



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA
AMAZÔNIA

ALLAN AZEVEDO ANDRADE

A IMPRENSA A SERVIÇO DE DEUS:
os protestantes nas páginas dos jornais do Pará (1860-1890)

BELÉM - PA

2021

ALLAN AZEVEDO ANDRADE

A IMPRENSA A SERVIÇO DE DEUS:
os protestantes nas páginas dos jornais do Pará (1860-1890)

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História, pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Orientador: Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves.

BELÉM – PA

2021

ALLAN AZEVEDO ANDRADE

A IMPRENSA A SERVIÇO DE DEUS:

os protestantes nas páginas dos jornais do Pará (1860-1890)

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História, pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Orientador: Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves.

Data de Aprovação: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves (Orientador – UFPA)

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (Examinador externo – UFMA)

Prof. Dr. Ipojucan Dias Campos (Examinador interno – UFPA)

Profa. Dra. Magda Maria de Oliveira Ricci (Examinadora interna - UFPA)

Prof. Dr. José Maia Bezerra Neto (Examinador interno - UFPA)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

A553i Andrade, Allan Azevedo.
A imprensa a serviço de Deus : os protestantes nas páginas dos jornais do Pará (1860-1890) / Allan Azevedo Andrade. — 2021.
312 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2021.

1. Protestantes, Religião, Imprensa, Modernidade. I.
Título.

CDD 981.15

Aos meus queridos pais, Laércio e Ana.

À minha amada, Stefanie.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de longo prazo necessita de uma rede de apoio considerável para que se torne possível, logo, mais do que meras formalidades, esse espaço de agradecimento também é uma forma de dividir essa conquista com aqueles que de alguma forma me ajudaram nesse processo prazeroso, mas que em muitos momentos, também foi trabalhoso, cansativo e intenso.

Começo agradecendo à Universidade Federal do Pará, em especial, ao Programa de Pós-graduação em História social da Amazônia, e a coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior (CAPES), que deram o apoio e a estrutura necessária para o desenvolvimento deste trabalho.

Não poderia deixar também de agradecer aos docentes do referido programa que sempre se mostraram dispostos a ajudar. No exame de qualificação, tive importantes contribuições dos professores Ipojucan Campos, Magda Ricci e José Maia Bezerra Neto. Seus apontamentos me fizeram atentar para questões que me escapavam. Agradeço a eles por terem chamado minha atenção para isso.

Faço questão de agradecer, especialmente, ao meu estimado mestre, professor Fernando Arthur de Freitas Neves, que vem me acompanhando desde a graduação até o doutorado. O caminho percorrido até aqui teve fundamental participação dele. Sua dedicação e paciência em me orientar, passando sua experiência acadêmica e transpondo, inclusive, as barreiras formais entre professor e aluno, é algo a ser enaltecido. Muito do que aprendi sobre História da Igreja e protestantismo devo a ele, por isso lhe sou muito grato.

Também sou muito grato àqueles que vivem comigo no ambiente familiar, menciono aqui minha irmã Aline e minha tia Sueli por sempre torcerem por mim nessa caminhada. Também agradeço a minha sogra, dona Kátia, que me acolheu em sua casa durante vários momentos desses 4 anos de estudo.

Em especial, dedico essa tese ao meu pai Laércio Andrade e minha mãe Ana Lúcia Azevedo. É muito gratificante ver a felicidades deles em saber que, em meio a tantos percalços, conseguiram colocar um filho nos trilhos da educação. O letramento não é o forte na vida deles, e muito disso se deu, porque, na juventude, eles não tiveram o incentivo familiar para o aprofundamento nesse mundo. Mesmo assim, nunca mediram

esforços em me ajudar em tudo que fosse preciso para que pudesse trilhar o caminho acadêmico, sempre me incentivando e me dando o suporte necessário para seguir em frente. Se em minha juventude eu tive no estudo o meu horizonte de vida, devo aos meus pais. Eles tornaram esse doutorado possível. Por isso, deixo aqui registrado meu muito obrigado!

Faltam palavras para agradecer à minha noiva, Stefanie. Sem ela, tudo seria diferente. Suas contribuições foram inúmeras. Desde as correções feitas quando leu meus escritos, até os momentos que ela, apenas por estar ao meu lado, amenizava os constantes desgastes causados pela combinação de trabalho e estudo. Esses 4 anos de pesquisa se confundem com nossa história, e lembrar de todo esse processo, também é lembrar de como você me fez e me faz feliz. A história dessa tese também é nossa história, e quero escrever muitas outras histórias acadêmicas com você ao meu lado. Obrigado por tudo. Você é minha felicidade.

Meus amigos também foram importantes nesse percurso. Impossível não lembrar dos companheiros de UFPA (seja da graduação, mestrado e doutorado) que sempre torceram por mim durante esses anos. Meu amigo Vinicius também merece estar nesses agradecimentos. Nunca vou esquecer que lá atrás, ainda em 2008, foi ele que encorajou a me aventurar pelos campos da História.

Por fim, reforço meu agradecimento a todos, vocês tiveram importante participação em todo esse caminho percorrido!

Resumo

A presente tese se propõe a analisar o protestantismo na província do Pará, entre 1860 até 1890, por meio dos discursos dos propagandistas protestantes e as repercussões geradas por estes na imprensa. Os sujeitos em questão são os missionários Richard Holden, o comerciante James Henderson e o pastor metodista Justus Nelson. Estes ganharam destaque, pois não eram apenas adeptos às religiões protestantes, mas também faziam questão de propagandear-las nos periódicos paraenses do século XIX, gerando impactos no cenário religioso do Pará, sobretudo, ao desafiar a hegemonia católica. Além dos discursos, também procuro analisar o cotidiano tipográfico dessas publicações, isto é, os bastidores que motivaram, integraram, influenciaram e viabilizaram as mensagens protestantes contidas na imprensa periódica.

Palavras-chave: Protestantes. Religião. Imprensa. Modernidade.

ABSTRACT

The present thesis proposes to analyze Protestantism in the province of Pará, between 1860 and 1890, through the speeches of the Protestant propagandists and the repercussions generated by them in the press. The subjects in question are missionaries Richard Holden, merchant James Henderson, and Methodist pastor Justus Nelson. These gained prominence because they were not only adepts of Protestant religions, but also made a point of propagating them in the Pará periodicals of the XIX, generating impacts on the religious scenario of Pará, above all, by challenging the Catholic hegemony. In addition to the speeches, I also try to analyze the typographic daily life of these publications, that is, the background that motivated, integrated, influenced and made possible the Protestant messages contained in the periodic press.

Keywords: Protestants. Religion. Press. Modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 PROPAGAÇÃO PROTESTANTE: ORIGENS E DESDOBRAMENTOS	23
1. 1 A MODERNIDADE RELACIONADA AO PROTESTANTISMO.	24
1. 2 PROTESTANTISMO EM TERRAS AMERICANAS.	34
1.3 IMPRENSA E PROTESTANTISMO NO BRASIL IMPERIAL	46
1.4 PRIMEIROS PROTESTANTES NO PARÁ E A PALAVRA IMPRESSA COMO INSTRUMENTO DE PROPAGAÇÃO.	64
2 PERCALÇOS DE UM PASTOR PROTESTANTE NA AMAZÔNIA	80
2.1 PECULIARIDADES E SIMILARIDADES DO AVANÇO PROTESTANTE	81
2.2 HOLDEN E O CENÁRIO AMAZÔNICO DE MEADOS DO SÉCULO XIX	88
2.3 IMPRENSA E PROTESTANTES	97
2.4 A REPERCUSSÃO DO PROTESTANTISMO DE HOLDEN APÓS SUA SAÍDA DO PARÁ.....	126
3 O PROTESTANTISMO SEM A PRESENÇA DE UM MISSIONÁRIO PROTESTANTE NO PARÁ	135
3. 1 A CAMPANHA ANTI-PROTESTANTE DE D. MACEDO APÓS A PASSAGEM DE HOLDEN	136
3.2 A IMPRENSA LIBERAL DA DÉCADA DE 1870	150
3.3 O DEBATE RELIGIOSO PRESENTE NA IMPRENSA	160
3.4 PROTESTANTES, MAÇONS E LIBERAIS EM UMA DIOCESE CONTURBADA ..	184
4 JUSTUS NELSON E O METHODISMO NA AMAZÔNIA	208
4. 1 PRIMEIROS MOMENTOS DE NELSON NO PARÁ	209
4. 2 METHODISMO E EDUCAÇÃO EM BELÉM	216
4. 3 NELSON E AS DISCORDÂNCIAS COM AS CRENÇAS CATÓLICAS.....	239
4.4 NELSON EM FAVOR DA LIBERDADE RELIGIOSA	253
CONSIDERAÇÕES FINAIS	283
FONTES	294
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	298

INTRODUÇÃO

Segundo o Instituto Datafolha, em pesquisa divulgada em 2019, a região norte é a primeira do Brasil onde o número de evangélicos e católicos se igualou. Os dados apontam para um total de 46% do primeiro grupo, em contraposição a 44% do segundo (representando um empate técnico)¹. Atualmente, a lógica do mercado religioso² ajuda a nortear as dinâmicas da conquista dos fiéis pelo Brasil, porém, nem sempre foi assim. Se hoje existe liberdade religiosa chancelada pela constituição, bem como uma relativa expansão do seu pluralismo e, por consequência, um acirramento da concorrência entre as congregações, durante boa parte do século XIX, a Igreja Católica manteve a sua hegemonia, não só no coração das pessoas, como também na garantia constitucional de 1824, que lhe permitia a condição de religião oficial do Império.

Mas isso não quer dizer que não houvesse outras expressões religiosas no passado imperial. Assim como, em várias partes do Brasil, na Amazônia³, os protestantes também se aventuraram nas suas propagandas, no intuito de converter indivíduos e minar o monopólio católico. Logicamente, o seu poder era limitado, ainda assim, dadas as condições adversas, esses protestantes conseguiram relevante grau de destaque na sociedade, principalmente, no que tange à imprensa periódica.

O presente estudo analisa o protestantismo na província do Pará, entre 1860 a 1890, por meio dos seus discursos na imprensa divulgados por agentes propagandistas. O

¹ BALLOUSSIER, Anna Virginia. Avanço evangélico no Norte explica preocupação católica em encontro de bispos. *Folha de S. Paulo*, 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/avanco-evangelico-no-norte-explica-preocupacao-catolica-em-encontro-de-bispos.shtml>>. Acesso em: 10 de novembro de 2020.

² Em relação a essa ideia, Ricardo Mariano (2003) explica que: “as agremiações religiosas, para sobreviver e crescer, são compelidas a concorrer, disputar mercado. Para tanto, muitas organizações religiosas, além de reforçar seu proselitismo, estimulando o ativismo do clero e a militância dos leigos, procuram, como forma de atrair clientela e recrutar novos adeptos, conquistar novos nichos de mercado, especializando-se na oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferências específicas de determinados estratos sociais” (MARIANO, 2003).

³ A expressão “Amazônia” só passou a ser usada nos termos que conhecemos hoje, a partir da segunda metade do século XIX. De acordo com Fernando Neves (2010): “Américo Jacobino Lacombe atribui ao Cônego Aguiar o uso da expressão Amazônia no cenário político nacional quando este representava o Pará no Parlamento no Rio de Janeiro; por sua vez, Romero Ximenes atesta ser iniciativa do Padre Dr. Mancio Caetano Ribeiro. A ideia de uma identidade regional dentro do império fez soar antigos receios de separação. Contudo, na região, a noção de uma particularidade enquanto uma faixa do território circunscrito por uma ecologia particular, uma coreografia do espaço, cortada por reentrâncias de rios, igarapés e lagos, escassamente povoada; mas conhecendo um vertiginoso progresso material graças à economia da borracha, permitiu a conformação de um auto-retrato no qual a região, especialmente a província do Amazonas concebia a si como uma locomotiva na liderança da superação dos obstáculos à consolidação da plena civilização” (NEVES, 2010).

ano de 1860 é colocado como marco inicial, pois foi quando apareceram as primeiras publicações protestantes nos jornais paraenses. Já o ano de 1890 foi escolhido como limite final da pesquisa porque, no período pós Proclamação da República e pós separação da Igreja⁴ e Estado, o rearranjo das forças políticas afetou fortemente o campo religioso e as manifestações culturais do Brasil (SANTOS, 2004, p. 15).

Apesar de não ter sido expressiva, quantitativamente, a presença protestante no Pará oitocentista apresentou várias facetas, seja a partir de naturalistas protestantes, que vieram para esta região pesquisar, tal como os ingleses Henry Bates e Alfred Wallace, ou mesmo, a partir de desbravadores, como os tenentes norte-americanos William Herdon e Ladner Gibbon. É importante também lembrar dos Confederados de Santarém, imigrantes fugidos das consequências provocadas pela Guerra de Secessão nos EUA, dentre os quais, muitos eram protestantes que se estabeleceram na região do Baixo-Amazonas.

No entanto, o objetivo mais específico desta tese é analisar a empreitada do missionário Richard Holden, o comerciante James Henderson e o missionário Justus Nelson, por meio dos jornais da época, já que estes não eram apenas adeptos de religiões protestantes, mas também faziam questão de propagandear-las nos periódicos. Além dos discursos, também se analisará o cotidiano tipográfico dessas publicações, isto é, os bastidores que motivavam, integravam, influenciaram e viabilizaram as mensagens protestantes contidas na imprensa.

Entre 1860 até 1862, Richard Holden ganhou proeminência em sua ação pastoral, enquanto James Henderson, malgrado, já está no Pará desde 1840, teve grande notoriedade na imprensa em 1870. Posteriormente, Justus Nelson, ao chegar ao Pará, na década de 1880, foi outro a reforçar a marca protestante na província.

Esses recortes temporais são permeados por momentos peculiares pelos quais passavam a realidade amazônica, afinal, à medida em que o tempo avançava (de meados do século XIX, até 1890), a sociedade sofria mudanças nos seus diversos campos – político, econômico e social –, a destacar, para os objetivos da tese, as alterações no âmbito religioso, no qual o trânsito de protestantes pela província, gradativamente, passou

⁴ Quando me utilizo o termo “Igreja” neste trabalho, estou tratando especificamente da instituição como um todo, a Igreja Católica Apostólica Romana. Já a palavra igreja, com letra inicial minúscula, diz respeito, especificamente, ao templo, o local de culto.

a ser assimilado com menos estranheza pelo universo mental das pessoas da época. Logo, ao comparar a empreitada do primeiro grande propagandista protestante, Richard Holden, e o último, antes do fim do Império, Justus Nelson, é nítida a diferença de realidade em que os dois atuaram, embora, grosso modo, os seus desafios fossem parecidos.

Algum dos jornais que Holden publicava já não existiam mais na época de Justus Nelson, logo, não seria possível fixar a análise da tese em apenas um periódico dentro do recorte histórico proposto. O leque de jornais é variado, por isso, os desafios também são maiores, mesmo assim, elegi alguns como os principais a serem investigados, quais sejam: *Treze de Maio* (1845 a 1861), *Diario do Gram-Pará* (1860 a 1862), *A Estrella do Norte* (1863 a 1869), *A Boa Nova* (1869 a 1875), *O Liberal do Para* (1869 a 1889), *O Santo Ofício* (1872 a 1880), *O Pelicano* (1872 a 1874) *Diario de Belem* (1868 a 1889), *A Constituição* (1874 a 1886), *Diario de Noticias* (1881 a 1889), *A República* (1886 a 1890) e *A Provincia do Pará* (1876 a 1890).

É necessária a análise crítica dos documentos, tendo em vista o universo mental da época. Em relação aos fatos passados, Enrique Florescano (1997) declara que “obriga-se a considerar cada um deles, segundo os seus próprios valores, que são precisamente os valores do tempo e do lugar em que eles ocorreram”⁵. Portanto, as características espaciais e temporais influenciavam diretamente nas ações dos propagandistas, seja quanto ao espaço na imprensa, para que estes pudessem publicar, seja em relação a um maior número de liberais apoiadores de sua causa, ou mesmo em relação ao envolvimento dos protagonistas com as situações políticas da época, além do nível de intransigência da Igreja Católica quanto aos agentes da fé protestante.

O presente estudo não se restringe apenas à cidade de Belém. No entanto, ressalto que a maioria dos documentos que se referem à fé reformada são da capital da província, já que, se a imprensa era uma das grandes armas do protestantismo para aparecer, é razoável pensar que a sua atuação jornalística se concentrasse em Belém, já que esta era a cidade que concentravam maior número de jornais na região. Embora existisse uma ampla relação de contato entre o interior da província e a capital – sendo comum, em algumas colunas das gazetas, as transcrições de cartas enviadas por leitores e colaboradores de lugares distantes –, poucas vezes, deparei-me com documentos que

⁵ FLORESCANO, Enrique. A função social do historiador. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 65-79, 1997. p. 69.

mostrassem a repercussão da presença dos propagandistas protestantes no interior. Mesmo assim, quando verifiquei tal ocorrência, procurei articulá-las com as demais fontes, de modo a alargar o espaço de análise, por isso, é justificada a província do Pará como sendo a demarcação espacial da pesquisa.

Quando analisei a presença protestante nos jornais, apareceram outros questionamentos que procuro responder na tese, tais como: qual o nível de importância da imprensa para a propagação protestante? Qual conteúdo dessas publicações? Como os aspectos materiais dos impressos fundem-se aos discursos veiculados pelos jornais? Quais os nexos de continuidade, mas também as suas fendas de ruptura entre as publicações dos diferentes propagandistas protestantes no Pará? Quais as articulações os protestantes precisaram construir para que os seus conteúdos pudessem ser publicizados? Tiveram êxito no que se propunham?

Antes de prosseguir, é importante evidenciar meu entendimento sobre “protestantismo”. A conjuntura da Reforma Protestante promoveu uma cisão na cristandade em dois grandes blocos: Igreja Católica, liderada pelo Papa, e o protestantismo, subdividido em diversos grupos (SILVA, 2017, p. 25). A heterogeneidade da Reforma Protestante ficou visível nas várias tendências nascidas no século XVI – que, com o passar do tempo, deram origem ao surgimento de outras comunidades reformadas e dissidências –, quais sejam: o Luteranismo, tendo à frente o agostiniano Martinho Lutero, que, ao questionar as doutrinas católicas, tornou-se líder e catalisador de um grande cisma na cristandade; o Anglicanismo, liderado por Henrique VIII, na Inglaterra; o Zuinglianismo, dirigido por Ulrico Zwinglio, na Suíça; o anabatismo, entendido como a corrente mais radical, por conta de suas propostas sociais e políticas, lideradas por Thomas Muntzer; o Calvinismo, dirigido por João Calvino, que espalhou a sua influência pela França e Suíça (SILVA, 2017, p. 26).

Vale frisar que nem todos os autores caracterizam o anglicanismo como integrante das chamadas igrejas protestantes. De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça (2012), entender o protestantismo como um dos três principais ramos do cristianismo, ao lado do catolicismo romano e das igrejas orientais ou ortodoxas, é muito amplo e abrangente, afinal, ao considerar tal categorização, fica difícil encaixar o anglicanismo, que, embora tenha surgido em meio ao contexto da reforma protestante, recusa tal título, tendo ficado no meio do caminho entre a Igreja Católica e as igrejas protestantes, como a

Luterana e a Calvinista, isto é, adotou uma “via média”⁶. Embora considere as diversas subdivisões e complexidades das religiões cristãs, Mendonça (2012) prefere a distinção em 4 igrejas cristãs mundiais: romana, ortodoxa oriental, anglicana e protestante.

Mesmo considerando as ponderações de Antônio Gouvêa Mendonça, penso que a definição de protestantes está relacionada às igrejas que se originaram da Reforma ou que, mesmo surgidas posteriormente (como é o caso do metodismo), guardam os princípios gerais do movimento, tal como o próprio autor em questão ressaltou em seu trabalho (MENDONÇA, 2012, p. 73). O grande princípio da Reforma é a liberdade, sendo a fé o seu principal instrumento de salvação, e não possíveis mediações feitas por sacerdotes, tal como é pregado pela Igreja Católica. Essa salvação é individual e a sua vida religiosa é pautada na bíblia, cuja leitura é direta. Além disso, pauta as suas ações na ética racional do trabalho (MENDONÇA, 2012, p. 74 e 75).

Embora ainda preservasse certas semelhanças, quando entrou em contato com luteranos e calvinistas, a liturgia anglicana foi reformulada, afastando-se cada vez mais do corpo litúrgico católico, e aproximando-se de elementos da crença protestante, tais como: não exigência do celibato; grande ênfase na pregação, permitindo que a missa seja chamada de “culto” e os padres de “pastores”; destaca-se ainda a importância do ensino da bíblia ao povo (CALVANI, 2012, p. 57).

Em 1549, o parlamento inglês promulgou o “Ato de Uniformidade”, que exigia o uso pelo clero do “Livro de Oração Comum”. Como liturgia, esse livro combinou diversos ramos e épocas da Igreja e, com algumas modificações posteriores, que o aproximaram muito mais do protestantismo, constituiu-se como vínculo de ligação da comunhão anglicana até os dias atuais (SILVA, 2017, p. 28). Esse posicionamento anglicano desagradou os extremos do catolicismo, e também deixou insatisfeitos os portadores do radicalismo protestante, portanto, talvez seja mais viável entender o anglicanismo como protestantismo moderado. Ainda que secundária, tal discussão é válida para entender os passos da Igreja Episcopal, oriunda diretamente do anglicanismo, e o seu missionário na Amazônia, o pastor Richard Holden, que será debatido no segundo capítulo.

⁶ Sobre esse conceito, ver: CAVALCANTI, H. B. O Projeto Missionário Protestante no Brasil do Século 19: Comparando a Experiência Presbiteriana e Batista. *REVER: revista de estudos da religião*, São Paulo, n. 4, p. 61-93, 2001.

“Evangélico” também é outra expressão que poderia designar os adeptos da fé reformada no século XIX, no entanto, optei por “protestantes”, pois é o termo que encontro nas fontes. Além disso, o termo evangélico poderia confundir com outras denominações religiosas, como os pentecostais e neopentecostais, o que dificultaria a identificação dos grupos que são abordados aqui dos de origem mais recente. Dessa forma, uso o termo “protestantes”, no fito de restringir à análise do chamado protestantismo histórico, a saber, presbiterianos, batistas, metodistas, congregacionais etc.

