

Implantação do Protestantismo no Brasil: aspectos sociais e políticos – Parte II¹

Implantation of Protestantism in Brazil: Social and Political Aspects – Part II

Wanderley Pereira da Rosa²

RESUMO

Este artigo se propõe apresentar a segunda parte do texto sobre a implantação do protestantismo no Brasil. Desta feita o foco recai sobre a história da inserção dos batistas no país e as questões relacionadas aos seus posicionamentos acerca da escravidão. Além disso, as primeiras articulações rumo a um diálogo e cooperação entre os diversos grupos protestantes também são abordadas, bem como as relações deste protestantismo com os ideais liberais que caracterizavam intelectuais e políticos brasileiros da segunda metade do século XIX com destaque para a relação com a maçonaria e o projeto educacional dos missionários.

PALAVRAS-CHAVE

Protestantismo brasileiro. Teologia social e política. Ética protestante.

ABSTRACT

This paper proposes to present the second part of the text on the implantation of Protestantism in Brazil. This time the focus is on the

¹ A primeira parte pode ser conferida em ROSA, Wanderley Pereira da. Implantação do Protestantismo no Brasil: aspectos sociais e políticos – Parte I. *Revista Reflexus*. Ano XI, n. 17, 2017/1, p. 179-201. <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/496/412>

² Doutor em Teologia pela PUC-RJ e Mestre em Teologia pela Faculdade EST (São Leopoldo/RS). É Diretor-Geral da Faculdade Unida de Vitória e também professor da Graduação e da Pós-Graduação nas disciplinas de História do Cristianismo e Democracia e Esfera Pública, respectivamente.

history of the insertion of Baptists in the country and the issues related to their position on slavery. In addition, the first articulations towards a dialogue and cooperation among the different Protestant groups are also addressed, as well as the relations of this Protestantism with the liberal ideals that characterized Brazilian intellectuals and politicians of the second half of the XIX century, emphasizing the relation with the Masonry and the Educational Project of Missionaries.

KEYWORDS

Brazilian Protestantism. Social e Political Theology. Protestant Ethic.

Introdução

O presente texto propõe-se apresentar a implantação do protestantismo no Brasil com foco nos batistas, destacando-se aí seus posicionamentos acerca da questão da escravidão em nosso país. Além disso, veremos os primeiros passos rumo a um diálogo e cooperação entre os diversos grupos protestantes presentes aqui na segunda metade do século XIX. Destacaremos também a identificação destes missionários americanos com a ideologia liberal que marcava intelectuais e políticos brasileiros, o que fez com que convergissem interesses desses dois grupos que, em grande medida, se irmanavam nas lojas maçônicas. Finalmente, faremos referência ao projeto educacional missionário como expressão prática e estratégica dos ideais liberais que os caracterizava.

1. Os Batistas

O fim da Guerra Civil Americana marca o início da presença batista em solo pátrio. Foi em 1865 que imigrantes batistas do sul começaram a se mudar para a região de Santa Bárbara (SP). Milhares de Confederados emigraram dos Estados Unidos para países que ainda mantinham a escravidão. Com a derrota, naturalmente os sulistas tiveram que se submeter ao processo humilhante de adaptação ao estilo de vida nortista. O confronto na Guerra de Secessão era mais do que entre abolicionistas e

escravagistas. Colocava frente a frente um mundo moderno, em processo de industrialização e progressista, e outro agrícola e apegado a antigas tradições³. O Brasil apresentou-se como local muito atrativo, pois aqui se poderia manter o antigo estilo de vida baseado na agricultura e na mão de obra escrava. Elizete da Silva aponta pelo menos três fatores que possibilitaram essa imigração (e dos demais protestantes): primeiro, o fator de ordem religiosa – que tinha a ver com os avivamentos religiosos ocorridos em fins do século XVIII e início do XIX na Europa e nos EUA, o que gerou profundo fervor missionário; segundo, o cenário sociopolítico e econômico provocado pela guerra, com as consequências apontadas acima; terceiro, o fator comercial. O comércio e a relação entre essas duas nações cresciam. Devemos nos lembrar, por exemplo, que 75% da exportação de café brasileiro rumavam para os EUA. Também não devemos nos esquecer de que “as missões protestantes, instaladas no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, faziam parte de um movimento maior de expansão norte-americana na América Latina, como um todo”⁴.

Dentre os cerca de 2 mil sulistas que vieram para o Brasil, havia muitas famílias presbiterianas, metodistas e batistas. Assim, em 10 de setembro de 1871, os batistas organizaram a primeira igreja batista em Santa Bárbara, sob o pastorado de Richard Ratcliff⁵. Essa comunidade seguia o exemplo dos anglicanos e luteranos chegados no início do século: seus cultos eram na língua pátria e visavam a atender tão somente à comunidade de imigrantes. Entretanto, logo solicitaram à *Junta de Richmond* que enviasse missionários para a obra de evangelização entre os brasileiros. O apelo foi atendido cerca de 10 anos depois, quando a Convenção Batista do Sul enviou William Buck Bagby e sua esposa, Anne Luther Bagby, chegados ao Rio de Janeiro em 1881. Eles foram seguidos pelo casal Zachary Clay Taylor e Kate Crawford Taylor, que aportou no Rio no ano seguinte. Ambos os casais foram morar em Santa Bárbara, auxiliando as igrejas já existentes e estudando português em Campinas,

³ Cf. SILVA, Elizete. Os Batistas no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Org). “*Fiel é a Palavra*” – leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, p. 286.

⁴ SILVA, 2011, p. 288.

⁵ Em 1879 foi fundada uma segunda igreja com as mesmas características de etnicidade – manutenção da língua, da cultura e do sentimento de uma origem comum.

no colégio presbiteriano. Foi em Santa Bárbara que eles conheceram o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque que, depois de breve trânsito entre os presbiterianos, filiou-se aos metodistas e naquele momento era membro da igreja batista. Esse foi o primeiro brasileiro batista, que mais tarde se tornou pastor dessa denominação. Por sugestão de Albuquerque, os casais de missionários se mudaram para Salvador, na Bahia, onde fundaram a primeira igreja batista de caráter missionário no Brasil, em 15 de outubro de 1882, apenas dois meses após a mudança para a província baiana. Não nos interessa aqui a infrutífera e estéril discussão sobre qual foi a primeira igreja batista no Brasil. Os fatos são estes: em 1871, a primeira igreja batista de caráter imigratório⁶, em 1882, a primeira igreja batista missionária.

