



## Convergência de interesses: liberalismo e protestantismo no Brasil do século XIX

Convergence of interests:  
liberalism and protestantism in the 19th century Brazil

Por Breno Martins Campos

Doutor em Ciências Sociais  
Professor na PUC-Campinas  
trieb.campos@ig.com.br

### Resumo

Este artigo trata da hipótese de que o protestantismo ofereceu apoio para os movimentos políticos que lutavam contra a hegemonia conservadora do catolicismo no Brasil na segunda metade do século XIX. Contra a tendência de considerar o protestantismo um catalisador intencional do liberalismo e do republicanismo, propõe-se que parte das camadas liberais brasileiras se valeu do espírito e prática trazidos pelos missionários protestantes dos EUA contra o conservadorismo do catolicismo colonial e que os protestantes aproveitaram a acolhida dos liberais para lutar por liberdades. Houve uma convergência entre liberais e protestantes que resultou em modernização, mas de espécie conservadora, pois os interesses dos protestantes eram mais religiosos do que políticos ou sociais. O protestantismo de missão se fez progressista no Brasil da segunda metade do século XIX, aliado ao liberalismo, por instinto de sobrevivência religiosa e social.

### Palavras-chave:

Protestantismo. Liberalismo. Brasil. Século XIX.

### Introdução

O ponto de partida deste artigo é a hipótese – compartilhada por muitos teólogos e cientistas da religião no Brasil – de que o protestantismo ofereceu, no plano das ideias e valores, e até mesmo no plano material, apoio para os movimentos políticos (forças liberais) que lutavam contra a hegemonia conservadora do catolicismo-romano no país (século XIX).<sup>1</sup> O recorte mais

### Abstract

This paper addresses the hypothesis that Protestantism provided support for the political movements that fought against the hegemony of conservative Catholicism in Brazil in the second half of the 19th Century. Against the tendency to consider Protestantism as an intentional catalyst of liberalism and republicanism, it is proposed that part of the Brazilian liberal layers availed itself of the spirit and practice brought by the north American Protestant missionaries against the conservatism of colonial Catholicism and that the Protestants took advantage of the liberals' reception to fight for freedom. There was a convergence between Liberals and Protestants resulting in modernization, but of a conservative kind, for the interests of the Protestants were rather religious than political or social. The mission of Protestantism became progressive in Brazil in the second half of the 19th Century, allied to liberalism, for religious and social instinct of survival.

### Keywords

Protestantism; Liberalism; Brazil; 19th Century.

específico no tempo, necessário à visão e análise do processo, são algumas décadas da segunda metade do século XIX: da chegada do protestantismo ao Brasil até a proclamação da República em 1889,<sup>2</sup>

---

MENDONÇA, Antonio G. A “questão religiosa”: conflito Igreja vs. Estado e expansão do protestantismo. In: MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990a. p. 61-79.

<sup>2</sup> O mesmo período de implantação do protestantismo no Brasil pode variar de autor para autor. Por exemplo: Reily delimita o processo com seu início em 1808 e término em 1889; Mendonça, por sua vez, estabelece datação diferente: de 1824 a 1916. REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. 2. imp. São Paulo: ASTE, 1993; MENDONÇA, Antonio G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP: religiosidade no Brasil*, São Paulo, n. 67, p. 48-67,

---

<sup>1</sup> De modo geral, os autores brasileiros que compõem as referências deste trabalho concordam com a hipótese de que o protestantismo, ao opor-se ao catolicismo, colaborou para a modernização do Brasil como uma força liberal e democratizante no século XIX. Cf., por exemplo,

que garantiu um novo *status* às religiões não católicas no país. A *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, no parágrafo 3º de seu Art. 72, reza a seguinte declaração de direitos: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”.<sup>3</sup>

A terminologia sociológica clássica divide a implantação do protestantismo no Brasil em dois grandes movimentos: protestantismo de imigração, cujo objetivo principal era a preservação do patrimônio étnico-cultural dos povos chegados ao país, e protestantismo de conversão (também chamado de missão), cujo objetivo era fazer prosélitos.<sup>4</sup> Preocupada com o rigor da classificação, a sociologia da religião brasileira acrescentou uma terceira categoria como referencial histórico: o protestantismo de invasão.<sup>5</sup>

Domingos Ribeiro apresenta didaticamente uma cronologia do evangelismo (termo que ele utiliza no lugar de protestantismo) no Brasil – até chegar às categorias de análise que interessam ao escopo deste artigo: protestantismo e ideologias liberais. Para ele, o cristianismo chegou ao país, via catolicismo-romano, juntamente com o conquistador no século XVI. A história do protestantismo começou no mesmo século XVI com os franceses e sua “missão calvinista” e no XVII foi a vez da “missão holandesa”: os dois

exemplos de protestantismo de invasão, que acabaram por não se fixar em solo brasileiro. O século XVIII foi o do Brasil “espiritualmente desamparado”, o que equivale a dizer um país sem protestantismo. No XIX ocorreu aquilo que Ribeiro chama de “radicação permanente do evangelismo no Brasil”.<sup>6</sup>

O livro de Ribeiro é teologicamente apologético, religiosamente engajado,<sup>7</sup> suas teses não se sustentariam sem a consideração da supremacia protestante frente ao catolicismo-romano. Dentro de sua lógica, toda cristianização encabeçada pelo catolicismo-romano é indireta (mediada) e não permite o amadurecimento do fiel, sempre preso a autoridades, tradições e instâncias eclesiásticas. O método protestante é direto (sem mediação): “[...] a questão suprema é que cada alma trate, de maneira pessoal e direta, com Deus, a quem cada qual é individual e diretamente responsável”.<sup>8</sup> Corolário: o catolicismo-romano é contrário às liberdades individuais e democráticas, das quais o protestantismo é proponente e defensor.

No século da radicação permanente do protestantismo no Brasil, algumas missões e missionários protestantes chegaram ao país: o resultado não é fruto de um único movimento.<sup>9</sup>

---

set./nov. 2005.

<sup>3</sup> BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. promulgada em 24 de fevereiro de 1891. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm)>. Acesso em: 7 jan. 2010.

