

Inserção dos Protestantismos e "Questão Religiosa" no Brasil, Século XIX (Reflexões e Hipóteses)

Antonio Gouvêa Mendonça

Introdução

A história da inserção dos protestantismos no Brasil tem sido feita tradicionalmente com desconhecimento, de um lado, da cultura brasileira e, de outro, da Igreja Católica. Esta tem sido a prática dos historiadores denominacionais. O mesmo aconteceu com Émile - G. Léonard que, apesar de se propor a fazer "um estudo de eclesiologia, e história social", não estabeleceu o necessário diálogo com a sociedade brasileira e nem com a Igreja Católica. Diga-se de passagem, no entanto, que falar-se que diálogo com a sociedade brasileira e com a Igreja Católica é, de certo modo, redundante, vez que uma e outra são historicamente indistintas.

Ultimamente, na escassa bibliografia sobre os protestantismos no Brasil, essa abordagem cultural tem sido feita e, por essa mesma razão, novos desafios vão surgindo ao pesquisador para que busque a explicação para aspectos novos e às vezes insuspeitados da extensa trama e drama da inserção da "nova religião" na sociedade brasileira do século XIX. Este trabalho pretende abordar a possível relação entre os procedimentos de busca de espaço das missões protestantes no momento de sua penetração no Brasil e o conflito histórico entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro conhecido por "Questão Religiosa". Há muitas evidências dessa relação (Vieira, 1980), mas é minha intenção avançar algumas hipóteses de interpretação voltadas para aspectos sociológicos a fim de contribuir para esclarecer questões de ordem apologética dos protestantismos no Brasil.

1. A Igreja Católica e o impacto da "modernidade"

Foi particularmente dramática a relação da Igreja Católica com o mundo moderno que se esboça no Iluminismo e cria corpo sob o impacto da ciência e da tecnologia no século XIX. O drama se desenvolve em dois atos que, num dado momento, nos meados do século, se superpõem ou, pelo menos, se desenrolam em cenários visíveis para a mesma palteia. Num deles, o racionalismo iluminista solapava o princípio de autoridade, atingindo de modo direto o princípio de poder da Igreja; no outro, o avanço da ciência e da técnica criava embaraços dogmáticos e éticos difíceis de resolver através dos procedimentos usuais e ainda rígidos da escolástica. Acresça-se, ainda, que o exército de defesa da Igreja, tradicional baluarte da escolástica, a Companhia de Jesus, tinha sido vítima direta do Iluminismo. Combatida e desarticulada a partir de meados do século XVIII, embora reativada nos primeiros anos do século seguinte, ainda não estava suficientemente recuperada para desempenhar o seu papel.

Foi assim que a vigorosa reação da Igreja, reação historicamente vinculada ao Vaticano I, que a colocou em agudo descompasso com o mundo moderno, se de um lado propiciou o início de sua vigorosa marcha para a romanização, de outro, no ardor da refrega abriu flancos definitivos para seus adversários.

O universo de idéias do século XIX é o do liberalismo. Todos os anseios e lutas dos séculos precedentes para a conquista definitiva da liberdade, tanto política como de consciência, cristalizam-se no século XIX com o acréscimo da parcela considerável de algo inteiramente novo: o crescente conhecimento e domínio da natureza para o conforto, lazer e segurança humanos e, ainda mais, a certeza de que o que estava acontecendo era somente o aperitivo de um mundo ainda melhor, garantido pela confiança no progresso da humanidade.

O chamado "espírito da civilização moderna" pode ser resumido no desejo de secularização progressiva da sociedade, na promoção das massas em detrimento das elites hierárquicas, na libertação dos espíritos em relação à autoridade em nome das exigências do progresso científico, na separação da Igreja do Estado e na concepção evolutiva da sociedade.

Esse novo "espírito" repercutiu no protestantismo, mas nele o impacto não foi tão grande. A natureza não monolítica do protestantismo não possibilitou uma reação institucional, mas permitiu o surgimento de

extensas correntes de pensamento teológico que, através de conflitos, permitiu avanços e conquistas que mais tarde, apesar da origem liberal, algumas se incorporassem de maneira definitiva ao instrumental teológico protestante. Assim, novas formas e técnicas de estudar a Bíblia, disposição permanente para ajustar a fé às descobertas científicas e uma latente preocupação com as questões sociais, constituía herança do conflito entre o conservadorismo e o liberalismo no universo protestante.

A Igreja Católica, no entanto, inteiramente diversa do protestantismo, como um bloco hierárquico de pretensões universalistas, reagiu também desse modo. A visão liberal do mundo moderno não ameaçava somente o sistema doutrinário da Igreja, mas também as suas pretensões hegemônicas; não se pode perder de vista as dificuldades da Igreja com o Estado italiano, assim como os crescentes problemas entre o ultramontanismo e o galicanismo nas igrejas locais na Europa e na América Latina. Isto permite entender o Vaticano I, a "Quanta Cura" e o Syllabus.

O decreto da infalibilidade papal e a condenação do modernismo podem ser vistos sob dois aspectos: primeiro, como uma defesa natural da Igreja, ameaçada de todos os lados por mudanças históricas que, em meados do século XIX, atingiam o ápice e, segundo como um esforço apostólico para não permitir que o radicalismo liberal arruinasse de maneira irremediável os fundamentos da fé cristã à semelhança da reação que houve no protestantismo através do movimento "evangelical", posteriormente levado ao paroxismo fundamentalista.

O "Silabo de Erros", apenso à encíclica "Quanta Cura" (1864), do Papa Pio IX, continha, na sua relação de oitenta erros modernos, a condenação dos abusos do liberalismo econômico em matéria social, da concepção liberal de religião e sociedade, da reivindicação do monopólio estatal da educação, da hostilidade às ordens religiosas, da afirmação de que todas as religiões se equivalem, de que a sociedade moderna deve prescindir da religião, da reivindicação da laicização das instituições, da separação da Igreja do Estado e da total liberdade de culto e imprensa.