Bagby informa que, logo no início do trabalho em Salvador, eles encontraram resistência das autoridades católicas: “Os sacerdotes nos denunciaram publicamente, e advertiram o povo contra a assistência aos nossos cultos, apesar disto ele vêm”⁷. Em uma cerimônia de batismo numa praia, um grupo começou a protestar contra os “hereges”, o pastor Bagby foi detido pela polícia e chegou a ser esbofeteado por alguém da multidão⁸.

A postura dos primeiros protestantes sobre a escravidão foi bastante ambígua. De um lado temos o metodista Justus Spaulding demonstrando preocupação com a situação dos escravos⁹ e também a posição da Igreja Evangélica Fluminense, que, como vimos, expulsou um membro da

⁶ O nome adotado por eles na fundação foi “Primeira Igreja Batista Norte-Americana do Brasil”. Cf. REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p. 146.

⁷ REILY, 2003, p. 150.

⁸ Cf. SILVA, Elizete da. *William Buck Bagby – um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011, p. 83-84.

⁹ Em seu relatório de 1836 sobre os primórdios do trabalho metodista no Brasil, Spaulding registrou: “Temos duas classes de pretos, uma fala inglês, a outra português. Atualmente, parecem muito interessados e ansiosos por aprender... 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.[...] 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 a porta aberta pela Providência para prestar-lhes serviço...”. Cf. REILY, 2003, p. 102.

comunidade que se recusava a abrir mão de seus escravos¹⁰. Há também o caso da escrava Flora Maria, comprada e, em seguida, alforriada pela missionária e educadora metodista Martha Watts. Simonton e Blackford representavam a Igreja Presbiteriana do Norte (PCUSA), claramente contrária à escravidão. É digno de destaque o folheto escrito em 1886 pelo pastor brasileiro presbiteriano Eduardo Carlos Pereira para a *Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos*, intitulado *A religião cristã em suas relações com a escravidão*, no qual fazia contundente defesa da abolição. Vicente Themudo Lessa informa que esse escrito causou certo “rumor entre os defensores do escravagismo, como se deu entre ilustre membro da Missão Presbiteriana do Sul, que se propôs a refutá-lo, não chegando, contudo, a fazê-lo, o que seria lastimável”¹¹. Emanuel Vanorden, também missionário presbiteriano, celebrou a libertação dos escravos. Resguardado o tom ufanista, o texto documenta a preocupação: “...enviei telegramas ao Imperador do Brasil congratulando-me com Sua Majestade pela libertação dos escravos...”, e ele continua, “Temos que ter escolas para eles [os ex-escravos]; temos que ter professores para eles... Eles devem receber instrução”¹². Não devemos nos esquecer de que a Igreja Presbiteriana do Sul (PCUS) estava separada da igreja do norte, dentre outras razões, por ser favorável à escravidão. Também como informado, os imigrantes norte-americanos que vieram para o Brasil no final da Guerra Civil o fizeram pela possibilidade de adquirirem terras boas e baratas, pelo incentivo governamental e por poderem

¹⁰ No mesmo sermão já citado, Kalley defendeu: “...O que Deus dá ao escravo é para ser usado por ele, em seu próprio proveito. É escravo? Ninguém tem o direito de fazê-lo escravo, roubando-lhe a liberdade pessoal, negociando com uma criatura humana, como se fosse uma máquina ou um objeto qualquer!”. Cf. REILY, 2003, p. 122.

¹¹ LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]* – subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 209. Vicente Themudo Lessa também faz uma citação direta do trecho final do texto do reverendo Eduardo Carlos Pereira: “Respeita na pessoa do teu escravo a imagem do teu Deus, não ultrajes o direito inviolável de uma propriedade sagrada. Em nome da justiça que fulminou Acã, em nome da caridade que pregou o crucificado Redentor dos cativos, não continues a cobrir de ludíbrio a igreja envergonhada de nosso Senhor Jesus Cristo: *restitui a inalienável liberdade a seu legítimo proprietário.*” E Themudo Lessa conclui: “Seria o abolicionista das igrejas evangélicas.” Cf. LESSA, 2010, p. 233.

¹² REILY, 2003, p. 138.

adquirir escravos. De fato, várias famílias protestantes da região de Santa Bárbara mantiveram seus escravos.

Essa ambiguidade também se encontra entre os batistas. A Sra. Ellis, imigrante batista que providenciou hospedagem para o casal Bagby em seus primeiros meses no Brasil, era senhora de escravos. Em sua chegada a Santa Bárbara, o casal foi recepcionado pelos enviados da Sra. Ellis e por um escravo que estava lá para carregar as bagagens. Parece não ter havido estranhamento por parte dos missionários com esse fato¹³. A. R. Crabtree, missionário norte-americano que escreveu a primeira importante história dos batistas no Brasil, a despeito do tom profundamente apologético da obra, traz relevantes informações. É o caso do relatório produzido em 1859 pela Junta de Missões Estrangeiras à Convenção do Sul, relatando as muitas vantagens oferecidas pelo Brasil ao trabalho missionário. Em sua última consideração, o relatório afirma: “O Brasil, como os Estados Unidos, tem escravos e os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidos a combater a escravatura e assim envolver-se na política do país”¹⁴. Essa posição coaduna-se muito bem com a *Doutrina da Igreja Espiritual* característica de boa parte do protestantismo norte-americano do século XIX. Essa doutrina surgiu em função das graves questões éticas suscitadas pela escravidão, com o objetivo de “separar o espiritual do temporal”. Essa tendência foi característica principalmente da ala conservadora da igreja presbiteriana conhecida como “Velha Escola”, cuja maior influência se dava nos estados do Sul. Ora, se as Escrituras estabelecem o princípio “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, deve-se concluir que as questões de ordem política e social são da alçada do governo civil; à igreja restam preocupações “espirituais” e de ordem moral. O maior paladino dessas ideias foi o presbiteriano sulista, defensor da “Velha Escola”, James H. Thornwell. Aproveitando-se de que a Bíblia não propõe nenhuma clara objeção à escravidão, Thornwell afirmou que “as Escrituras não apenas deixam de condenar a escravidão, mas claramente a sancionam

¹³ Cf. SILVA, 2011, p. 49-50.