<sup>4</sup> Cf. CAMARGO, Cândido Procópio F. de (Org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

<sup>5</sup> Cf. MENDONÇA, Antonio G. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 49-52. Boanerges Ribeiro já usara a expressão ao explicitar que as tentativas de chegada do protestantismo francês ao Brasil no século XVI e a do holandês no XVII “[...] apenas resultaram em identificação de *protestante com invasor*”. RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973. p. 15.

---

<sup>6</sup> RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro: esboço histórico*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937. p. 75.

<sup>7</sup> A questão do texto engajado, que não vai ser discutida aqui, é ao mesmo tempo problema e solução, pois no século XIX o protestantismo no Brasil (e em toda América Latina) era um fato social pouco estudado pelos historiadores e cientistas sociais seculares (de dentro ou de fora do contexto latino-americano); restando, portanto, como chave hermenêutica para a compreensão do período, as obras dos próprios religiosos protestantes sobre o protestantismo, sem acrescentar necessariamente a interpretação científica. Cf.: MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: Eerdmans, 1995; BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 467-513.

<sup>8</sup> RIBEIRO, 1937, p. 21-22.

<sup>9</sup> Por se tratar de missões estadunidenses, nunca é demais enfatizar o caráter denominacional (dividido) do protestantismo nos EUA. Cf.: NIEBUHR, Helmut Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Ciências da Religião; ASTE, 1992; REILY, 1993.

“Por essa razão, é muito mais adequado falar em ‘protestantismos’ (luterano, calvinista, metodista etc.) que em ‘protestantismo brasileiro’”.<sup>10</sup> O primeiro impulso do protestantismo imigratório

[...] decorreu da abertura dos portos brasileiros ao comércio inglês (1810) e do incentivo governamental à imigração européia – particularmente alemã – poucos anos depois. Assim, nos limites da tolerância a cultos não-católicos estabelecida pela Constituição de 1824, instalaram-se no Brasil anglicanos, episcopais (anglicanos norte-americanos) e, em número muito maior, luteranos.<sup>11</sup>

A presença protestante no Brasil só foi realmente sentida pela população brasileira católica quando chegaram os missionários com o objetivo claro de propagar sua fé – o que se diz em linguagem religiosa *ganhar almas para Cristo*. “Esse segundo impulso responde pela inserção no país do que chamamos aqui ‘protestantismo missionário’. Através deles instalaram-se no Brasil a Igreja Congregacional, a Presbiteriana, a Metodista, a Batista e a Episcopal”.<sup>12</sup> Com exceção dos primeiros missionários congregacionais chegados ao Brasil em 1855 – Robert R. Kalley, escocês autônomo, e sua mulher Sarah P. Kalley – os outros eram estadunidenses.<sup>13</sup>

A hipótese citada anteriormente refere-se ainda às forças liberais no país, em que reside um grande problema de recorte e definição. Liberalismo é uma palavra polissêmica, seu campo semântico foi ampliado de tal forma que precisa vir acompanhada de conceituação ao ser utilizada. Há liberalismo

político, econômico, jurídico, teológico, filosófico, moral e, quem sabe, outros mais. Nem sempre um sentido complementa o outro – podendo até ser contraditórios – ainda que a palavra seja a mesma. É difícil definir liberalismo:

Num primeiro momento, é possível oferecer unicamente uma definição bastante genérica: o Liberalismo é um fenômeno histórico que se manifesta na Idade Moderna e que tem seu baricentro na Europa (ou na área atlântica), embora tenha exercido notável influência nos países que sentiram mais fortemente esta hegemonia cultural (Austrália, América Latina e, em parte, a Índia e o Japão).<sup>14</sup>

Qual a relação entre protestantismo e liberalismo? Do que se pode discutir dentro do escopo e limites deste artigo, José Míguez Bonino afirma que “[...] a segunda metade do século passado [XIX] é um lugar histórico para o qual convergem na América Latina estes três processos: o projeto liberal, o predomínio da presença dos Estados Unidos e o ingresso do protestantismo”.<sup>15</sup> Em diálogo com algumas teses de Jean Pierre Bastian acerca do protestantismo latino-americano, o teólogo argentino rejeita (com Bastian) a hipótese da conspiração – as missões religiosas como instrumento consciente e deliberado do neocolonialismo estadunidense na América Latina – para aceitar, com crítica e modificações que interessam aqui, a hipótese associativa.<sup>16</sup>

A hipótese associativa de Bastian explica que a entrada das missões protestantes na América Latina, principalmente na segunda metade do século XIX, relaciona-se menos com um projeto imperialista estadunidense do que com necessidades endógenas – da própria América Latina – no sentido da luta de uma minoria burguesa em favor da democracia representativa que pusesse fim a uma história secular de privilégios. Sem discordar da tese, Míguez Bonino acrescenta que ela não pode negar (dentre outras

<sup>10</sup> MENDONÇA, Antonio G. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990b. p. 11.

<sup>11</sup> MENDONÇA, 1990b, p. 12.

<sup>12</sup> MENDONÇA, 1990b, p. 12.

<sup>13</sup> “A obra de Kalley, além de ser pioneira do protestantismo de missão no Brasil, insere-se no grupo de Igrejas missionárias norte-americanas pela sua natureza teológica, a mesma dos avivamentos religiosos que ocorreram na Inglaterra e se transferiram para os Estados Unidos na passagem do século XVIII para o século XIX”. MENDONÇA, 1990b, p. 34. Vem desde os Kalley a construção do imaginário teológico popular do protestantismo no Brasil: conversionista e individualista.

<sup>14</sup> MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*, v. 2. 11. ed. Brasília: UnB, 1998. p. 687.

<sup>15</sup> MÍGUEZ BONINO, 1995, p. 12 (tradução do autor).