Essas proposições do "Syllabus" chocaram muito o espírito moderno. Mesmo no mundo católico, nos círculos mais esclarecidos, tanto de clérigos como de leigos, houve fortes reações. O exemplo mais conhecido foi o movimento "silonista", surgido em Paris, em 1890, através da revista LE SILLON, lançada em 1894, que buscava a conciliação entre o cristianismo e a sociedade moderna sem pôr em risco o conteúdo da fé. A nota interessante desse movimento é que ele foi essencialmente leigo e com acentuado caráter messiânico. Mais tarde, em princípios do século

XX, o Papa Pio X condenou algumas teses do sionismo aparentadas com o liberalismo. Os leigos desse movimento, incluindo-se entre eles jovens padres e seminaristas, eram monarquistas e republicanos.

Ao lado de reações organizadas, como o "sionismo", numerosos católicos, especialmente políticos e intelectuais, sem aparentemente abandonar a fé, assumiram posições críticas em relação à Igreja em todas as questões referentes aos anseios de modernização. Os círculos mais radicais viram na Igreja a encarnação da anti-civilização.

2. O pensamento filosófico brasileiro e o liberalismo

A indigência da cultura do espírito no Brasil colônia caracterizou-se mais pela desorganização do conhecimento do que pela falta de livros e leitores. A colônia não possuía escolas nem imprensa e, de meados do século XVIII até a Independência nem a escolástica jesuítica esteve presente. No entanto, apesar das restrições e desestímulo da Metrópole, está provado hoje que o Brasil colônia possuía focos de fermentação do pensamento e bibliotecas particulares bem fornidas e atualizadas. Segundo informações colhidas, aqui e ali, lia-se bastante no Brasil no século XVIII, principalmente a literatura do Iluminismo. Todo o racionalismo científico, político e religioso circulava entre clérigos e leigos, principalmente nas Minas Gerais, onde a riqueza constantemente canalizada para a Metrópole caracterizava revoltante espoliação da Colônia e gerava idéias libertárias.

Um dos clássicos exemplos do clero iluminista no Brasil foi o Cônego Luís Vieira da Silva, o "mais instruído e eloquente de todos os conjurados mineiros" (Frieiro, 1981, p. 13) que viveu entre 1735 e princípios do século XIX. Cumpriu, por causa da Inconfidência Mineira, pena de oito ou nove anos de prisão em Portugal. Formou-se no Seminário de Mariana, onde também lecionou Filosofia. O Seminário de Mariana, instalado em 1750 pelo Bispo D. Frei Manuel da Cruz, monge de São Bernardo, sob a inspiração do papa amante da ciência, Bento XIV, foi o primeiro a formar no Brasil padres competentes e dedicados, cujas hostes se estenderam até as primeiras décadas do século XIX. A sólida base humanística desse Seminário formou mestres e oradores famosos, não somente clérigos mas também leigos. Muitos deles continuaram estudos em Coimbra onde, por certo, abeberaram-se em fontes iluministas. O drama da Inconfidência, encarnação dos primeiros sonhos de independência da Colônia, gravitou em torno da influência intelectual do Seminário de Mariana.

O Cônego Luís Vieira da Silva, um dos mais célebres professores do Seminário de Mariana (Carrato, 1968, p. 112), inconfiante, tornou-se o exemplo da cultura iluminista em Minas Gerais. A devassa feita em sua biblioteca, após sua condenação, mostrou o tipo de leitura predileta do Cônego, que podia ser também o de muitos outros clérigos e leigos da época. A relação dos livros do Cônego está no delicioso trabalho de Eduardo Frieiro, "O Diabo na Livraria do Cônego" (1981). O acervo da notável biblioteca do Cônego, em relação ao tempo e lugar, abrange todos os ramos do conhecimento; mas o que a distingue entre as demais é a presença de livros de ciência atualizados, assim como do que havia de melhor da literatura iluminista disponível na época. O Cônego realmente estava em dia com o pensamento político revolucionário e com a ciência avançada. Estavam nas estantes do Cônego Luís, Locke, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, a obra galega de Fleury, "Discours sur l'histoire ecclesiastique", assim como boa quantidade de livros de física, astronomia, história natural, e assim por diante. Sem dúvida, o ilustre professor do Seminário de Mariana era um bom iluminista.

Outro exemplo mais claro ainda da influência iluminista no clero brasileiro, com ressonâncias em toda a sociedade, foi o Seminário de Olinda fundado em 1800, por Azeredo Coutinho, Bispo de Olinda, onde se repudiou a escolástica e se deu relevo às ciências. Azeredo Coutinho era um liberal, discípulo de Adam Smith, e orientou o Seminário de Olinda pelas reformas pombalinas, em grande parte inspiradas no enciclopedismo. O Seminário de Olinda era um centro de idéias liberais, pois seus professores, padres seculares e regulares, sobretudo os oratorianos, que além de liberais eram cartesianos, tinham cursado a Universidade de Coimbra, de influência pombalina.