¹⁴ CRABTREE, A. R. *Historia dos Baptistas do Brasil* – até o anno de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1937, p. 37.

tanto quanto qualquer outra condição social do homem”. Assim, o seu argumento era que os abolicionistas, ao atacarem a escravidão, atacavam a própria Bíblia¹⁵. Essa Doutrina da Igreja Espiritual, platonista e dualista em seu cerne, modelou a ética de boa parte dos missionários que vieram para o nosso país. Diante dessa constatação, Reily afirma:

Sendo densamente “sulista”, o grosso dos missionários enviados para o Brasil, o impacto seria naturalmente a ênfase na conversão individual, na vida de oração e devoção, e na ética pessoal impecável. Ficava faltando, pois, a tradução dessa vida cristã em luta pela justiça e liberdade de todos¹⁶.

A afirmação acima não deve nos confundir. Certamente, a mentalidade nortista também se fez presente, o que podemos verificar por alguns documentos já citados e outros que fogem do âmbito deste artigo. Não obstante, a declaração de Reily aponta uma tendência marcante no protestantismo brasileiro, tendência essa que se tornará o principal ponto de conflito entre duas correntes que se desenvolverão no cenário evangélico do nosso país, e que encontrará seu auge na década de 1950 e princípios de 1960.

Quanto ao contexto batista, não devemos nos esquecer de casos como o do escravo comprado e alforriado pela igreja de Salvador e da exultação do pastor Taylor pelo fim do Império e da escravidão com a Proclamação da República em 1889¹⁷. No entanto, Elizete da Silva entende que essas ações e postura devem-se às estratégias missionárias de expansão da obra batista e não a uma tomada de consciência política de transformação das estruturas que davam sustento à sociedade¹⁸.

¹⁵ “...quem condenasse a escravidão como pecado, como faziam os abolicionistas, atacava a Bíblia. Aliás, a estratégia de Thornwell consistia em insistir de tal forma no argumento bíblico que seus oponentes, pela aparente oposição à Bíblia, passassem por incrédulos”. Cf. REILY, 2003, p. 42; Cf. também MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pendão Real e ASTE. 1995, p. 58-59.

¹⁶ REILY, 2003, p. 42.

¹⁷ Cf. SILVA, 2011, p. 51.

¹⁸ Cf. SILVA, 2011, p. 52.

2. Primeiro Esforços Ecumênicos

Esse período de estabelecimento do protestantismo no Brasil foi vigorosamente marcado por uma espécie de luta pela sobrevivência. Praticamente todos os missionários que para cá vieram e também os primeiros brasileiros convertidos tiveram que se desdobrar em esforços que visavam à conquista da liberdade de culto, do casamento civil e da liberdade de consciência, em meio a diversos conflitos que frequentemente desembocaram em agressões físicas. É digno de nota que essa fragilidade institucional teve como resultado positivo uma animada cooperação e diálogo entre esses diversos grupos. Também vale lembrar que no cenário protestante mais amplo, mundial, a forte expansão missionária que caracterizou o século XIX ensejou o surgimento de uma consciência ecumênica. Com o objetivo de dar um melhor testemunho da fé evangélica e de unir recursos e esforços, buscava-se um denominador comum que provesse uma base de unidade doutrinária para as igrejas. Várias iniciativas foram tomadas para a viabilização desse ideal, como, por exemplo, a fundação, em 1846, da Aliança Evangélica em Londres. Outro exemplo é o Quadrilátero de Lambeth, proposto pelos anglicanos em 1888. As juntas missionárias que surgiam no século XIX eram originalmente interdenominacionais e intensificavam a cooperação mútua. Alianças mundiais das principais denominações protestantes surgiram. Na Suécia, organizou-se em 1895 a Federação Mundial de Estudantes Cristãos. Esse espírito de diálogo e cooperação teve reflexos no trabalho protestante no Brasil.

Há, entretanto, outro fator determinante dessa aproximação entre os protestantes no período de sua fundação em nosso país: todos esses missionários eram dotados de uma matriz teológica única, a matriz puritano-pietista. A “era metodista”, referência à arrebatadora influência da visão metodista de mundo sobre todas as denominações norte-americanas no século XIX, encarregou-se de forjar a teologia própria do avivamento que tomou conta das igrejas estadunidenses – teologia milenarista, individualismo, moral comportamental, perfeccionismo, teologia da Igreja Espiritual, emocionalismo pietista, destino manifesto e ideais do liberalismo político e econômico.

Depreende-se daí que o diálogo entre esses missionários não era difícil, posto que todos falavam, por assim dizer, a mesma língua. A coletânea

de hinos feita por Sarah Kalley foi uma iniciativa importante que serviu de base para essa identidade comum das diversas denominações. Por oportuno, cabe ressaltar que a mais importante iniciativa ecumênica da época se deu com a organização da *Conferência Evangélica*, em 17 de junho de 1870, na Fazenda São Luiz, em Santa Bárbara. Vicente Themudo Lessa informa ainda que essa *Conferência* era uma “corporação de ministros que se reuniam anualmente para tratar de interesses da causa”¹⁹. Esse ministro presbiteriano, nesse texto publicado pela primeira vez em 1938, informa que, na reunião de 1873, havia representantes de cinco denominações evangélicas e que foi nessa reunião que, por iniciativa de pastores de São Paulo, organizou-se um “ramo brasileiro da Aliança Evangélica”²⁰, seguindo a iniciativa tomada 27 anos antes em Londres. Aliás, David Gueiros ilumina esse episódio ao afirmar que, a partir dessa reunião, que contou com cerca de 150 pessoas, a *Conferência* passou a se chamar Aliança Evangélica do Brasil, “tendo como meta unir todos os cristãos protestantes em laços de amizade e cooperação por todo o Brasil”²¹.

Exemplos práticos não faltam. No Rio Grande do Sul os presbiterianos doaram seus imóveis aos episcopais para fortalecerem o trabalho destes. J. L. Kennedy registra a cooperação dada por presbiterianos aos metodistas em Piracicaba, afirmando que “a Igreja Presbiteriana, de coração generoso, acudiu às necessidades dos metodistas nesse momento de anseio”. Kennedy também se refere ao missionário presbiteriano F. J. C. Schneider, dizendo que fez “três trabalhos nessa cidade: ajudou os missionários no estudo do português, lecionou no Colégio Piracicabano e pregou o Evangelho duas ou três vezes por semana”²². O Concílio Presbiteriano reunido em 1884 no Rio de Janeiro registrou a presença do metodista J. W. Tarboux como representante da *Brazil Mission Conference* e suas atas referem-se à “distribuição de seus membros pelas igrejas do Rio de Janeiro, a fim de celebrar ofícios religiosos, incluindo-se,

¹⁹ LESSA, 2010, p. 98.