A maior parte dos estudos sobre a inserção protestante concentra-se em ações missionárias que resultaram em distribuição de bíblias, pregações pessoais, fundação de igrejas e instituições de ensino. Ainda que façam referência às publicações protestantes na imprensa, a maioria restringe-se a pequenos comentários⁷. Não é grande o número de extensos trabalhos que tratam do referido tema de forma exclusiva⁸, mesmo sendo a editoração uma das principais estratégias de propaganda dos protestantes pelas províncias do Brasil imperial.

Ainda que este estudo opte por enfatizar a presença protestante, tendo a imprensa como meio propagador, não pretendo empreender uma análise das formas de recepção, dito de outra forma, uma investigação que envolveria as formas de leitura desses jornais (seja individuais ou coletivas), e visões dos leitores sobre os jornais escolhidos. Ao invés disso, detive-me aos propagandistas protestantes emissores das mensagens, o conteúdo publicado e, por consequência, os arranjos necessários para que estes conseguissem alcançar tal objetivo.

Quando se fala da relação entre protestantismo e imprensa, pode-se relacionar com diversos meios impressos, como as bíblias, os livros e folhetos de conteúdo protestante. Porém, o que ressaltado nesta tese são os impressos periódicos seculares, já que, na ausência de jornais confessionais destinados à propagação protestante no Pará, os jornais leigos foram os responsáveis por ceder espaço para que os propagandistas

⁷ Para exemplificar os trabalhos, cito aqui os seguintes autores: Émile Léonard (1963); Boanerges Ribeiro (1873); David Gueiros Vieira (1980); Duncan Reily (1984); Martin Dreher (1992); Antonio Gouvêa de Mendonça (2008); Hugo Fragoso (2008); Valdinei Ferreira (2008); Leonardo Ferreira Jesus (2014); Elizete da Silva, Vasni de Almeida e Lyndon Santos (2017).

⁸ Sobre isso, cito aqui algum dos trabalhos que focaram na temática em questão: Marcos Antonio José de Paula (1999); Edwiges Santos (2006); Anna Lúcia Adamovicz (2008); Suzel Magalhães Tunes (2009); Micheline Reinaux de Vasconcelos (2010); João Ferreira Leonel (2014); Karla Janaina Costa Cruz (2015); Tony Vilhena (2016); Silas Daniel Santos (2018); Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros (2014 e 2020).

pu dessem divulgar a sua fé e reivindicar o direito de não serem perseguidos por emitir as suas opiniões.

O jornal não é um veículo neutro, antes se impõe como instrumento de expressão de interesses e de intervenção na vida social. Ao ter cuidado na análise dos impressos periódicos, como dispositivo de propagação protestante, partilho do pensamento de Mirianne Almeida (2013) quando afirma:

Olhar o impresso por dentro, buscando no texto as mensagens expressas, indícios das maneiras como eram transmitidas, considerando materialidade dos títulos e os conteúdos veiculados, reflete o entendimento acerca dos impressos como instrumentos de difusão de saberes e práticas educacionais e religiosas (...). Olhar o impresso por fora, buscando características materiais, exige atenção quanto ao título, autor, editor, quantidade de páginas, local de publicação, presença ou ausência de ilustração, características gerais da capa, disposição gráfica da primeira página, entre outros aspectos que delinearam a análise no decorrer da investigação⁹.

Considerando que “a imprensa periódica seleciona, ordena estrutura e narra, de determinada forma, aquilo que se elegeu como digno de chegar até o público”¹⁰, é necessário adentrar no texto jornalístico submetendo-o a interrogatório contínuo. Mesmo assim, é desafiador analisar os periódicos do século XIX, afinal, pela prudência em não cometer possíveis enganos, quanto à autoria desses textos, boa parte das notícias aqui analisadas não serão designadas a partir de quem escreveu (já que muitos artigos não são assinados pelos autores), e sim por meio do órgão de imprensa responsável por publicar tais notícias, cujos interesses e tendências político-sociais serão especificados.

A presença protestante no Pará pode ser verificada em dois níveis. Tanto no terreno simbólico-prático da palavra escrita, principalmente na arena jornalística, a partir de pregações e confrontos contra os que discordavam da sua fé; quanto no terreno simbólico-material-presencial, com ações missionárias “corpo a corpo”, seja na igreja, seja em visitas e conversas com os moradores locais, o que poderia ocasionar alguma conversão ou chamar atenção de algum curioso, mas também poderia resultar em ameaças físicas e condenações jurídicas. Ambos os níveis mesclaram-se no processo, por isso não é possível descolá-los tão distintamente, já que, ao mesmo tempo em que os protestantes

⁹ ALMEIDA, Mirianne Santos de. *Livros e leitores: saberes e práticas educacionais e religiosas na coleção folhetos evangélicos*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Tiradentes, Aracajú, 2013. p. 19.

¹⁰ LUCA, Tânia Regina de; MARTINS, Ana Luiza. *Imprensa e cidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 139.

publicavam artigos, afrontavam a Igreja Católica, celebravam cultos, e eram perseguidos por civis e autoridades civis cotidianamente.

Apesar de focar na análise dos periódicos, não é possível se prender exclusivamente a estes para descortinar a realidade em questão. Assim, devido às fontes disponíveis para pesquisa, não foi viável escolher apenas um dos níveis ressaltados e ignorar o outro para entender a presença protestante por meio dos jornais. O melhor caminho foi investigar até onde as fontes puderam informar, e quando não foi possível avançar, optei por outro tipo de fonte que não as periódicas, quais sejam: cartas, relatórios de viagens, diários, documentos de presidentes da província, documentações diplomáticas, entre outros.

Quanto aos conteúdos publicados, é importante fazer algumas ressalvas. Para além da definição de “produção religiosa protestante”, conforme aparece no trabalho de Karla Cruz (2015), que consiste basicamente em três categorias: expressar uma declaração de fé, transmitir declarações doutrinárias e eclesiais do que se pretende ser um modelo protestante, exortar ou tentar ajudar outros a adotar o que era considerado como uma forma correta de conduta cristã; também considero os escritos produzidos por protestantes aqueles conteúdos que pleiteiam a um espaço para expressar a sua fé ou fazem denúncias contra perseguições católicas, pois entendo que estas, embora não tenham caráter especificamente proselitista e teológico, buscam, pelo menos, minar a hegemonia católica, enquanto demarcam a sua presença no cenário religioso paraense.

Os discursos são produzidos e desenvolvidos por meio das relações materiais que os seus agentes emissores experimentam no seu núcleo de convivência. Desta feita, a análise discursiva está relacionada ao esforço de cruzar os discursos dos jornais oitocentistas com as estruturas sociais vigentes, evidenciando o envolvimento entre sujeito e o seu contexto por meio dos significados construídos.

Para ajudar a traduzir os significados das mudanças e entender as relações dessa época, é de suma importância salientar algumas categorias do pensamento gramsciano para inquirir as relações sociais e religiosas da época. Dentro do raciocínio da oposição entre fé reformada e a tradição católica, é válido lembrar o conceito de hegemonia, como sendo a capacidade de união por meio da ideologia, mantendo unido o bloco social marcado por contradições de classe. Assim, através da ação política, ideológica e cultural, o grupo hegemônico consegue manter-se articulado a um grupo de forças heterogêneas

traduzindo-se, não apenas sobre estrutura econômica e sobre organização política da sociedade, mas também sobre a forma de pensar, isto é, uma reforma intelectual e moral. A Igreja Católica é um exemplo dessa hegemonia teorizada por Gramsci, visto que esta busca conservar o bloco constituído pelas forças dominantes, forças subalternas, intelectuais e pessoas simples, realizando grande investimento na esfera intelectual e moral.

A hegemonia tende a construir o bloco histórico, formando uma unidade de forças sociais e políticas diferentes, conservando-as juntas, por meio da concepção de mundo que ela difundiu. Nesse sentido, o conceito de bloco histórico, entendido como complexo de estruturas materiais e superestruturas ideológicas, que se condicionam mutuamente, é desenvolvido por Gramsci, tendo em vista o nexos vital entre base econômica e superestrutura ideológica (GRAMSCI, 1999, p. 389).

A partir dessa noção de hegemonia, é válido apresentar a ideia de “intelectual”. Para Gramsci (2004), este conceito não está relacionado ao tipo específico de indivíduo que tem formação filosófica ou científica especializada. O intelectual pode ou não ser diplomado, podendo ser uma pessoa ou um grupo delas, uma organização social, com vistas a garantir que o funcionamento da coletividade ocorra segundo a sua visão de mundo.

No pensamento gramsciano, são identificados dois tipos de intelectuais: o orgânico e o tradicional. Gramsci entende que o termo “orgânico” refere-se ao compromisso vital que os intelectuais podem ter com as classes, no processo que travam na disputa pela hegemonia, numa totalidade sócio-histórica, portanto, o intelectual orgânico é definido como um organizador da produção de um novo modo cultural, comprometido em garantir que a visão de mundo do povo e a sua consecutiva prática social estivessem em sintonia com o desenvolvimento da nova estrutura.

Já o intelectual tradicional é caracterizado por fazer referência ao passado, no intuito de dar continuidade à sua independência em relação à nova hegemonia dirigida pelas forças identificadas com a modernidade. Para exemplificar os intelectuais tradicionais, cito os eclesiásticos, que detinham o monopólio ideológico e cultural. Eles pouco se comprometiam com a superação da condição de vida do povo ou com a atualização capitalista do padrão civilizatório laico e produtivo da nação emergente;

estavam muito mais ligados a uma estrutura social preexistente – relacionada ao medievo – que se encontrava em crise.

Mesmo Gramsci pautando a sua análise nas observações feitas à formação econômica e social que foi a da Itália, em particular, e da Europa, em geral, no período correspondente à primeira metade do século XX, é possível pensar tais conceitos para a realidade no Brasil e, especificamente, na Amazônia. Em nível nacional, é possível perceber que a oposição ideológica entre a aristocracia escravista-fundiária (tendo como interposto a Igreja) e a burguesia em via de modernização (por intermédio da francmaçonaria) mostra a situação do aparecimento de novas castas em conflitos com as forças tradicionais. No caso da província do Pará, os propagandistas protestantes, ao divulgarem as suas ideias, aparecem como intelectuais orgânicos, que visavam superar a realidade político-religiosa de então, enquanto a Igreja e o seu corpo eclesiástico se portavam como intelectuais tradicionais, que persistiam em salvaguardar a sua hegemonia.

Essa oposição é verificada nos jornais e os seus discursos. A língua não é unicamente um sistema teórico, formal e neutro, e sim uma expressão desses arranjos e oposições no meio social. Dessa maneira, toda a sua estrutura carrega no seu interior elementos normativos que posicionam a coletividade, mas também tem a função de legitimar os participantes do jogo social, assim, as suas regras validam o poder de mando. Por isso, é tão acirrado o confronto em torno dos discursos, pois eles são responsáveis diretos em mostrar, proteger ou alterar as estruturas sociais (TAVARES, 2019, p. 57), de tal forma que o jornal funcionava como uma ferramenta de convencimento e de ataque, inserida por meio do discurso religioso, que se empenhava para controlar e conquistar os fiéis. Afinal, a religião, além de fornecer explicação e a justificação das relações sociais, também constrói sistemas de práticas destinadas a reproduzi-las (LEMOS, 2005, p. 28).

A tese será estruturada em 4 capítulos. No primeiro, faço uma análise sobre alguns conceitos fundamentais para o desenvolvimento do trabalho, tais como: ultramontanismo, modernidade e as concepções de tempo para os protestantes, em comparação com a concepção católica. Também abordo os primórdios da relação que se construiu entre protestantes e cultura escrita, a importância da imprensa para a difusão da fé reformada, e como isso chegou na América Latina, como um todo, e no Brasil Império, em particular.

Em seguida, analiso os primeiros protestantes vindo para a Amazônia, com foco em Daniel Kidder (1840) e Robert Nesbit (1857), que chegaram em meio ao momento de reconstrução do Pará, após a guerra cabana. Estes protestantes ficaram pouco tempo na diocese e não se valeram dos periódicos para a difusão das suas ideias, tampouco fizeram um trabalho de fôlego na Amazônia. Mesmo assim, chamaram, ainda que brevemente, a atenção das autoridades eclesiásticas do Pará, dando os primeiros passos para a atividade protestante na província.

No segundo capítulo, a análise gira em torno da presença de Richard Holden no Pará, no início dos anos de 1860, por meio da imprensa. Mesmo tendo terminado em 1840, os desdobramentos da guerra cabana ainda pairavam na província, assim, os jornais liberais tinham sido abafados, e os jornais de tendência conservadora eram maioria, tendo fortes ligações com a Igreja Católica. Ainda que tivesse reduzido espaço na imprensa, para publicar suas ideias, e apesar de ter ficado pouco tempo na Amazônia, Holden deixou impacto considerável sob o universo mental da diocese, haja visto sua passagem ter sido bastante repercutida pelos periódicos. Tendo como referência a imprensa, debruço-me sobre o seu cotidiano de pregações pela capital e interior, as parcerias que ele construiu com nomes influentes, como foi o caso de Tito Franco, sua visão sobre as práticas religiosas na diocese, e as turbulências que ele enfrentou por conta da Igreja Católica, principalmente, na figura de D. Macedo Costa.

O terceiro capítulo faz uma abordagem sobre a situação do protestantismo no Pará, depois da saída de Holden, principalmente durante a década de 1870, quando diferente da década de 1860, o liberalismo havia ganhado mais força do que nunca, com os maçons solidificando a sua presença no Pará. Estes constituíram uma base de apoio para a defesa da liberdade de culto, o que, conseqüentemente, beneficiava os protestantes e atingia a hegemonia católica, que passava pela crise que desaguou na “Questão Religiosa”. No bojo da ascensão da cultura liberal e das mudanças decorrentes do sucesso da economia da borracha, despontou como nome de relevância do protestantismo o comerciante escocês James Henderson. Ele morava há décadas no Pará, porém, foi durante o acirramento entre poder temporal e espiritual que ganhou notoriedade na imprensa, ajudando a agitar ainda mais o cenário religioso, com declarações polêmicas contra a Igreja Católica e a favor dos princípios protestantes, como a livre leitura da bíblia e a negação da adoração de imagens.

No quarto capítulo, o foco será a atuação na arena jornalística do norte-americano Justus Nelson, que chegou ao Pará em 1880 e ficou até o início do século XX. Contudo, não analiso a sua atuação durante a República, visto que esse momento configura-se como outro contexto político jurídico, no qual o monopólio católico oficial dá lugar ao mercado da fé, logo, a experiência envolvendo pregações, propagação da mensagem, articulação com simpatizantes dá-se em outros moldes. O estudo se pauta na investigação das publicações de Nelson relativas à fundação do colégio americano no Pará, a sua postura frente ao casamento acatólico, estabelecimento da sua Igreja Metodista, conflitos com os católicos, bem como a sua articulação com nomes de prestígio, como foi o caso de José Veríssimo. Tudo isso em meio ao cenário jornalístico de intensas notícias quanto ao declínio do Império, ascensão das ideias republicanas, movimentos de abolição da escravidão, atravessado pelo dinamismo da economia gomífera.

1 PROPAGAÇÃO PROTESTANTE: ORIGENS E DESDOBRAMENTOS

(...) minha proposta imediatamente despertou a curiosidade de Sr. Antonico, que curvou-se para examinar o livro (bíblia), e antes que eu tivesse tempo para começar a ler, ele me assediou com perguntas quanto à nossa crença protestante. (...), expliquei-lhe tudo o que desejava saber, e em pouco tempo estávamos envolvidos no assunto, mostrando-lhe eu, em resposta às suas indagações, como eram as coisas em referência a nós, e, a miúdo, sustentando minhas declarações, fazendo referência à Bíblia; (...) ficando atônitos ao descobrirem que os protestantes eram cristãos.¹¹

O excerto mostra o contato incomum entre o missionário protestante Richard Holden e um morador (Sr. Antonico) do interior do Pará durante uma tentativa de pregação. A Igreja Católica tinha sido hábil em barrar e/ou abafar a presença protestante no Brasil. No Pará não foi diferente. A população pouco ouvira falar dos chamados protestantes, ou se tinham algum conhecimento sobre eles, eram informações escassas, desencontradas ou sem riqueza de detalhes. Diante disso, no documento destacado, é possível extrair que boa parte do que o missionário protestante falava era novidade para o morador local.

Parafraseando as palavras de Karl Marx, no seu *Manifesto do Partido Comunista*, afirmo que “um espectro pairava entre os católicos no Brasil oitocentista: o espectro do protestantismo”¹². Digo isso, pois era provável que a maioria, ou ao menos, boa parte, dos habitantes do Brasil já tinham ouvido falar sobre os protestantes, contudo, poucos sabiam de fato o que eles representavam, seus pensamentos, suas concepções de fé e as suas estratégias de missão; e muitas dessas pessoas que habitavam o Império partilhavam dos preceitos difundidos pelos eclesiásticos contra a fé reformada.

Em termos quantitativos, os protestantes propagandistas que vieram ao Brasil foram poucos, se comparado com o número total da população¹³. Se contarmos apenas aqueles que publicavam nos jornais da província do Pará no século XIX, por exemplo, chegamos ao número de três indivíduos, dentro de um recorte histórico de,

¹¹ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 32 e 33. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessorileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 12 de outubro de 2019.

¹² No texto original, Marx disse: “um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo” (MARX, 2012. p. 37).

¹³ A primeira operação censitária do Brasil foi divulgada em 1872. Nesse ano, foi revelado que o Brasil possuía um total de quase 10 milhões de habitantes (BOTELHO, 1998). Ainda que esses dados não possam ser estendidos, em sua plenitude, para precisar o quantitativo de população dos anos anteriores a 1872, ao menos fornecem uma base para pensar os números populacionais do Império na segunda metade do XIX.

aproximadamente, 30 anos. Ora, então, como explicar que um número tão reduzido de protestantes pudesse ter ganhado tanta notoriedade?

Para iniciar a análise sobre este e outros questionamentos, debruço-me sobre o passado protestante, buscando mostrar que, se os católicos enxergavam o protestantismo como um espectro disforme, para os protestantes não se tratava de um espectro, e sim uma expressão de fé sólida e bem definida. Dessa forma, são os aspectos gerais do protestantismo, o seu passado e as suas conexões com os protestantes que vieram para a Amazônia, que abordo nesse capítulo.

Os aspectos da palavra protestante na imprensa estão inter-relacionados com outras realidades da Europa e América. Para entender a inserção e expansão protestante, por meio da imprensa no Pará, é importante enfatizar a significância da palavra escrita e impressa para o protestantismo no alvorecer da era moderna. Por isso, retomo os seus primórdios, enfatizando o seu contato com o mundo das letras, buscando a compreensão do grau de relevância disto para a propagação da mensagem protestante e o quanto disso ainda sobreviveu no século XIX, tanto no contexto nacional quanto na realidade da Amazônia.

1. 1 A MODERNIDADE RELACIONADA AO PROTESTANTISMO.

Com o advento da modernidade, a partir do século XVI, as contestações das verdades católicas ganharam força, visto que, tanto laicos (na figura intelectuais imbuídos do espírito moderno ou mesmo do poder civil enquanto instituição) quanto religiosos (a partir do avanço protestante) passaram a requerer os espaços demarcados pela religião católica desde o medievo, no desiderato de ocupar o papel de destaque da Igreja na sociedade.

As mudanças provocadas por essas investidas modernas geraram, progressivamente, alterações nas relações políticas e religiosas da Europa — e que, com o passar do tempo, foi se espalhando para outras partes do mundo —, resultando na constituição dos Estados Nacionais e a primazia do poder temporal sobre o espiritual; no âmbito da produção de mercadorias, progressivamente, foram rompidas as relações feudais de produção, gerando maior acumulação de capital, bem como transformações nas relações de trabalho, com a introdução do assalariamento fundamentado na ética mercantilista, sobretudo, após o início da Revolução Industrial; além de mudanças na

esfera intelectual, abrindo caminho para a Reforma Protestante, o Iluminismo, o positivismo, o liberalismo, bem como o socialismo.

Sobre o conceito de modernidade, recorro ao trabalho de Marshall Berman (1986), quando afirma que esta desenvolveu uma variedade de tradições no decorrer de cinco séculos de história, por isso, pode ser dividida em três fases:

Na primeira fase, do início do século XVI até o fim do século XVIII, as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna; mal fazem idéia do que as atingiu. Elas tateiam, desesperadamente, mas em estado de semicegueira, no encaço de um vocabulário adequado; têm pouco ou nenhum senso de um público, ou comunidade moderna, dentro da qual seu julgamento e esperanças pudessem ser compartilhados. Nossa segunda fase começa com a grande onda revolucionária de 1790. Com a Revolução Francesa e suas reverberações ganham vida, de maneira abrupta e dramática, um grande e moderno público. Esse público partilha o sentimento de viver em uma era revolucionária, uma era que desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política. Ao mesmo tempo, o público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro. É dessa profunda dicotomia, dessa sensação de viver em dois mundos simultaneamente, que emerge e se desdobra a idéia de modernismo e modernização. No século XX, nossa terceira e última fase, o processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento.¹⁴

Das três fases destacadas pelo autor, esta tese se debruça sobre a segunda (embora eu faça menção às outras fases sempre que necessário), caracterizada pela profunda dicotomia da sociedade, na qual, tanto Karl Marx quanto Friedrich Nietzsche, apontam o caráter contraditório de um mundo que estava impregnado do seu contrário (BERMAN, 1986, p. 20). Se na época do medievo era possível identificar esforço para submeter a razão à revelação na obra de São Tomás de Aquino, na virada do século XVII para o XVIII, o inglês John Locke, entende que a razão deve ser considerada para elevação da pluralidade religiosa. Essa instabilidade de pensamento na modernidade atingiu incisivamente os alicerces da Igreja, que teve que lidar com o protestantismo, bem como, com a onda revolucionária, demarcada pela revolução na França.

A modernidade é percebida no estudo de Marshall Berman (1986), como compartimentada em modernização (referente à política e economia) e modernismo (referente à arte, cultura e sensibilidade). Nesse seguimento, a modernidade “é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela despeja a todos num turbilhão de

¹⁴ BERMAN, Marshall. Introdução: Modernidade ontem, hoje e amanhã. In: *Tudo o que sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioratti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 16.

constante mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia”¹⁵, configurando-se como um tipo de experiência vital — de tempo e espaço, dos outros e de si mesmo, das possibilidades e perigos da vida — partilhada por homens e mulheres em todo o mundo. Assim, mais do que pairar acima das situações sociais concretas, a modernidade se mostra através das instituições, dos discursos e dos agentes sociais.