<sup>16</sup> Cf. BASTIAN *apud* MÍGUEZ BONINO, 1995.

coisas): (1) a relação da emergência dos protestantismos na América Latina com a ascensão do capitalismo – o que a partir de 1916 (“panamericanismo”) passou a representar o difícil caminho da fusão de protestantismo com ideologia estadunidense; e (2) que são as elites (não necessariamente econômicas) de ambos os lados, liberais latino-americanos e protestantes estadunidenses, que participaram do processo (o envolvimento das lojas maçônicas na história é uma prova disso). O resultado diretamente ligado às minorias marginalizadas das populações dos países latinos – e a seus interesses – acabou sendo a liberdade religiosa.<sup>17</sup>

Cabe supor que a “associação” se produz sobre a base de uma coincidência na afirmação de uma sociedade democrática – para a qual a todos atraía o modelo norte-americano – e, mais provavelmente ainda, da necessidade missionária de obter uma abertura à liberdade de consciência e de culto. Os dirigentes latino-americanos, por sua vez, encontravam nessa aliança um apoio para sua luta contra a oposição clerical às reformas que pretendiam introduzir. Não me parece exagerado suspeitar que tenhamos aqui uma convergência de interesses mais do que uma similaridade de ideias.<sup>18</sup>

Da hipótese de trabalho resta explicitar que a luta pela liberdade de consciência e culto (interesse maior dos protestantes) e pela democracia representativa passava necessariamente pela crítica do modelo vigente no século XIX e conservado pelas forças clericais católico-romanas. De que catolicismo? Principalmente do processo de romanização dirigido pelo papa Pio IX, com destaque para o ultramontanismo<sup>19</sup> e a consequente

luta contra a independência entre os estados nacionais e a Igreja (um dos assim chamados erros da modernidade). O século XIX no Brasil foi marcado por muitas das questões teológicas, eclesiais e políticas que se desenrolavam no plano mundial: ultramontanismo *versus* galicanismo, o conflito entre Igreja e Estado, católicos contra maçons. “Inúmeros historiadores da Igreja são unânimes em apontar o século XIX como um momento-chave para os rumos tomados pela organização eclesial em âmbito nacional”.<sup>20</sup> É nesse contexto que o protestantismo bate às portas do país, que permite sua entrada.

### O liberalismo

Jether Pereira Ramalho<sup>21</sup> localiza o surgimento da ideologia liberal na transição do feudalismo para o capitalismo: a mudança do modo econômico de produção como uma das marcas do início da modernidade. Segundo ele, cada século dentro de um período maior contribuiu como um passo para o alargamento do sentido e da prática liberais.<sup>22</sup> No século XVI, destacou-se a diminuição da autoridade eclesial na esfera econômica – e o concomitante

---

utilizado como descrição daqueles que se opunham às pretensões da Igreja Galicana. No entanto, no século XIX o dito reapareceu, dessa vez descrevendo uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja Católica e sua reação aos excessos da Revolução Francesa”. VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980. p. 32.

<sup>20</sup> MICELI, Sergio. *A elite eclesial brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 17.

<sup>21</sup> Ramalho é um interlocutor privilegiado porque seu livro discute a penetração do protestantismo no Brasil por meio de missões estadunidenses, liberais elas mesmas e aliadas às correntes liberais da sociedade brasileira, via educação, na segunda metade do século XIX. Cf.: RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade: um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

<sup>22</sup> Harold Joseph Laski, com quem Ramalho dialoga, afirma que o liberalismo foi a mais importante doutrina da civilização ocidental nos últimos quatro séculos. LASKI, Harold Joseph. *O liberalismo europeu*. São Paulo: Mestre Jou, 1973. Nicola Matteucci classifica a interpretação de Laski como temporal (datada), ou seja, o liberalismo como espírito de uma época [moderna]. Ainda segundo Matteucci, a interpretação de Laski pode ser considerada temporal e das mais otimistas: “[...] o Liberalismo encontrará sua plena verdade e sua superação no socialismo, este também filho da modernidade”. MATTEUCCI, 1998, p. 695.

---

<sup>17</sup> Sem usar a expressão “hipótese associativa”, Rubem Alves parece concordar com seu cerne ao propor que o século XIX foi para o protestantismo o que o XV havia sido para o catolicismo: expansão territorial, política, econômica, comercial e técnica *com* expansão espiritual, pregação do evangelho, conversões. Cf.: ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982a.

<sup>18</sup> MÍGUEZ BONINO, 1995, p. 14 (tradução do autor).

<sup>19</sup> “Ultramontanismo foi um termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (‘do outro lado da montanha’), ou que defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos. Pelos idos do século XV, o mesmo veio a ser

surgimento dos Estados nacionais, responsáveis a partir de então pelo controle e bem-estar sociais. O século XVII assistiu às vitórias do utilitarismo no campo moral, da tolerância no religioso e do governo constitucional no político. O XVIII acompanhou a chegada da burguesia ao poder político (Revolução Francesa) e a publicação das ideias de Adam Smith na Inglaterra. O XIX é o século do triunfo da ideologia liberal, que passou de revolucionária a dominante, cada vez mais no sentido de falsa consciência, atendendo aos interesses da classe burguesa a fim de disciplinar a dos proletários.

A datação proposta por Ramalho explica um movimento moderno de profundas transformações na Europa que apontam para a emergência do liberalismo econômico sustentado pelo liberalismo político. Há de se considerar outras imbricações possíveis, que envolvem, segundo o escopo deste artigo, o campo religioso. “Sem dúvida, a Reforma Protestante constitui um fator de reforço ao desenvolvimento da ideologia liberal”.<sup>23</sup> A nova teologia, já no século XVI, substituiu a autoridade pela razão e ofereceu a possibilidade de contestação dos argumentos da Igreja. “O vago império medieval da *jus divinum* e da *jus naturale* cedeu lugar ao poder irresistível e concreto da soberania nacional”.<sup>24</sup>

De acordo com a já assumida dificuldade para encontrar uma definição para o conceito, Laski defende que o liberalismo é mais hábito mental (estado de espírito) do que doutrina – que se tornou a justificação filosófica de novas práticas para um novo mundo (moderno). Daí que a crítica à Igreja seja uma constante, pois ela lutava para sustentar teológica e historicamente um mundo que já não existia.

Que a ascensão do protestantismo ajudou o desenvolvimento da filosofia liberal é um fato que não sofre dúvida alguma; que isso fizesse, de algum modo, parte dos desígnios dos reformistas não é corroborado, penso eu, por qualquer prova importante à nossa disposição. A Reforma quebrou a supremacia de Roma.

