Considerações Finais

Ao final desta jornada, é possível responder a alguma das questões formuladas no início deste trabalho. Não houve a pretensão de construir respostas definitivas, uma vez que a produção de conhecimento seja sempre dinâmica. Contudo, creio ser possível chegar a algumas conclusões, tendo em vista as informações contidas nesta dissertação, bem como a análise dos dados apresentados.

Ao visitar os primórdios da denominação presbiteriana, no século XVI, a Confissão de Fé de Westminster, no século XVII, a penetração no território estadunidense e seu crescimento, no século XVIII, e o estabelecimento da Junta de Missões, que culminou na vinda de Ashbell Simonton para o Brasil no século XIX, pudemos perceber que os presbiterianos construíram e reconstruíram seu sentido missionário ao longo de séculos, usando diversos argumentos nem sempre exclusivamente religiosos, como o que aliou protestantismo e progresso no século XIX.

Os sujeitos religiosos encontrados na capital baiana estavam profundamente moldados pela cultura afro-católica, que incidia sobre seu cotidiano no trabalho, na família, na escola e, obviamente, na prática religiosa. A princípio, a iniciativa dos missionários presbiterianos foi tentar forjar um cristão protestante soteropolitano desvinculado de qualquer influência “pagã”, o que incluía o catolicismo.

Cultos nas casas dos prosélitos, abertura de uma pequena escola para alfabetizar crianças, distribuição de material religioso e prédicas contundentes sobre as mudanças necessárias na vida do verdadeiro cristão podem ser consideradas as primeiras ações para efetivar a evangelização presbiteriana em Salvador. Para isso, não se pode desconsiderar que as experiências obtidas por missionários de outras denominações que já haviam trabalhado na Bahia, bem como as cartas de recomendação que eles escreveram, abriram algumas portas para os pastores presbiterianos.

Além disso, o progressivo conhecimento acerca das aberturas legislativas que foram alcançadas para o contingente não católico da população brasileira, que beneficiou diretamente os protestantes, fez com que muitos presbiterianos que estavam sendo perseguidos por conta de sua opção religiosa apelassem às autoridades policiais com o argumento de que a conduta dos perseguidores era, além de “imoral”, criminosa. Os ganhos sociais em termos de possibilidade de realizar casamentos com efeito civil, registrar filhos, enterrar seus mortos, promover educação formal considerada de qualidade, entre outros,

deram maior confiança para que a pregação presbiteriana continuasse se espalhando por muitas cidades do Brasil.

Na Igreja Presbiteriana da Bahia, como vimos, havia indivíduos oriundos de diversas classes sociais, atraídos pela propaganda de um exercício mais intenso e genuíno da verdadeira fé cristã, além das possibilidades de ascensão hierárquica na comunidade, alfabetização e, quem sabe, porque acreditavam realmente no que estava sendo pregado pelos pastores.

Diversos instrumentos foram usados para homogeneizar os presbiterianos no Brasil. Foram citados o Livro de Ordem e o Manual de Culto, que organizaram as comunidades em termos administrativos e litúrgicos, informando como seria composta a estrutura hierárquica institucional, como se daria a entrada do fiel no rol de membros da Igreja Presbiteriana, bem como qual seria o desenrolar ideal dos cultos prestados pelos fiéis, nas situações de alegria ou tristeza, saúde ou doença, riqueza ou pobreza.

Todavia, atenção especial deve ser dada ao jornal *A Imprensa Evangélica*, de importância inquestionável no processo de inserir o ponto de vista dos protestantes através da mídia impressa. Organizado pelos presbiterianos, o jornal ousou falar, durante algum tempo, em nome de todas as denominações, criando a ideia de unidade contra o inimigo comum da verdadeira cristandade: o catolicismo. Seus editais, suas notícias, seus classificados, enfim, toda a estrutura do jornal servia para interligar os diferentes pontos do Brasil. Vimos que, em diversos momentos, veicularam-se notícias sobre a Bahia, sua situação religiosa, seus habitantes, e isso era recorrente com outras localidades distantes da Redação do jornal.