²⁰ LESSA, 2011, p. 98.

²¹ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*. Brasília: UNB, 1980, p. 261.

²² MENDONÇA, 1995, p. 194.

além das presbiterianas, as congregacionais, metodistas e batistas”²³. O mesmo Presbitério também registrou a visita do missionário batista W. B. Bagby.

3. Os Protestantes, a Maçonaria e a “Questão Religiosa”

Sobre a implantação do protestantismo no Brasil pesou a favor destes, sua identificação com os ideais políticos e econômicos do liberalismo, corrente apreciada por intelectuais e políticos brasileiros. Esse liberalismo expressava-se de várias formas. Primeiro, na defesa da liberdade de pensamento e de expressão, compromisso que remontava aos dias da perseguição sofrida por essas denominações no momento de seu surgimento no século XVI, na Inglaterra elizabethana; no sentido político, defendendo a liberdade individual, a democracia e a separação entre Igreja e Estado; no sentido econômico, apoiando o comércio privado e a livre iniciativa; também no sentido de “uma nova concepção da relação do ser humano com o mundo, uma carga humanista, de abertura para o novo”²⁴. Como apontado acima, essa postura atraiu a atenção de políticos e intelectuais brasileiros identificados com esses ideais e com o positivismo. Embora o positivismo mantivesse postura antagônica tanto ao catolicismo quanto ao protestantismo, com este último havia certa similaridade, pelo menos no que dizia respeito aos conceitos de progresso humano, de avanço e evolução social. A atenção desses liberais brasileiros, maçons na maioria, propiciou uma importante base de apoio e proteção aos missionários estrangeiros. Esse apoio e proteção aprofundou-se com a deflagração da crise representada pela chamada *Questão Religiosa*.

²³ MENDONÇA, 1995, p. 195.

²⁴ Cf. BONINO apud SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2005, p. 58. Devemos destacar também que, no sentido religioso, esse liberalismo, comprometido com o individualismo, desembocou na acentuação de uma ética extremamente moralista e pessoal. A crença era de que o “alto padrão de moral pessoal dos crentes contribuiria para o progresso da sociedade”. Assim, não desenvolveram uma ética política, em razão da preocupação centrada na ética individual. Cf. SOUZA, 2005, p. 77.

Esse acontecimento da história brasileira, também conhecido como “a questão dos bispos”, foi a culminância de vários embates e conflitos que se arrastavam havia anos entre a igreja católica e a maçonaria. Um tanto complexa e eivada de elementos, a *Questão Religiosa* já foi objeto de diversas pesquisas, resultando em centenas de publicações. A faísca que ateou fogo a esse campo foi o discurso do padre maçom Almeida Martins em 3 de março de 1872, em homenagem ao Visconde do Rio Branco, o grande líder maçom do Brasil, em face da promulgação da lei denominada do *Ventre Livre*. O bispo d. Pedro Maria de Lacerda puniu o padre Martins com a suspensão das ordens, alegando descumprimento de bulas papais que condenavam a maçonaria. A situação se agravou com o apoio imediato dado ao bispo do Rio de Janeiro pelo bispo de Olinda, d. Vital Maria Gonçalves de Oliveira²⁵. A maçonaria brasileira, que se achava dividida, encontrou no conflito com os bispos ocasião para se unir. A esse respeito, Joaquim Nabuco comentou que a maçonaria “estava em guerra intestina quando, em vez de deixar os dois lados dilacerarem-se inteiramente e devorarem-se um ao outro, o Bispo do Rio introduziu a união na Ordem”²⁶. Desencadeou-se um ataque sistemático à igreja católica por meio de artigos publicados nos jornais maçônicos. Cabe lembrar que, nessa ocasião, o papado era exercido por Pio IX, cujo pontificado foi marcado pelo antiliberalismo, pelo *Syllabus*, com sua condenação dos oitenta erros modernos, a preocupação com a ortodoxia, a promulgação da infalibilidade papal e sua atitude profundamente antimaçônica. O jovem bispo de Olinda, recém-chegado da Europa, e o bispo de Belém do Pará, d. Macedo Costa, estavam tomados por esse espírito apologético.

Autores de diferentes matizes debatem se a responsabilidade pelo início do conflito foi dos bispos ou dos maçons. Nilo Pereira, em obra de forte teor ultramontano, sugere que inicialmente não se tratava de uma “questão religiosa” e sim de uma “questão maçônica” e que, somente depois, “quando o governo tratou de castigar os Bispos como funcionários

²⁵ Cf. DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 107-108.

²⁶ NABUCO, Joaquim apud VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da Questão Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1974, p. 6.

públicos, a *Questão* passou a ser religiosa, isto é, suscitada pelos Prelados”²⁷. Na mesma linha, em texto com cores panfletárias, Antonio Carlos Villaça, citando Viveiros de Castro, afirma que:

(...) muito antes de Dom Vital assumir a diocese de Olinda, já a Maçonaria mobilizara as forças, formara o plano de campanha, iniciara as operações de guerra, não se limitara pois, à defensiva, manifestara espírito agressivo, mesmo quando o Bispo, suposto agressor, não deu sinais de vida, apesar das mais insolentes provocações da imprensa maçônica²⁸.

Portanto, para esses autores, o que provocou a *Questão Religiosa* não foram os interditos de d. Vital e de d. Macedo Costa, mas a suspensão de padre Almeida Martins. Depreende-se daí que, quando os bispos citados se manifestaram, a ruptura já estava em andamento, ao contrário do que defendeu, na época, Joaquim Nabuco²⁹.