Ao fazê-lo, deu origem a novas doutrinas teológicas, efetuou vastas mudanças na distribuição da riqueza e facilitou imensamente o desenvolvimento do Estado secular. Porque constituiu um sério golpe na autoridade, abalou a influência da tradição sobre a vida das pessoas. Porque contestou ideias há muito dominantes, imprimiu um profundo ímpeto à corrente racionalista. Tanto as suas doutrinas como os seus resultados estavam emancipando o indivíduo. Mas isto não significa que os construtores da Reforma pretendessem essa consequência.<sup>25</sup>

A Europa não viveu um único e centralizado movimento de reforma da Igreja no século XVI: havia um clima religioso reformista num ambiente mais amplo de efervescência sociocultural. Os movimentos reformadores calvinista e anglicano influenciaram de forma bastante direta, histórica e teologicamente, o protestantismo que deixou a Europa, migrou para a América do Norte e por meio de empresas missionárias chegou ao Brasil (bastante influenciado pelo puritanismo inglês).

O traço predominante da Reforma na Inglaterra é o sistema reformado ou calvinista, sob o signo particular do *Puritanismo*. O calvinismo implantou-se nas partes da Europa onde havia maior desenvolvimento intelectual e humanístico. O princípio básico era de que *a vontade de Deus, revelada na Bíblia, devia ser realizada*. Assim, o luteranismo ressaltou o quietismo e que a função da Igreja seria a de oferecer o Evangelho e ministrar os sacramentos. Já o calvinismo valorizava a ação e a execução da vontade de Deus nos indivíduos e na sociedade.

A reforma da Igreja na Inglaterra, todavia, foi conservadora, porque manteve o velho sistema de governo da Igreja e muitas das antigas formas de culto. Por isso, o partido dos puritanos desejava reformas mais radicais, tais como: simplificação do culto, abolição do episcopado, adoção do sistema presbiteriano de governo, congregacionalismo e disciplina rigorosa. Contudo, muitos deles perderam a esperança de ver a Reforma da Igreja da Inglaterra e emigraram para a América, à procura de liberdade religiosa.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> LASKI, 1973, p. 22.

<sup>26</sup> MENDONÇA, Antonio G. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São

<sup>23</sup> RAMALHO, 1976, p. 32.

<sup>24</sup> LASKI, 1973, p. 9.

Com o ideal de liberdade, os migrantes europeus que se dirigiram para o norte da América levaram consigo outros traços do protestantismo puritano – o pacote completo, para o bem e para o mal. Não há espaço aqui para dialogar diretamente com as teses de Max Weber,<sup>27</sup> mas é importante destacar o caráter de racionalização da ação pretendido tanto pelo liberalismo como pelo protestantismo puritano. O puritanismo apregoa um comportamento individual que diferencie o sujeito dos outros (religião eminentemente ética), o resultado a alcançar é o progresso, primeiramente pessoal, depois, como consequência, social. A consciência individual substitui a instituição religiosa como arbítrio no momento de decisões. Nos EUA, o ascetismo intramundano, cerne da ética puritana, alcança seu maior êxito e de lá vem para América Latina.

Conscientes de um “Destino Manifesto” como povo escolhido de Deus que eram, as denominações se lançaram à empresa missionária. Aproveitando as trilhas abertas pelos interesses econômicos e políticos, ou abrindo trilhas para aqueles interesses, as missões pretendiam levar a fé, o progresso, o *american way of life* como o modelo de sociedade ideal, cristã, capaz de adiantar a vinda do Reino de Deus.<sup>28</sup>

Quanto à teologia subjacente ao destino manifesto, Mendonça destaca a doutrina do pacto, a necessidade de conversão individual, a negação do mundo, a igreja espiritual, os avivamentos, o milenarismo, a valorização da vida *post-mortem* etc.<sup>29</sup> O modelo inglês dos pais peregrinos, que saíram da Inglaterra para fundar a Nova Inglaterra na América do Norte, era a motivação dos missionários que vieram dos EUA para toda a América Latina. No Brasil, tais missões encontraram um Imperador católico – D. Pedro II – com o desejo de servir-se daquilo que o

protestantismo podia oferecer ao país e a seu plano de governo, com objetivos de modernização e progresso.<sup>30</sup>

## O catolicismo

Mendonça apresenta, sem rodeios, o drama em dois atos vivido pela Igreja Católica na modernidade, cujo ápice vai se dar justamente no século XIX: (1) o racionalismo iluminista que retirou dela o princípio de autoridade e poder, a capacidade de se fazer obedecida; e (2) o avanço da ciência e da técnica que criou desafios (novas perguntas) que já não podiam ser respondidos pelos dogmas e padrões medievais (a rigidez da escolástica).<sup>31</sup>

A Igreja Católica, pelo menos no topo de sua pirâmide hierárquica, era antiliberal e combatia o espírito moderno de civilização,

[...] 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.<sup>32</sup>

Como compreender o pensamento dos diretores de consciência e comportamento dos católicos no período aqui investigado? No plano mundial, faz-se necessário compreender o pontificado de Pio IX (1846-1878). O jovem cardeal Giovanni Maria Mastai-Ferretti (com 55 anos de idade), relativamente desconhecido, foi escolhido papa (Pio IX) dentro de um dilema católico-romano: “[...] dar prosseguimento ao repúdio de Gregório [XVI] ao catolicismo liberal e sua política de repressão e confronto com as aspirações políticas italianas elegendo seu secretário de Estado, o cardeal Lambruschini, ou dar

Bernardo do Campo: UMESP, 1997. p. 59.

<sup>27</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. 4. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>28</sup> SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2005. p. 36.

<sup>29</sup> Cf.: MENDONÇA, Antonio G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984; MENDONÇA, 1990b.

<sup>30</sup> Cf.: RAMALHO, 1976.

<sup>31</sup> Cf.: MENDONÇA, 1990a.

<sup>32</sup> MENDONÇA, 1990a, p. 63.

preferência a um candidato mais conciliador e aberto”.<sup>33</sup> Foi escolhida a segunda alternativa.