Capítulo pouco estudado do pensamento brasileiro é o jansenismo. As referências são poucas e quase sempre indiretas* por parte dos historiadores católicos, mas os missionários protestantes dos primeiros tempos, ao descreverem atitudes de padres seculares diante de suas pregações e distribuição de Bíblias, fornecem hipóteses de que o número de jansenistas não era insignificante. Assim, os historiadores protestantes contemporâneos, colhendo aqui e ali informes sugestivos constantes dos relatórios enviados às Missões, tecem redes de abrangência do catolicismo brasileiro em que linhas jansenistas são bem visíveis. Émile-G. Léonard (1962, p. 35ss), tenta reabilitar o clero brasileiro da tradicional acusação de relaxado, corrupto e pouco piedoso ao ver nele traços da pie-

* Referência direta segundo o meu conhecimento é do Padre Heliodoro Pires. Uma Teologia Jansenista no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, junho de 1948.

dade e do amor às Escrituras próprios dos jansenistas. Léonard, calvinista francês que esteve no Brasil na década de 50, oferece duas razões para o liberalismo e jansenismo do clero regular brasileiro: primeiro, porque o catolicismo brasileiro, transitando pelo lusitano anterior à Reforma, mesmo considerando a presença constante dos jesuitas, não passou pelas lutas da pós-Reforma como ocorreu na Europa e pôde desenvolver-se placidamente à margem de tudo, sem inimigos a combater, tornando-se tolerante e livre de preconceitos históricos contra os protestantes (Kidder, 1940, p. 111ss); segundo, porque não havendo escolas no Brasil e os primeiros seminários só surgiram nos últimos anos do século XVIII, a maioria dos bispos brasileiros havia estudado na Coimbra iluminista e jansenista. Kidder registra o uso generalizado no Brasil do Catecismo de Montpellier (**Instrutions générales en forme de catechisme**, Paris, 1702), acentuadamente jansenista, e por isso diversas vezes condenado por decretos pontifícios. Apesar disso, ainda em 1892, esse Catecismo era impresso no Rio de Janeiro pela livraria Laemmert, tradicional editora de livros protestantes, para “ensinar a doutrina cristã aos meninos nas escolas do Brasil e Portugal” (Léonard, 1962, p. 37, n. 45). Ainda mais divulgado que o **Catecismo de Montpellier** foi a **Teologia de Lião (Institutiones theologicae ad usum Scholarium**, Lião, 1780), posto no Index por decreto pontifício de 1792, e que constituía a base do ensino teológico nos seminários de Olinda e do Rio e nos de Portugal (Léonard, 1962, p. 37/38). A Teologia de Lião era francamente jansenista.

Sobre a presença jansenista no Brasil conclui Léonard: “A importância dessa influência (jansenista) revela-se, entretanto, em três pontos: fomentação de uma piedade austera, culto das Sagradas Escrituras e **independência com relação a Roma**”* (1962, p. 38). Não é de estranhar, portanto, que a maioria do clero brasileiro fosse regalista, mostrando-se tranquilamente instalado na relação de subordinação da Igreja em relação ao Estado. O jansenismo, sempre mais galicano do que ultramontano, esteve a pique de levar o Império a um cisma com Roma e retardou bastante o início do processo de romanização da Igreja brasileira. A fase aguda dos ideais de um “anglicanismo brasileiro” ocorreu na Regência do Padre Diogo Antonio Feijó, sem dúvida um jansenista.

Até aqui, a preocupação maior foi com a mentalidade do clero. É necessário considerar agora, em linhas gerais, o pensamento preponderante na elite política e intelectual brasileira no período da inserção dos protestantismos. A perda do domínio jesuítico na educação e na vida in-

* Grifo meu.

telectual, tanto em Portugal como no Brasil, no período pombalino, abriu as portas para o laicismo, o iluminismo, o progressismo português, agora livre do imobilismo escolástico. Parece que esse pragmatismo é que irá, no decorrer do século XIX, selecionar entre o “bando de idéias novas” a que se refere Cruz Costa (1956, p. 112ss), evolucionismo científico e o progressismo econômico-político então em voga, principalmente como idéias na Europa e como exemplo de prática na jovem república norte-americana.

O evolucionismo, assim como as novas visões do mundo surgidas em outras áreas da ciência, principalmente na geologia, substituíam a idéia de um mundo feito e estático por um outro em mutação e passível de melhora. A seleção natural, encarnada no liberalismo econômico, no “laissez-faire”, valorizava o indivíduo e minimizava a intervenção de qualquer forma excessiva de poder. Por fim, o “spencerismo”, triunfante nos principais setores da intelectualidade brasileira, era a bandeira da ideologia do progresso, progresso que viria normalmente através da divisão do trabalho e da oportunidade concedida a todos os indivíduos. No meio de tudo isso, com um tempero muito forte, estava o positivismo com suas teses de progresso através de etapas em que a sociedade religiosa caminhava na direção de uma sociedade leiga e secularizada.

A predominância do clero secular, após a expulsão dos jesuítas, de meados do século XVIII até a metade do século XIX (Villaça, 1975, p. 34), de fortes traços jansenistas e galicanos, assim como o clima filosófico evolucionista, positivista e especialmente “spenceriano”, predominante na intelectualidade política no mesmo período, configuram o liberalismo brasileiro, um liberalismo não só de idéias, mas de ação, conforme atesta a literatura e a documentação histórica disponível.

3. A Igreja Católica no Brasil e a romanização. Ultramontanismo e regalismo

A romanização da Igreja no Brasil é um capítulo da extensa história da luta entre o poder espiritual e temporal. O conflito entre o esforço para centralizar de maneira definitiva o poder religioso em Roma e a tenaz resistência galicana em diversos lugares, agudizado pelas tendências liberalizantes do espírito moderno, vai produzir uma reação por parte da Igreja, normalmente chamada de romanização. O universalismo da Igreja estava seriamente ameaçado de esfacelamento tanto político como religioso.

O Independência do Brasil (1822), à semelhança do que aconteceu com toda a América Espanhola, agravou os riscos que corria o universalismo católico. O império Brasileiro, especialmente, na Regência e no Segundo Reinado, levou bem longe o galicanismo histórico. Formado sob o clima liberal, o Império não levava muito em conta as prerrogativas da Igreja e cerceava mesmo seus esforços anti-liberalizantes através dos mecanismos legais do direito de padroado.