Jacques Le Goff (2003) analisa a ascensão da modernidade, por meio do par “antigo/moderno”¹⁶, enfatizando o conflito envolvendo esse binômio no contexto do século XIX, concentrando-se e radicalizando-se em torno de dois aspectos: o dogma e exegese bíblica e a evolução social e política. Nessas circunstâncias, para a Igreja Católica, o termo “moderno” passa a ser considerado pejorativo na medida em que:

(...) os chefes da Igreja e os seus elementos tradicionalistas aplicam-no quer à teologia nascida da Revolução Francesa e dos movimentos progressistas da Europa do século XIX (o liberalismo e, depois, o socialismo), quer — o que, a seus olhos, é mais grave — aos católicos seduzidos por estas idéias ou apenas as combatam com tibieza.¹⁷

Concomitante a todo esse processo, o cenário religioso ocidental ganhava mais alternativas doutrinárias — embora a Igreja Católica ainda tivesse força considerável —, expressas, principalmente, no surgimento do luteranismo, calvinismo e anglicanismo no século XVI, bem como os aparecimentos dos batistas, no século XVII, e dos metodistas no século XVIII, para citar alguns dos principais. Em maior ou menor grau, variando conforme a região, tempo, seguimento e conjuntura, essas religiões apresentaram-se como opositoras ao *status quo* religioso de então, expressando o que havia de mais radical na vida religiosa moderna, ou seja, o fomento à variedade de cultos cristãos, rompendo com o modelo hegemônico de cristandade europeia católica medieval.

Segundo José Carlos Reis (2000), o projeto da modernidade — fundamentado na visão iluminista da história e construído especulativamente por franceses e alemães em fins do século XVIII até início do século XIX — levou a uma constante revolução do vivido, submetendo o passado-presente a uma teleologia. Por conseguinte, esse “projeto” apresentava a história como uma produção acelerada de eventos, no qual o seu sentido era previamente conhecido. O seu trilho estava em direção à perfectibilidade, à

¹⁵ Ibidem. p. 15.

¹⁶ Dentro dessa lógica, no fim da Idade Média e durante as luzes, o par antigo/moderno marcou o ritmo de uma oposição cultural que penetrou na cena intelectual. Esse par modifica-se, em meados do século XIX, com o surgimento do conceito de “modernidade”, constituindo uma ambígua reação da cultura às investidas do mundo industrial. Ler: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5 ed. Campinas: Unicamp, 2003.

¹⁷ Ibidem. p. 186.

moralidade e a racionalidades futuras, ao mesmo tempo em que legitimava toda a intransigência contra o passado-presente, entendidos como expressões do atraso e das limitações à civilização e à liberdade (REIS, 2000, p. 166 e 167).

Antes de prosseguir na noção de tempo histórico da modernidade, é importante destacar aqui a ideia de civilização, tão propalada no século XIX. Segundo o estudo de Robson Gomes Filho (2018), o termo civilização tem variado no seu uso e significado em diversas épocas. No entanto, tal ideia está relacionada à descrição do nível técnico, urbanístico, político, além das reflexões sobre o modo como um dado povo se relaciona com os seus próprios costumes, cultura e religião. Apesar dessa variedade, o cerne da ideia de civilização pode ser identificado a partir da construção da imagem do “outro”. Em outras palavras, é a ideia que o ocidente tem de si mesmo, em que o dito civilizado está dentro de um padrão que indica, em termos gerais, uma fronteira entre aquilo que se julga avançado e evoluído (no qual o ser civilizado é parte integrante), distanciando-se do seu suposto passado primitivo e bárbaro.

Este ‘orgulho que a sociedade europeia tem de si própria, de sua autoimagem de superioridade diante de um mundo que domina e que faz sentir-se superior’, expresso pela ideia de civilização — ou Kultur, para as sociedades de língua alemã — tornou-se, especialmente, a partir do século 18, um modo homogeneizador de vencimento da barbárie por meio da padronização dos comportamentos e do autocontrole da violência e dos próprios instintos face à necessidade de cortesia, de etiqueta e de requinte¹⁸.

Para o cristianismo, a história possui uma importância crucial no seu andamento, visto que este “é uma religião histórica, não no sentido de que existe historicamente (...), mas porque a sua doutrina exige a história como instrumento de realização”¹⁹. Deste modo, a salvação se realizaria no interior da marcha progressiva do homem na temporalidade, concepção esta que permite a entrada da Igreja nas estruturas sócio-políticas de governo, vislumbrando colocar em prática o seu projeto de ação. Não sem razão, a filosofia católica da história entende História da salvação como a verdadeira história universal, concebendo-a como a realização de uma profecia, a qual o decreto profetizado determina o fim dos tempos e o ingresso na eternidade (MANOEL, 2004, p. 34).

¹⁸ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. *Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2018. p. 182.

¹⁹ MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História*. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004. p. 18.

Tal é a divergência entre essas duas filosofias da história — a moderna e a católica — que, embora ambas se apoiem na ideia de evolução linear, considerando o processo histórico como teleológico, há uma distinção brutal no que concerne às suas finalidades — a modernidade entende a história da humanidade caminhando rumo à vitória da Razão, enquanto a filosofia cristã-católica interpreta a história universal tendo como fim a salvação —, acarretando investidas de um lado e de outro, o que gera um jogo de forças na luta pela hegemonia dentro da sociedade.

As transformações modernas foram tão significativas, que a euforia científica havia ganhado espaço onde antes imperava o teocentrismo, pois agora o antropocentrismo permitia ao homem caminhar sem necessitar da tutela da religião, em especial, da Igreja Católica. Se antes a ideia de mundo “real” — acessível por meio da transcendência dos corpos, espaço e tempo — e mundo ilusório se estabeleciam em planos diferentes, doravante, a modernidade passa a posicionar ambos os universos na terra. A sociedade moderna transformou em falso aquele universo referente ao passado histórico, enquanto o universo verdadeiro seria o mundo físico e social (BERMAN, 1986, p. 104). De modo semelhante, Ivan Manoel (2004) afirma que os modernos pensadores leigos, ao secularizarem a filosofia da história, condicionavam o trajeto histórico aos limites da temporalidade e retiravam do conceito de progresso o sentido de transcendência, confiando em ser ele uma imanência do processo histórico.

Dito isto, é importante ressaltar a visão protestante da história, a fim de perceber como os adeptos da fé reformada, grosso modo, entendem-se no mundo e se distinguem das mencionadas correntes anteriores. Logicamente que, por ser forjado no seio da vida moderna, o protestantismo — a despeito das suas várias diferenças referentes a cada igreja — apresenta afinidades com o conjunto desta, das quais destaco:

a ênfase no indivíduo, a livre interpretação das escrituras, a autonomia das congregações, as teologias liberais ou as teologias justificadoras das relações entre igreja e estado moderno, o liberalismo do pensamento econômico, a ruptura com as tradições medievais²⁰.

Contudo, existem desacordos que mostram que essa sintonia não se faz imediata. Mesmo que a Reforma Protestante tenha propiciado fundamentais rupturas para a periodização da história moderna, de acordo com Valdinei Ferreira (2008), os reformadores religiosos não se sentiam como pessoas “modernas”. Em termos práticos,

²⁰ SANTOS, Lyndon Araújo. Protestantismo e Modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. *Projeto História*, São Paulo, v. 37, p. 179-194, 2008.

Lyndon Santos (2008) afirma que o anabatismo, um dos movimentos mais dinâmicos oriundos da Reforma e abraçados por grande parte das parcelas mais baixas da população, apresentava características inadequadas ao curso da modernidade e ao próprio capitalismo. Além disso, por mais racional que os seguimentos protestantes fossem, o componente sobrenatural ainda é seu carro chefe. Devido a isso, a relação entre protestantismo e modernidade não se dá apenas por “afinidades naturais”, mas também a partir de construções históricas, religiosas e culturais específicas, permeadas por contradições e descontinuidades. Nesse sentido, é possível caracterizar uma dialética desse sagrado na ordem considerada moderna (SANTOS, 2008), ou como diz Valdinei Ferreira (2008), nenhum tipo de protestantismo é “completamente moderno ou anti-moderno, visto que, no interior dessa forma específica de religião, são reproduzidas contradições semelhantes àquelas encontradas, na própria modernidade, entre as diferentes modalidades de racionalidade”²¹.

Por integrar o cristianismo, ao mesmo tempo que incorpora certos elementos da modernidade, os protestantes também possuem a sua forma de tempo e espaço. Sobre isso, Antônio Gouvêa Mendonça (2008) diz:

(...) a noção de tempo se superpõe a de espaço, porque afinal sobreviverá um tempo a-histórico para substituir o presente. O lugar no céu (espaço) acaba dando ensejo a um não-tempo, porque o céu significa eternidade. De modo que o conceito de tempo prevalece sobre o de espaço. Contudo, o caminhar da história desembocará também num outro mundo intemporal, mas de eterno sofrimento, para o qual, após grande julgamento, o infiel será enviado. A história, no seu desenlace, se bifurcará. Cabe ao indivíduo escolher desde agora o caminho que quer seguir: aceitar este mundo com seus prazeres temporais e entrar, após, num outro de sofrimentos eternos ou negar este com seus atrativos efêmeros e gozar eternamente no porvir. A escolha é individual, de modo que cada um participa livremente da escolha de seu destino.²²

Tal percepção religiosa se estrutura no sentido linear, e seu caminhar ganha sentido pelo binômio pecado/salvação, no qual o mundo presente é mau, e o homem, uma vez estando nele, acaba lutando e sofrendo para chegar a uma terra feliz, mas para alcançar tal desiderato, é necessária a ação individual para escolher se quer continuar no ambiente da perdição ou seguir rumo à salvação no plano divino, a-histórico. Diferente das intermediações propagadas pela Igreja Católica, o princípio protestante prega que a relação do fiel com o sagrado dá-se no plano estritamente individual, de tal forma que a

²¹ FERREIRA, Valdinei Aparecido. *Protestantismo e Modernidade no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 12.

²² MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 214.

salvação ocorreria por meio da concessão soberana de Deus, aceita individual e voluntariamente pelo fiel, por meio da fé e/ou da graça. Com isso, o protestantismo é essencialmente cristológico, ou seja, Cristo exerce uma função de mediador entre o fiel e Deus.

Não se trata aqui de tomar o protestantismo como um corpo homogêneo, mas é evidente que os seguimentos protestantes apresentam certas características em comum. Para além das abstrações doutrinárias, é importante também salientar as ações concretas, justamente baseadas, em larga medida, na publicação de mensagens religiosas, por meio dos impressos, forjados no seio da vida moderna e que foram parte integrante fundamental da caminhada das igrejas discordantes do catolicismo.

Se até o final da Idade Média, a Igreja Católica monopolizava a palavra escrita, sendo detentora oficial do seu poder de interpretação, numa sociedade em que a tradição oral prevalecia, permitindo aos laicos apenas um acesso restrito a poucos livros bíblicos; com o advento da modernidade, a partir do século XVI, os reformadores protestantes reivindicavam o uso de escritos, fomentando um ambiente de intensa propagação religiosa, principalmente via imprensa²³. No decorrer dos séculos, esta relação entre fé protestante e imprensa foi se aperfeiçoando e se consolidando. Dessa forma, no século XVII e início do século XVIII, em meio ao aumento da alfabetização da população na região onde hoje fica a Alemanha, a proliferação protestante ganhava cada vez mais força, e com ela, a produção de baixo custo em massa da bíblia.

O sociólogo, John Thompson (2002), ao entender as transformações culturais associadas ao surgimento das sociedades modernas, afirma ser inevitável esbarrar no desenvolvimento da mídia que vem entrelaçado, de modo fundamental, com as principais transformações institucionais e culturais que modelaram o mundo moderno (THOMPSON, 2002, p. 12). Considerando esse pressuposto, entendo que, para alcançar o objetivo de analisar a relação entre protestantismo e imprensa no Pará oitocentista, é importante reconhecer a relação entre palavra impressa e a modernidade.

A Reforma tinha como fundamentos básicos a fé e a leitura pessoal da Bíblia, de tal forma que procuraram imergir o indivíduo numa rede de ensinamentos e práticas que

²³ Johannes Gutenberg (1398-1468) revolucionou o modo de produzir escritos, ao desenvolver a primeira máquina de impressão, feita com tipos móveis por volta de 1439. Antes, os livros eram feitos artesanalmente, com escrita cursiva. Com a máquina de Gutemberg, aumentou consideravelmente a capacidade mecânica de produzir e reproduzir textos e livros. A imprensa ganhou grande destaque no século seguinte, no contexto da Reforma Protestante empreendida por Martinho Lutero, pois os panfletos luteranos passaram a ser reproduzidos nas máquinas de imprensa (réplicas do modelo de Gutenberg) dos vários principados alemães simpáticos à causa protestante.

garantiam a interpretação “correta”, a conformidade espiritual e a consciência comunitária (CASTAN; LEBRUN; CHARTIER, 2009, p. 32). Embora Roger Chartier (2009) aponte que a relação entre imprensa, prática da leitura (considerando que grande maioria da população não era letrada para ler os escritos) e Reforma Protestante não tenha ocorrido imediatamente, ainda assim, é inegável a importância da imprensa para a difusão da fé reformada, bem como para forjar uma relação direta entre o indivíduo e a divindade, ao passo que permitia aos fiéis nutrir a sua fé a partir da leitura íntima dos livros de espiritualidade ou da Bíblia (CHARTIER, 2009, p. 122 a 129), ou mesmo ter conhecimento do conteúdo de escritos, a partir da escuta das leituras públicas.

Os meios de comunicação relacionados à imprensa possibilitam formas de interação que diferem dos tipos de interação face a face característicos dos tempos anteriores à época moderna. Desse modo, o uso dos meios técnicos de comunicação pode alterar as dimensões espaço-temporal da vida social à medida que os indivíduos se comunicam através de espaço e tempo dilatados (THOMPSON, 2002, p. 13 e 14). Foi se valendo dessa prerrogativa que o protestantismo pôde se capilarizar.

Desde os primeiros tempos de combate à hegemonia católica, a instrumentalização da imprensa foi fundamental, não por acaso, as 95 teses de Martinho Lutero logo foram traduzidas para línguas vernáculas, impressas em vários folhetos e distribuídas pela Europa. John Thompson (2002) estima que estas teses tenham chegado ao conhecimento de quase toda a região onde hoje fica a Alemanha em, aproximadamente, 15 dias, e em grande parte da Europa em um mês (THOMPSON, 2002, p. 58). Lutero apontava a imprensa como o “último dom de Deus. Efetivamente, por meio dela, Deus quer dar a conhecer a causa da verdadeira religião a toda a terra até os confins do mundo”²⁴. Além disso, entre 1517 a 1520, Lutero supervisionou a impressão de aproximadamente 300.000 cópias de trinta sermões, panfletos e broadsides (CRUZ, 2015, p. 173), tal era a facilidade de reprodução de escritos proporcionado pela máquina de imprensa.

Na França, por exemplo, entre o século XVI a XVIII, mesmo prevalecendo o analfabetismo, o que possibilitava o conhecimento do conteúdo escrito por meio de mediações, os impressos haviam conseguido grande relevância para divulgação e circulação de modelos culturais (CHARTIER, 2004, p. 91). As assembleias religiosas

²⁴ LUTERO. Apud GILMONT, Jean-François. Reformas Protestantes e leitura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). *História da Leitura no Mundo Ocidental*. vol. 2. Trad. São Paulo: Ática, 2002.

protestantes realizadas nas cidades eram o lugar social propício para que o indivíduo entrasse em contato com a palavra escrita, por meio de livros clandestinos, tais como bíblias, salmos e opúsculos de Calvino. Sobre isso, Chartier declara:

Reunindo homens e mulheres, letrados e analfabetos, de profissão e de bairros diferentes, os cultos protestantes, tal como se pode perceber, apesar dos segredos que os cerca, nas cidades atingidas pela Reforma, são um dos lugares em que se opera a aprendizagem do livro. Ao mesmo tempo, eles manifestaram a coerência já realizada da comunidade e atraem para a leitura do texto sagrado aqueles e aquelas que ainda estão afastados. Nas cidades de Flandre e do Hainaut, são as assembleias que preparam a fogueira iconoclasta do verão de 1566: em casas particulares, alojamentos vazios, ou celeiros situados às portas da cidade, os fiéis do novo culto cantam os salmos e lêem o Evangelho. Lido e comentado pelos ministros e pregadores, possuído e manuseado pelos fiéis, o texto impresso impregna toda a vida religiosa das comunidades protestantes, em que o retorno a verdadeira fé não se separa da entrada do escrito impresso na civilização.²⁵

A aliança estabelecida, a partir dos desdobramentos da Reforma Protestante entre o escrito impresso e a fé, fortaleceu-se no decorrer dos séculos, à medida em que surgia uma imprensa periódica (jornais modernos) pela Europa, em inícios do século XVII. Em relação aos primeiros jornais modernos, John Thompson (2002) menciona:

Em 1619 folhas semanais eram publicadas em várias cidades alemãs, incluindo Augsburgo, Estrasburgo e Wolfenbuttel, e há algum indício de que um periódico semanal possa ter sido publicado algo em torno de 1607 em Amsterdã. Semanários — ou “corantos”, como eram chamadas estas primitivas compilações de notícias naquele tempo — logo surgiram em outras cidades e línguas. As cidades localizadas ao longo das rotas comerciais europeias, como Colônia, Frankfurt, Antuérpia e Berlim, tornaram-se os primeiros centros de produção de jornais.²⁶

A evolução da imprensa variou nos países, por exemplo, cresceu mais rapidamente na Inglaterra do que na França e nos demais países europeus centrais e meridionais. Com todo esse avanço da imprensa, começou a surgir o controle político sobre o que poderia ser publicado. A imprensa no Antigo Regime²⁷ francês, por exemplo, só publicava por meio da autorização antecipada, apesar disso, as inúmeras censuras que

²⁵ CHARTIER, Roger. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. 3 ed. Trad. Álvaro Lorentini. São Paulo: UNESP, 2004. p. 101.

²⁶ THOMPSON, John. *A mídia e modernidade: uma teoria social da mídia*. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 64.

²⁷ Forma de Estado (ou proto-estatal) desenvolvida entre os séculos XVI e XVIII, que se apresentava como novo e por isso “moderno” para aqueles da Renascença, e apontado como “antigo” para os tempos pós-revolucionários de oitocentos. A principal expressão do Antigo Regime ocorreu na França, materializado pela figura do rei absoluto, do clero e da nobreza que gozavam de todos os privilégios e isenções fiscais. Abaixo, estava o Terceiro Estado, composto pela burguesia, pelos camponeses, artesãos e a plebe miserável; sem direito à privados participação política e sobrecarregados com os impostos.

foram exercidas sobre os jornais eram pouco eficazes, mas restringiam consideravelmente a liberdade dos jornalistas.

Mesmo com todas as dificuldades impostas pela conjuntura sócio-política — que variava de acordo com cada lugar na Europa —, desde o Antigo Regime, até o século XIX, “os evangélicos moldaram a produção, distribuição, venda e consumo de bíblias, bem como de outros artefatos impressos, para fins de permear a cultura europeia e a cultura americana com influências sagradas”²⁸. Para além dos textos bíblicos, desde o século XVI, os protestantes se apropriavam de textos religiosos que não estavam no limite do “evangelicalismo”, faziam adaptações e as publicavam com a finalidade de incutir os leitores com as suas lições (CRUZ, 2015, p. 48).

As tentativas de propagação do protestantismo relacionadas à palavra impressa atravessaram o tempo e pôde ser percebido no Brasil, onde as publicações religiosas foram largamente usadas como uma forma de proselitismo, junto à população local (VASCONCELOS, 2010, p. 13). Contudo, esse avanço protestante esbarrava na concepção católica de que a religião é um corpo de discursos, verdades conceituais e práticas, em que o acesso interpretativo legítimo pertence à instituição, na qual o corpo sacerdotal é quem tem direito de educar o povo sobre o entendimento e a prática religiosa, havendo a institucionalização da legitimidade do discurso. Em contrapartida, os protestantes ofereciam o acesso a mensagem religiosa, sem as mediações hierárquicas aos moldes católicos.

Os protestantes entendiam que por meio da leitura de escritos religiosos, os indivíduos estariam mais próximos da salvação, devido ao conhecimento proporcionado pelo poder da palavra escrita. A palavra afetaria o aspecto espiritual e, por consequência, o social, gerando o progresso (CRUZ, 2015, p. 188). Nesse sentido, o protestantismo, com o passar dos séculos, identificou-se e foi cada vez mais identificado com o progresso — econômico, moral, cultural e religioso — oriundo da modernidade, e os vínculos entre o catolicismo e o absolutismo político passaram a ser vistos cada vez mais como obstáculos para a realização desse progresso, opondo países como Estados Unidos aos interesses de Portugal e Espanha, redutos do catolicismo e, aos olhos protestantes, ícones do atraso.

²⁸ CRUZ, Karla Janaina Costa. *Cultura impressa e prática leitora protestante no Oitocentos*. 2015. Tese (Doutorado em Linguística e ensino) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015. p. 43.

A própria afinidade com a cultura escrita impressa foi uma marca desse vínculo com a modernidade e com a ideia de progresso. Os protestantes foram hábeis em apresentar em seus discursos impressos o quanto as formas de protestantismo estabelecidas pensavam-se ligados, até certo ponto (como já foi mencionado anteriormente), a um movimento de modernização e modernidade, usando os enunciados e os meios que a modernização dispunha. Os agentes protestantes proselitistas conceberam estratégias de conquista de espaços, e essas estratégias eram moldadas na afirmação de que somente uma nova religião afinada com a modernidade proporcionaria a superação das estruturas arcaicas existentes. Foi partindo desses princípios que, já no século XIX, que os missionários protestantes buscaram levar sua fé para a América Latina, como será visto no próximo tópico.

1. 2 PROTESTANTISMO EM TERRAS AMERICANAS.

Se o mundo latino-americano foi se familiarizando com os protestantismos no decorrer do século XIX, os Estados Unidos conviviam com as ideias protestantes desde a época em que ainda eram as “Treze Colônias” da Inglaterra. Em larga medida, foi esse protestantismo norte-americano (com as suas igrejas, jornais e missões), imerso no contexto da modernidade e se valendo dos instrumentos de propagação da época, que, aos poucos, foi penetrando pelo resto da América.