Na ocasião da abertura do conclave que elegeu Mastai-Ferretti,

os Estados pontificiais estavam em ebulição. A revolução incubava-se. [...] O poder temporal dos papas estava numa das horas mais críticas de sua existência. As circunstâncias políticas eram tais que não era uma tiara, mas uma coroa de espinhos que se ia colocar sobre a cabeça do papa que ia ser eleito. Se, no passado, ela fora objeto de cobiças, pode-se dizer que em 1846 o soberano pontificado não era muito desejado.<sup>34</sup>

De fato, o longo pontificado de Pio IX não foi nada fácil politicamente. Sua eleição, num primeiro momento, gerou desconfiança e incômodo em toda liderança conservadora do catolicismo europeu – o que ele confirmou com suas decisões e reformas, que lhe renderam elogios variados de progressistas católicos e até de protestantes. Esse primeiro período durou de 1846 a 1848, no qual ele se opôs à ocupação do território italiano pela Áustria.

Todavia, em 29 de abril de 1848, durante uma alocução consistorial, expressou sua refutação em aderir à luta de libertação da Itália, justificando-se que, sendo papa de todos os povos, devia reservar a todos igual tratamento. Isso desencadeou muitos conflitos, obrigando Pio IX a fugir, tendo sido acolhido por Fernando de Nápoles.<sup>35</sup>

Foi quando começou o segundo período de seu pontificado, que retomava as linhas mestras do papa anterior. Pio IX passou a hostilizar o liberalismo e fez do poder temporal do pontífice sobre os estados papais questão de prioridade, o que não impedia a redução cada vez maior dos territórios pontifícios.

E para muitos a luta na Itália era a reprodução em menor escala de um confronto maior entre o espírito anticristão do Iluminismo e da Revolução, por um lado, e a verdade revelada por Deus, por outro. Eles viam na postura de Pio IX não o obscurantismo político, mas o último bastião heróico da civilização cristã contra as forças do ateísmo e da rebelião contra Deus.<sup>36</sup>

Premido por questões políticas, Pio IX colocou sua teologia a serviço dos interesses da Igreja Católica e, aos 6 de dezembro de 1864, “[...] comunicou reservadamente a um grupo de cardeais sua intenção de realizar um concílio Ecumênico”.<sup>37</sup> O Concílio Vaticano I foi anunciado aos 26 de junho de 1867 e sua abertura se deu aos 8 de dezembro de 1869 (mais de três séculos depois do Concílio de Trento, o maior tempo transcorrido entre dois concílios gerais na história da Igreja). O ambiente histórico da convocação do concílio era o medo da modernidade.

O contexto era, sob diversos pontos de vista, nada fácil: a questão romana, suscitada pela erosão do poder temporal, era aguda; a saudade de uma “cristandade” protetora da fé e da Igreja estava sempre viva; fortes conflitos doutrinários dividiam os teólogos, polarizados em torno da escola romana, de um lado, e a germânica, do outro, ao mesmo tempo em que ainda era temido – talvez infundadamente – o galicanismo eclesiológico.<sup>38</sup>

Não por acaso o Concílio Vaticano foi o do decreto da “infalibilidade do papa”<sup>39</sup> e de claras demonstrações do pouco entusiasmo da Igreja

<sup>33</sup> DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p. 222.

<sup>34</sup> LESOURD, Paul; PAILLAT, Claude. *História secreta dos conclaves*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971. p. 264-265.

<sup>35</sup> DOCUMENTOS de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878). São Paulo: Paulus, 1999. p. 77-78.

<sup>36</sup> DUFFY, 1998, p. 225.

<sup>37</sup> DOCUMENTOS, 1999, p. 79.

<sup>38</sup> ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano I (1869-1870). In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 367-368.

<sup>39</sup> “Merece destaque especial a posição tomada pelo episcopado brasileiro no Vaticano I, colocando-se numa linha intransigente de defesa da Infalibilidade Pontifícia, o que atesta o sentimento que animava os nossos bispos em relação ao papa”. FRAGOSO, Hugo. Quinto período: a Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda época: a Igreja no Brasil no século XIX. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992. p. 183.

pelas causas ecumênicas (com religiões e povos não católicos).

Colocado na plurissecular história dos concílios, o Vaticano I adquire cada vez mais a fisionomia de evento de passagem entre o Tridentino (que tinha preparado o catolicismo moderno) e o Vaticano II (que fez o mesmo em vista do terceiro milênio). Esse concílio também não conseguiu ultrapassar – embora contribuindo para preparar a dilatação do catolicismo para além das fronteiras do eurocentrismo – a impostação defensiva e a psicose do assédio, então predominantes no seio do catolicismo.<sup>40</sup>

A ocorrência do Vaticano I foi antecedida pela publicação da encíclica *Quanta Cura* e de seu anexo, o *Syllabus*, em 1864.<sup>41</sup> Segundo Roberto Romano, em *Quanta Cura*, “[...] Pio IX desvela o problema da legitimidade do poder, quando se afastou o altar da sociedade e do pensamento político. Sem a garantia da religião, diz o Pontífice, só restaria a força coercitiva”.<sup>42</sup> Nas palavras do próprio papa Pio IX (*Quanta Cura*, 4):

Nos lugares onde a religião foi removida da sociedade civil e a doutrina da autoridade de divina revelação foi eliminada, a genuína noção de justiça e de direito humano ficou obscurecida e se perdeu, e no lugar da justiça verdadeira e do legítimo direito foi posta a força material.<sup>43</sup>

Ainda que de maneira abrupta, há de se fazer a passagem do contexto mundial (ou europeu) para o caso brasileiro. Por aqui, a análise do período tem

de se voltar para a chamada *questão religiosa*: “[...] emblemática do conflito entre a corrente romanizadora e antiliberal da Igreja Católica e o Estado brasileiro, regalista e influenciado pelo liberalismo”.<sup>44</sup> Comentando algumas hipóteses de Émile-Guillaume Léonard,<sup>45</sup> Mendonça<sup>46</sup> enfatiza a importância do jansenismo<sup>47</sup> e do liberalismo como influências sobre o clero regular brasileiro, além do próprio espírito iluminista e, conseqüentemente, cientificista, positivista, evolucionista das elites e do Estado brasileiro no século XIX. Tudo isso representava grande dificuldade para o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil. O país dava demonstrações de não querer ser uma seção da igreja romana universalizada.