De maneira simplificada, pode-se dizer que no Brasil a Igreja lançou mão de dois canais de penetração e reforço de poder no seu esforço hegemônico. O primeiro deles foi de índole política ao ampliar, a partir de Gregório XVI (1831-1846), o sistema de nunciaturas. A nunciatura brasileira é uma das mais antigas da América Latina (1830), havendo momentos em que houve internunciaturas sediadas no Brasil com jurisdição para toda ou parte da América Latina (Prien, 1985, p. 401ss). Os núncios tinham a incumbência especial de amaciar o relacionamento político entre o Estado pontifício e os estados nacionais. Por outro lado, as visitas "ad limina" foram também reencetadas, naturalmente para reforçar cada vez mais a dependência da igreja nacional à Romana. A elevação à prelatura de clérigos conservadores, de preferência os formados em seminários romanistas, como o de São Sulpício, em Paris, constitui um outro traço desse canal político de romanização. O outro canal foi propriamente religioso porque se dirigiu de modo direto e doutrinariamente aos "erros do mundo moderno". A expressão maior do ultramontanismo foi Pio IX, sucessor de Gregório XVI, que convocou o Concílio Ecumênico para dezembro de 1869. Mesmo suspenso prematuramente (20/10/1870) por causa de acontecimentos políticos, o Concílio conseguiu votar e aprovar proposições que provocaram intensa reação, não somente por parte do mundo liberal, mas em áreas importantes da própria Igreja.

De um modo geral, o Concílio preocupou os governos liberais por causa de questões como as pretensões medievais da Igreja quanto ao governo civil, ao casamento civil, o ensino leigo, às liberdades constitucionais e o impacto anti-progressista do Syllabus. O princípio de autoridade do papa também não deixou de preocupar os bispos liberais quanto às suas prerrogativas.

A Assembléia, reunida em 08/12/1869, composta por cerca de setecentos bispos, era predominantemente latina. Além disso, dois terços dos consultores ou especialistas e todos os secretários eram italianos, bem como os cinco presidentes. Queriam ressaltar o princípio de autoridade (do papa sobre as igrejas nacionais acima dos respectivos governos) num mundo minado pelas aspirações democráticas muito próximas

da anarquia revolucionária, cuja fonte principal acreditavam encontrar-se no protestantismo (Aubert, 1975, v. 1, p. 64). Esse parece ter sido o universo climático do Concílio: a tensão entre o espírito do mundo latino contra o do mundo anglo-saxão. Duas culturas se defrontavam disputando a hegemonia.

No Brasil predominava de modo intenso e visível a admiração pelo mundo anglo-saxão. Não se tratava somente de sinais de antiga dependência política começada com Portugal, mas de disculpado filosófico, de apropriação ao menos teórica dos modelos progressistas da Inglaterra e Estados Unidos. As mais ativas mentes brasileiras tomaram partido, senão contra a Igreja como expressão religiosa, pelo menos como instituição portadora do espírito anti-liberal e anti-progressista. De maneira que o conflito entre a Igreja e o Estado, cujo ápice foi a "Questão Religiosa" (1870.1875), foi um conflito de mentalidades diferentes, de projetos distintos de orientação política.

4. A "Questão Religiosa"

Como diz Hugo Fragoso (1980, p. 186), "A Questão Religiosa" é uma expressão brasileira da grande luta entre a Igreja e o mundo liberal. Anos antes da deflagração do conflito entre os bispos e o Imperador, o episcopado brasileiro vinha tendo confrontos com o pensamento liberal e o regalismo imperial. No entanto, se a ala tradicional, conservadora e romanista da Igreja deglutia mal o avanço das idéias liberais, os intelectuais e políticos liberais do Império não estavam muito preocupados com a Igreja. Afinal, o chefe da Igreja no Brasil era o Imperador e sem o seu "placet" nenhuma decisão ou instrução de Roma teria andamento.

No entanto, como aconteceria com muitas outras coisas, a quente controvérsia entre o ultramontanismo e o galicanismo que se desenrolava na Europa repercutiu no Brasil com grande preocupação e desagrado por parte da corrente liberal. Progressivas atitudes do Papa Pio IX, como a condenação das idéias liberais através do "Syllabus" (1864) e da maçonaria, lançada pela "Quanta Cura", confirmaram a posição da Igreja em outras encíclicas anteriores. Mas, muitos outros pronunciamentos fez Pio IX contra a Ordem (Villaça, 1974, p. 8-9). Embora a condenação da maçonaria pela Igreja caminhasse pelos canais da doutrina, de modo semelhante ao que provocou o cisma dos presbiterianos brasileiros em 1903, na realidade o problema girava em torno do poder. Ninguém discute a capacidade que tinha a maçonaria de manipular o poder com muito

mais eficácia do que a Igreja, e isso causava mal-estar à hierarquia que via nesse fato sério entrave às suas pretensões de centralização progressiva do poder em Roma. Assim, na “Questão Religiosa” a disputa entre os bispos e o Imperador apresentava uma fachada doutrinária; no entanto, o que estava realmente em jogo era o poder dos bispos e o poder do Imperador. É sob este prisma que, ao meu ver, deve ser encarada a questão. Numa área muito mais restrita, como foi o caso do cisma presbiteriano brasileiro de 1903, ocorreu a mesma coisa. Embora o debate sobre a Questão Maçônica, que se prolongou por vários anos, tivesse um discurso doutrinário, na verdade o que estava em jogo era o poder dos missionários norte-americanos contra os pastores nacionais em que a maçonaria fazia pender o prato da balança em favor daqueles. No entanto, como pretendo mostrar mais adiante, a maçonaria já constituía um peso razoável na balança a favor do protestantismo no momento de sua inserção na sociedade brasileira.