Segundo o pensador Alexis de Tocqueville, inumeráveis seitas e igrejas estavam espalhadas pelos Estados Unidos, onde “cada seita adora Deus à sua maneira, mas todas as seitas pregam a mesma moral em nome de Deus”.²⁹ Apesar da provável generalização, enfatizo que, nos Estados Unidos do XIX, o mais importante era ter uma religião alinhada a esse preceito citados por Tocqueville, e não necessariamente seguir uma dita “única religião verdadeira”. De tal forma que, a chamada religião civil americana,

com suas seitas e teologia (mais ou menos indiferenciada), sua regulamentação da vida social dentro da ética rigorosa do puritanismo colorido pelo metodismo, constitui-se (...) numa das mais perfeitas simbioses entre religião e sociedade na história ocidental moderna³⁰.

²⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 342.

³⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 106.

A concepção iluminista de que o fervor religioso iria se dissipar à medida em que a liberdade e as luzes ganham força no século XVIII, é entendido por Tocqueville como uma incongruência entre teoria e prática. Isso porque, se no mundo europeu tal premissa se fazia sentir com certo grau de relevância, nos Estados Unidos “vê-se um dos povos mais livres e mais esclarecidos do mundo realizar com ardor todos os deveres externos da religião”³¹, ainda assim, permanece firme nos trilhos religiosos.

Muito dessa conexão da sociedade norte-americana com a espiritualidade da fé reformada, ainda que em tempos de difusão das luzes, ocorreu devido aos chamados períodos avivalistas³² das igrejas protestantes, tanto nos Estados Unidos como no mundo europeu, o que tornou o protestantismo mais fundamentalista, enfatizando a individualidade da fé religiosa, além de uma maior dedicação a atividade proselitista. Lyndon Santos (2017) enfatiza que as ondas avivalistas e pietistas³³ tentaram submeter a cristandade a um processo cultural de dominação neocolonial. Assim, a expansão da fé tinha como alvo a regiões do globo onde o protestantismo não havia se firmado, como a Ásia, África, e América Latina, ainda que já houvesse a ação católica em algumas dessas regiões, como foi o caso do Brasil (SANTOS, 2017, p. 120).

Portanto, o protestantismo norte-americano não vislumbrou lançar-se em missão apenas na Amazônia. Outras partes do mundo também eram seus alvos, não por acaso, em 1810, surgiu a primeira sociedade para missões estrangeiras, a American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM), que, no decorrer de sua trajetória, foi responsável pelo envio de vários missionários para algumas regiões da América Latina, mas, principalmente, para lugares da Ásia e a África, enxergados como os mais necessitados da palavra protestante. Essa era a imagem partilhada entre os protestantes norte-americanos, em que a América Latina não chegava a ser comparada com, segundo estes, centros de paganismo como a Ásia e a África, ainda assim, necessitava ser contemplada com a espiritualidade da fé reformada (OLIVEIRA, 2014, p. 70), mesmo

³¹ Ibidem. p. 347.

³² De grande impacto na vida espiritual dos séculos XVIII e XIX, os avivamentos ou reavivamentos são acontecimentos históricos, característicos do cristianismo anglo-saxônico que recebeu grande ênfase na formação dos Estados Unidos da América, embora tenham ocorrido em outros continentes. Trata-se de grandes períodos de efervescência espiritual cristã, quando muitos, na maioria milhares, são atraídos às igrejas para a conversão. A princípio, esses movimentos eram espontâneos, com o tempo, as reuniões passaram a ser direcionadas.

³³ O pietismo é movimento religioso nascido na Igreja luterana alemã que valoriza as experiências individuais. Surgiu no final do século XVII, como oposição à negligência da ortodoxia luterana em relação a dimensão pessoal da religião.

que as terras latino-americanas recebessem menos atenção e investimento das empreitadas missionárias, se comparadas às missões dos continentes tidos como pagãos.

Focando, especificamente, em América Latina, muito se falou no tópico anterior sobre a ideia de modernidade, contudo, é importante apontar como era a relação entre mundo latino-americano e a época moderna. Marshall Berman (1986) enfatiza o caráter contraditório da modernidade, na medida em que esta contém ideia de progresso em todos os campos da sociedade, ao mesmo tempo em que é exposta à profunda dicotomia da sociedade em um mundo fugaz e que estava impregnado do seu contrário. Contudo, essa perspectiva não aborda a relação da modernidade com a América Latina. Por sua vez, o filósofo argentino Enrique Dussel (2005) analisa a modernidade a partir de outro prisma, fugindo de elucidações que diminuem, justificam ou ignoram as violências da colonização; ele crava como marco histórico da modernidade o ano de 1492, isto é, o ano da chegada dos europeus à América.

Segundo o autor em questão, é importante fugir das interpretações eurocêntricas, em que a modernidade é datada a partir de eventos intra-europeus e os seus desdobramentos posteriores, como é o caso do Renascimento italiano, do afloramento iluminista, da Revolução Francesa. Sobre esse conceito, Dussel afirma o seguinte:

Deve ser um projeto “trans-moderno” (e seria então uma “Trans-Modernidade”) por subsunção real do caráter emancipador racional da Modernidade e de sua Alteridade negada (“o Outro”) da Modernidade, por negação de seu caráter *mítico* (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e que por isso se torna contraditoriamente irracional). Em certas cidades da Europa Medieval, nas renascentistas do *Quattrocento*, cresceu *formalmente* a cultura que produzira a Modernidade. Mas a Modernidade *realmente* pode nascer quando se deram as condições históricas de sua origem efetiva: 1492 – sua empírica mundialização, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico. A Modernidade nasce realmente em 1492.³⁴

A partir do enunciado em destaque, é possível entender o foco em torno da relação colonizador/colonizado que Enrique Dussel enfatiza para compreender a modernidade na América Latina e no mundo como um todo. Não pretendo aqui opor o pensamento deste com o de Marshall Berman, apesar das suas distinções sobre a abordagem do tema. Ao invés disso, opto por usar ambas as definições, de acordo com os contextos e cenários em questão. Por exemplo, para compreender o fenômeno Protestante

³⁴ DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p. 24-32.

na Europa, os seus desdobramentos com a difusão da cultura escrita, seu choque com a Igreja Católica e, até certo ponto, o seu olhar para os outros continentes, a reflexão de Berman é adequada. Já para entender como os protestantes chegaram à América Latina, seu contato, choque cultural, os conflitos, e as relações que constituíram com os moradores da região, o estudo de Dussel cabe melhor. Em alguns momentos, ambos os estudos divergem, mas na presente tese eu uso-os considerando a complementariedade de um com o outro.

Tendo em vista os pressupostos mencionados, é importante entender que o protestantismo é um fenômeno relativamente tardio, na América Latina, se comparado aos primórdios do catolicismo romano no continente, já que as condições históricas da sua inserção estão relacionadas à formação dos Estados Nacionais das antigas colônias ibéricas recém-emancipadas e, mais especificamente, à separação entre Igreja e Estado nos oitocentos. Diplomatas, comerciantes e residentes estrangeiros foram os primeiros protestantes da América Latina que, desde os primeiros anos de independência (na primeira metade do XIX), estabeleceram-se nas capitais e portos importantes, amparados direta ou indiretamente pelos tratados comerciais ingleses com as novas nações.

Houve uma fase seguinte marcada pela chegada de representantes das Sociedades Bíblicas, que visavam a propagação da fé, a partir, principalmente, da distribuição de impressos, tentando atingir não apenas estrangeiros residentes no Brasil, mas também os católicos. Com isso, em meio a conflitos, persistências e alianças, progressivamente, foi aumentando o número de pastores e seguidores protestantes, particularmente, em países como Argentina e Brasil (LYNCH, 2002, p. 447). Entretanto, apesar dos regimes republicanos que se constituíram com as independências que se fizeram na América Latina — ainda que não existisse um padrão comum na relação entre Igreja e Estado nos diversos Estados em consolidação —, a influência do clero católico-romano na vida social e política permaneceu.

Mesmo com a independência, a negação da Europa não foi, nem na América espanhola, nem na América Anglo-saxã, a negação da Europeidade, em outras palavras, permaneceram as estruturas e uma cultura em que, de forma geral, conservava valores europeus (MIGNOLO, 2005, p. 41). De tal forma que Thomas Jefferson, terceiro presidente dos Estados Unidos (1801-1809) e o principal autor da declaração de independência (1776) daquele país, negava a Europa, mas não a

Europeidade, por isso, ele olhava com entusiasmo as independências ocorridas na América Latina, mas tinha grande medo do “haitianismo”³⁵, que significava uma ruptura radical com a herança europeia. Nesse sentido, a política expansionista norte-americana primou por exercer forte influência nos demais países da América, mas não da mesma forma que os europeus faziam na época colonial, e sim através da lógica imperialista.

Logicamente, o imperialismo, impregnado das transformações proporcionadas pela modernidade, foi um componente que eivava a ação missionária norte-americana no Brasil, afinal, é importante lembrar que esse imaginário expansionista — inspirado no espírito de modernidade, tal qual foi abordado anteriormente — fez-se presente no contexto de um crescimento de interesses estratégicos pela América Latina, devido à emergência dos Estados Unidos.

Um sintoma do deslocamento de foco que transforma a América Latina de um “território perdido” numa “terra de oportunidades” é a guerra entre EUA e México, entre 1846 e 1848, que teve o intuito de expandir o território norte-americano, em meio à ideia do Destino Manifesto, isto é, a noção de que o povo norte-americano foi eleito por Deus para comandar o mundo, sendo seu expansionismo político-econômico uma expressão disto. Apesar do exemplo mencionado, não acredito que este expansionismo tenha sido o principal fator que orientou tal ação religiosa, tal qual assinala a obra *Protestantismo e Imperialismo na América Latina* (1968), visto que o componente sagrado não pode ser visto apenas como produto ou reflexo do expansionismo imperialista. A motivação religiosa é influenciada, mas também influencia tais ações, ao mesmo tempo que possuía seu grau de autonomia e sua forma própria de interpretar o mundo, em detrimento às motivações estritamente e/ou prioritariamente geopolíticas.

É importante também elucidar o imaginário expansionista norte-americano desse momento. Os protestantes dos Estados Unidos, em larga medida, não estavam dispostos a questionar a expansão colonial desenvolvida em seu país. Pelo contrário, o poder e a riqueza das potências colonialistas foram interpretados pelas sociedades missionárias, em

³⁵ O haitianismo ou haitinização foi a expressão que definiu a influência da Revolução Haitiana sobre a ação política de negros, mulatos escravos e livres no continente americano. A revolução iniciou-se no ocidente da ilha caribenha de São Domingos, ex-colônia francesa em 1791, e possuiu características únicas, como a morte dos brancos e o domínio negro nas esferas de controle do país. Sua repercussão foi propalada em toda parte onde se lucrava a escravidão, deixando o mundo escravista em alerta ao perceber o sucesso da revolução haitiana poderia influenciar as demais colônias latino-americanas, as quais também possuíam um expressivo percentual de negros em seu contingente populacional.

geral, como uma recompensa de Deus por sua fidelidade como nações protestantes (PIEDRA, 2006, p. 23). A marca dinâmica desse protestantismo foi uma escatologia otimista e progressista, orientando-se, a partir de um ponto de vista evolucionista, movidos por uma convicção da conquista religiosa — semelhante à ação conquistadora das nações do centro do capitalismo neocolonialista e imperialista —, em conjunto com a ideologia de um Destino Manifesto, os missionários oriundos do mundo anglo-saxão e norte-americano lançaram-se na empreitada de aumentar seu rebanho espiritual por meio da pregação reformada. Dessa forma, a ação proselitista estava fortemente influenciada pela noção de conquista religiosa (SANTOS, 2017, p. 128). Exemplo disso é o discurso do Conselho de Missões da Igreja Episcopal dos Estados Unidos sobre a América do Sul:

A doutrina política tão popular aqui, na atualidade — “América para os americanos” — encontra eco também em muitas partes da América do Sul, abrindo para nós instalações peculiares e responsabilidades correspondentes, para ajudar em seu aperfeiçoamento moral e religioso e elevação. Eles são nossos vizinhos; nossos próprios parentes e amigos estão entre eles; o campo é nosso; e um mais nobre ou promissor não existe agora.³⁶

A famosa frase da “Doutrina Moroe”³⁷ ainda ressoava entre os norte-americanos. Foi insuflado desse princípio, que o discurso da Igreja Episcopal induziu a pensar que o seu propósito religioso teria boa acolhida na América do Sul. Esse pensamento da Igreja Episcopal corrobora com a reflexão de Antônio Gouvêa Mendonça (2008), quando diz que a busca pela realização do Reino de Deus na Terra, imbuídos das ideias de destino manifesto, e aliando as ideias de religião e civilização; fomentou uma cooperação entre diversas denominações religiosas protestantes que, embora preservassem suas particularidades, nivelaram-se numa teologia como produto dos reavivamentos.

Para alguns missionários acatólicos, devido ao cenário político jurídico dos governos da América Latina, era fundamental também o avanço econômico e político

³⁶ Esse trecho consta nos relatórios em inglês da seguinte forma: “The political doctrine so popular here, at the present time – “America for the Americans” – finds an echo also throughout many portions of South America, opening to us peculiar facilities and corresponding responsibilities, to assist in their moral and religious improvement and elevation. They are our neighbors; our own kindred and friends are among them; the field is ours; and a more noble or promising one does not now exist.” DANA JR, Daniel. *The missionary cause*. The spirit of missions: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the Secretaries and General Agents of the two Committees. Vol XXI, for MDCCCLVI. New York: Published for the board of missions, 1856. p. 99).

³⁷ Propagada pelo presidente James Monroe, a Doutrina Monroe foi iniciada em 1823, e visava, entre outras coisas, estabelecer a soberania do Estados Unidos no continente americano. Seu princípio básico era traduzido na frase “América para os americanos”, e seria o guia para toda a política externa norte-americana nessa época. No século XIX o melhor e mais eficiente condutor dessa ideologia foi o protestantismo americano com sua empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o expansionismo político e econômico (MENDONÇA, 2008, p. 95).

americano, sem o qual, seria inviável a abertura de espaços para a penetração protestante. Portanto, a extensão do poder político e econômico, e a propagação da fé eram dois lados da mesma moeda (MENDONÇA, 2008, p. 96), em que os povos de língua inglesa, em especial, os norte-americanos, seriam os responsáveis por propagar as ideias religiosas, tal como declarou um ministro metodista:

Deus está usando os anglo-saxões para conquistar o mundo para Cristo, a fim de despojar as raças fracas e assimilar e moldar outras. O destino religioso do mundo está nas mãos dos povos de fala inglesa. A raça anglo-saxã, Deus parece ter entregue a empresa de salvação do mundo.³⁸

Por conta dessa convicção, os movimentos contrários ao imperialismo norte-americano não eram bem vistos pelos dirigentes das missões protestantes. Aspirando os interesses em Cuba e Porto Rico, imbuídos do sentimento de que tudo justificava a expansão pela fé, as igrejas e os americanos aceitaram a guerra de independência contra a Espanha. No caso de Cuba, em fins do XIX, foi solicitado por Warren Candler (bispo metodista norte-americano) a presença de protestantes na ilha, sob a alegação de que estes seriam importantes para conter os ânimos exaltados da população cubana resistente à intervenção dos EUA (PIEDRA, 2006, p. 39).

No contexto da difusão da Doutrina Moroe, a Sociedade Bíblica Americana entendeu a presença da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira em Porto Rico como uma ocupação indevida em uma de suas regiões, malgrado harmonia diplomática existente entre as duas Sociedades, o que somou para que as empreitadas protestantes europeias tivessem menor força em terras latino-americanas em relação às missões evangélicas dos Estados Unidos. Arturo Piedra (2006) informa que a agência britânica reconheceu haver cometido um descuido, ao penetrar numa área de influência “pertencente” a outra Sociedade Bíblica. Tal acontecimento serve para perceber a influência implícita da ideologia da Doutrina Moroe nos assuntos missionários protestantes.

No bojo desse cenário oitocentista, a imprensa tem papel fundamental na sociedade republicana norte-americana, expressando as opiniões de defensores e opositores do governo, ao passo que vai inflamando os debates públicos. Sobre isso, Tocqueville firma que, “na América, como na França, ela (imprensa) é essa força

³⁸ HANDY, Robert apud MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008, p. 93.

extraordinária, tão estranhamente mista de bens e de males que, sem ela, a liberdade não poderia existir e que, com ela, a ordem mal pode se manter”³⁹, assim, a imprensa periódica é vista como, “junto ao povo, a primeira dentre as forças”⁴⁰.

Em relação aos assuntos religiosos contidos nos jornais dos Estados Unidos, entre o século XVIII e fins do XIX, Karla Cruz (2015) mapeou os gêneros literários produzidos e enfatizou quatro grandes recortes, que chama de “classe de textos evangélicos”: 1) Doutrina — utilidade da verdade; 2) Memórias — utilidade do exemplo; 3) Ficção — utilidade da imaginação; 4) Obras para a Escola Dominical — utilidade da instrução. De forma bem didática, essa classificação tenta agrupar inúmeras produções denominacionais e indenominacionais, de acordo com a sua finalidade. Nesse sentido, o utilitarismo é prerrogativa fundamental no conjunto de escritos relacionados à propaganda da fé evangélica (CRUZ, 2015, p. 51 e 52).

Instigados pelo espírito expansionista, no qual os impressos eram parte integrante e fundamental, surgiram as Sociedades Bíblicas, com destaque para a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (British and Foreign Bible Society), fundada em 1804, e a Sociedade Bíblica Americana (American Bible Society), fundada em 1816. Os seus objetivos eram: traduzir a Bíblia para o maior número possível de línguas; imprimi-la ao preço mais acessível e distribuí-la a todas as camadas sociais (CRUZ, 2015, p. 203).

Além das Sociedades Bíblicas, também foram fundadas juntas religiosas, principalmente nos Estados Unidos. Estas juntas eram órgãos de uma ou várias igrejas ou denominações que congregavam diversos indivíduos, no fito de organizar e financiar a pregação protestante por meio de missionários mundo afora. Com isso, surgiu a American Board of Commissioners for (1810), a Board of Foreign Missions (1837), a Foreign Missions Conference of North America (1893), entre outras. A “União Cristã Americana e Estrangeira”, por exemplo, propunha-se por “meio de missões, colportagem, de imprensa, e de outras agências apropriadas, difundir o princípio da liberdade religiosa, um cristianismo puro e evangélico, tanto no país como no estrangeiro”⁴¹. Vale ressaltar que das três principais formas destacadas pela “União Cristã” para lograr êxito, duas estão

³⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 210.

⁴⁰ Ibidem. p. 215.

⁴¹ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984. p. 94.

diretamente com os impressos, isto é, a imprensa e a atividade colportora. Essa passagem é importante para perceber como a ação missionária, por meio dos impressos, era crucial para a propaganda protestante na América Latina.

Cumprir notar que, apesar de a imprensa periódica ter nascido no século XVI, na Europa, foi somente no século seguinte que esta surgiu na América Espanhola. Eram, ainda assim, iniciativas com defasagens, em relação ao mundo europeu, sob vigilância e repressão das autoridades e aparecendo de forma esparsa. Foi apenas no século XIX que essa imprensa começou a ganhar força, cuja qual, em muitos lugares, era praticada como um jornalismo mais artesanal, relacionado à noção do “jornal de um homem só, aparecido ao sabor de interesses momentâneos, de poucas páginas, repleto de opiniões particulares e particularistas”⁴²:

Em meados do século XIX em toda a América Latina o jornalismo era já uma prática trivial, muito embora sem comparação com o que ocorria na França, que entre 1836 e 1899 passou de um total de exemplares de jornais impressos diários de 75 mil para uma tiragem de *Le Petit Parisien*, ao dia, de 775 mil. (...). Mesmo que a máquina tipográfica tenha chegado a Nueva España (que compreendia o centro e o sul do México, mas com órbita de influência no sul dos Estados Unidos e na América Central) em 1532, o *Mercurio Peruano* (1791) e *El diario de México* (1805-1817) foram os primeiros cotidianos registrados na região e apareceram pouco antes das guerras de Independência e funcionaram com certa autonomia da coroa espanhola. Nesse último jornal não houve discussão política explícita até 1812, nem alusões à hegemonia da metrópole, mas foi um meio de ventilar opiniões variadas, tornando-se um produto da incipiente esfera pública mexicana. Quando o padre Miguel Hidalgo se levantou contra a coroa, o jornal começou a discutir temas políticos. Igualmente carbonário foi o primeiro jornal argentino, *La Gaceta de Buenos Aires*, 1810.⁴³

Com o passar das décadas do mesmo século, nos grandes centros urbanos, em diversos países latino-americanos, formou-se um território midiático comum, caracterizado pela criação de novos modos de comunicação, a partir da proliferação de periódicos, cuja finalidade era a conquista de um público maior, repercutindo na formação de uma sociedade de massas.

A cena urbana nessas cidades capitais foi invadida por tecnologias comunicacionais, que transformaram o imaginário e a maneira como se via o mundo. Os

⁴² BARBOSA, Marialva. Por uma história cultural latino-americana dos meios de comunicação: um olhar sobre as práticas, processos e sistemas de comunicação nas últimas décadas do século XIX. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 19, n. 36, p. 19-33, 2012.

⁴³ COSTA, Sebastião Guilherme Albano da. Origens da América Latina: estado, instrução e mídia. In: Encontro nacional de história da mídia, 2009, Fortaleza. *Anais do encontro de História da Mídia*, Fortaleza, 2009, p. 01-18.

periódicos latino-americanos, gradativamente, transformam seus modos de produção e o discurso com que se autorreferenciavam, passando a serem ícones de modernidade, cidades símbolos desse novo tempo. É nessa conjuntura que os protestantes aparecem e vão ganhando espaço nos países da América, e se valem da imprensa como um dos principais instrumentos de propagação nos vários momentos pelo qual passou produção periódica oitocentista, desde sua produção mais “caseira”, até à época da consolidação da produção, a partir de finalidades cada vez mais comerciais, entremeada por inovações tecnológicas como telégrafos, telefones, máquinas linotipos, máquinas impressoras, máquinas fotográficas e, posteriormente, máquinas de escrever, em fins do XIX e início do XX (BARBOSA, 2012).