O periódico serviu também para transmitir ideias sobre o que era ser o verdadeiro cristão e sobre o que deveria mudar entre os cidadãos-súditos brasileiros. Muito do que era disseminado pel'*A Imprensa Evangélica* foi transmitido pelos pastores na Igreja Presbiteriana da Bahia em forma de suspensões da comunhão, processos eclesiásticos e expulsões da comunidade. Eram reprimidos desde as ausências aos cultos, o trabalho aos domingos até os adultérios e concubinatos que se tornavam de conhecimento público e traziam “escândalo” para a Igreja. Brigas familiares, disputas entre maridos e mulheres, pais e filhos, sogras e genros não passavam despercebidas. Era a tentativa de moralizar o povo e mudar a sociedade.

Os dados apresentados ao longo deste texto objetivaram ampliar as discussões que têm sido feitas a respeito dos desdobramentos da inserção protestante na cultura e na sociedade brasileira. São incursões que começam a partir de anseios da elite, como uma legislação de cunho mais liberal, que garantisse a abertura do sistema jurídico do Brasil aos imigrantes que trabalhariam já na nova ordem econômica mundial – o trabalho livre assalariado, bem como

trariam ao Brasil mão de obra mais "qualificada" e preparada tecnicamente para construir uma nação moderna aos moldes das grandes nações como a norte-americana.

A Igreja Presbiteriana da Bahia, a despeito de seu reduzido número de membros no período aqui estudado, é uma porta e um ponto de partida através dos quais se pode entender muito do que foi construído como identidade protestante (não somente presbiteriana) em Salvador e no interior da Bahia. Como primeira igreja típica do Protestantismo de Missão, ela tem muito a dizer sobre a forma de enxergar a religião e a religiosidade na sociedade soteropolitana do século XIX.

Enfim, minha intenção, ao longo da pesquisa, foi, ao aprofundar a análise dos casos de punição na IPBA e entender em que medida a atuação da liderança presbiteriana se coadunou com os paradigmas de modernidade então em ascensão; ao tentar compreender o que a fé protestante significava para os pastores, presbíteros e fiéis; ao tipificar as punições aplicadas aos fiéis "condenados" pelo "tribunal" presbiteriano nesses "processos"; entender quais as particularidades das práticas religiosas, das condutas dessas pessoas que passaram pela Igreja Presbiteriana da Bahia nos seus 28 primeiros anos.

**TABELA 1 - NÚMERO DE MEMBROS BATIZADOS – LIVRO PRIMEIRO DE
 ATAS
 1872- 1890**

NAÇÃO	HOMENS	MULHERES
Brasil	31	30
Portugal	3	-
Crioulo	1	1
Suíça-França	1	-
África-Brasil	1	-
Estados Unidos da América	-	3
Itália	1	-
Paraguai	-	1
Não mencionada	1	-
TOTAL	39	35

**NÚMERO DE CRIANÇAS BATIZADAS - LIVRO PRIMEIRO DE ATAS
 1872-1890**

MENINOS	MENINAS
26	19

**TABELA 2 - NÚMERO DE MEMBROS BATIZADOS – LIVRO SEGUNDO DE ATAS
1874-1900**

NAÇÃO	HOMENS	MULHERES
Brasil	67	82
Suíça	1	-
Estados Unidos	2	6
Itália	1	-
Paraguai	-	1
Portugal	1	2
Inglaterra	1	2
Não mencionada	1	1
TOTAL	74	94

* No segundo livro de atas, Marcos Luiz da Boa Morte é contabilizado como brasileiro; no primeiro livro, foi contabilizado como crioulo. Assim como Maria da Anunciação dos Santos, tida como crioula no primeiro livro, e como brasileira no segundo.

**NÚMERO DE MENORES BATIZADOS – SEGUNDO LIVRO DE ATAS
1885-1900**

MENINOS	MENINAS
50	45

TABELA 3 - MEMBROS DISCIPLINADOS ENTRE 1872-1900

DISCIPLINA	HOMENS	MULHERES
Suspensão	13	4
Expulsão		3
Suspensão e Expulsão	5	1
TOTAL	18	8

TABELA 4 – CAUSAS DAS SUSPENSÕES

CAUSA	OCORRÊNCIA
Ausência aos Cultos	12
Trabalhar aos Domingos	2
“Bebedice” e “Pagodes”	3
Concubinato	4
Agressão Física a outrem	3
Abstenção da Comunhão	1
Casamento ou Batismo na Igreja Católica	2
Brigas domésticas	2

* É possível que uma ocorrência esteja envolvida em duas ou mais causas de suspensão.