As mais ativas mentes brasileiras tomaram partido, se não contra a Igreja como expressão religiosa, pelo menos como instituição portadora do espírito antiliberal e antiprogressista, 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.<sup>48</sup>

Tomada como emblema, a *questão religiosa* pode ser resumida como a luta de dois bispos católicos brasileiros contra a maçonaria. D. Vital, bispo de Olinda, e D. Macedo Costa, bispo do Pará, não haviam recebido a educação teológica e política liberais que a maioria da liderança eclesiástica brasileira recebera; ao contrário, formaram-se em São Sulpício, centro conservador do catolicismo na França. Assim, colocaram-se contra a maçonaria no seio do catolicismo brasileiro, proibindo missas encomendadas por ela, obrigando padres maçons a abjurá-la, interditando confrarias com membros

<sup>40</sup> ALBERIGO, 1995, p. 388.

<sup>41</sup> Conjunto de 80 proposições que reúnem condenações que Pio IX havia feito em escritos anteriores, o *Syllabus* alcançou maior divulgação e conhecimento do que a própria encíclica. Segundo o escopo deste artigo, interessa destacar algumas condenações: “[...] os abusos do liberalismo econômico em matéria social, a concepção liberal de religião e sociedade, a reivindicação do monopólio estatal da educação, a hostilidade às ordens religiosas, a afirmação de que todas as religiões se equivalem, de que a sociedade moderna deve prescindir da religião, a reivindicação da laicização das instituições, a separação entre Igreja e Estado e a total liberdade de culto e imprensa”. MENDONÇA, 1990a, p. 64.

<sup>42</sup> ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado* (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós, 1979. p. 86.

<sup>43</sup> DOCUMENTOS, 1999, p. 251.

<sup>44</sup> MENDONÇA, 1990a, p. 61.

<sup>45</sup> Cf.: LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. 2. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: JUERP; ASTE, 1981.

<sup>46</sup> Cf.: MENDONÇA, 1990a.

<sup>47</sup> “Falta-nos um estudo mais aprofundado do jansenismo brasileiro, para podermos colocar com exatidão a influência que essa corrente desempenhou no Brasil, na época que estudamos. A importância dessa influência revela-se, entretanto, em três pontos: fomentação de uma piedade austera, culto das Sagradas Escrituras e independência em relação a Roma”. LÉONARD, 1981, p. 38.

<sup>48</sup> MENDONÇA, 1990a, p. 70.



maçons. Tudo isso firmado por meio de bulas não placitadas pelo Imperador, o que gerou uma questão de Estado. Vale lembrar que o Brasil vivia um regime de padroado, no qual os documentos católicos careciam do beneplácito do Imperador para ter validade no país. Os bispos foram presos para, depois, serem anistiados pelo próprio Imperador D. Pedro II, que atendeu a um pedido direto do papa.<sup>49</sup>

Hugo Fragoso deixa claro que a *questão religiosa* não pode se resumir ao conflito entre os bispos e a maçonaria no Brasil: “[...] se formos analisar em maior profundidade a Questão Religiosa, veremos que tal conflito é em suma uma expressão brasileira da grande luta entre a Igreja de então e o mundo liberal”.<sup>50</sup> Ela foi o desfecho concreto do transplante para o Brasil de uma controvérsia europeia: liberalismo *versus* ultramontanismo, o choque da Igreja em busca de independência contra o Estado regalista em luta por autoafirmação. Para os bispos conservadores da Igreja Católica no Brasil não podia ser legítimo um governo que não respeitasse as determinações da Igreja.

O corolário foi um vácuo religioso, no espaço entre Igreja e Estado. De um lado, o Estado em busca de uma religião civil aberta para a modernidade; de outro, a Igreja que buscava conservar prerrogativas e voltava-se para si mesma. “No meio, um espaço aberto a quem quisesse entrar. Foi nesse espaço que o protestantismo penetrou”.<sup>51</sup>

## O protestantismo

Ribeiro reafirma em seu livro – vale lembrar, religiosamente engajado – a conhecida ideia de que o protestantismo não intencionava ser um novo movimento, mas resgatar a teologia e prática evangélicas perdidas pelo catolicismo-romano.<sup>52</sup> Para ele, o evangelismo não deixa de ser catolicismo – é catolicismo sem Roma.<sup>53</sup> De sua

assertiva, surge um problema teológico com desdobramentos sociais, que sempre acompanhou o protestantismo (e no Brasil não teria sido diferente): como manter a identidade de um movimento com um mesmo nome (protestantismo) e tantas divisões internas (denominações)? Ao menos no Brasil, o problema foi parte da solução.

Para entender o caso brasileiro interessa pensar que o movimento missionário dividido (denominacional) que chegou ao país não era forte o suficiente para rivalizar com o Estado, como fazia a Igreja Católica. Havia a possibilidade de se ficar com o bônus oferecido pelo protestantismo sem o ônus da concorrência: isso aguçou o interesse do Império e de sua elite pelo protestantismo. Por sua vez, o interesse dos missionários estadunidenses que vieram para o Brasil era mais uma confirmação do *destino manifesto* atribuído aos EUA: levar aos povos atrasados os benefícios do progresso de um povo temente a Deus.