A análise de David Gueiros Vieira é divergente. Em suma, para esse autor, pode-se dizer que havia o sentimento de alguns bispos brasileiros de que existia um movimento maçônico-protestante para destruir a Igreja Católica no Brasil. No caso do Pará – um dos epicentros da crise – alia-se a essa desconfiança a suspeita de que esses ataques maçônicos e protestantes eram uma preparação para a invasão do Amazonas pelos americanos. Era isso o que pensava, por exemplo, o bispo de Belém, d. Antônio de Macedo Costa. Em carta datada de 30 de agosto de 1861, o bispo atacou ferozmente o protestantismo e declarou repulsa a “esse espírito de independência que põe a razão individual acima da augusta autoridade da Igreja Católica.”³⁰ O missionário episcopal Richard Holden, alvo desses ataques, recebia apoio de liberais do Pará, como o advogado, jornalista e ex-deputado Tito Franco de Almeida e o também advogado e seu professor de português, José Henriques Cordeiro de Castro. Vieira

²⁷ PEREIRA, Nilo. *Conflitos Entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Editora Massangana, 1982, p. 167.

²⁸ VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da Questão Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1974, p. 11.

²⁹ Cf. VILLAÇA, 1974, p. 13.

³⁰ Cf. VIEIRA, 1980, p. 183.

ainda vaticina que “em relação ao problema dos padres maçônicos, deve-se observar que a maçonaria fora atacada fortemente pela imprensa católica brasileira desde a conquista de Roma em 1870”³¹.

Um fato ocorrido em Recife ajudou a esquentar o clima entre as partes. O general Abreu e Lima, o “general do povo”, ao regressar das guerras pela independência da Colômbia e da Venezuela, em que lutou ao lado de Simon Bolívar, iniciou propaganda dos princípios liberais e também protestantes³². A partir de 1866, fez defesa apaixonada das bíblias protestantes, atacou os livros apócrifos da bíblia católica, a Inquisição, a invocação dos santos, o primado do papa etc. Consta que, no final da vida, declarou-se “francamente protestante”³³. Quando Abreu e Lima morreu, em 1869, o então bispo de Olinda d. Francisco de Cardoso Aires, não permitiu que fosse sepultado no cemitério municipal. Além da liberdade de culto, do casamento civil, do batismo dos recém-nascidos e do direito a propriedades, a questão dos cemitérios foi um ponto importante, que demandou nova legislação, desde que o Brasil instituiu a política de incentivo à imigração de estrangeiros não católicos. O general Abreu e Lima acabou sendo enterrado no cemitério dos ingleses. Os ânimos se acirraram de ambos os lados. Liberais e maçons fizeram manifestações em honra ao general. No Rio, o jornal ultramontano *O Apóstolo* apoiava a decisão do bispo, alegando que protestantes e maçons não eram merecedores das mesmas graças que os católicos fiéis. Após debates no Conselho do Estado, em 1870 o Ministro do Império, Paulino José Soares de Souza, ordenou que os cemitérios públicos fossem abertos para acatólicos, embora, na prática, ainda se passassem muitos anos para que a lei fosse cumprida.

A figura central da *Questão Religiosa* é, sem sombra de dúvidas, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, recém-nomeado bispo de Olinda por indicação do próprio d. Pedro II. Em 19 de janeiro de 1873, d. Vital interditou as irmandades leigas de Recife por se recusarem a expulsar os maçons. As irmandades apelaram ao governo e o conflito estava armado³⁴. Em 12 de junho de 1873, após análise da questão,

³¹ VIEIRA, 1980, p. 280.

³² Cf. CRABTREE, 1937, p. 24-25.

³³ Cf. VIEIRA, 1980, p. 268-269.

³⁴ Cf. VIEIRA, 1980, p. 282.

o Conselho de Estado ordenou que o bispo suspendesse o interdito no prazo de um mês e reconhecesse a maçonaria como entidade beneficente. Ficava determinado que as confrarias não podiam ser suspensas pelo bispo sem a autorização do governo. Dom Vital, em resposta a uma carta recebida do Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, expõe sua situação:

Desde que aqui cheguei, Exmo. Sr., a Maçonaria me ofereceu um dilema terrível: ou aceitar a luta, cumprindo os deveres de Bispo católico, e passar por imprudente, precipitado e temerário, o que é muito consentâneo com a minha idade; ou então fechar os olhos a tudo, transigir com a consciência e resignar-me a ser um Bispo negligente, pusilânime e culpado³⁵.

Paralelamente aos acontecimentos que se desenrolavam em Olinda, Dom Antônio de Macedo Costa, em Belém do Pará, interditava três confrarias, em 4 de abril do mesmo ano, e pelos mesmos motivos de d. Vital. Recebeu ele a mesma ordem governamental: deveria, num prazo de duas semanas, suspender o interdito.

D. Vital foi o primeiro a ser encarcerado por desobediência, no início de 1874, seguido pela prisão de d. Macedo da Costa. O jovem bispo capuchinho de Olinda foi levado perante o Supremo Tribunal de Justiça do Império no Rio de Janeiro para ser julgado. Ao final de calorosos debates, tendo falado em sua defesa os senadores Zacarias de Góis e Vasconcelos e Cândido Mendes, d. Vital foi condenado a quatro anos de prisão com trabalhos forçados, tendo, em seguida, o Imperador comutado a pena em prisão simples. Dom Macedo da Costa foi levado perante o mesmo tribunal e, em 1.º de julho de 1874, sentenciado à mesma pena de seu colega, também comutada dias depois em prisão simples³⁶. Um decreto imperial anistiou os bispos em setembro de 1875. Estava terminado o conflito entre o Império e a Igreja.

³⁵ VILLAÇA, 1974, p. 44-45.

³⁶ Cf. VILLAÇA, 1974, p. 116-120. Cf. também CRABTREE, 1937, p. 26.