CASAMENTOS REALIZADOS ENTRE 1872-1900**TABELA 5 - Percentual de casamentos por profissão**

PROFISSÃO	CASAMENTOS REALIZADOS	PORCENTAGEM
Pedreiro	4	8%
Maquinista	2	4%
Caixeiro	2	4%
Negociante	6	12%
Ex- praça do 16º Batalhão	1	2%
Marceneiro	1	2%
Serralheiro	1	2%
Pastor	1	2%
Carapina	1	2%
Talhador de carne	1	2%
Carpinteiro	1	2%
Empregado no comércio	2	4%
Retratista	2	4%
Guarda-livros	1	2%
Profissão não mencionada	24	48%
TOTAL	50	100%

TABELA 6 - Percentual de noivos por nacionalidade

NAÇÃO	NÚMERO	PORCENTAGEM
Brasil	14	28%
Suíça	7	14%
“Crioulo”	1	2%
Inglaterra	5	10%
Dinamarca	1	2%
Baviera	1	2%
Estados Unidos da América	3	6%
Alemanha	4	8%
Suécia	1	2%
França	1	2%
Síria	1	2%
Não mencionada	11	22%
TOTAL	50	100%

TABELA 7 - Percentual de noivas por nacionalidade

NAÇÃO	NÚMERO	PORCENTAGEM
Brasil	17	34%
Crioula	1	2%
Alemanha	4	8%
Hannover	1	2%
Áustria	1	2%
Suíça	3	6%
Estados Unidos da América	3	6%
Suécia	1	2%
Itália	1	2%
Inglaterra	1	2%
Síria	1	2%
Não mencionada	16	32%
TOTAL	50	100%

FONTES

1. IGREJA PRESBITERIANA DA BAHIA

- LIVRO PRIMEIRO DAS ATAS DA IGREJA PRESBITERIANA DA BAHIA.
- LIVRO SEGUNDO DAS ATAS DA IGREJA PRESBITERIANA DA BAHIA.

2. ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO – SÃO PAULO

- **Manual de culto.** CARVALHOSA, Modesto P. B. *Manual do Culto. Formas Compiladas e Adaptadas ao Uso da Igreja Presbiteriana no Brasil.* São Paulo: Tipografia da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1892.
- **Livro de Ordem da Igreja Presbiteriana do Brasil.** In: Imprensa Evangélica. Janeiro a novembro de 1881.
- **Periódico *A Imprensa Evangélica*,** 5 de Novembro de 1864 a 7 de dezembro de 1889.

3. LABORATÓRIO EUGÊNIO VEIGA

- **Correspondências do Arcebispo Luís Antônio dos Santos.** 1886-1889.

4. BIBLIOTECA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA

- **Periódico *O Jornal Batista*** – Agosto de 1903.

5. RELATÓRIOS

- Relatórios de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Schneider/Schneider.htm>. Acessado em 18 de maio de 2009.
- Relatório de George Whitehill Chamberlain para o Presbitério do Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Chamberlain/Chamberlain.pdf>. Acessado em 18 de maio de 2009.
- Relatório de Alexander Latimer Blackford para o Presbitério do Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Blackford/Blackford.pdf>. Acessado em 18 de maio de 2009.

6. PERIÓDICO *THE FOREIGN MISSIONARY* – Janeiro de 1862-1874 e Março 1875-1886.

- 7. **CONFISSÃO de Fé de Westminster,** p. 4. Disponível em http://www.ipb.org.br/quem_somos/pdf/confissao_fe.pdf. Acessado em 24 de maio de 2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos*. São Paulo, Paulinas, 2003, (Coleção Estudos a ABHR), p. 57-68.
- 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.
- ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Da Terra ao Céu: a trajetória de um maranhense que virou anjo*. São Luís: EDUFMA, 2008.
- ALMEIDA, Bianca Daeb's Seixas. *Uma História das mulheres Batistas soteropolitanas 1930-1960*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2006.
- ALVES, Rubem, *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1982.
- ARAÚJO, Dilton Oliveira de. *Republicanism e Classe Média em Salvador 1870-1889*. Dissertação de Mestrado. Salvador: PPGCS/UFBA, 1992.
- 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, 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.
- CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da Evangelização no Brasil: dos Jesuítas aos Neopentecostais*. Viçosa, Ultimato, 2000.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, sem data.
- 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.
- CUNHA, Tatiane Oliveira da. Frei Caetano de San Leo e Companheiros Capuchinhos missionando em Sergipe: uma manifestação de fé, penitência e dinamismo (1901-1911). In: Cícero Cunha Bezerra. (Org.). *Estudos sobre Religião*. 1 ed. Aracaju: Editora Criação, 2009, p. 323-342.