Segundo Lauri Emilio Wirth (2018), a inserção do protestantismo em terras latino-americanas não apresenta apenas a influência cultural, política e econômica das grandes potências protestantes, mas também acabaram exprimindo as lutas políticas e sociais internas dos países da América Latina. Afinal, as missões protestantes se viram em meio ao confronto, expresso em diversos campos, inclusive por meio da imprensa, entre a cultura política autoritária, tradicionalmente, atrelada ao catolicismo, e as minorias ascendentes, que buscavam fundar uma modernidade burguesa, politicamente vinculada à democracia representativa, defensora da economia liberal.

Segundo o teólogo José Miguez Bonino (2002), a entrada do protestantismo é explicada “por uma situação endógena na América Latina (a luta por uma modernização liberal)”⁴⁴, o que permitiu que ele se aliasse a setores latino-americanos capazes de impulsionar tal projeto. Houve uma aproximação de interesses: o estabelecimento de uma sociedade democrática e a abertura para a liberdade de consciência e de culto. Com isso, na América Latina, houve laços, até certo ponto, entre comunidades protestantes emergentes e associações de ideias como a maçonaria, associações políticas promotoras da democracia e do regime republicano, dentre outros (BASTIAN, 2015). As lideranças destas organizações da sociedade civil eram simpáticas à causa protestante, sendo, geralmente, contatadas pelos missionários acatólicos, quando estes chegavam a seus campos de missão. A convergência entre estas associações e os protestantes é notável, através da reivindicação, pessoais ou através de periódicos, pela separação entre Igreja e

⁴⁴ BONINO, José Miguez. Rostos do protestantismo latino-americano. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 11.

Estado, a secularização do ensino, bem como a defesa de uma sociedade encaminhada para a moral e o progresso a partir de novas ideias religiosas.

Esses laços de afinidade eletiva envolvendo protestantes dizem respeito à relação abordada no tópico anterior, quanto ao par modernidade/protestantismo. Nesse caso, o protestantismo na América Latina encontrava grande suporte nas ideias, tecnologias e instituições da modernidade, principalmente no que tange às ideias liberais. Enquanto a Igreja Católica, por meio dos discursos, rejeitava o projeto de modernidade contrário aos seus dogmas. Não por acaso, governos de orientação liberal convidaram missionários protestantes norte-americanos para fundar escolas em seus países, acreditando que estes poderiam conduzir a sociedade rumo ao progresso.

Importante lembrar que, mesmo havendo algum desacordo com a realidade liberal experimentada na Europa, não existia, necessariamente, um desajuste de tais ideias dentro da América Latina. A título de exemplo, ressalto a relação do Brasil com o liberalismo, para pontuar as distinções das disputas envolvendo este campo de ideias. Enquanto, na Europa moderna, o embate entre Liberalismo — acompanhado da emergente burguesia — e Ultramontanismo acirrava-se, no Brasil, esse conflito não se fazia imediata e simultaneamente de modo implacável. Isso porque, diferente da realidade europeia dessa época, no cenário brasileiro, havia uma singularidade das ideias liberais que se ajustaram conforme a realidade nacional, sem perder as suas pretensões iniciais.

De acordo com Fernando Neves (2015),

Há um sentimento de que, no Brasil, as ideias e práticas culturais estariam, em geral, “fora do lugar”, é o que teria ocorrido em relação às ideias políticas. O Brasil foi um dos últimos países a abolir a escravidão (...), embora a economia brasileira estivesse durante três séculos baseada na exploração da mão de obra escrava, parte das elites políticas do país aderiram ao ideário liberal, que foi criado na Europa e se aplicava somente a este continente⁴⁵

Se, para o crítico literário Roberto Schwarz (1992), a ideologia liberal estava “fora do lugar” no Brasil Império, visto que não preponderava na realidade brasileira a ideia dos direitos humanos, mas, sim, a do favor paternalista para os brancos que não possuíam terras e a opressão para os escravos; para Maria Silvia de Carvalho Franco (1976), as “ideias estão no lugar”, ao entender a dinâmica da formação social capitalista, no século XIX, à luz das relações entre centro e periferia. Logo, a tese das “ideias fora do

⁴⁵ NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 195.

lugar” é inadequada, pois segundo esta autora, essa noção não deve ser “procurada no empobrecimento de uma cultura importada e que aqui teria perdido os vínculos de realidade, mas no modo mesmo como a produção teórica se encontra internamente ajustada à estrutura social e política do país”⁴⁶. Por esse ângulo, a escravidão não era necessariamente conflitante com o Liberalismo, já que, para as elites brasileiras, os escravos eram uma mercadoria que estava sujeita à lógica do capital.

Apesar de o liberalismo não se opor ao conservadorismo identicamente ao que ocorria na Europa, não quer dizer que não houvesse litígios entre essas duas alas no Brasil. A diferença é que essas disputas apresentavam particularidades, nas quais os liberais constituíram um corpo em construção, mas que, até certo ponto, entendiam, conforme falado anteriormente, a Igreja Católica como expressão do arcaísmo do mundo latino-americano.

Seguindo as conexões aqui abordadas, vale ressaltar, como já foi citado no tópico anterior, que a afinidade entre protestantismo e modernidade, sobretudo na sua expressão liberal, não se faz de maneira natural, mas, sim, por meio de construções históricas, religiosas e culturais específicas.

Logicamente que os aspectos do protestantismo, como a livre interpretação das escrituras sagradas, a ênfase no indivíduo, as teologias liberais ou as teologias justificadoras das relações entre igreja e estado moderno, a autonomia das congregações, o liberalismo do pensamento econômico, a ruptura com as tradições medievais; foram elementos que convergiram para o advento da ordem moderna (SANTOS, 2008). Contudo, o discurso evangélico, sua liturgia, a leitura, a ética, as relações comunitárias e os padrões de comportamentos foram se sedimentando, “não sem reveses e resistências, releituras e adaptações e, talvez, nunca tenham se estabelecido de forma homogênea”⁴⁷.

Aproximar-se da maçonaria e associações políticas promotoras do republicanismo, para além de ser uma união orgânica de ideias que têm a mesma raiz, era uma forma de os protestantes melhor sobreviverem àquele cenário adverso. Essa realidade pode ser relacionada à teoria gramsciana dos intelectuais tradicional e orgânico,

⁴⁶ FRANCO, Maria Sylvania de Carvalho. As idéias estão em seu lugar. *Cadernos de debate*, São Paulo, n. 1, p. 61-64, 1976. p. 65.

⁴⁷ SANTOS, Lyndon Araújo. Protestantismo e Modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. *Projeto História*, São Paulo, v. 37, p. 179-194, 2008.

no qual este último busca se estabelecer, apesar das dificuldades, ante à hegemonia tradicional consolidada na sociedade.

Portanto, é fundamental entender como se deram os sentidos da fé reformada, distante temporalmente de seus paradigmas do século XVI, em um processo de modernização periférica. Apesar dos planejamentos iniciais das agências missionárias e igrejas protestantes para estender sua fé por todo o mundo latino-americano, o que se apresentou na América Latina e, mais especificamente, no Brasil, não foi o protestantismo, tão pouco uma modernidade, nas suas expressões históricas idênticas ao que ocorreu em terras europeias ou norte-americanas. É importante compreender a historicidade das ações da experiência religiosa e cultural, mais do que primar por categorias enrijecidas sobre a relação modernidade e protestantismo.

1.3 IMPRENSA E PROTESTANTISMO NO BRASIL IMPERIAL

O Brasil encontrado pelos missionários protestantes vivia a influência do colonialismo religioso português há mais de três séculos e estava sob a égide do Padroado Régio. Essa relação intrínseca entre Estado e Igreja havia sido estabelecida pela Constituição e garantia o monopólio da propagação da fé à religião católica, mesmo a Carta Constitucional de 1824 permitindo a existência de outras religiões que não fosse a católica. No entanto, ficava limitada ao culto doméstico a expressão dessas distintas formas religiosas, como se vê no artigo V do título I: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.⁴⁸

Além disso, no Título 8º, *Das Disposições Gerais, e Garantias dos Direitos Cívicos, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros*, no artigo 179, aparece mais uma vez a tolerância aos demais cultos:

A inviolabilidade dos Direitos Cívicos, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte: (...) V. Ninguém pode ser

⁴⁸ Constituição Imperial de 1824. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137569/Constituicoes_Brasileiras_v1_1824.pdf>. Acesso em: 10 de ago. 2018.

perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Publica.⁴⁹

Os legisladores da Constituição de 1824 apoiaram-se em algumas ideias liberais da França, mas deixaram oficializada na Constituição o artigo 5º, com características da velha mentalidade medieval portuguesa, distinta das noções do iluminismo francês. Nesse sentido, ao garantir na Constituição o direito de professar a fé das outras religiões, que não fossem a católica, manteve-se um hibridismo de absolutismo bragantino, junto ao liberalismo burguês (VIEIRA, 2016, p. 162).

Santirocchi (2015) elucida que é importante identificar não apenas as continuidades entre padroado português e o padroado no Brasil, mas também extrair dessa relação as discontinuidades, haja vista estas terem sido decisivas à formação do Estado Imperial brasileiro, para a institucionalização da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil e para a posterior reação da Igreja ao cenário adverso, por meio do movimento ultramontano.

As diferenças da Carta Constitucional brasileira, em relação à portuguesa, no que tange à religião, residem, entre outras coisas, na permissão de professar, dentro de certos limites, crenças acatólicas⁵⁰ no Brasil. Mas, o caráter conservador religioso da Constituição brasileira salta aos olhos, quando não permite proselitismo, protegendo, sobremaneira, a hegemonia católica. Desta maneira, cumprir a Constituição seria campo difícil para o culto protestante, sendo necessário, assim, driblar esses limites para tentar viabilizar a propagação de sua fé.

Considerando essa conjuntura, Fernando Neves (2009) identifica uma solidariedade ativa na relação Estado/Igreja, já que a instituição religiosa necessitava dos recursos materiais fornecidos pelo Estado, assim como este precisava da ramificação da daquela — que não deixava de ser representante do poder público — para estender sua autoridade a lugares onde a presença do poder civil era diminuta. Essa solidariedade ativa contagiava até mesmo quem não tinha uma ligação formal com a hegemonia católica, mas que estava embebido com as obrigações de socorrer a religião oficial do Império contra qualquer ameaça à sua hegemonia.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Na Constituição aprovada, não houve distinção entre acatólicos cristãos (protestantes) e outras religiões.

No decorrer do XIX, o movimento católico ultramontano foi ganhando cada vez mais espaço no Brasil Imperial. Concernente a esse debate, e para melhor contextualizar o cenário religioso e político do Brasil, é importante destacar a conceituação de Ultramontanismo⁵¹, caracterizando-o como uma campanha⁵² dirigida pela hierarquia eclesiástica, que pretendia afastar a Igreja da influência e ingerência do poder temporal, na figura do imperador, e aproximá-la das ordens da Santa Sé, bem como reagir contra certas correntes teológicas e eclesiásticas e a todo o conjunto da modernidade que, de alguma forma, colocasse em risco a hegemonia católica. Esses perigos, segundo David Gueiros Vieira (1980), eram o Galicanismo, Jansenismo, Regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo; tal como certas medidas liberais propostas pelo Estado, como a liberdade religiosa, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais; culminando na condenação destes, por meio da Encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus dos Erros*, anexo à mesma, publicados em 1864 pelo papa Pio IX.

Para Ivan Manoel (2004), o Ultramontanismo é um conjunto de medidas teórico e práticas alicerçadas na condenação à modernidade em seu conjunto (sociedade, política, economia, cultura), tendo a medievalidade como referência, conquanto pautam-se muitas das suas ações no Concílio de Trento: centralização das atitudes da Igreja em Roma, reforçando a infabilidade papal, sobretudo após o estabelecimento dessa diretriz como dogma após o Concílio do Vaticano I, em 1870; e valorização do episcopado e o reforço

⁵¹ Ultramontanismo” ou “Transmontanismo” é uma expressão francesa oriunda da associação de duas palavras latinas (ultra e montes) designando a ideia de “para além dos montes”, ou seja, dos Alpes. O termo começou a ser usado no século XIII, denominando de ultramontano todos os Papas não italianos (ao norte dos Alpes) que eram eleitos. Séculos depois a palavra passou a corresponder a uma volta para as ideias emanadas de Roma, isto é, alinhadas aos posicionamentos da Santa Sé, isso porque, no decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos contrários aos preceitos liberais e do regalismo no Brasil, foram rotulados pejorativamente pelos seus opositores de “ultramontanos” e/ou “jesuítas”. Após esboçarem alguma resistência, os católicos que seguiam esse direcionamento aceitaram a denominação de “ultramontanos” quando entenderam que a expressão significava adesão às diretrizes do Papa. A nomenclatura Ultramontanismo, para o século XIX, é a opção feita por Ítalo Santirocchi (2015), afirmando que o vocábulo “Romanização” foi uma conceituação utilizada mais pelos estudiosos do século XX – Ralph Della Cava, Roger Bastide, José Comblin, José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzi e outros – retroagindo ao século anterior, sendo esse termo uma expressão de um movimento que vem de fora para dentro, isto é, as ideias ortodoxas que chegam ao Brasil. Santirocchi – em consonância com outros autores como Luciano Dutra Neto e Dilermando Ramos Vieira – acha esse termo simplista, pois ele entende que há um movimento que possuía uma identidade própria, de modo a receber influência de fora, mas também ressignificando certos aspectos exteriores dentro da realidade local (SANTIROCCHI, 2010). Na prática, no Brasil os dois conceitos sinalizam o mesmo significado. Todavia, optei por utilizar o termo “Ultramontanismo” e suas derivações no presente estudo, pois é a expressão que encontrei entre os documentos pesquisados do XIX.

⁵² “Campanha” aqui está empregada dentro do conceito de Cecilia Mariz, como sendo um projeto de mudança religiosa ou cultural-religiosa dirigido pelas lideranças da instituição, que no caso da Igreja Católica poderia ser o Papa, ou mesmo os bispos (MARIZ, 2013, p. 306).

do magistério, retomando o Tomismo, considerado pela Igreja uma filosofia fundamental para o cristão.

Apesar da concisa definição de Ivan Manoel, apontando aqueles que defendiam a ortodoxia romana e se opunham à política liberal e regalista — difundidas após a Revolução Francesa — como ultramontanos, estes não se configuravam como um grupo homogêneo, portanto, é necessário ter cuidado para distinguir tal conceito, considerando-se as injunções, peculiaridades e o espaço/tempo da reforma ultramontana no Brasil e na Europa. Essa ideia pode ser entendida na tese de Gustavo de Souza Oliveira (2015), quando defende que pensamento ultramontano assumiu características distintas em cada lugar, não ocorrendo de maneira fixa ou homogênea, mas constituindo-se como um espaço conflituoso de ideias, perspectivas e práticas, influenciando e sendo influenciado pelo ambiente político e cultural do local, embora apresente preceitos em comum.

Feita essa digressão, para entender as bases da hegemonia católica no Brasil, voltemos para os protestantes. Embora já houvessem tentativas invasoras de reformadores franceses (1555-1560) e holandeses (1624-1625 e 1630-1654) no Brasil, sem falar de contatos comerciais com comerciantes protestantes, foi apenas, a partir dos acontecimentos de inícios do século XIX, com a chegada da Família Real portuguesa e a Abertura dos Portos em 1808⁵³, bem como com o Tratado de Livre Comércio e Navegação de 1810⁵⁴, a formação de um novo império latino-americano, a partir da Independência ocorrida em 1822 e a supracitada Constituição de 1824; que se conformou o espaço jurídico e político para a existência de outros cultos no Brasil Imperial (SANTOS, 2017, p. 121).

A sociedade brasileira dessa época possuía menos de 15 milhões de habitantes, e a sua maioria vivia nas zonas rurais. Poucas eram as cidades litorâneas, contando ainda com vastidão de áreas habitadas por etnias e nações indígenas. Importante também

⁵³ A Abertura dos Portos (1808) foi um tratado econômico assinado entre Portugal e Inglaterra no contexto das Guerras Napoleônicas. A partir disso, era autorizado a abertura dos portos do Brasil ao comércio com as nações amigas de Portugal, do que se beneficiou, principalmente, o comércio britânico. Este tratado pôs fim à exclusividade portuguesa de ser a única nação europeia a manter relações comerciais com o Brasil.

⁵⁴ O Tratado de Comércio e Navegação (1810) foi um acordo assinado entre Portugal e a Grã Bretanha, com a finalidade de conservar e estreitar as relações de aliança entre as duas monarquias. O Tratado era ilimitado: sua duração e as suas condições eram perpétuas e imutáveis, ainda que houvesse a possibilidade de revisão após quinze anos. A vantagem obtida pelos ingleses nesse acordo ficava percebida nas alíquotas alfandegárias que foram determinadas. Segundo o documento, os ingleses pagariam 15% de imposto sobre as mercadorias que desembarcassem nos portos brasileiros. Em contrapartida, os navios portugueses se submetiam ao valor de 16% de imposto e as outras nações estrangeiras ficariam com um tributo de 24%.

considerar que o Brasil fora forjado no escravismo, no latifúndio, industrialização tardia, no patriarcalismo, no profundo contraste entre áreas mais desenvolvidas economicamente e as demais regiões do país, além da concentração de poder nas mãos de poucos. Esses processos foram estabelecidos e sedimentados pela lógica colonizadora — tal qual Dussel (2005) menciona, ao abordar o seu conceito de modernidade — e legitimados pela religião católica, a despeito dos conflitos existentes para se manter hegemônica (SANTOS, 2017, p. 122).

Foi esse cenário de monopólio católico, assegurado pela Constituição e pela tradição religiosa do povo, que os missionários protestantes se depararam quando chegaram ao Brasil durante os oitocentos. As empreitadas biblistas, com distribuição dos primeiros impressos e bíblias⁵⁵, ocorreram a partir da abertura dos portos, valendo-se do prestígio e da abertura que foi dada à civilização anglo-saxônica, tida como superior nos países latino-americanos.

Em 1809, a Sociedade Bíblica Britânica Estrangeira editou cerca de 12 mil exemplares do Novo Testamento em português e, em 18011, mais cinco mil exemplares. Dentre essas publicações destas duas tiragens, boa parte fora enviada para o Brasil. Com o passar do tempo, essas atividades foram aumentando, sendo reforçadas pela Sociedade Bíblica Americana, tanto que, apenas esta distribuiu, entre 1842 e 1853, aproximadamente, 150 exemplares de escrituras em português, sendo 600 bíblias e 900 novos testamentos (VASCONCELOS, 2010, p. 141).

Em vista de sua importância política, econômico e cultural, além de ser palco de um importante fluxo de estrangeiros, o Rio de Janeiro foi um dos principais alvos dos propagandistas protestantes, em meados do século XIX. Nos primeiros momentos, a distribuição de bíblias ocorreu pela ação de leigos, geralmente estrangeiros, como militares, comerciantes e diplomatas, posteriormente, essa atividade foi sendo executada por agentes missionários oficiais.

⁵⁵ Desde o século XVIII, já existia uma tradução em português para a bíblia, com base na vulgata feita pelo padre Antônio Pereira de Figueiredo. Após a permissão de D. Maria II, rainha de Portugal e irmã de D. Pedro II, e do Arcebispo de Lisboa, Francisco de São Luís, as bíblias traduzidas foram distribuídas pelas ilhas de Açores em 1842. A recomendação foi bem aceita pelos católicos e essa tradução de Figueiredo foi permitida tanto no Brasil quanto em Portugal (GIRALDI, 2012. p. 90). Isso não quer dizer que antes de 1842 essas bíblias não circulassem no Brasil (mesmo quando contava na lista de livros proibidos), pois as Sociedades Bíblicas já traziam esses escritos através de contrabando (CRUZ, 2015, p. 93).

Desde 1832, a recém-criada *American Seamen's Friend Society*⁵⁶ (Sociedade Americana de Amigos dos Marinheiros) buscava trazer representantes para assistir os navios americanos que passavam pela Corte. Em 1838, foi nomeado para capelão dos marítimos americanos, na capital do Império, o Reverendo Justin Spaulding e seu colega Daniel Parish Kidder⁵⁷. Este retornou aos Estados Unidos, em 1840, e Justin Spaulding retornou em 1842, com isso, a capelania foi deixada desprovida pelos anos seguintes.

Após 20 anos de esforços para o preenchimento do cargo de capelão permanente no porto do Rio de Janeiro, James Fletcher aceita o desafio. Fletcher⁵⁸, pastor presbiteriano norte-americano, na época com 29 anos, chegou ao Rio de Janeiro em 1852, juntamente com sua esposa e filho. Ele fora enviado como capelão da *American Seamen's Friend Society* e missionário da *American and Foreign Christian Union*,⁵⁹ em uma

⁵⁶ Criada em Nova Iorque em 1828, a Sociedade American Seamen's Friend Society, ASFS, era uma das várias organizações religiosas estabelecidas no século XIX que visava melhorar as condições sociais e morais dos marinheiros (ROSI, 2009, 1848).

⁵⁷ Nascido em 1815, em Nova York, Daniel Parish Kidder esteve no Brasil em duas oportunidades, de 1836 a 1837 e de 1840 a 1842, em viagem de propaganda evangélica pelo nordeste e pela Amazônia. A partir dessas experiências, ele escreveu o primeiro relato de um viajante norte-americano sobre o Brasil. Em 1842, com o falecimento de sua esposa no Rio de Janeiro, regressou aos Estados Unidos. Nas próximas páginas discorrerei mais sobre a trajetória de Kidder na Amazônia.

⁵⁸ James Cooley Fletcher nasceu em Indianápolis, Indiana, em 1823. Depois de estudar em várias escolas locais, o Fletcher foi para a Philips Academy, em New Hampshire, onde realizou os preparatórios para ingressar na faculdade. Ingressou na Brown University, de Providence, graduando-se em 1846. Em 1847, Fletcher decidiu se dedicar ao ministério, por isso ele ingressou no Seminário de Princeton. Completou seus estudos em Paris e Genebra. Retornou aos Estados Unidos em 1850, já casado Henriette Fletcher. Em 13 de fevereiro de 1851 foi ordenado pelo presbitério de Muncie, Indiana (ROSI, 2009. p. 146 e 147).