4. Os protestantes, o projeto educacional e os ideais liberais

David Gueiros Vieira chama a atenção para o fato de que os missionários protestantes observavam todos esses acontecimentos na expectativa de que o desfecho desembocasse na separação entre Igreja e Estado. Essa era, por exemplo, a esperança do presbiteriano Alexander Blackford. Simultaneamente ao julgamento dos bispos, houve um movimento nessa direção liderado pelo coronel Fernando Luís Ferreira (pai de Miguel Vieira Ferreira), Tavares Bastos, Quintino Bocayúva e membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Uma comissão chegou a ser formada para divulgar os ideais de separação de Igreja e Estado. A comissão era composta por quatro influentes membros da Igreja Presbiteriana do Rio e por políticos e intelectuais liberais, todos maçons. Uma petição foi preparada para ser encaminhada à Assembleia Legislativa, com assinaturas dos brasileiros que se identificavam com os mesmos ideais. A petição previa: a plena liberdade e igualdade de todos os cultos; a abolição da igreja oficial e sua emancipação do Estado; o ensino da escola pública separado do ensino religioso; a instituição do casamento civil obrigatório; o registro civil dos nascimentos e óbitos; a secularização dos cemitérios³⁷. Alguns previam uma enxurrada de deserções do catolicismo e os protestantes deveriam se preparar para receber essas pessoas. Claro que esse otimismo revelou-se ufanista e prematuro. Chama a atenção o teor de um documento enviado pelo presbitério do Rio à igreja-mãe nos EUA, pedindo o envio de reforços:

É nosso dever e nosso desejo estar preparados para isso, de modo que quando o Senhor tiver assim arrasado as colinas, enchido vales e construído uma estrada plana para si por toda a nação, sua igreja estará pronta para marchar avante, bela como o sol, clara como a lua e terrível como um exército com bandeiras³⁸.

Essa identificação do protestantismo com a ideologia liberal foi objeto de pesquisa de Jether Pereira Ramalho³⁹. O liberalismo faz parte de

³⁷ Cf. VIEIRA, 1980, p. 282-285.

³⁸ Cf. VIEIRA, 1980, p. 287.

³⁹ Cf. RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e Sociedade* – um estudo de sociologia da educação. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. Sigo de maneira bem próxima o texto de Ramalho nas considerações seguintes acerca da ideologia liberal e da questão educacional protestante.

todo o arcabouço de movimentos, reações e teorias que deram origem à modernidade. Seu surgimento se dá como uma ideologia de reação ao binômio “trono e altar”, uma reação a esse conluio estabelecido entre a igreja e os monarcas medievais que deu sustentação e legitimidade a esse período, gerando a uniformidade que caracterizou essa era. Suas raízes estão ligadas ao nascimento da classe burguesa que, aos poucos, ia criando os contornos de um novo sistema político, econômico e social em detrimento do feudalismo.

No início da transição do feudalismo para o capitalismo, necessitava-se de uma ideologia que pusesse fim ao cerceamento moral representado pela igreja, no que diz respeito ao enriquecimento pessoal e ao acúmulo de bens. Portanto, essa ideologia apresenta-se como um processo de libertação do indivíduo dos limites impostos pela religião. E o governo democrático, que substituiu as monarquias absolutistas, garante os direitos individuais que asseguram o funcionamento desse novo sistema.

A Reforma Protestante ajudou a consolidar a ideologia liberal e com esta manteve estreita identificação. Ao questionarem a autoridade final do papa e da igreja, os reformadores defenderam a autonomia do indivíduo e a liberdade do pensamento. Suas ideias são primariamente religiosas, mas não se esgotam no âmbito religioso, atingindo todo o conjunto da sociedade e fortalecendo o processo de secularização e individualização que marca a era moderna. Naturalmente, a Reforma não se dá conta de suas incoerências e ambiguidades, pois se levanta contra um sistema religioso para propor outro no lugar.

Fato é que o liberalismo consolida-se entre os séculos XVII e XIX: pluralismo religioso; governos democráticos e parlamentaristas; economia de mercado; capitalismo; utilitarismo; Estado como tutor das liberdades e direitos individuais. Ao longo desse período, a ideologia liberal adapta-se aos poucos à nova configuração social. Jether Ramalho aponta para a mudança de função de uma “teoria combativa e revolucionária, até o momento em que passa à ideologia de manutenção de regimes em crise de legitimação”⁴⁰. Essa crise se dá porque as proclamas liberdades e autonomia do indivíduo não eram universais. Para que alguns lucrassem e acumulassem bens, era necessário que outros se

⁴⁰ RAMALHO, 1976, p. 29.

submetessem ao novo sistema, vendendo a única coisa que possuíam, sua força de trabalho. O empobrecimento cada vez maior do proletariado provocou resistências que se fizeram sentir a partir do século XIX, com a organização da classe operária, que passou a questionar a validade universal da ideologia liberal.

Ramalho sugere que esse questionamento ocorre no momento em que novas teorias econômicas contradizem a ideologia capitalista, para a qual todas as pessoas eram iguais perante as leis do mercado. E, em segundo lugar, com o surgimento do sufrágio universal, que quebrou o monopólio das classes possuidoras na formação do governo, abrindo caminho para conflitos políticos, uma vez que agora interesses distintos estavam representados nas instâncias de poder⁴¹.

Uma nova configuração era necessária para fazer frente aos questionamentos cada vez mais incisivos das classes trabalhadoras que iam se organizando em sindicatos e mobilizações sociais de outras ordens. Assim, o liberalismo lança mão de novos instrumentos de penetração social, como o ensino escolar, agora estendido a grande parte da população.

Esse foi o instrumento predileto dos missionários protestantes no Brasil para a propagação da ideologia com a qual se identificavam. É sabido que os missionários não trouxeram para o nosso país apenas a pregação do evangelho. Nas bagagens vieram também seu estilo de vida e sua visão de mundo, de ética puritana. As escolas fundadas pelas dezenas de missionários e missionárias que para cá vieram seriam bastiões a propalar a mundividência protestante identificada com as liberdades individuais, a democracia moderna e a iniciativa privada no campo econômico.

O missionário batista A. R. Crabtree registrou em sua *História dos Batistas no Brasil*, em 1937, sua identificação da educação protestante como alternativa à visão de mundo da igreja católica. Ele descreve o conflito dessas duas visões de mundo:

Os ideaes, o modo de pensar, as instituições políticas e domesticas, os costumes e hábitos sociaes do povo, o collectivismo social, são influenciados e formados pela religião catholica, e naturalmente

⁴¹ Cf. RAMALHO, 1976, p. 35-36.

resistem até entre os próprios evangélicos, os princípios de democracia e individualismo⁴².

Sua proposta para a vitória protestante sobre o domínio católico passa pelo estabelecimento de um sistema educacional.

É simplesmente impossível que a religião evangélica concorra com o catolicismo sem se munir do poder e da influência de educação. Cada sistema tem as suas ideologias 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. (...)

É justamente no campo de educação que o evangelho produz os seus frutos selectos e superiores, homens preparados para falar com poder à consciência nacional. (...)

Estão em conflito os dois sistemas [catolicismo e protestantismo] (...)