- D'ALESSIO, Marcia Mansor. *Reflexões sobre o saber histórico*: Pierre Vilar, Michel Vovelle, Madeleine Rebérioux. São Paulo, Ed. da UNESP, 1998.
- 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.
- DIETRICH, Ana Maria. Imigração suíça e protestantismo no século XIX - Reflexões sobre a micro-história de Guilherme Gaensly. In: DIETRICH, A. M.; MENDES, R.; BURGI, S.; FERRAZ, V. M. B.. *Imagens de São Paulo - Gaensly no acervo da Light (1899-1925)*. 1. ed. São Paulo: Fundação Patrimônio Histórico da Energia de São Paulo, 2001.
- FATH, Telma Cristina Damasceno Silva. *A fotografia artística na Bahia e sua inserção nos salões oficiais de arte*. Dissertação de Mestrado. Salvador: PPGAV/UFBA. 2009.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Vol. 1. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo, 1959.
- 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 provo – Segunda Época – Séc. XIX*. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 2008, p. 155 -156.
- _____. A Igreja-Instituição. 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 provo – Segunda Época – Séc. XIX*. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 2008, p. 182-183.
- _____. Autoconsciência da Igreja. 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 provo – Segunda Época – Séc. XIX*. Petrópolis – RJ. Editora Vozes, 2008.
- HACK, Osvaldo Henrique. Rev. José Manoel da Conceição: O Primeiro Pastor Presbiteriano Brasileiro. In: VV. AA. *José Manoel da Conceição: o Primeiro Pastor Brasileiro*. São Paulo, Mackenzie, 2001.
- HILSDORF, Maria Lucia S. Simonton e o panorama do Brasil nos meados do séc. XIX. In: VV. AA. *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000.
- LEONÁRD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*: estudo de Eclesiologia e História Social. 2 ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Juerp/ASTE, 1981.
- LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. Cultura Cristã. 2010.

- LIMA, Sérgio Prates. *Peregrinos, missionários e protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRRJ, Brasil. 2010.
- MACHADO, M. H. P. T.. A ciência norte-americana visita a Amazônia: entre o criacionismo cristão e o poligenismo degeneracionista. *Revista USP*, v. 75, 2007, p. 72-73.
- 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.
- MAGNOLI, Demétrio. *O corpo da pátria: imaginação geográfica e política externa no Brasil (1808-1912)*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Moderna, 1997, p. 192-193.
- MATOS, Alderi Souza de. O Colégio Protestante de São Paulo: Um Estudo de Caso sobre o Lugar da Educação na Estratégia Missionária da Igreja. *Fides Reformata* (São Paulo), São Paulo, v. IV, n. 2, p. 59-86, 1999.
- _____. Origens Externas do Presbiterianismo. In: VV.AA. *José Manoel da Conceição: O Primeiro Pastor Brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2001, p. 26-27.
- _____. Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 42-46.
- _____. Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil. In: MENDES; LEMBO; HILSDORF; MATOS. (Org.). *Simonton, 140 Anos de Brasil*. 1 ed. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000, v. 3, p. 51-72.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema*. Editora São Paulo, Hucitec, [Brasília], INL, 1987.
- MATTOSO, Kátia M. de Queiros. *Bahia, Século XIX: uma Província do Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 415-431.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos Nossos Dias*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. A Inserção do Presbiterianismo no Brasil (1859-1910). In: VV. AA. *José Manoel da Conceição: O Primeiro Pastor Brasileiro*. São Paulo, Mackenzie, 2001, p. 39-40.
- _____. *O Celeste Porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo, EDUSP, 2008.
- _____. Vocação ao Fundamentalismo: Introdução ao espírito do Protestantismo de Missão no Brasil. In: VELASQUES FILHO, Prócoro & MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. Loyola, São Paulo, 1990.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Dez Freguesias da Cidade do Salvador: Aspectos Sociais e Urbanos do Século XIX*. Salvador: FCEBa./ EGBa., 1996.