⁵⁹ A American and Foreign Christian Union (União Cristã Americana e Estrangeira), AFCU, foi fundada em 1849 como um grupo interdenominacional com objetivo de converter católicos norte-americanos e estrangeiros ao protestantismo. Seus membros consideravam essa tarefa um passo essencial em direção ao propósito maior de converter o mundo ao protestantismo norte-americano e à democracia. Sobre isso, Bruno Rosi explica: “Sediada na cidade de Nova Iorque, a AFCU foi fundada a partir da união de três diferentes sociedades criadas em torno dos primeiros anos da década de 1840, período de migração irlandesa católica particularmente forte para os Estados Unidos: American Protestant Society (Sociedade Protestante Americana, 1844-1849), Christian Alliance (Aliança Cristã, 1842-1849), e Foreign Evangelical Society (Sociedade Evangélica Estrangeira, 1839-1849). A AFCU empregou missionários domésticos, deu suporte a esforços missionários individuais e a sociedades associadas na Europa, Canadá e América do Sul. Em países onde organizações protestantes ou evangélicas não existiam, a AFCU patrocinava missionários individuais, embora isso fosse quase sempre feito em cooperação com agências similares, como a Sociedade Americana de Amigos dos Marinheiros, o que foi o caso de Fletcher. A União também trabalhava com a American Bible Society e com a American Tract Society. A partir de 1850 a União publicou mensalmente um jornal, *The American and Foreign Christian Union*, rebatizado de *The Christian World* (O Mundo Cristão, 1850-1884). Na década de 1860 duas grandes denominações, a presbiteriana e a metodista, começaram estabelecer missões independentes para converter os católicos a suas respectivas doutrinas. Isso representou uma significativa perda financeira para a União, que fechou várias pequenas missões estrangeiras, incluindo a do Brasil, e limitou sua atuação para menos países a fim de centralizar seus esforços neles, especialmente Itália e França.” ROSI, Bruno Gonçalves. *Atuação de missionários das Igrejas Presbiterianas dos Estados Unidos no Brasil entre 1859 e 1888 e seu papel nas relações entre os dois países*. 2009. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2009. p. 147 e 148).

missão que durou até 1854, devido a um problema de saúde de sua esposa. O seu propósito seria atender aos norte-americanos residentes na corte brasileira e aos marinheiros norte-americanos que passavam pelo porto do Rio de Janeiro, rumo aos Estados Unidos em direção a Califórnia (ROSI, 2009, p. 147).

Segundo Bruno Rosi (2009), Fletcher parecia preparar o caminho para que futuros missionários evangélicos encontrassem no Brasil as condições favoráveis para pregar aos nativos, e não apenas aos estrangeiros. A sua ênfase era imprimir a evangelização do Brasil, aliada à ideia de “progresso” econômico, científico, tecnológico e educacional.

Segundo David Vieira (1980), Fletcher foi um dos grandes agentes de publicidade que o Brasil teve no estrangeiro, e muito do seu entusiasmo está contido no livro *Brasil e os Brasileiros*, tanto que a leitura deste escrito foi fundamental para a vinda do casal Kalley (1855), de Simonton (1859) e de Richard Holden (1860)⁶⁰, tal era a propaganda feita do Brasil nos Estados Unidos. Um dos seus principais argumentos neste escrito é a falta de uma religião pura e moral no Brasil, sendo isto essencial para alcançar o “progresso”, tal qual eram os Estados Unidos (FLETCHER; KIDDER, 1941, p. 181). Partindo da premissa de superioridade do povo protestante da América do Norte, Fletcher uniu-se à campanha para o estabelecimento de imigrantes norte-americanos no Brasil, militando pela liberdade de culto e direitos civis para os acatólicos e, para isso, teve o auxílio de um notável nome da política do Império, o jovem Aureliano Tavares Bastos⁶¹, que também partilhava do mesmo desejo de levar o Brasil ao progresso.

Tavares Bastos, que era um grande admirador dos Estados Unidos, foi o maior colaborador de Fletcher e da causa protestante como um todo. Ele era um entusiasta das coisas americanas, ao ponto de defender causas impopulares como a abertura do Rio Amazonas ao tráfico internacional, o comércio livre, a liberação das leis comerciais, a descentralização do governo, liberdade de culto, casamento civil, entre outros temas

⁶⁰ Todos esses protestantes citados serão mais bem abordados nas próximas páginas.

⁶¹ Filho de José Tavares Bastos (importante político em Alagoas), Aureliano Cândido Tavares Bastos nasceu em Alagoas, em 1839. Em 1854, aos 15 anos, foi aceito para estudar Direito na Faculdade Recife. Terminou seus estudos em São Paulo. Em 1858 se graduou em Direito, um ano depois acabou recendo o título de Doutor. Em 1860, aos 21 anos, Tavares Bastos candidatou-se às eleições e alcançou sua primeira cadeira parlamentar. Foi eleito deputado geral por Alagoas em três legislaturas, 1861-1863, 1864-1866 e 1867-1870, sendo, na primeira vez, aos 22 anos, o mais jovem deputado no Parlamento. Sua carreira política, inclinada às ideias liberais, foi marcada pela preocupação com as questões sociais e econômicas do seu tempo, sobretudo a escravidão, a imigração, a livre navegação do Amazonas, a educação, a questão religiosa.

(VIEIRA, 1980, p. 95). Essas ideias fizeram de Tavares Bastos o herói, não apenas dos liberais, mas também dos protestantes, devido a isso, houve cada vez mais aproximação entre ele e o missionário Fletcher.

Em termos de conversões, o trabalho de Fletcher não foi bem-sucedido, por isso, ele mesmo declara: “pode ser que não vejamos convertidos por anos, mas ainda assim, devemos aprender a trabalhar e esperar e no tempo próprio colheremos se não houver desfalecido”⁶². Todavia, ele não esconde a sua expectativa de alcançar sucesso religioso, se não no presente, ao menos no futuro, para isso, era fundamental acreditar e investir nesses passos iniciais do protestantismo no Brasil. Vale frisar que essa percepção também foi presente nos discursos dos protestantes que vieram ao Pará, na segunda metade do XIX, como é o caso de Holden e Nelson, como será mais bem abordado nos próximos capítulos. De qualquer forma, isso já mostra que, a despeito de suas diferenças denominacionais, o pensamento de vários desses missionários que vieram ao Brasil estava alinhado a certos fundamentos, como o da sementeira de uma corrente religiosa que, com muito trabalho, irá gerar a árvore da “verdade cristã”.

Apesar da contribuição de Fletcher para a difusão da propaganda protestante, a sua atuação nos jornais foi tímida, se comparar-se aos que viriam posteriormente, como foi o caso de Kalley, que teve uma atuação bem mais marcante na imprensa. Dr. Robert Reid Kalley⁶³, agente da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, chegou ao Rio de Janeiro em 1855. Além de ter sido responsável pela fundação de uma Igreja em 1858 que, posteriormente, passou a se chamar Igreja Evangélica Fluminense, Kalley editou e distribuiu impressos protestantes e escreveu artigos para serem publicados na imprensa periódica.

Sobre os jornais da época, vale aqui uma digressão. A imprensa brasileira de grande parte do século XIX, mesmo contando com número diminuto de leitores, em virtude das altíssimas taxas de analfabetismo, foi marcada por um caráter doutrinário, pela defesa apaixonada de ideias e pela intervenção no espaço público. Os aspectos comerciais da atividade eram secundários diante da tarefa de interpor-se aos debates

⁶² FLETCHER apud VIEIRA 1980, p. 67.

⁶³ Nascido na Escócia, Robert Kalley estudou na Escola de Medicina de Glasgow, onde, em 1829, formou-se como cirurgião e farmacêutico. Iniciou suas atividades religiosas na Igreja Livre da Escócia e manteve ligações com o presbiterianismo em boa parte de sua vida. Em 1855, chegou ao Rio de Janeiro, instalando em sua residência a primeira classe de escola dominical.

(LUCA, 2005, p. 134). Segundo Germano Moreira Campos (2010) — que se pautou no pensamento de Marco Morel —, a imprensa no Brasil oitocentista caracteriza-se por ser “artesanal”, diferente da empresarial, que objetivava sustentar-se diretamente da atividade periódica, ou mesmo manter tal empreendimento com recursos dele próprio, remetendo à ideia de administração realizada de forma racional e profissional. Tal imprensa artesanal muitas vezes possuía um estilo bem mais panfletário do que jornalístico, externando aguçada propaganda de ideia ou postura, seja de defesa ou acusação, na qual a força da retórica se tornava marca indelével dessas publicações na tentativa de persuasão.

Marco Morel (2005) compreende a imprensa como um dos mecanismos de participação política, considerando os seus ritmos e especificidades próprias, ao mesmo tempo em que estava interligada a outros destes mecanismos, que excediam a palavra impressa, tais como:

(...) pertencimento às sociabilidades (institucionalizadas ou não), lutas eleitorais e parlamentares, exercício da coerção governamental, movimentações nas ruas, mobilização de expressivos contingentes da população, recursos à luta armada (através de motins, rebeliões, etc.) e, sobretudo, formas de transmissão oral e manuscrita tão marcantes nas sociedades daquela época.⁶⁴

Considerando o plano cultural, político e econômico da segunda metade do XIX, o periodismo dessa época era influenciado, mas também influenciava as formas de organização política e religiosa, bem como agia diretamente na vida social das pessoas e instituições, por isso, os protestantes buscavam adentrar nesse campo no fito de divulgarem suas ideias.

A partir do cenário observado, Kalley percebeu que havia uma lacuna de uma literatura religiosa protestante nessa época. Assim, solicitou a vinda de 800 exemplares dos escritos *Divina Autoridade* e *Quero ter*. Em setembro de 1856, na província do Rio de Janeiro, ele preparou uma série de folhetos tais como: *Serpente de Metal*, *A Cobra de Bronze*, *Remédio eficaz para doentes mais desprezados* e *O que é a bíblia?*. Além disso, traduziu a célebre alegoria da experiência cristã *A Viagem do Cristão* ou *O Peregrino*, obra de John Bunyan, para ser publicado no jornal *Correio Mercantil* do Rio de Janeiro,

⁶⁴ MOREL, Marco. Independência no papel: a imprensa periódica. In: István Jancsó. (org.). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec / Fapesp, 2005, p. 618.

sendo este o primeiro ato memorável de propaganda protestante, pois estava lançando mão da imprensa diária para influir sobre um círculo maior e mais exaltado.

Em outubro de 1856, nas *Publicações a Pedido*, saíram à luz os dois primeiros capítulos do livro intitulado *A Viagem do Cristão para bem-aventurança eterna, por um dos seus companheiros*. Ademais, através de vários pseudônimos, Robert Kalley publicou diversos artigos religiosos na imprensa carioca. Entre os pseudônimos usados, pode-se mencionar o *leitor constante do Correio Mercantil, um crente, um devoto sincero, um dos discípulos crucificados*, entre outros, que foram assinados no jornal *Correio Mercantil* e no *Jornal do Comercio*, totalizando cerca de 35 artigos, entre os anos de 1855 e 1866 (VIEIRA, 1980, p. 132).

Em dezembro de 1857, por exemplo, ele publica dois artigos, para promover um livro que traduzira, procurando incentivar a leitura da bíblia. Nesse escrito, ele não faz referência, necessariamente, ao protestantismo, mas ao cristianismo como um todo, o que pode significar uma estratégia para evitar que a maioria católica rejeitasse seu livro a priori, além de procurar superar a indiferença religiosa que ele entendia pairar entre aqueles com maior nível de instrução intelectual (VASCONCELOS, 2010, p. 34). No entanto, os jornais que, de alguma forma tinham ligações com os católicos, tratavam de depreciar os escritos e as ações de Kalley, tal como foi a polêmica das *Bíblias falsificadas*, em que *O Apostolo*, do Rio de Janeiro, e até jornais impressos de outras regiões, como o *Diário de Pernambuco*; acusaram o missionário protestante de distribuir bíblias falsas entre o povo (CRUZ, 2015, p. 95-97).

Vale lembrar que a sua esposa, Sarah Kalley, também se empenhou nas atividades religiosas, e assim como o seu marido, também instrumentalizou a palavra escrita a seu favor. Ela foi autora de *Salmos e Hinos* — hinário protestante largamente usado na época —, e do livro *Alegria da Casa*, uma espécie de manual de civilidade que abordava o cotidiano da mulher e o seu comportamento no seio da família e perante a sociedade. Ela também escrevia e traduzia textos que eram usados como folhetos evangélicos, além de supervisionar os artigos escritos por Robert Kalley.

Micheline Vasconcelos (2010) elucida que, nessa época, a palavra impressa tinha uma potencialidade de alcance muito maior que a pregação pessoal, ainda mais no Brasil imperial, de dimensões continentais. Por isso, o investimento tão grande em publicações em jornais, até porque os protestantes recorriam à brecha legal presente na Constituição brasileira no trecho, que dizia:

Todos podem comunicar seus pensamentos por palavras, escritos e publicá-los pela imprensa, sem dependência de censura; contanto que hajam de responder pelos abusos que cometerem no exercício desse direito, nos casos e pela forma que a Lei determinar.⁶⁵

Apesar de Daniel Kidder ter usufruído dessa “liberdade concedida”, em fins da década de 1830, quando veio ao Brasil e distribuiu os seus livros e folhetos, no Primeiro Reinado e na Regência, essa potencialidade de alcance sofreu limitações, visto que este não foi um momento propício à atividade livresca na Corte e demais províncias, em decorrência das turbulências políticas que assolaram o Brasil, desde a independência até à maioria de D. Pedro II. No Rio de Janeiro, isso ficou evidente no reduzido número de livrarias em funcionamento, que eram 16, em 1820, e caiu para 9, em 1829; voltando a atingir aquela cifra apenas em 1860. Com isso, as atividades editoriais voltaram a crescer, dado que o número de livrarias e tipografias na cidade do Rio de Janeiro cresceu significativamente até a década seguinte (HALLEWELL, 2005, p. 35).

Em relação à imprensa periódica no Brasil, foi no período das Regências (1831-1840) que ocorreu, conforme elucida Marco Morel (2008), uma explosão da palavra pública, com considerável crescimento de associações, motins, rebeliões e de periódicos, malgrado nem todos terem caráter rebelde. Nesse cenário, a imprensa constituiu-se como formuladora de projetos de nação diferentes entre si (apesar das convergências) e de uma cena pública cada vez mais complexa, na qual despontavam atores políticos diferenciados.

Com a restauração do poder centralizador e monárquico, em 1840, conformou-se outra tendência relacionada à imprensa periódica. Em meio a uma ação conjugada de repressão e incorporação de agentes políticos, sob a égide do Estado imperial, o debate político arrefeceu. Devido a isso, houve um certo declínio quantitativo nos títulos dos jornais, ao mesmo tempo em que houve uma estabilização da imprensa por meio de alguns órgãos que, paulatinamente, consolidaram-se como empresas. Assim, a década de 1840 foi marcada pela defesa de um progresso conservador, gerando certa “despolitização liberal” desses veículos de comunicação (ainda que tenha havido alguma pluralidade ideológica que surge com a Revolta Praieira em Pernambuco, por exemplo). Essa tendência teria como consequência a chamada Conciliação dos anos 1850, marcando o

⁶⁵ Constituição Imperial de 1824. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137569/Constituicoes_Brasileiras_v1_1824.pdf>. Acesso: em 10 de ago. 2018.

apogeu do Brasil Imperial e reconfigurando o universo dos impressos (MOREL, 2008, p. 21). Foi dentro dessas tramas que surgiu e desenvolveu-se a imprensa: “longe de ser um papel sagrado, marcava e era marcada por vozes, gestos e palavras”⁶⁶.

Diferente do Brasil, cuja imprensa originou-se nas primeiras décadas do século XIX, nos Estados Unidos América, como se explicitou anteriormente, a expansão do impresso era considerável e já ocorria há algum tempo. Os primeiros periódicos norte-americanos datam do século XVIII, os quais foram responsáveis pelo crescimento da imprensa no país. No que se refere a livros, entre 1850 a 1859, foram mais de 225 mil títulos vendidos naquelas terras. Quando se fala em periódicos, em 1860, por exemplo, o número de jornais em circulação passou dos 4000, tal era a relevância e o desenvolvimento da cultura impressa em terras norte-americanas. Sobre os jornais exclusivamente religiosos, o ano de 1843 apresenta mais de 60 jornais protestantes publicados semanalmente. A divisão desses jornais, na época, dava-se da seguinte forma: “Os metodistas publicaram oito, incluindo um em alemão; os Episcopais, 12; os Batistas, 20; os Presbiterianos, mais de 20. Totalizando mais de 250.000 assinantes”⁶⁷.

Os Estados Unidos estavam habituados há mais de um século com a circulação de jornais. Não por acaso, os protestantes que chegavam ao Brasil usavam os periódicos como estratégia para difundir a sua mensagem religiosa, primeiramente, em jornais laicos, e mais tarde, criando os seus próprios jornais. Estes agentes religiosos passaram a ter, nos impressos periódicos, um meio propagandísticos das ideias cristãs reformadas, além de principal suporte disseminador do texto bíblico e dos comentários derivados dele. Amparados em três fundamentais pilares: instrução — devoção — evangelização; os evangélicos inundaram o mercado de impressão com a palavra divina (CRUZ, 2015, p. 88).

Em relação às publicações religiosas acatólicas no Brasil, o pastor presbiteriano Ashbel Simonton⁶⁸ afirma que:

⁶⁶ MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. In: Martins, Ana Luiza; Luca, Tania Regina De. (org.). *História da Imprensa no Brasil*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 14.

⁶⁷ SANTOS, Silas Daniel dos. *O jornal Imprensa Evangélica e as origens do protestantismo brasileiro no século XIX*. 2018. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018. p. 22.

⁶⁸ Nascido na Pensilvânia em 1833, Simonton formou-se em 1852 Colégio Universitário de Princenton, em 1855 ingressou no Seminário Teológico de Princenton, tendo concluído os estudos em 1859. Após ser

Uma imprensa livre oferece vantagens para a disseminação da verdade evangélica que deve ser muitíssima apreciada. Livros e tratados protestantes podem ser publicados sem necessidade de licença do governo; mesmo os jornais das grandes cidades prontamente aceitam inserir um artigo religioso cobrando as mesmas taxas de um artigo comum. A despesa de uso dos jornais é considerável, mas como vários deles circulam por todo o império, a verdade salvadora é, dessa forma, espalhada por um vasto campo⁶⁹.

Mesmo com a preocupação inicial dos editores protestantes em não se deixar eivar pelos padrões comerciais seculares, a partir das décadas de 1840 a 1860, é perceptível uma relação mais próxima entre religioso e comercial. Karla Cruz (2015) elucida que houve maior utilização de ferramentas laicas para a produção impressa, das quais as formas periódicas foram privilegiadas pelos seguintes motivos: a velocidade de produção, preço relativamente baixo, o amplo alcance geográfico e o favorecimento de discursões e debates sobre questões denominacionais doutrinárias. O objetivo era penetrar a opinião pública por meio dos jornais que, conforme Marco Morel (2008), “era um recurso para legitimar posições políticas e um instrumento simbólico que visava transformar algumas demandas setoriais numa vontade geral”⁷⁰, ou, de acordo com Gramsci, mobilizar a coletividade em favor da desestruturação da realidade hegemônica em favor da construção de um novo projeto para a sociedade.

Foi influenciado no cenário norte-americano de profusão de impressos, que Ashbel Simonton, que já estava no Brasil desde 1859, fundou em 1864, no Rio de Janeiro, o jornal *Imprensa Evangélica*, primeira publicação protestante no Brasil e na América Latina, tendo circulado por todo o território nacional. Os seus redatores eram os missionários Simonton e Alexander Blackford⁷¹, além do ex-padre Manoel da Conceição⁷². Também havia colaboradores, como Antônio José dos Santos Neves,

ordenado, ele chegou ao Brasil em agosto do mesmo ano. Seu trabalho missionário foi notável, tendo fundado o jornal *Imprensa Evangélica* e organizado a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro (1862), porém, sua missão pastoral foi interrompida em 1867 quando morreu vítima de Febre Amarela.

⁶⁹ SIMONTON. apud SANTOS 2018. p. 24.

⁷⁰ MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. In: Martins, Ana Luiza; Luca, Tania Regina De. (org.). *História da Imprensa no Brasil*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 33.

⁷¹ Foi um missionário norte-americano da Igreja presbiteriana. Servindo como agente da Sociedade Bíblica Americana, Alexander Blackford chegou ao Brasil em julho de 1860. Manteve constante contato com Richard Holden, tanto que este destaca em seu diário as trocas de mensagens com o reverendo Blackford.

⁷² Nascido em São Paulo, em 1822, José Manuel da Conceição foi um ex-sacerdote católico que ingressou na Igreja Presbiteriana e tornou-se o primeiro pastor evangélico brasileiro, em 1865. Sua conversão à fé reformada se deu pela influência dos primeiros missionários presbiterianos do Brasil. Dedicou-se ao trabalho de evangelista itinerante no interior de São Paulo, em que o zelo pelo ensino da Bíblia rendeu-lhe o apelido de “padre protestante”.

literato e taquígrafo do senado, o próprio reverendo Kalley, e outros que se prontificassem a colaborar (VASCONCELOS, 2010, p. 35 e 36)

Publicava-se quinzenalmente, entre 1864 e 1892, no Rio de Janeiro, por missionários integrantes da Igreja Presbiteriana⁷³ dos Estados Unidos, juntamente com os primeiros adeptos brasileiros do movimento. O seu conteúdo era direcionado, preferencialmente, às elites, mas também conseguiu assinantes em todos os grupos sociais, e até mesmo assinantes em todas as regiões do Brasil (SANTOS, 2018, p. 17).