O evangelho encerra os princípios de democracia, individualismo, igualdade de direitos, liberdade intelectual e religiosa. Com a liberdade vem necessariamente a responsabilidade.

Não é por acaso que nos países onde o catolicismo predomina, há quase sempre maior percentagem de analfabetismo. (...)

A democracia política não pode florescer entre um povo sem instrução. O êxito do individualismo evangélico depende também da educação do povo, especialmente no ambiente em que predomina o catolicismo⁴³.

Alguns dos conversos nacionais não assimilavam bem essa visão mais ampla de uma civilização cristã que caracterizava os missionários e compreendia a fundação de escolas. Isso foi motivo de controvérsias e, mais tarde, um dos fatores principais no doloroso processo de autonomia das igrejas brasileiras. Émile Léonard traduziu um trecho de manifesto de 1923 dos pastores batistas brasileiros, no qual expressavam seu espírito proselitista e o desacordo com a visão dos missionários:

⁴² CRABTREE, 1937, p. 127.

⁴³ CRABTREE, 1937, p. 127-128.

A educação segue a evangelização e não a evangelização a educação. Ademais, a experiência nos ensina que as grandes quantias desviadas da evangelização e despendidas na construção de grandes colégios prejudicam a Causa e retardam o seu progresso. A pátria brasileira jamais será evangelizada pelos colégios. São excelentes auxiliares na evangelização sempre que não se afastem da simplicidade e do poder do evangelho, mas um verdadeiro entrave à evangelização em caso contrário. A experiência nos ensina ainda que muitos desses colégios crescem e se enriquecem na medida em que se afastam do evangelho. Muitas famosas universidades dos Estados Unidos são a prova irrefutável do que acabamos de afirmar. As conversões de que se faz alarde, em nossos colégios, são, na maioria das vezes, casos hipotéticos, prematuros e problemáticos⁴⁴.

Também Julio Andrade Ferreira descreveu em sua *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* o conflito entre aqueles que defendiam uma evangelização indireta por meio de obras sociais e escolas, a exemplo de Horácio Lane, filantropo, pedagogo e conselheiro do estado de São Paulo para assuntos educacionais; e aqueles que defendiam uma evangelização direta, de caráter mais proselitista, como o pastor nacional Eduardo Carlos Pereira. Assim se pronunciou o pastor Carlos Pereira:

Não somos infensos ao espírito liberal filantrópico dos capitalistas americanos, antes somos seus admiradores, e não lhes regatearemos, por certo, como patriotas, sincera gratidão; porem, só desejamos dar o seu a seu dono, e saber se são missionários em nome do humanismo cosmopolita de ilustres filantropos, ou em nome da caridade salvadora do Filho de Deus; se são enviados para São Paulo pela generosidade de homens liberais, ou pela dedicação da Igreja de Cristo em sua gloriosa missão de evangelizar o mundo. [...]

Contestamos que os grandes colégios tenham concorrido poderosamente para a propagação da fé ou para a preparação de um ministério evangélico, pois no Brasil não existe atualmente nem um ministro que comprove esta declaração.

⁴⁴ LÉONARD, E. G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002, p. 205, nota 35.

Quanto aos resultados na evangelização, a experiência nos ensina que a conexão de tais estabelecimentos com as igrejas lhes tem causado profundas amarguras e tem servido até de escândalo⁴⁵.

Identificamos nos dois documentos citados acima a expressão de um tipo de protestantismo que será majoritário no Brasil. Um protestantismo que, em dissonância com alguns dos compromissos mais caros aos reformadores, vê no processo de secularização e em seus instrumentos uma ameaça ao cristianismo, incapazes que eram de enxergar valores cristãos em ações e condutas de caráter não necessariamente religioso.

Não obstante a resistência de alguns nacionais, as principais denominações históricas que aportaram no Brasil fundaram importantes colégios, tendo como foco os filhos da classe média. Acreditava-se que assim eles conseguiriam criar uma geração de líderes para as igrejas e para a nação perfeitamente educados nos ideais liberais e protestantes. Esses educadores se gabavam de atingir “os filhos das melhores famílias”⁴⁶.

Como exemplo desses ideais, podemos referir à fundação do Colégio Americano (futuro Mackenzie) em São Paulo, em 1872. Os presbiterianos adotaram métodos pedagógicos inovadores para a época: método intuitivo; material próprio (gramática de Julio Ribeiro, aritmética de Antonio Trajano, gramática expositiva de Eduardo Carlos Pereira e outros); alunos de ambos os sexos; nenhuma distinção quanto à cor; princípios evangélicos, mas com exclusão de toda propaganda religiosa; isenção de preconceitos políticos. No mesmo ano o *Correio Paulistano* (20/8/1872), jornal de viés republicano, destacou: “Mostraram todos maravilhosos desenvolvimentos, como não estamos nós brasileiros acostumados a presenciar nas nossas escolas rotineiras do tempo colonial. Encontra-se ali o ideal americano – escola mista regida por mulher”⁴⁷.

Em 1878 o Colégio Americano (nesta época chamava-se Instituto São Paulo) recebeu a honrosa visita de d. Pedro II e numerosa comitiva. Na ocasião d. Pedro demonstrou admiração pela presença de alunas

⁴⁵ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* – em comemoração ao seu primeiro centenário. Volume I. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959, p. 300-301.

⁴⁶ Cf. RAMALHO, 1976, p. 77.

⁴⁷ RAMALHO, 1976, p. 83.

negras, filhas de escravos nas salas de aulas. Ao notar uma bíblia na mesa de uma professora, emitiu opinião respeitosa, mas afirmou que “as religiões (...) devem ser ensinadas somente nos lares e nas igrejas”, e concluiu: “Cada um tem direito à sua opinião”. E, por fim, ao se retirar, declarou com satisfação ao Visconde de Parnaíba que não encontrara similaridade em outras escolas que costumava visitar⁴⁸.

A Escola Americana alcançou excelentes resultados. Em 1890, o governo de São Paulo nomeou Miss Marcia Brown, diretora do Curso Normal, e mais quatro professoras, além de Horácio Lane, como servidores públicos do Estado, para orientarem os rumos do ensino primário e normal.