A ação missionária por meio de ações educacionais, de saúde e de técnicas agrícolas, visava à formação dessa sociedade cristã progressiva, ao mesmo tempo que facilitava o expansionismo político e econômico norte-americano. Essa tarefa era vista como uma missão benéfica para os povos sem a luz do evangelho e, por isso, mais atrasados.<sup>54</sup>

Dado o individualismo próprio da teologia protestante – a necessidade de conversão por decisão pessoal – o ideário das missões era o de uma sociedade transformada que nasce de pessoas convertidas (para o cristianismo protestante). Ainda que com outro recorte histórico para estudo de caso, a segunda metade do século XX, Rubem

---

Reforma dos sepulcros da historia, mas dos cárceres de Roma”. PEREIRA, Eduardo Carlos. *O problema religioso da America Latina: estudo dogmatico-historico*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920. p. 131. Depois do Congresso do Panamá (1916), Pereira enxerga a América Latina numa encruzilhada: ou ela fica com o romanismo ou com o protestantismo. Óbvio é que a saída apontada por ele para o problema religioso da América Latina é abraçar o protestantismo: “A hora é decisiva, e no portico da nova era, que se anuncia, escreve o dedo da historia o dístico salvador: FÓRA DE ROMA, DENTRO DO CHRISTIANISMO”. PEREIRA, 1920, p. 442.

<sup>54</sup> SOUZA, 2005, p. 36.

<sup>49</sup> Cf.: MENDONÇA, 1990a.

<sup>50</sup> FRAGOSO, 1992, p. 186.

<sup>51</sup> MENDONÇA, 1990a, p. 72.

<sup>52</sup> Cf.: RIBEIRO, 1937.

<sup>53</sup> Tese defendida por Eduardo Carlos Pereira: “Impericível é o Christianimo, – immortal a Igreja. Não os revocou a

Alves,<sup>55</sup> ao destacar o que ele chama de “tipo ideal” de protestantismo no Brasil, o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD), esclarece a temática: o protestantismo estadunidense que chegou ao Brasil e, conseqüentemente, o protestantismo brasileiro consolidado (se é que essa categoria existe ou existiu um dia) preocuparam-se sempre com a salvação da alma do indivíduo – religião é para as coisas espirituais; para as temporais, Deus providenciou o Estado, as autoridades.

A ética social protestante é assim postulada: “Converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará”.<sup>56</sup> É preciso acrescentar: converta-se ao protestantismo, pois cristão o Brasil já era. Os EUA sempre foram o modelo de protestantismo e sociedade para o Brasil, daí que o projeto educacional dos missionários no Brasil tivesse como objetivo primeiro converter indivíduos ao protestantismo e, se possível, transformar o país.

Mendonça deixa claro que as elites econômicas brasileiras e o Estado liberal estavam ávidos por progresso e modernização do país desde o início do século XIX, com a consciência de que isso significava muito provavelmente abandonar um paradigma social latino, dirigido pela Igreja Católica, para abrir espaço à penetração do modelo anglo-saxão de sociedade (com o protestantismo junto).<sup>57</sup>

Movimento consciente que representava também a substituição da educação escolástica dos jesuítas – a do beletismo tradicionalista – por uma mais pragmática, segundo o modelo estadunidense

mais voltado para a ciência e a técnica.<sup>58</sup> Dentro de um mesmo movimento, marcado pelo espírito do tempo, dois grupos caminharam em direções diferentes: os protestantes estadunidenses queriam oferecer aos brasileiros liberais religião *via* educação; os brasileiros queriam dos estadunidenses educação *sem* religião. Até indiretamente o esforço educacional dos missionários tinha uma explicação lógica, pois, se o protestantismo é uma prática religiosa calcada na Bíblia, doutrinas, livros, documentos, revistas, jornais, o povo precisava ler tudo isso.<sup>59</sup>

O efeito não intencional do projeto foi que, apesar do sucesso dos colégios protestantes em algumas cidades brasileiras, eles ofereceram poucos frutos religiosos. “Foram mínimas as conversões ocorridas nos colégios”.<sup>60</sup> Foi assim que o movimento protestante no Brasil se dividiu: a educação se voltou para as elites e a evangelização, às massas pobres.

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 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 investiram 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, assumiu o discurso capitalista e a respectiva ética, mas não a religião.<sup>61</sup>

E a *questão religiosa*? Mendonça relativiza a teoria de que os protestantes participaram diretamente nela, como sujeitos interessados.<sup>62</sup> O imbróglie fez parte do espírito da época e

<sup>55</sup> ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. 2. imp. São Paulo: Ática, 1982b.

<sup>56</sup> ALVES, 1982b, p. 216.

<sup>57</sup> “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? Ocorreu 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 novo espaço de vida e se contentavam em praticar entre si a religião que haviam trazido de sua terra. Nem ingleses nem alemães tinham como objetivo compartilhar sua religião com a nova sociedade”. MENDONÇA, 1990a, p. 73.

<sup>58</sup> Cf.: MENDONÇA, 1990a.

<sup>59</sup> Cf.: MENDONÇA, 1984.

<sup>60</sup> MENDONÇA, 1990a, p. 74.

<sup>61</sup> MENDONÇA, 1990a, p. 75.

<sup>62</sup> Cf.: MENDONÇA, 1990a.

contribuiu para a expansão protestante. Os liberais brasileiros puderam perceber, talvez de uma vez por todas, o enfraquecimento do catolicismo. Se a secularização moderna permitia a quebra de vínculos – os mais tradicionais e rígidos, como os religiosos – todas as mudanças pretendidas podiam ser levadas a cabo. Os protestantes ofereceram aos liberais suporte teológico e social para suas ideias e receberam deles a defesa em questões de cidadania e direitos. “Assim, a Questão Religiosa, ápice de uma situação conflituosa que vinha sendo desenvolvida desde os preparativos do Concílio Vaticano I, abriu espaço ideológico para a aceitação e estabelecimento definitivo do protestantismo”.<sup>63</sup>

O período de implantação do protestantismo no Brasil – já no início do século XX – encerrou-se com o movimento ideológico e estrategicamente dividido como resultado da disputa entre mentalidades divergentes: “Para muitos protestantes, a prioridade era converter pessoas ao protestantismo e promover o crescimento das igrejas; para outros, era necessário ‘educar para civilizar’, causa que era óbvia na mentalidade missionária norte-americana”.<sup>64</sup>

### Considerações finais

Parece fácil aceitar a imagem de que liberais e protestantes caminhavam ideologicamente de mãos dadas no Brasil da segunda metade do século XIX: o que Míguez Bonino chamou didaticamente de convergência de interesses.<sup>65</sup> Também pode ser fácil ir mais além e concordar com Ramalho<sup>66</sup> no sentido de que o protestantismo deixou-se levar pelo Império e seus interesses, mas não ingenuamente, pois também se valeu do Estado brasileiro para entrar no país e fazer prosélitos.