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 FACED*, v. 11, 2007, p. 103.

NUNES, Antonietta. A.. A educação na Bahia imperial. In: LUZ, José Augusto; SILVA, José Carlos. (Org.). *História da Educação na Bahia*. 1 ed. Salvador: Arcádia, 2008, p. 121-159.

OLIVEIRA, Waldir Freitas de. *A Crise da Economia Açucareira do Recôncavo na Segunda Metade do Século XIX*. Salvador: FCJA; UFBA – Centro de Estudos Baianos, 1999.

PAZINATTO, Bianca Carvalho; FREITAS, Ella Souza; FERREIRA, Jorge Luiz Marques. Relações entre Brasil e Estados Unidos no Século XIX. *Relações Internacionais no Mundo Atual*. Faculdade de Ciências Administrativas de Curitiba. Nº 1. 2000, p. 84.

PIERSON, Paul Everett. *A younger church in search of maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, Texas: Trinity University Press, 1974, p 108.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e Sociedade: Um Estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1976.

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

REIS, Adriana Dantas. *Cora: Lições de comportamento feminino na Bahia do século XIX*. 1. ed. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado; Centro de Estudos Baianos da UFBA. 2000. p. 135-147.

RIBEIRO, Boanerges. *José Manoel da Conceição e a Reforma Evangélica*. Livraria O Semeador. São Paulo, 1995.

_____. *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, Israel Silva dos. *Igreja Católica na Bahia: A Reestruturação do Arcebispado Primaz*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, Brasil. 2007.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: Edufma/São Paulo: Ed. ABHR, 2006.
- SANTOS, Mario Augusto Silva. *Comércio Português na Bahia: 1870-1930*. Edição Comemorativa do Centenário de Manoel Joaquim de Carvalho & Cia. Ltda.
- SCHMIDT, D. A.. Herdeiros de Uma Tradição: Uma Investigação dos Fundamentos Teológico-Ideológicos do Conservadorismo Metodista na Crise da Década de Sessenta. In: *Simpósio Nacional do Cehila- Brasil 2008 e IX Ciclo de estudos da Religião*, 2008, Mariana. Modernidade, Instituições e Historiografia religiosa no Brasil. Ouro Preto: Editora da Universidade Federal de Ouro Preto, 2008. http://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Daniel_Augusto_Schmidt.pdf. Acessado em 1/2/2011.
- SILVA, Cândido da Costa e. *Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: Edufba. 2000.
- SILVA, Eliane Moura da. Gênero, religião, missionarismo e identidade protestante norte-americana no Brasil ao final do século XIX e inícios do XX. *Mandrágora* (São Bernardo do Campo), 2008.
- SILVA, Elizete da. Calvinistas em Terras Tropicais. In: Lígia Bellini, Antônio Luigi Negro, Evergton Sales Souza. (Org.). *Tecendo Histórias. Espaço, Política e Identidade*. Salvador - BA: EDUFBA, 2009, p. 73.
- _____. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.
- _____. Visões Protestantes da Escravidão. *Revista Rever*. Puc/Sp, São Paulo, 2003, p. 1-26.
- SILVA, Gleide Sacramento da. *Eu e o outro no centro: uma reflexão acerca dos processos de identificação no espiritismo*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, Brasil. 2006.
- SIMONTON, Ashbell Green. *O Diário de Simonton 1852-1866*. 2ª ed. São Paulo. Cultura Cristã. 2002.
- TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os Batistas na Bahia. 1882-1925: Um Estudo de História Social*. Dissertação de Mestrado. Salvador: FFCH / UFBA, 1975.

TRABUCO, Zózimo Antônio Passos. *O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade batista em Feira de Santana 1960-1990*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2009.

THOMAS, Rosalind. Letramento e oralidade. In THOMAS, Rosalind. *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 21-40.

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.

_____. “Sim” a Deus e “Não” à vida: Conversão e Disciplina no Protestantismo Brasileiro. 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.