Conclusão

Os anseios dos primeiros protestantes pela plena liberdade religiosa, a livre construção dos templos, o casamento civil, o reconhecimento do batismo de seus filhos e a secularização dos cemitérios, entre outros, encontraram na Proclamação da República, em 1889, sua concretização. Não foram poucos aqueles que saudaram a chegada da República como resposta de Deus às suas orações. O missionário batista rev. Zachary Taylor registrou, entusiasmado: “Os dois grandes inimigos do progresso do evangelho desapareceram no Brasil, a escravidão e o Império. Assim todos os inimigos do evangelho devem cair. Neste momento só há lugar para um Rei, e este é Jesus”⁴⁹. Também o rev. Bagby, outro batista pioneiro, comentou com regozijo o início da República em seu relatório para a Junta de Richmond: “Deus tem nos abençoado este ano com perfeita liberdade religiosa. O evangelho tem livre curso em toda a vasta república. Todas as outras denominações estão reforçando as suas missões”⁵⁰. O já citado historiador batista A. R. Crabtree também reconheceu na Proclamação da República o avanço para os evangélicos:

⁴⁸ Cf. GARCEZ, Benedicto Novaes. *Mackenzie*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1970, p. 73-74.

⁴⁹ SILVA, 2011, p. 53.

⁵⁰ SILVA, 2011, p. 54.

O ano histórico para a pátria foi também um ano histórico para os evangélicos. O estabelecimento da República muito contribuiu para a causa evangélica. Vindicou, em primeiro lugar, os princípios de democracia e liberdade do Evangelho. Garantiu a separação da Igreja do Estado e a plena liberdade de culto para os evangélicos que, por favor, até então recebiam apenas os benefícios da tolerância⁵¹.

A ambiguidade da inserção do protestantismo no Brasil reside no fato de que os missionários receberam apoio explícito e até se aliaram às correntes mais liberais da sociedade brasileira representadas pelas lojas maçônicas, intelectuais, políticos, militares e demais simpatizantes da ideologia liberal e que eram, ao mesmo tempo, em muitos casos, republicanos, positivistas e até anticlericais. Os missionários, por sua vez, procediam de escolas puritanas e pietistas e traziam consigo a teologia própria dos avivamentos: conversionismo e ética individualista eram, portanto, suas marcas mais destacadas. Destarte, os ideais secularistas dos liberais brasileiros não combinavam bem com as intenções dos protestantes. Uma possibilidade de interpretação desse fato é que a aproximação desses dois grupos se deu em torno de questões pontuais, que representavam interesses comuns e, ao mesmo tempo, por conveniência, pois essa união poderia dar a almejada vitória aos republicanos-liberais brasileiros sobre as forças conservadoras contra as quais lutavam e, aos protestantes, criar as condições sem as quais não seria possível a concretização do projeto evangelizador que traziam na bagagem⁵².

Com a Proclamação da República, pouco a pouco essas forças foram se distanciando até que, décadas depois, haveria apenas poucos vestígios desses interesses que momentaneamente convergiram para aspirações comuns. A matriz puritana-pietista triunfou no universo evangélico brasileiro e os ideais de um protestantismo ativo na vida social, aliado de um projeto de construção de um país pluralista, democrático, tolerante e justo, viraram memória.

Em síntese, no final do século XIX todas as principais denominações históricas do protestantismo já estavam instituídas no Brasil. Como

⁵¹ CRABTREE, 1937, p. 70.

⁵² Cf. BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal e Escola Superior de Teologia, 2003, p. 11-12.

ressaltamos em texto anterior, uma confluência de fatores tornou o estabelecimento do protestantismo no Brasil mais fácil do que na maioria dos países latino-americanos⁵³. Primeiro, em função dos decretos que se seguiram à vinda da família real portuguesa para o país, abrindo caminho para a tolerância religiosa, o que possibilitou a acolhida de acatólicos em terras brasileiras. Segundo, as elites intelectuais e políticas identificadas com o ideário liberal, e em conflito com os ultramontanos⁵⁴, viam na vinda de imigrantes protestantes para o Brasil um importante fator de progresso para a nação. Como já foi notado, o apoio que os missionários receberam dos liberais nacionais em várias ocasiões foi essencial para sua permanência no país. Alderi Souza de Matos aponta um terceiro fator, que era o estado da religião católica no Brasil. Notadamente mais tolerante que o espanhol, o catolicismo português que veio para o país flexibilizou-se ainda mais em função da miscigenação racial e do sincretismo religioso que se engendraram aqui. Esse catolicismo manteve-se subserviente ao forte regalismo dos governantes portugueses e brasileiros⁵⁵. A *Questão Religiosa* também foi importante na medida em que estreitou os laços entre protestantes e maçons, pavimentou o caminho para a separação entre Estado e Igreja e, como afirmou Antonio Gouvêa Mendonça, “abriu um espaço ideológico” para a aceitação e instauração definitiva do protestantismo no Brasil⁵⁶.

Referências

BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal e Escola Superior de Teologia, 2003.

⁵³ Cf. ROSA, Wanderley Pereira da. Implantação do Protestantismo no Brasil: aspectos sociais e políticos – Parte I. *Revista Reflexus*. Ano XI, n. 17, 2017/1, p. 181-183. <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/496/412>

⁵⁴ Não devemos esquecer que uma parte considerável do corpo sacerdotal católico da época também se identificava com as ideias iluministas em função das reformas pombalinas que afetaram a educação, tanto secular quanto teológica, em Portugal e no Brasil. Aqui, os seminários de Mariana e de Olinda foram os centros dessa influência.

⁵⁵ Cf. MATOS, Alderi Souza de. *Erasmus Braga, o Protestantismo e a Sociedade Brasileira* – perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 121.

⁵⁶ MENDONÇA apud MATOS, 2008, p. 126.

- CRABTREE, A. R. *Historia dos Baptistas do Brasil – até o anno de 1906*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1937.
- DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil – em comemoração ao seu primeiro centenário*. Volume I. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959.
- GARCEZ, Benedicto Novaes. *Mackenzie*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1970.
- LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002.
- LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903] – subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.
- MATOS, Alderi Souza de. *Erasmus Braga, o Protestantismo e a Sociedade Brasileira – perspectivas sobre a missão da igreja*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pendão Real e ASTE, 1995.
- PEREIRA, Nilo. *Conflitos Entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Editora Massangana, 1982.
- RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e Sociedade – um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.
- SILVA, Elizete da. *William Buck Bagby – um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Org). *“Fiel é a Palavra” – leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.
- SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2005.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*. Brasília: UNB, 1980.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da Questão Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1974.