A disputa entre a maçonaria e a Igreja corria solta já bem antes da deflagração da “Questão Religiosa”. As sucessivas condenações por parte da Igreja provocara reações por parte da maçonaria que a atacava com violência e insistência através de seus periódicos. Mas por que o conflito que marcou indelevelmente essa luta foi desencadeado de maneira tão insólita? Normalmente esse tipo de conflito decorre ao longo da história sem desfechos dramáticos. No Brasil, com tantos padres maçons, jansenistas e liberais, a tendência normal seria essa. Todavia, os dois bispos, Dom Vital, de Olinda, e Dom Macedo Costa, do Pará, não tinham recebido aquela formação tradicional no espírito pombalino; ao contrário, tinham sido formados num ambiente oposto, isto é, em São Sulpício, França, onde “se impregnaram do espírito de Pio IX, que se condensa na **Quanta Cura**, de 1864, com o anexo do **Syllabus**... Pio IX representa o antiliberalismo...” (Villaça, 1975, p. 53). Ambos trouxeram para o Brasil o espírito antimoderno e antimaçom.

Em Pernambuco, em 1872, o conflito se exacerbou quando Dom Vital, Bispo de Olinda, proibiu a celebração de missas encomendadas pela maçonaria. Por outro lado, fez missa de desagravo a Nossa Senhora por causa de ataques a ela dirigidos pelos maçons. Obriga padres maçons a abjurarem a maçonaria, suspendendo das ordens dois deles que desobedeceram. Exorta, ainda, as confrarias religiosas a induzirem seus membros maçons a abandonar as lojas, eliminando os que se recusassem a fazê-lo. Só duas das confrarias atenderam a exortação; as outras, que se recusaram, foram interditadas pelo Bispo.

A ação disciplinar de Dom Vital se fundamentava em bulas não placitadas pelo Imperador que, por isso, não eram legalmente válidas. O Imperador interpretou a atitude do Bispo como desobediência civil. Dom Vital foi, pelo interdito às confrarias, responsabilizado perante o Governo em 1873 e preso e condenado em 1874 à pena de quatro anos de prisão, com trabalhos. O Imperador, porém, comutou a pena para prisão simples.

Em 1873, Dom Antonio Macedo Costa, Bispo do Pará, já se identificara com Dom Vital interditando três confrarias religiosas pelo mesmo motivo de terem membros maçons. O Governo mandou suspender os interditos e Dom Macedo recusou e foi preso em Belém, em 28 de abril de 1874. Foi condenado à mesma pena de Dom Vital, recebendo idêntica comutação por parte do Imperador. Afinal, foram ambos anistiados por Dom Pedro II, em 17 de setembro de 1875 após pedido de Pio IX diretamente ao Imperador.

A “Questão Religiosa” marcou profunda mudança no campo religioso brasileiro. As posições ficaram bem definidas; de um lado, um estado ainda mais galicano, liberal e anticlerical e, de outro, uma Igreja que aparentemente abandona o confronto com o Estado mas que toma medidas de auto-fortalecimento interno. O Estado Monárquico era pombalino, josefista e regalista e seu Imperador era renanista e quem sabe se até voltairiano. Para ele o Estado estava acima de qualquer coisa (Villaça, 1974, p. 27). Muitos intelectuais e políticos liberais aspiravam a instituição de uma igreja nacional, só sujeita a Roma em questões de doutrina, sendo o Imperador a autoridade máxima na constituição da hierarquia e no julgamento de leis e decretos dos concílios. Assim pensava, por exemplo, Joaquim Nabuco (Villaça, 1974, p. 146). Aliás, já fora com certeza este o pensamento do Padre Diogo Antonio Feijó, regente do Império (1835-1837). É bom não esquecer que, numa época de formação e consolidação de estados nacionais, o nacionalismo não deixava de ser um dos componentes do pensamento liberal brasileiro. Por isso, uma igreja com a maior independência possível de poder estrangeiro não deixava de ser atraente para políticos e intelectuais liberais. Num dado momento, portanto, houve na história brasileira um vácuo religioso; de um lado, um Estado em busca de uma religião civil aberta para a modernidade e, de outro, uma Igreja que, à beira de perder suas prerrogativas históricas, volta-se para si mesma no intento de reforçar-se institucionalmente, mas nos quadros do conservadorismo. No meio, um espaço aberto a quem quisesse entrar. Foi nesse espaço que o protestantismo penetrou.

5. Protestantismo: uma nova proposta religiosa para um Estado liberal

Em meados do século XIX, a hegemonia comercial inglesa começava a ceder espaço à expansão norte-americana. O Brasil, como toda a América Latina, voltava-se com admiração para os modelos anglo-saxões de pensamento e progresso. O comércio inglês, a agricultura germânica e, até mesmo uma possível contribuição norte-americana através de imigrantes confederados, constituiriam componentes do desejado surto de modernização e progresso. Mas, acima de tudo, e porque não representava nenhum risco político, desejava-se assimilar as idéias e práticas que tinham transformado os anglo-saxões em líderes do mundo. A abertura para o mundo anglo-saxão significou a abertura para o universo protestante. Ora, este ideário e o espaço religioso pelo afastamento entre o Estado monárquico liberal e a Igreja constituíram fatores muito favoráveis à penetração protestante no Brasil.

Mas, por que a expansão protestante no Brasil deu-se por intermédio dos norte-americanos e não dos ingleses, que tiveram a primeira grande oportunidade? Por que não foi instrumentalizada pelos imigrantes alemães, logo após? O que aconteceu foi que os ingleses estavam interessados em ampliar o mercado para seus produtos, sendo sua prática religiosa meramente um dos componentes de seu **ethos** cultural; por isso, ficaram fechados em suas capelas. Os imigrantes alemães, por seu lado, estavam buscando um novo espaço de vida e se contentavam em praticar entre si a religião que trouxeram de sua terra. Nem ingleses nem alemães tinham como objetivo compartilhar sua religião com a nova sociedade. Talvez não pretendessem compartilhar nada mesmo.