Simonton e Blackford tiveram a iniciativa de editar este periódico ao verem o grande número de artigos abordando temas religiosos na imprensa secular, o que denotava o interesse dos intelectuais (incluindo políticos) pelo assunto, sobretudo de maneira crítica a igreja católica. Os missionários, assim, viam na fundação de um jornal especificamente dedicado a publicar textos desta natureza uma forma de atrair os leigos e estadistas para a causa protestante. Uma vez que a maioria não comparecia às reuniões protestantes, ao menos poderiam pregar a uma classe que “exitava a vir às nossas pequenas reuniões de pregação pública”.⁷⁴

O reverendo Simonton pensou o jornal como se fosse uma série de fascículo, que poderiam ser encadernados pelos leitores, para que ficasse semelhante a um livro. Por isso, as páginas do jornal eram numeradas em sequência contínua, isto é, a paginação do segundo número iniciava onde terminava o número anterior. Além das informações religiosas (que era seu principal foco), tais como as questões doutrinárias da fé reformada, publicações de conteúdos bíblicos, denúncias da perseguição feitas pelos católicos, bem como a luta pela liberdade religiosa. O periódico protestante também veiculava temas diversos, como a fauna e flora em diversas regiões do mundo, estatísticas nacionais e internacionais, notícias sobre avanços científicos entre outros. Assim, o jornal era composto por diversas seções, com exceção do *Noticiario*, que aparecia regularmente sempre como a última seção, com informações internacionais, seja de caráter religioso

⁷³ Oriunda da Reforma Protestante no século XVI, em especial, com destaque para reformadores Ulrico Zwínglio e João Calvino, seu principal líder e teólogo do movimento que teve início na Suíça, o presbiterianismo refere-se às igrejas cristãs protestantes cuja forma de organização eclesial é caracterizada pelo governo de uma assembleia de presbíteros ou anciãos. A Igreja Presbiteriana popularizou-se nas Ilhas Britânicas a partir da ação de João Knox, discípulo de Calvino, e assim, foi se espalhando para Escócia, Irlanda e Inglaterra. Os escoceses e ingleses levaram esse movimento para os Estados Unidos nos séculos XVII e XVIII. Com o tempo, surgiram várias entidades autônomas em países pelo mundo que subscrevem igualmente o presbiterianismo

⁷⁴ VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. *As boas novas pela palavra impressa: impresso e imprensa protestante no Brasil (1837-1830)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p. 35.

(geralmente dizia respeito à Igreja Católica), ou de conteúdos temporais (VASCONCELOS, 2010, p. 35).

O jornal confessional protestante conseguiu uma boa aceitação entre os liberais, e até mesmo entre alguns padres católicos, embora estes últimos tenham sido exceção. Logicamente, o surgimento do *Imprensa Evangélica* não passaria imune pela reprovação da hegemonia católica. Em reação a esse cenário de avanço protestante, uma série de jornais acatólicos ultramontanos sugeriram pelo império, quais sejam: *A Esperança* e *Oito de Dezembro*, em Pernambuco; *A Estrella do Norte*, no Pará; *A Fé*, do Maranhão; *O Brasil*, da Bahia; *A Cruz*, do Rio de Janeiro; e a *Estrella do Sul*, de Porto Alegre (VIEIRA, 1980, p. 148 e 149).

Sobre as dificuldades, o *Imprensa Evangélica* expôs que a Tipografia Universal Laemmert, a segunda mais importante da Corte em meados do XIX, após publicar a primeira edição do jornal protestante, decidiu não dar prosseguimento nas publicações, por temer represálias dos católicos.

Foi difficillimo no principio achar impressor para folha. A respeitável firma que imprimiu o primeiro número, negou-se a receber os originaes para o segundo, allegando receios que seria apedrejada a casa, si constasse que tivesse parte na publicação de um jornal protestante.⁷⁵

Devido à boa relação que os maçons tinham com os protestantes, a Tipografia Perseverança, ligada à maçonaria, aceitou publicar este jornal a partir da segunda edição. Mesmo com vários obstáculos, este jornal circulou até 02 de junho de 1892 e, a partir do segundo número, foi editado quinzenalmente.

O *Imprensa Evangelica* passou por vários editores. Inicialmente, começou com Simonton, de 1864 até sua morte, em 1867. Em seguida, seu cunhado, o missionário Alexander Blackford, ficou à frente do jornal, de 1868 a 1876. O próximo editor foi o também missionário, George W. Chamberlain, atuando de 1877 a 1885. Na última fase, de 1886 a 1892, houve um esforço que envolveu vários missionários norte-americanos e pastores nacionais na direção do jornal. O *Imprensa Evangelica* transferiu-se duas vezes para São Paulo. A primeira, em outubro de 1879, retornando para o Rio de Janeiro, em outubro de 1889; e a segunda foi em maio de 1891. No ano seguinte, cessaram-se as suas atividades, quando a missão norte-americana, que subsidiava o jornal, em meio aos

⁷⁵ O ANNO NOVO. *Imprensa Evangelica*. Rio de Janeiro, 02 de janeiro de 1879. p. 1.

acirramentos das tensões entre os missionários americanos e os pastores nacionais, decretou o encerramento de suas atividades (LEONEL, 2014).

O segundo jornal presbiteriano, o *Púlpito Evangélico*, foi publicado no ano de 1874, pelo missionário judeu holandês Emanuel Vanorden, que foi enviado pela Junta de Nova York e desembarcou no Rio de Janeiro em 1872. Vanorden produziu cinco periódicos, o primeiro denominado *Púlpito Evangélico*, que durou apenas 24 números, publicados de 1874 a 1875, e continha sermões escolhidos de missionários e pastores da época. A sua publicação inicia-se em São Paulo, e depois passa a ser publicado no Rio de Janeiro. Além deste jornal, Vanorden lançou, dois anos mais tarde, o periódico o *Pregador Cristão*, na província do Rio Grande do Sul. Este de caráter mais combativo do que o *Imprensa Evangélica*, teve vida mais longa, de 1877 até 1887. Ele também publicou, com periodicidade irregular, o *Imprensa Brasileira* e um *Anuário*, que trazia estatísticas sobre os protestantes no Brasil. Para além destes citados, Vanorden produziu impressos dedicados às crianças, chamado *Aurora* e, ainda, um jornal secular intitulado, *A Opinião* (VASNCONCELOS, 2010, p. 37 e 38).

Em outras partes do Brasil, durante a época imperial, também surgiram periódicos evangélicos, como foi o *Salvação da Graça*, publicado em Recife, e que teve duração no decorrer do ano de 1875. Ele foi o primeiro periódico em circulação no Nordeste, e teve como fundador o reverendo John Rockwell Smith. Em Alagoas, surgiu *O Evangelista*, em 1885; enquanto, em Minas Gerais, foi produzido um jornal do mesmo nome, que circulou de 1889 até 1893, que, assim como os demais, apresentava conteúdo bíblico, doutrinário, além do instigar polêmicas religiosas com católicos (CRUZ, 2015, p. 117).

Se no início do XIX havia pouca evidência do protestantismo no Brasil, até o final do mesmo século, vários foram os grupos protestantes em atividades no país, que cada vez mais ganhavam espaço no decorrer do tempo, alguns dos quais em nível avançado de organização, tais como presbiterianos, metodistas e congregacionais. No final do oitocentos, já estavam estabelecidas as seguintes igrejas: a Igreja Evangélica Fluminense (congregacionalista), fundada em 1858; Igreja Presbiteriana do Brasil, fundada em 1859; Igreja Metodista, fundada em 1872; a Igreja Batista, fundada em 1882; a Igreja Episcopal, fundada em 1890; e a Igreja Adventista, fundada em 1895 (SANTOS, 2017, p. 127); além da Igreja Metodista, fundada em Belém, em 1883, como será

trabalhado no quarto capítulo. Juntamente com estas, também vieram as já citadas sociedades bíblicas, as escolas dominicais e Associação Cristã de Moços.

Esses missionários trouxeram a sua visão de mundo para o Brasil, além de reproduzir aqui certos conflitos doutrinários existentes em seus lugares de origem à medida que foi sendo importado o denominacionalismo, com suas divisões e disputas internas e externas. Tudo isso teve o suporte da imprensa, afinal, suas ideias, em muitos momentos, foram conhecidas primeiro por meio da palavra escrita, que se valia da capilarização que os periódicos proporcionavam.

Os missionários presbiterianos possuíam uma linha de ação bastante distinta do já mencionado protestante James Fletcher. Enquanto este recorria frequentemente a amigos políticos, os outros missionários da Igreja Presbiteriana apelavam aos nomes de prestígio da sociedade brasileira, em casos de necessidade, apesar de todo o auxílio que vários políticos liberais se dispunham a prestar à causa presbiteriana e ao protestantismo como um todo. Em várias ocasiões, Fletcher chegou a aconselhar os colegas presbiterianos a respeito de alianças que poderiam obter com políticos brasileiros. Contudo, seus confrades rejeitaram seu conselho estratégico e, por fim, rejeitaram-no também (ROSI, 2009, p. 156).

Por outro lado, a ação em torno de interesses comuns desses movimentos, representando a face ecumênica desse protestantismo — em meio à condição de minoria religiosa vislumbrando grandes projetos, a partir da crítica à hegemonia católica —, oportunizou convivências e diálogos entre os missionários protestantes e as igrejas (SANTOS, 2017, p. 127). Isso fica evidente quando, apesar da rejeição, Fletcher ajudou o jornal *Imprensa Evangélica*, conseguindo clichês de ilustrações de jornais dos Estados Unidos e, posteriormente, mandou para seus colegas uma prensa móvel muito grande e completa, a qual tiveram que vender, devido às despesas.

Assim, como afirma o sociólogo Antônio Gouvêa Mendonça, havia “uma unidade teológica e ideológica do protestantismo transplantado para o Brasil, evidenciada pelo seu caráter de conversão e a polêmica com o catolicismo”⁷⁶. Guardada as peculiaridades do trabalho missionário de cada um, de forma geral, essas características

⁷⁶ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir* – a inserção do protestantismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 83.

em comum de cooperação, até certo sentido, atravessaram diferentes ramos protestantes, fazendo-se presentes nas posturas, práticas e discursos de agentes, como James Cooley Fletcher, Robert Kalley, Ashbel Simonton e Alexander Blackford.

Não partilho da ideia de autores como Boanerges Ribeiro, de que a inserção protestante foi relativamente fácil, baseado na concepção de que a cultura brasileira teria criado condições, voluntária e deliberadamente, para a introdução e o estabelecimento do protestantismo no país (RIBEIRO, 1973, p. 50). Tão pouco concordo com o argumento de que a fé reformada encontrou condições favoráveis pré-existentes na religiosidade brasileira, identificando-se com a autonomia mística de ruptura da hierarquia e da instituição religiosa oficial, na qual a vocação da cultura e da religiosidade popular para manifestações individuais, espontâneas e autônomas de espiritualidade, além dos outros elementos; teria formado um ambiente propício à propagação da mensagem protestante (FRAGOSO, 2008, p. 238). Esses argumentos não são suficientes para dar conta da complexidade do processo cultural e religioso, além de não explicar as diversas dificuldades que os agentes protestantes tiveram nas suas incursões no Brasil imperial.

Apesar do contexto, as dificuldades, as articulações e as convicções religiosas em questão, os impressos foram um dos principais meios pelos quais os vários missionários protestantes puderam propagar a sua fé. No entanto, a fim de contextualizar e exemplificar o cenário religioso e propagandístico que estava se formando, em meados do XIX, destaquei aqui apenas alguns dos principais representantes das denominações religiosas que vieram para o Brasil.

Foi efetiva a circulação de discursos protestantes em jornais (confessionais ou não) do século XIX, seja por meio da produção textual de seus próprios representantes, seja através daqueles que apoiavam a causa dos ideais de progresso e civilidade. Nesse sentido, a imprensa e os impressos foram uma das principais estratégias de inserção e formação dos protestantes no país, conforme Micheline Vasconcelos (2010) aponta em seu estudo, quando aponta a imprensa como um “apostolado da pena”, isto é, o uso sistemático da palavra impressa como forma de pregar ao maior número de indivíduos possível, superando as limitações do proselitismo pessoal. Existia uma conciliação entre proselitismo, conversão e imprensa, gerando uma cultura que se afirmava por meio do recurso aos impressos, tornando-se marca distintiva, que contribuiu para divulgar o protestantismo no Brasil (VASCONCELOS, 2010, p. 132).

Enquanto em centros, como Rio de Janeiro e Recife, surgiram periódicos propriamente protestantes, na província do Pará foi diferente, já que, até a última década do XIX, os protestantes apareceram apenas por meio de jornais seculares. Mesmo assim, foi possível perceber um alto grau de semelhança entre as posturas e discursos dos agentes protestantes, até aqui estudados, e os propagandistas que atuaram no Pará, sinalizando que, apesar de diferenças denominacionais e regionais de seus lugares de origem, existia, até certo ponto, uma linha de discurso e de conduta prática em comum, em que, assim como James Cooley Fletcher, Robert Kalley, Ashbel Simonton e Alexander Blackford foram marcantes para a difusão do protestantismo na corte, Richard Holden, James Henderson e Justus Nelson também deixaram a sua marca para a difusão da fé reformada no Pará. Nas páginas seguintes essas trajetórias na província paraense serão estudadas mais profundamente.

1.4 PRIMEIROS PROTESTANTES NO PARÁ E A PALAVRA IMPRESSA COMO INSTRUMENTO DE PROPAGAÇÃO.

Antes do século XIX, excetuando-se os representantes diplomáticos, foram raros os viajantes protestantes que se aventuravam pela Amazônia⁷⁷. O primeiro protestante de pretensões evangelizadoras que chegou ao Pará foi o já citado pastor metodista Daniel Kidder, em 1839. Ele chegou ao Rio de Janeiro enviado pela Sociedade Bíblica Norte-Americana, em 1837, aos 27 anos de idade, permanecendo até 1840, quando a sua esposa, Cynthia H. Russel, faleceu. Neste meio tempo, Kidder viajou para a região norte do Brasil e notabilizou-se por diversos escritos sobre questões religiosas, tornando-se um ilustre pensador da Igreja Metodista nos Estados Unidos, tendo falecido aos 76 anos, em julho de 1891, em Evanston, Estados Unidos (NOMURA, 2011, p. 38).

Kidder foi autor do primeiro relato de um viajante norte-americano sobre o Brasil. Em 1845, ele publicou a sua obra *Sketches of residence and travels in Brazil embracing historical and geographical notices of the Empire and its several provinces*, volume I e II, resultantes de suas observações da educação, moral e religião do local que visitara. No primeiro volume dessa obra, aparecem as descrições sobre São Paulo e Rio

⁷⁷ Um dos raros exemplos da vinda de protestantes ocorreu entre 1766-1768 (no contexto da política pombalina), quando ingressaram cerca de 87 imigrantes alemães, onde hoje é o Estado do Amapá, no intuito de aumentar a população da região, através de uma política imigratória. As adversidades climáticas acabaram dispersando os imigrantes, não deixando grandes sinais de sua presença (DREHER, 1992, p. 322 e 323).

de Janeiro; já a segunda, diz respeito às províncias do norte. O primeiro volume foi traduzido para o português, em 1940, sob o título *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil, compreendendo diversas notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias* (Rio de Janeiro e São Paulo). Somente em 1943, foi editada e publicada a obra referente às províncias do norte (NOMURA, 2011, p. 38). Outra obra notável foi a já mencionada anteriormente, *The Brazil and Brazilians: portrayed in historical and descriptive sketches* (traduzida para o português *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo*), publicada por Daniel Kidder e James Fletcher, constituindo-se um dos livros mais lidos nos Estados Unidos sobre o Brasil.

Segundo Vanda Pantoja (2012), não há um consenso se a vinda de Daniel Kidder ao Brasil foi uma missão religiosa ou uma viagem científica, embora Oscar Beozzo (1995) compreenda que ele viera, de fato, como missionário, ainda que não oficialmente, até porque, enquanto esteve na província do Pará, Kidder relatou a seguinte experiência: “(...) tivemos a ocasião de ministrar diversos cultos semelhantes, em domingos sucessivos, sendo uma vez a bordo de um navio norte-americano no porto e os demais em residência de um amigo”⁷⁸.

Muitos negociantes, lojistas, colonos americanos e ingleses haviam se estabelecido em Belém, nas primeiras décadas do XIX. Daniel Kidder, em seu escrito do ano de 1839, afirmou que, depois do Rio de Janeiro, a comunidade americana no Pará era a maior que já tinha encontrado no Brasil (KIDDER, 2008, p. 205). Em conformidade com essa passagem, Magda Ricci (2003), ao tratar do Pará de início dos oitocentos, até a Cabanagem, aponta a Amazônia como um reduto de diversas línguas, costumes e crenças (com predominância da religião católica), sendo cenário de fronteiras tênues entre o mundo-luso brasileiro, as guianas, o Caribe ou os Estados Unidos, em meio às relações comerciais⁷⁹, que impulsionavam a circulação de pessoas de outros países na Amazônia.

⁷⁸ KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil: províncias do Norte*. Brasília: Senado Federal, conselho Editorial, 2008.

⁷⁹ Importante perceber que, nessa época, isto é, antes da borracha ganhar o destaque que teve décadas mais tarde, a economia do Pará girava em torno da exportação de diversos gêneros, como o cacau, arroz, café, algodão, entre outros. Até que, a partir da segunda metade do século XIX, a borracha passou a ser alvo de maior atenção da economia na região, como mostra o documento abaixo: “Este districto abonda em madeiras que se incontrão nas delatadas mattas mesmo nas margens dos rios Mojú e Cairary apropriadas para construção naval e outros misteres: o terreno é próprio para a producção do arroz, algodão, urucú, caffè, mandioca e outros generos; porem os moradores, com raras excepções, só se applicão ao fabrico da goma elastica vindo por este modo do districto padecer falta daquelles gêneros. He o que tenho a honra informar a V. Ex^a como me foi ordenado no já citado officio de V.Ex^a. cuja repção accuso. Deos G.º a V.Ex^a. Freguesia de Cairary 21 de janeiro de 1856 (...)”. Arquivo Público do Estado do Pará. Secretária da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1856-1857. Caixa 203.

A circulação de pessoas e de ideias era tanta, que o campo da religião não ficou imune a isso, embora não tenha produzido profundos impactos, no que se refere a conversões a outras expressões religiosas diferentes do catolicismo na província do Pará. Em 1840, o presidente provincial, João Antonio de Miranda, declarava, em seu Relatório à Assembleia Provincial, que, na fronteira com a Guiana Inglesa, finalmente o missionário católico enviado pelo seu antecessor, Bernardo Sousa Franco, havia obtido algum sucesso. Naquela região, um sacerdote protestante, o padre Yowd, havia ultrapassado as fronteiras brasileiras e agregado ao seu rebanho a sua “Sociedade missionária de Demerara”, apregoando “reprovadas doutrinas”.

O nosso enviado teve uma entrevista com aquelle herege (padre T. Yowd), e pelos meios razoaveis e suazorios delle obteve o retira-se, cedendo á suas altivas pretençoens. Mais de oito centos gentios foram restituídos ao grêmio da Religião, que continua á obter os mais consideraveis triumphos. O Padre Yowd no ponto, em que se collocou, procurava ultimamente angariar alguns dos nossos convertidos, que o haviaõ abandonado, porém devem ter sido inúteis suas últimas tentativas.⁸⁰

Para além desses focos de missão protestante (sem expressivo avanço, até então), a presença do Kidder mereceu especial atenção do então bispo do Pará, D. Romualdo de Souza Coelho (1820 a 1841)⁸¹, que fora previamente alertado pelo bispo do Maranhão, D. Marcos Antonio de Souza⁸², de que o “herético e perigoso Kidder estava indo para o Norte”⁸³ (VIEIRA, 1980, p. 177). Kidder, considerando sua experiência anterior no Maranhão, temia não ser bem recebido no Pará. Quando chegou em Belém, o metodista

⁸⁰ MIRANDA, João Antonio. Discurso recitado pelo exm. snr. Doutor João Antonio de Miranda, presidente da provincia do Pará na abertura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 15 de agosto de 1840. p. 5 e 6.

⁸¹ Romualdo nasceu em 1762 na cidade de Cameté. Foi ordenado presbítero em 1785 pelas mãos do bispo do Pará na época, D. Frei Caetano Brandão. Em 1806, o rei Dom João VI apresenta o cônego Romualdo Coelho para ser o arcebispo do cabido do Pará e, em 1818 é eleito vigário capitular. No ano seguinte, a 22 de janeiro, seu nome é apresentado à Santa Sé, por D. João VI, para ser o 8º bispo do Pará, confirmado pelo Papa Pio VII em 1820. Em 1821, no dia 1º de janeiro, o arcebispo Romualdo Coelho é eleito presidente da Junta Provisória do Governo da Província do Pará. Proclamou a Adesão do Pará à Independência, e foi o 1º presidente da junta Governativa da Província do Pará, além de ter sido o primeiro a propor a criação do bispado do Amazonas. Morreu em 1841, mas antes, na qualidade de autoridade máxima da Igreja na região, apresentou as demandas da religião no império para não ver prejudicado o catolicismo, além de ter dedicado particular atenção a empreitada dos protestantes na fronteira das Guianas Inglesa e Holandesa.

⁸² D. Marcos Antonio de Sousa foi deputado eleito às Cortes de Lisboa de 1820 e para a Assembleia Geral e Legislativa de 1826. Ele participou ativamente de importantes debates na Assembleia sobre a relação que se estabeleceria, a partir da emancipação política brasileira, entre o Estado e a Igreja. Ficou conhecido na historiografia por suas ações no bispado do Maranhão e defesa das prerrogativas da Cúria Romana em assuntos ligados a religião, como um dos precursores do Ultramontanismo nestes territórios (SILVA, 2012)

⁸³ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 177.

fez uma visita a Bernardo de Souza Franco⁸⁴, presidente da província, a quem mostrou as suas cartas de apresentação. Após visita ao governante, o missionário afirmou: “ninguém interferiu comigo ou com qualquer das minhas atividades, do princípio ao fim”⁸⁵.

Ainda assim, não quer dizer que D. Romualdo não tivesse reprovado a presença de Daniel Kidder na sua diocese, tal como aparece no relato deste, quando descreve a reação do bispo quando da sua chegada em Belém:

O velho prelado do Pará parece ter sido contagiado pelo pânico de que se deixou tomar seu colega do Maranhão e, ambas essas autoridades eclesiásticas, cedendo a certas insinuações maliciosas e infundadas provenientes de determinadas fontes, mais do que seria capaz de esperar de seus espíritos⁸⁶

Além de ter se deparado com as aversões do catolicismo em relação a sua crença, Kidder encontrou a província do Pará ainda permeada pelas conturbações decorrentes da Cabanagem, guerra que assolou a província. Neste ensejo, ele descreveu o cenário de devastação que viu, em 1839:

Percebem-se, ainda, no Pará os efeitos da revolução de 1835. Quase todas as ruas têm casas pontilhadas de balas ou varadas por projéteis de canhão. (...) o Convento de Santo Antônio ficou de tal forma exposto ao canhoneiro que ainda hoje exhibe muitos sinais de bala pelas paredes. Um dos projéteis destruiu a imagem colocada num alto nicho à frente do convento. Desde então o fecharam.⁸⁷

A revolução social dos cabanos explodiu em Belém, em 1835, resultando no assassinato do presidente da província, Bernardo Lobo de Sousa: “Líderes populares assumiram o controle da luta, tomaram a capital, Belém. Tropas do governo central retomaram a cidade e se engajaram em uma luta de guerrilhas contra os rebeldes embrenhados na floresta amazônica”⁸⁸. A guerra deixou mais de 30 mil mortos e uma população local que só voltou a crescer, significativamente, em 1860.