Tudo isso só vem a confirmar a hipótese tradicionalmente aceita no Brasil, conforme foi dito no início deste artigo; porém, mesmo que nas considerações finais, há uma problematização mais complexa a ser lançada para futura pesquisa: o

protestantismo conservador e reacionário dos tempos atuais já estava naquele modernizador e progressista da segunda metade do século XIX.<sup>67</sup> Vale notar que se fala aqui do protestantismo histórico e de missão; o protestantismo de imigração ou transplante e o pentecostalismo no Brasil merecem outras análises.

Para defesa da ideia e demarcação de futuros caminhos a trilhar, apontam-se duas direções. A primeira já foi discutida por Mendonça: a questão da escravidão.<sup>68</sup> O protestantismo, aquele mesmo da defesa das liberdades e dos direitos individuais, pouco ou nada se pronunciou contra a escravidão no Brasil, às vezes produzindo declarações de consolo aos escravos e de legitimação da ordem, apelando, de um lado, ao direito divino e natural e, de outro, à teologia da igreja espiritual. As exceções, quer dizer, os discursos contrários à escravidão foram raros e mais ligados a opiniões pessoais do que a movimentos organizados. Reily acrescenta, inclusive, que alguns missionários vieram do sul dos EUA para o Brasil porque aqui a escravidão ainda não era um problema.<sup>69</sup>

A segunda direção é a de que o protestantismo de missão se fez progressista no Brasil da segunda metade do século, temporariamente aliado ao liberalismo; não como estratégia ou decisão conciliar, antes, como instinto de sobrevivência religiosa e social, num país oficial e hegemonicamente católico-romano. Se o modelo de religião e sociedade pretendido pelos missionários para o Brasil vinha dos EUA, é bom lembrar o tradicionalismo, o conservadorismo e o reacionarismo que marcaram aquele país e propiciaram a formação de um caldo de cultura capaz de gerar, dentre outras coisas, o fundamentalismo – e isso no início do século XX. Quer dizer, o movimento missionário nos EUA que mandou seus quadros para o Brasil estava

<sup>67</sup> Problemática bem presente no *corpus* teórico de Mendonça, do qual pode ser citado aqui um resumo: se no momento de sua inserção no Brasil, o protestantismo esteve associado à vanguarda do progresso e da modernidade, apontando para o futuro, “[...] hoje ele aponta para o passado – aliás, um passado inexistente”. MENDONÇA, 1990b, p. 13.

<sup>68</sup> Cf.: MENDONÇA, 1984; MENDONÇA, 2005.

<sup>69</sup> Cf.: REILY, 1993.

<sup>63</sup> MENDONÇA, 1990a, p. 79.

<sup>64</sup> MENDONÇA, 2005, p. 55.

<sup>65</sup> Cf.: MÍGUEZ BONINO, 1995.

<sup>66</sup> Cf.: RAMALHO, 1976.

também a negar a modernidade, notadamente algumas conquistas da teologia e da humanidade no século XIX: criticismo bíblico, história das religiões comparadas, evolucionismo, ecumenismo, socialismo etc.

Não por acaso, passado o momento de inserção, estabelecido no país com garantias legais, o protestantismo no Brasil, que não chegou a ser *do* Brasil ou brasileiro, começou a mostrar sua face: a de um movimento que nega ao outro o direito a uma verdade que não seja a sua. Alguns exemplos podem ilustrar a hipótese: (1) a maioria dos protestantes brasileiros confirmou a resolução do Congresso do Panamá (1916), contra a de Edimburgo (1910), de que o Brasil e a América Latina continuavam a ser terrenos para a evangelização, apesar de seu cristianismo católico-romano; (2) o presbiterianismo se dividiu no país, dentre outras coisas, pela condenação da maçonaria por parte do movimento – aquela mesma que havia contribuído para a abertura das portas do país a religiosos estrangeiros; (3) a comparação do socialismo-comunismo, ou mesmo do evangelho social, com doutrinas antibíblicas ou de perseguição à igreja e a conseqüente perseguição de protestantes socialistas pelas próprias igrejas; (4) a entrada de protestantes na vida política pelo caminho do que nos EUA se convencionou chamar de “maioria moral”.

Outros exemplos não citados aqui, por razões de falta de espaço, são tratados nas referências bibliográficas. O resultado do processo é vivido hoje no início do século XXI, em que o *Syllabus* consuetudinário do protestantismo no Brasil supera em número e profundidade as condenações escritas do papa Pio IX aos católicos do século XIX. O medo da modernidade persiste.

Concordando com Pierucci a respeito de que a sociologia da religião no Brasil deve ser considerada a sociologia do catolicismo em declínio (numérico),<sup>70</sup> pode-se ampliar a ideia: a sociologia do protestantismo no Brasil deve ser a de um movimento que chegou a marcar presença no país, foi bem recebido por parte interessada da população, preocupou católicos numa relação de concorrência dentro do campo religioso, mas que não cumpriu seu destino – manifesto ou não. A força do protestantismo histórico no Brasil foi diminuída por questões internas, teológicas e eclesiais, que impediram ao movimento misturar-se à cultura brasileira – pródiga, ela mesma, em misturas. Não muito tempo depois, o protestantismo histórico no Brasil foi ultrapassado pelos pentecostais e neopentecostais – que são, de fato, as denominações que dão número e corpo à presença dos evangélicos no país.

[Recebido em: julho 2012 e  
aceito em: setembro 2012]

<sup>70</sup> “Desde seu início mais remoto, nas décadas de 1950 e 1960, a sociologia da religião praticada no Brasil foi sempre uma sociologia do catolicismo em declínio. Em nosso país e em toda a América Latina mesmo os estudos sociológicos sobre as religiões não-católicas, ao focar a expansão quantitativa ou qualitativa de uma outra religião, seja ela qual for, estarão fazendo sempre, pelo avesso, uma sociologia do catolicismo em declínio ou uma sociologia do declínio do catolicismo”. PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 14.