Os norte-americanos, no entanto, realmente não estavam nem um pouco interessados em se fixar em espaços geográficos novos. O esquema de ocupação e dominação era seguramente o mais sutil e poderoso: era o cultural. Nação nova e cheia e sucesso, formada por peregrinos que, no século XVII, tinham chegado à América como à Terra Prometida, acredita-se dotada de uma missão messiânica. À semelhança do ideário português do “reino de Deus por Portugal”, que comandara a formidável expansão lusitana do século XVI, os Estados Unidos se sentiam depositários da missão divina de levar aos povos mais atrasados os benefícios do reino de Deus na terra. Esse era o seu **Destino Manifesto** (Moniz Bandeira, 1973, p. 75).

5.1. As missões protestantes e a proposta liberal: a educação

O segmento liberal da sociedade brasileira, adepta da ideologia do progressismo, ansiava por uma nova educação que substituísse o sistema escolástico dos jesuitas. Para que o país saísse do tradicionalismo beletista e entrasse no esquema das nações mais avançadas era necessário tomar o quanto antes o caminho da educação pragmática, voltada mais para a ciência e a técnica. Aliás, o cansaço dos jesuitas e seu sistema educacional já se manifestara na regência do Padre Diogo Antonio Feijó que teve a idéia de trazer missionários moravianos para educar os índios. Não obteve êxito, mas a iniciativa já indicava a disposição negativa dos liberais para com a educação tradicional brasileira.

O sistema educacional que os missionários norte-americanos trouxeram obteve grande êxito entre os membros da elite brasileira. É lugar comum nos relatórios dos missionários educadores a expressão "filhos das melhores famílias" ao se referirem às novas matrículas anuais em seus colégios. Na realidade, a elite brasileira, em grande parte liberal, não estava interessada na "religião" protestante, mas na educação que os missionários ofereciam. Estava ansiosa pelo progresso, e os colégios protestantes constituíam uma boa alternativa, pois que sem descuidar dos aspectos humanísticos, ofereciam aos alunos instrução científica, técnica e física (educação física) em proporção muito acima da educação tradicional, tanto em intensidade como em qualidade. Daí, o grande sucesso da educação protestante desde o seu início, em 1870. No Estado de São Paulo, por exemplo, missionárias educadoras protestantes foram chamadas a colaborar na reforma do ensino havida em princípios deste século. Apesar do sucesso, no entanto, os colégios protestantes ofereceram aos missionários protestantes escassos frutos religiosos. Contam-se nos dedos as conversões ocorridas nos colégios. A elite liberal brasileira do século XIX, ou era realmente cética como se queixavam tanto os líderes católicos como os protestantes, ou estava interessada em permanecer comodamente em sua religião tradicional vivida sob o prisma iluminista, sem contar os que sinceramente desejavam uma reforma religiosa católica, cujo exemplo foi o Padre Diogo Antonio Feijó.

5.2. As missões protestantes e a proposta liberal: a religião

Embora a elite liberal brasileira não estivesse interessada na "religião" protestante como tal, ela acolheu os missionários como os arautos do liberalismo e do progresso. Se o sistema educativo do protestantismo

interessava de modo direto, o sistema religioso foi seguramente visto como um corolário necessário e indescartável do primeiro. Era impossível permitir um e não permitir o outro. É por isso que a empresa missionária protestante no Brasil se dividiu em dois segmentos distantes e até antagônicos: a educação se endereçou à elite e a evangelização à massa pobre (Mendonça, 1984). Isso aconteceu não por estratégia missionária, mas por força da estrutura e ideologia da sociedade brasileira do século XIX. Há certas evidências de que as missões se endereçavam às classes dirigentes e capazes de mudar a configuração social do país, mas diante de sua impermeabilidade religiosa, a alternativa foi oferecer a nova mensagem à massa de pobres. Essa é uma das razões da não protestantização do Brasil apesar dos respeitáveis recursos humanos e materiais que as missões inverteram no país. Os pobres que se converteram, apropriando-se da ética puritana que lhes serviu de mola propulsora, ascenderam à classe média em formação e perderam a força evangelizadora; a elite, recebendo as influências do pragmatismo capitalista protestante, assumiram o discurso capitalista e a respectiva ética, mas não a religião.

Mas, por outro lado, a relativamente grande expansão religiosa protestante no Brasil, especialmente a partir de 1870, não preocupou as elites dirigentes. Houve vários motivos para esse comportamento por parte das lideranças políticas e intelectuais. Esses motivos são muito diversificados e complexos. Vou, todavia, tentar uma análise de três desses motivos, sendo dois deles de cunho religioso, ou teológico no sentido mais técnico, e um de cunho mais filosófico e político.

Um dos aspectos do protestantismo que possivelmente o tornasse muito atraente diante das circunstâncias da relação conflituosa entre a Igreja e o Estado, era a sua eclesiologia. O sentido de igreja era, para os protestantes, muito diferente do que era para os católicos. Os protestantes vinham chegando com suas múltiplas denominações, situando-se lado a lado e em pequenas comunidades e, em que apesar da aparente unidade de fé, na realidade tinham características de concorrência. Ao contrário do monolitismo católico, já chegavam divididos. O denominacionalismo norte-americano que os missionários traziam era forte quanto à coesão interna dos grupos, mas fraco quanto à presença na sociedade. Desse modo, jamais disputariam o poder com o Estado. Um outro aspecto era o individualismo da fé protestante. A religião protestante repousa na fé e prática individuais e independente, em boa parte, dos sacramentos, pelo menos tal qual foi trazida pelos missionários norte americanos. É mais uma religião da mente convencida e do coração aquecido, cujos re-

flexos se dão na ética individual. É uma religião que não predispõe para movimentos de rebeldia de massa. O terceiro e último aspecto era a histórica tolerância religiosa dos protestantes e a sua tendência para formar sociedades voluntárias e que, para funcionar, tinham necessariamente que se registrar como sociedades civis sujeitas às leis do país. O que era bem diferente do que acontecia com a Igreja Católica que chegara junto com o conquistador e colonizador e, por isso, tinha direitos difíceis de contestar.

Voltemos por um pouco à questão do individualismo protestante. O núcleo da mensagem missionária protestante era a conversão do indivíduo de sua vida pecaminosa (modo de vida anterior) à vida “regenerada” de seguidor de Jesus Cristo (novo modo de vida expresso numa nova ética). A conversão se constituía numa opção individual e podia romper os mais fortes laços familiares e sociais. Num sentido mais amplo, o indivíduo rompia os “grilhões imutáveis das tradições da antiga sociedade...” (Graham, 1973, p. 287). Assim, pode-se entender o que afirmou Ewbank (1973, I v., p. 224) ao descrever o povo brasileiro, sua cultura e sua religião: “as relações sociais e civis seriam rompidas”, caso a pregação protestante tivesse êxito. Ora, os liberais sabiam perfeitamente que só uma ruptura de mentalidade na sociedade brasileira abriria caminho para uma nova sociedade, modernizada e progressista.

6. “Questão Religiosa” e participação protestante

Coincidência ou não, o protestantismo no Brasil começa a afirmar suas estacas e a se expandir na década de 70 do século XIX, quando os seus primeiros grandes colégios começam a se estabelecer. Essa também é a década da “Questão Religiosa”, quando o conflito Igreja-Estado se torna extremamente agudo. A “Questão Religiosa” não somente levou ao extremo as tensões entre o galicanismo e o ultramontanismo mas, o que é ainda mais significativo, mostrou aos liberais mais exaltados o grande abismo que havia entre as suas pretensões modernizantes para a sociedade brasileira e a posição anti-liberal e romanizante da Igreja Católica. Já procurei mostrar que esse distanciamento entre o Estado e a Igreja, de um lado, e o espaço religioso não preenchido pela Igreja, de outro, foi exatamente o espaço que veio, ao menos ideologicamente, a ser preenchido pelo protestantismo. Os polos do conflito pesaram na balança a favor do protestantismo por causa de sua proposta liberal e modernizante.

Mas, foi o conflito aberto entre a Igreja e o Estado, que deixou patente um espaço social a ser ocupado, ocasião para interferências diretas de instâncias protestantes no processo de enfraquecimento da Igreja Católica a fim de ocupar e alargar aquele espaço? Há evidências dessas interferências ou temos de permanecer no terreno das hipóteses?

Não há evidências de interferência direta dos protestantes na "Questão Religiosa". Mas, os constantes problemas jurídicos levantados por força da presença dos protestantes no Brasil, ajudaram a agudizar o problema, a "pôr lenha na fogueira" já levantada pelo anseio dos liberais de libertar o país dos empecilhos que a Igreja Católica opunha à modernização e à auto-suficiência de uma possível igreja nacional secularizada e aberta ao progressismo. Numa sociedade tradicional em que a Igreja Católica controlava todos os atos da vida, os mais cruciais como o casar, o nascer, e o morrer, a presença de protestantes em número já razoável nas décadas de 60 e 70 do século XIX, veio causar um grande transtorno e provocar polêmicas agudas em que os liberais, e até mesmo conservadores, estes ao menos por questões humanitárias, tomaram a defesa dos protestantes. A resistência católica ao reconhecimento do casamento protestante, do batismo de seus filhos e do sepultamento de seus mortos em cemitérios controlados pela Igreja, que aliás eram os únicos, criou situações de emergência que obrigaram a busca de soluções jurídicas e circunstâncias constrangedoras para os próceres do Governo. Não havia como não reconhecer o casamento protestante; os pastores acabaram sendo autorizados a fazê-los e a efetuar os batismos, o que significava o registro civil das pessoas. A secularização dos cemitérios demorou, obrigando os protestantes a constituírem os seus próprios. Ainda hoje se encontram aqui e ali cemitérios evangélicos, como o do Redentor em São Paulo, o Evangélico, em Brotas, SP. é o dos Ingleses, no Rio de Janeiro. Há mesmo uma Associação dos Cemitérios Protestantes em São Paulo, encarregada da administração deles. Não é difícil ver que essas questões todas acontecendo num período em que a Igreja estava sendo agudamente questionada, carregava para os protestantes uma onda favorável de simpatia liderada pelos liberais.

Um outro favorável aos protestantes foi a maçonaria. É sabido o peso da maçonaria no governo imperial brasileiro. Nela estavam liberais e conservadores, embora o peso maior pendesse para aqueles. Quanto aos missionários protestantes, não se sabe quem era ou não maçom. Todavia, o peso da maçonaria, era sem dúvida muito grande; caso contrário, como explicar o cisma presbiteriano ocorrido em 1903 exatamente por causa da maçonaria? Houve certamente uma aliança maçônica-

protestante bastante evidente no período em que aconteceu a Questão Religiosa. Essa é a opinião de Pierson (1974, pág. 13). Diz Pierson que a aliança protestante-maçônica foi, ao menos parcialmente, responsável pela precipitação da Questão Religiosa. O missionário presbiteriano Alexander L. Blackford e outros protestantes forneceram material teológico para a imprensa da Ordem por algum tempo, e, em 1872, quando um pastor francês publicou num jornal maçom do Recife um artigo em que afirmava ter tido Maria outros filhos depois de Jesus, houve uma reação muito grande. Dom Vital aproveitou para liderar a reação popular e exigir que os maçons fossem eliminados das confrarias. O resto da história já é sabido. Por outro lado, os relatos dos missionários mencionam com relativa freqüência a guarida que as lojas maçônicas davam aos missionários para as suas pregações. Muita gente tornou-se protestante ouvindo os missionários no interior das lojas, dadas as dificuldades iniciais que os protestantes tinham para encontrar espaços para as suas reuniões. John Boyle, missionário presbiteriano, em andanças evangélicas pelo sul de Minas, pregou numa sala maçônica e, mais adiante, ao chegar a uma cidade onde não conhecia ninguém que o hospedasse, perguntou a alguém se não havia alí algum maçom. Havia, e foi hospedado por ele. Mais tarde este hospedeiro maçom converteu-se e veio a ser o pai de um dos grandes pregadores presbiterianos. (Julio A. Ferreira, 1959, v.1, p. 179).

Não é necessário ir muito além, e já nos falta espaço para maior penetração neste tema. Permanece insistente, todavia, a hipótese de que os anseios liberais e a maçonaria, não só da elite governante brasileira, mas espalhada praticamente por todo o território brasileiro — o exemplo anterior da pregação numa loja maçônica ocorreu em Cabo Verde, uma cidadezinha perdida no sul do Estado de Minas — aliados à proposta liberal e o maçonismo dos missionários, constituíram, durante um largo período do Império, em poderosa arma contra o anti-liberalismo e o romanismo da Igreja Católica.

Conclusão

A inserção do protestantismo na sociedade brasileira, em circunstâncias diferentes das descritas neste trabalho, teria sido quase impossível. A perdurarem as condições históricas do período colonial e os padrões galicanos da monarquia independente, a presença protestante não passaria de esporádica e circunstancial. No entanto, as idéias libe-

rais que vão chegando em sucessão ao Iluminismo, a necessidade de busca do caminho do progresso a fim de sair da estagnação colonial, o exemplo do extraordinário avanço em todos os sentidos das nações protestantes, vão formar no Brasil de meados do século XIX uma mentalidade bastante favorável à penetração do protestantismo. Por outro lado, as tensões internas entre o Estado liberal e a Igreja anti-liberal fortaleciam o negativismo em relação à Igreja Católica. Assim, a Questão Religiosa, que foi o ápice de uma situação conflituosa que vinha sendo desenvolvida desde os preparativos do Concílio Vaticano I, abriu um espaço ideológico para a aceitação e estabelecimento definitivo do protestantismo. Não se tratava, ao menos por parte das elites, de aceitar uma “nova religião”, mas de receber e injetar na sociedade brasileira o sangue novo do liberalismo e do progressismo. Daí, terem as elites privilegiado as escolas protestantes, que se estabelecem em relativa profusão a partir de 1870. A mensagem religiosa encontrou guarida no estabelecimento pobre e rural da população, pouco alcançado pela Igreja Católica.

Quanto à participação dos protestantes na Questão Religiosa, prefiro ficar no terreno da hipótese de que, se houve, foi indireta através do apoio e fornecimento de “munição teológica” aos maçons na sua luta contra a Igreja Católica. Por outro lado, se os liberais encararam o ato de “insubordinação” dos bispos ao poder civil como configuração de intolerância, não é descartável a idéia de que a tradição protestante de tolerância não somente religiosa, mas também filosófica e política, tenha se constituído em “munição ideológica” nas mãos dos liberais no momento em que tiveram de debater e decidir na Questão dos Bispos.

Bibliografia citada

- VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, A Maçonaria e Questão Religiosa no Brasil**. Editora Universidade de Brasília, 1980.
- FRIEIRO, Eduardo. **O Diabo na Livraria do Cônego**. Editora Itatiaia e Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte, 1981.
- CARRATO, José Ferreira. **Igreja, Iluminismo e Escolas Coloniais**. Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1968.
- LÉONARD, Émile-G. **O Protestantismo Brasileiro**. ASTE, São Paulo, 1962.
- KIDDER, Daniel P. **Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil**. Livraria Martins, São Paulo, 1940.

- COSTA, João Cruz. **Contribuição à História das Idéias no Brasil**. Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1956.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. **O Pensamento Católico no Brasil**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975.
- PRIEN, Hans-Jürgen. **La Historia del Cristianismo en America Latina**. Ediciones Sigueme, Salamanca, e Editora Sinodal, São Leopoldo, 1985.
- AUBERT, R. **Nova História da Igreja**. Editora Vozes, Petrópolis, 1975, v. 1.
- FRAGOSO, Hugo. A Igreja-Instituição. In: **História da Igreja no Brasil**. Editora Vozes, Petrópolis, 1980, tomo II/2, Cap. III (CEHILA).
- VILLAÇA, Antonio Carlos. **História da Questão Religiosa no Brasil**. Livraria Francisco Alves Editora, São Paulo, 1974.
- BANDEIRA, Moniz. **Presença dos Estados Unidos no Brasil**. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1973.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir — A Inserção do Protestantismo no Brasil**. Edições Paulinas, São Paulo, 1984.
- GRAHAM, Richard. **Grã-Bretanha e o Início da Modernização no Brasil (1850-1914)**. Editora Brasiliense, São Paulo, 1973.
- EWBANK, Thomas. **A Vida no Brasil ou Diário de uma Visita ao País do Cacau e das Palmeiras**. Conquista, Rio de Janeiro, 1973, 2 vols.
- PIERSON, Paul Everett. **A Younger Church in Search of Maturity**. Trinity University, San Antonio, 1974.
- FERREIRA, Júlio Andrade. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil**. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo, 1959, 2 vols.