⁸⁴ Bernardo de Souza Franco foi um político liberal, maçom e jornalista. Nascido no Pará, em 1805, ele debateu várias vezes assuntos concernentes à liberdade de culto, casamento civil e outras medidas consideradas contrárias ao conservadorismo. Ele havia se envolvido no movimento de independência do Brasil ainda com 15 anos. A partir de uma bolsa conseguida pelo bispo D. Romualdo Coelho, ele estudou na escola de Direito de Olinda. De volta ao Pará, no ano de 1839, em meio ao turbulento momento quando o Pará ainda vivenciava as turbulências da Cabanagem, Sousa Franco foi nomeado Presidente da província, sendo cognominado o “Pacificador do Pará”, assumindo o posto depois da administração rigorosa do então Presidente Francisco José Soares Andrea (VIEIRA, 1980, p. 130). Posteriormente, Sousa Franco foi deputado geral, Presidente da Província do Rio de Janeiro, ministro, conselheiro de estado e senador do Império do Brasil de 1855 a 1875.

⁸⁵ KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil: províncias do Norte*. Brasília: Senado Federal, conselho Editorial, 2008.

⁸⁶ *Ibidem*. p. 212.

⁸⁷ *Ibidem*. p. 207.

⁸⁸ CARVALHO, José Murilo. A vida política. In: CARVALHO, José Murilo (Org.). *A construção nacional, 1830-1899*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 91.

Foi um conflito que matou mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, e, por fim, dizimou boa parte da elite da Amazônia. O principal alvo dos cabanos eram os brancos, em especial, os portugueses mais abastados. Nascida na capital da província, a revolução cabana avançou pelos rios amazônicos e pelo mar Atlântico, atingindo os quatro cantos de uma ampla região, chegando até as fronteiras do Brasil central, e ainda se aproximou do litoral norte e nordeste. Com isso, gerou distúrbios internacionais na América caribenha, intensificando um importante tráfico de ideias e de pessoas (RICCI, 2007).

Na época em que eclodiu o conflito, o bispo “D. Romualdo Coelho teve atuação de mediação durante a Cabanagem, protegeu Belém de ser queimada durante a retirada dos revolucionários perseguidos pelas tropas legalistas em busca de vingança”⁸⁹. Exemplo disso foi quando, em 1835, D. Romualdo redigiu uma carta pastoral, na tentativa de ajudar Eduardo Angelim, o então presidente da província, que havia pedido-lhe ajuda. Nesta carta, D. Romualdo fala aos cabanos que, “já é tempo de moderar o entusiasmo guerreiro e de restabelecer a ordem indispensável para o sossego público e continuação do Culto Divino (...)”⁹⁰, mostrando uma clara tendência do bispo em convencer os rebeldes a recuar e aceitar a proposta de um armistício (RICCI, 2007).

Além de ter deixado a diocese fisicamente destruída, o que prejudicou sobremaneira, até mesmo a reprodução do catolicismo oficial, já que os templos e outros estabelecimentos confessionais haviam sido atingidos, a Cabanagem também abriu profundas feridas no seio da sociedade paraense, na medida em que o povo permanecia dividido pelos sofrimentos decorrentes da repressão disferida pelos vitoriosos (SANTOS, 1992, p. 299). Para Magda Ricci (2016), após o fim do conflito, a cidade de Belém continuou dividida pelas “diferenças sociais, pelo regime de trabalho forçado e pelo refazer da cidade sob o patamar da nova ordem imperial”⁹¹.

Nesse sentido, apesar da anistia do novo imperador D. Pedro II, as marcas da Cabanagem não desapareceram instantaneamente daquela sociedade, afinal a repressão foi parte integrante da construção de um novo império e da sua relação com o Pará

⁸⁹ NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 40.

⁹⁰ “Pastoral do Bispo”. Citado por RAIOL. *Motins Políticos*, Vol. 3, 1970, p. 930-931.

⁹¹ RICCI, Magda. *Passos imperiais e (des) compassos cabanos: Belém e sua “índole” – 1808-1840*. In: SARGES, Maria de Nazaré; LACERDA, Franciane Gama (org.). *Belém do Pará: história, cultura e cidade. Para além dos 400 anos*. 1. ed. Belém: Açai, 2016, v. 1. p. 157.

(RICCI, 2016, p. 157). Não só Belém foi atingida, mas em várias outras partes da província as ações punitivas contra os revoltosos ainda não haviam terminado, portanto, a violência e o caos social permaneciam instalados, mesmo depois de terminada a guerra, ainda que sem a mesma força de antes.

Apesar de considerar as reflexões marxistas de irrupção inovadora, de constantes transformações e de uma temporalidade mais dinâmica, é preciso também considerar alguns aspectos que persistiam no universo mental dos indivíduos. Por isso, faço uso do estudo de Magda Ricci (2013), intitulado “*As batalhas da memória ou a Cabanagem para além da guerra*”. Segundo a autora, após a guerra cabana, a economia das cidades e vilas tentara se reestruturar, contudo, os traumas dos combates persistiam, afinal, muitas pessoas morreram ou ficaram gravemente machucadas, com isso, a memória do tempo cabano em Belém foi, por muito tempo, associada à tristeza, a fome e a dor, ou, como diz Ricci (2013), “era notória a lembrança dos cadáveres que tomaram as ruas da capital paraense, notadamente em agosto de 1835”⁹².

Todo esse cenário de pós-guerra também impactou a imprensa paraense. Magda Ricci (2013) afirma que o ano de 1840 foi muito importante para a construção de uma memória coletiva e negativa sobre o movimento cabano. A começar pelo lançamento de um periódico intitulado *Treze de Maio*. Esse título fazia referência ao dia 13 de maio de 1836, data em que as forças legalistas retomaram a cidade de Belém das mãos dos cabanos. Passou a ser costume do jornal apresentar, todos os anos, um editorial comemorativo ao dia treze de maio de 1836. Isso já sinalizava a tentativa de construção de uma memória sobre a guerra cabana, em que glorificasse os legalistas, sem falar do conteúdo do jornal, que fazia questão de ratificar uma memória anti-cabana.

Fernanda Martins (2017), divide em três fases a história dos impressos oitocentista no Pará. A fase pioneira, até 1840; a fase de consolidação — no qual o *Treze de Maio* deu início a esse novo momento —, entre 1841 e 1870; e a fase da expansão tecnológica, entre 1871 e 1910. Devido a sua importância para a difusão de ideias pela província, vale aqui um destaque para o *Treze de Maio*. Substituindo o jornal *Folha Comercial do Pará*, o *Treze de Maio*, fundado por Honório José dos Santos⁹³, foi o

⁹² RICCI, Magda. As batalhas da memória ou a Cabanagem para além da guerra. In: Maria de Nazaré dos Santos Sarges; Magda Maria de Oliveira Ricci (org.). *Os oitocentos na Amazônia: política, trabalho e cultura*. 1ed. Belém: Açaí, 2013, v. 1. p. 47.

⁹³ Nascido em 1801, Honório José dos Santos foi “livreiro e editor proveniente do Rio de Janeiro que se mudou para Belém em 1819, passando a integrar na capital paraense o Primeiro Regimento de Milícias da

primeiro jornal de longa duração na província, encerrando as suas atividades em outubro de 1862, enquanto outros impressos periódicos tiveram vida curta.

Conforme consta no Catálogo de *Jornais Paroaras* (1985), o *Treze de Maio* era um jornal de publicação bimensal, depois trimestral e, a partir de 1º de outubro de 1855, passou a ser diário. O jornal tinha um preço anual diferenciado para moradores de Belém, que custava 8\$000 réis por ano, e os das diversas localidades ou províncias custava 10\$000 (LIMA, 2016, p. 258). Impresso na tipografia “Santos & Filhos”, os seus primeiros tipógrafos auxiliares foram Joaquim, Camilo e Cyrillo, escravos de Honório, que os ensinou o ofício. Além de publicação oficial do governo e da parte religiosa, nos seus números, havia espaço para assuntos diversos, como as notícias do estrangeiro, avisos sobre fuga de escravos, movimentação dos portos, dentre outros.

Entre os seus lemas oficiais, o jornal apresentava a “propagação dos atos administrativos do Governo, o Comercio, a industria, a instrução publica, os melhoramentos da provincia enfim”⁹⁴. Importante frisar que os primeiros relatórios dos presidentes provinciais do Pará também eram impressos pela mesma tipografia⁹⁵ do referido jornal, o que sinalizava uma vinculação política deste com os primeiros presidentes de província anti-cabanos (LIMA, 2016, p. 258).

O *Treze de Maio* defendia, em suas páginas, um modelo ideal de sociedade pautada em pouco ou nenhum movimento histórico, prevalecendo, assim, o respeito as autoridades e limitação da liberdade de pensamento e expressão. Dessa forma, a restauração do momento pré-revolução seria único movimento desejável: “As restaurações restabelecem, as revoluções destroem o imperio da lei e da justiça; estas são

Província do Grão-Pará e que em 1823 foi preso sob a acusação de unir-se ao movimento que almejava o golpe e a tomada do quartel de artilharia, sendo enviado para Portugal e ‘recolhido ao forte de São Julião da Barra’ (MUNIZ, 1973, p. 626), só libertado depois da reconhecida a independência do Brasil. Honório foi responsável pela fundação da tipografia Santos e Menor, envolvendo-se com diversos periódicos na Província durante a década de 1820 e 1830, entre eles, o *Treze de Maio*”. LIMA, Luciano Demetrius Barbosa. *Entre Batalhas e Papéis: A Cabanagem e a imprensa brasileira na Menoridade (1835-1840)*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016. p. 257.

⁹⁴ *Treze de Maio*. Belém, 13 de maio de 1840. p. 1.

⁹⁵ Sobre as tipografias de Belém nessa época, faço uma menção com base no trabalho de Luciano Demétrius Lima quando diz que “A origem da Tipografia Santos e Menor encontra-se diretamente ligada à “Tipografia Restaurada, fundada por Honório José dos Santos. Está gráfica assume, depois de várias denominações: Tipografia Santos e Menor, Tipografia Santos e Irmão, Tipografia Santos e Filho” (Ibidem, p. 5). Foi nessa mesma tipografia, caracterizada por mudar de dono e designação em várias circunstâncias, que foi impresso o primeiro livro de maior importância na província, o *Compêndio das Eras da Província do Pará*, de Antonio Baena, uma narrativa histórica sobre o Pará desde 1615 até 1823 (LIMA, 2016, p. 262).

um crime, aquelas uma virtude; estas horrorosas, aquellas gloriosas; estas fazem a desgraça, aquellas a ventura das sociedades”.⁹⁶

O alinhamento entre o jornal e os interesses da Igreja era tal que, no editorial do dia 12 de maio de 1855, os editores não deixaram passar em branco o que, para eles, foi uma feliz coincidência para história da província, ou seja, tanto a tomada de Belém pelo governo legalista (na figura do então presidente provincial Soares de Andréa), em 1836, quanto a nomeação de D. José Afonso de Moraes Torres⁹⁷ para o bispado do Pará, em 1843, ocorreram no dia treze de maio:

Mas o dia 13 DE MAIO de tão grata recordação para a Provincia pelo fausto acontecimento, que o assinalou, reúne ainda um outro sucesso bem interessante á Diocese — A Eleição de seu 9º bispo — A 13 DE MAIO DE 1836, a Patria sacudio o jugo humilhante de oppressão e ergueo-se para receber seus filhos”. Em 1843, tambem a 13 DE MAIO! teve a Igreja Paraense a acertada nomeação do novo Esposo, que a Providencia destinára, para consolar o pranto de inconsolavel viúvez.⁹⁸

O início da circulação de impressos no Norte do Império, desde seus primórdios, expressou os principais conflitos políticos e sociais ali existentes. Filipe Patroni⁹⁹, em meio a Revolução Liberal do Porto (1820) e diante da instituição da Lei de Liberdade de Imprensa, de 1821, em Portugal, iniciou seu projeto jornalístico, ao produzir o primeiro jornal impresso no Pará: *O Paraense*. Em sua edição de estreia, o impresso já criticava os defensores dos representantes lusitanos, por isso, não demorou muito para que o governo colonial tentasse abafar a imprensa revolucionária.

Mesmo após a adesão do Pará à independência, os jornais continuaram noticiando conteúdos e desdobramentos partidários, acabando por incendiar ainda mais os ânimos da sociedade.

⁹⁶VARIÉDADES. *Treze de Maio*. Belém, 4 de junho de 1845, p. 2.

⁹⁷Nascido no Rio de Janeiro, em 1805, José Afonso foi educado pelos lazaristas na Congregação da Missão em Caraça — um dos centros de referência no que tange à formação de religiosos portadores da cultura ultramontana — apartado, portanto, da tradição da formação sacerdotal brasileira reputada como a responsável pela formação deficiente dos padres nos negócios eclesiásticos e pouco interessados nestas. Depois de ordenado sacerdote em Mariana em 1829, voltou ao estabelecimento para ocupar o cargo de professor de filosofia e retórica, ficando até 1838 quando renunciou à condição de clérigo regular, tornando-se sacerdote secular e dirigindo-se para o Rio de Janeiro a fim de assumir a função vigário colado da Freguesia do Engenho Velho. Por indicação do governo imperial, o papa Gregório XVI nomeou o então pároco à condição de bispo da diocese do Pará em 1844, chegando à Belém em 7 de julho do mesmo ano.

⁹⁸TREZE DE MAIO. *Treze de Maio*, 12 de maio de 1855, p. 1.

⁹⁹Felipe Alberto Patroni nasceu em Belém em 1798. Formado em Direito pela Universidade de Coimbra e defensor das ideias ilustradas, ele se envolveu diretamente nos embates das Cortes lusitanas como representante do Pará. Se notabilizou por ter trazido uma tipografia e com esta, fundou, em 1822 *O Paraense*, primeiro jornal publicado no Pará.

Esses jornais evidenciam a convulsão política e social provocada pela adesão do Pará ao Império brasileiro. Contraditoriamente, oficiais portugueses continuaram comandando e administrando a província, enquanto revolucionários como o cônego Batista Campos e Lavor Papagaio seguiram na oposição, mantendo a imprensa “incendiária” até a conquista de Belém pelos cabanos, em 1835.¹⁰⁰

A imprensa foi um importante espaço, no qual grupos ideologicamente opostos da sociedade paraense travaram batalhas por afirmação e poder. Ora, movimentos como a Revolução dos Alfaiates na Bahia (1798), a Revolução Nativista em Pernambuco (1817) e a Cabanagem (1833-1839), substanciados pelos jornais da época, faziam com que o governo (primeiramente o português e, após a independência, o governo imperial) temesse a noção de liberdade de imprensa. Por isso, a ideia de imprensa não-oficial era associada à ato criminoso. Devido a essa conjuntura, após retomada de Belém pelas forças imperiais do general Soares Andréia, em meio ao conflito cabano, praticamente foi extinta a imprensa revolucionária e política no Pará (BARROS, 2009).

Após a guerra na Amazônia e o período de reconstrução da província que ocorreu durante os anos de 1840 e 1850, a maioria dos impressos periódicos existentes no Pará — tais como *O Tribuno do Povo*, *O Doutrinário*, *Synopsis Ecclesiastica*, *O Velho Brado do Amazonas*, *A Voz Paraense*, *O Bom Paraense*, *A Trombeta do Sanctuario*, *A Violeta*, *Monarchista Paraense* — era conservadora devido ao sentimento anti-cabano que estava sendo difundido. Uma das poucas exceções era o jornal *O Contemporâneo*, de Bernardo de Souza Franco. Por conseguinte, os liberais tinham pouco espaço para divulgarem as suas ideias, tanto que, só veio a aparecer um jornal de grande porte, declaradamente liberal, em 1860, o *Jornal do Amazonas*, de propriedade de Tito Franco.

Se a imprensa oficial foi fundamental para a consolidação da ordem colonial, e posteriormente, imperial, nos momentos mais críticos e conturbados do Pará, a imprensa opositora foi crucial para expor as demandas de grupos descontentes com a situação corrente, até ser abafada pelas demandas de ordem e legitimidade do governo. Contudo, nos anos de 1850 e 1860, essa imprensa política e revolucionária foi se desatrelando das características limitadoras a suas opiniões, aderindo a um novo jornalismo, influenciado pelas vertentes internacionais de modernização (BARROS, 2009).

É importante evidenciar que a presença de religiosos na imprensa era constante, seja de um lado ou de outro dos conflitos existentes no Pará. Entre 1822 a 1860, dos 115

¹⁰⁰ BARROS, Thiago Almeida. Manifestações da modernidade no Pará provinciano. A Imprensa como arma na disputa de poder na Cabanagem (1833-1839). In: VII Encontro Nacional de História da Mídia, 2009, Fortaleza. *VII Encontro Nacional de História da Mídia*. Fortaleza, 2009, p. 1-12.

jornais que circularam, pelo menos 17 (14,7%) contavam com a participação direta de clérigos, isto é, padres e cônegos e, até mesmo, o então arcebispo Romualdo de Seixas, que redigiu *O Verdadeiro Independente*, pertencente ao partido constitucionalista moderado, entre 1824 e 1827. Todavia, o estudo de Leandro Silva (2017) mostra que esse número pode ser ainda maior, afinal, 76 (66%) dos 115 jornais levantados não possuem dados sobre quem os dirigia ou redigia. Se considerarmos apenas os periódicos catalogados detalhadamente sobre as informações dos seus organizadores (39 ao todo), a porcentagem de jornais em que há registro da presença direta de religiosos católicos sobe para 43,6%. Além disso, estes números podem crescer, se levarmos em consideração que havia muitos clérigos que escreviam artigos para esses jornais, na condição de eventuais colaboradores.

Ainda assim, a participação do clero na imprensa secular não caracteriza a existência de uma “imprensa religiosa”, pois tal designação diz respeito a um estilo e uma proposta específicas de periodismo, vinculado organicamente à missão da Igreja Católica (LUSTOSA, 1983, p. 29). Portanto, mesmo havendo um significativo envolvimento numérico dos clérigos na edição de jornais, não significa que a utilização desse meio de comunicação fosse estritamente para fins religiosos. E, mesmo quando este era o mote, não o faziam de maneira regular ou tinham isto como objetivo principal. Por outro lado, é importante levar em conta que a significativa inserção do clero na imprensa secular expressava não apenas a representação dos interesses pessoais ou político-partidários do grupo, mas também demandas decorrentes de sua condição sacerdotal. Indicativo a este respeito é a participação dos religiosos no próprio *Treze de Maio*, no qual, uma das principais marcas foi a doutrinação (SILVA, 2017, p. 58).

A partir de 1844, a diocese do Pará esteve sob a direção de um novo bispo, o primeiro prelado a tentar disseminar os preceitos ultramontanos na Amazônia, D. José Afonso de Moraes Torres (ANDRADE, 2017). Preocupado com a reprodução das orientações oriundas da Santa Sé, o bispo D. José Afonso dedicou atenção à aplicação dos sacramentos entre os fiéis e à formação e moralização de padres. Mesmo com a dificuldade das grandes distâncias, entre uma localidade e outra na diocese, o bispo elegeu alguns núcleos para executar sua campanha religiosa. As cidades de Manaus (Comarca e Vigária geral do alto Amazonas), Óbidos (Comarca localizada no médio Amazonas) e Cameté (cidade nas margens do Tocantins paraense, principal frente de interiorização da ocupação e desbravamento do território) foram contempladas com essa distinção.

Alguns dos membros do cabido no período de D. José Afonso estavam inseridos na imprensa da província, antes mesmo da chegada do novo bispo. Dentre esses padres escritores, destaca-se o cônego Gaspar Siqueira e Queiroz, que foi redator de pelo menos 5 jornais ao longo de sua vida: *Orphêo Paraense* (1831), *Correio oficial Paraense* (1834), *O Vigilante* (1834), *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849), *Bom Paraense* (1851-1852) (SILVA, 2017, p. 58). Em sua trajetória na imprensa, foi perceptível uma mudança importante no que tange ao seu posicionamento ideológico. Siqueira e Queiroz, de apoiador do líder cabano Batista Campos, passa a ser seu opositor em 1834, pouco antes da revolução, quando se alinhou ao então presidente da província Bernardo Lobo de Souza, que lhe pôs como redator principal do *Correio Oficial Paraense* (1834-1835).

Foi uma das marcas de D. José a recorrência em atacar o projeto de modernidade que alijava a Igreja do posto hegemônico. Mostrando afinado aos preceitos romanos, o prelado do Pará incorporou a aversão pelas ameaças modernas, conquanto, não esboçasse reação explícita contra a franco-maçonomia, que nas décadas seguintes fora combatida com mais rigor pela hierarquia católica. Ainda assim, ele não fechou os olhos para os avanços modernos, já que, na lógica da filosofia cristã católica da história, a valoração da vida religiosa deveria ser elevada em detrimento da vida terrena, sendo a história da salvação a verdadeira história universal.

Dentre os males modernos que assolavam a reprodução do catolicismo diocesano, estavam os protestantes que, apesar de não apresentarem uma ameaça clara a hegemonia da Igreja Católica na Amazônia nessa época, eram apoiados por setores liberais. João Santos (1992) afirma que a expectativa pela abertura do rio Amazonas à navegação internacional contribuiu para a chegada de missionários protestantes na região, que englobava, na época, o bispado do Pará. Destarte, em 1857, o colportor¹⁰¹ norte-americano Robert Nesbit, que também era engenheiro-chefe dos vapores do governo peruano, construídos em Nova York, e que os estava levando de volta ao Peru, através do Rio Amazonas — navegando de comum acordo com os vapores da Companhia de Navegação Brasileira e do Amazonas —, havia sido nomeado como colportor por um ano, com salário fixado em cerca de \$1200.

¹⁰¹ A palavra “colportagem”, derivada da palavra “colportor”, é oriunda do francês e significa “levar no pescoço” pois remete a prática dos colportores valdenses de levar os escritos num bolsa prendida no pescoço. Os protestantes passaram a usar esse termo para designar os vendedores ambulantes de impressos religiosos.

A atividade de colportagem, muitas vezes, ia além de vender e distribuir bíblias e folhetos protestantes, pois os colportores também eram observadores perspicazes, sondando o ambiente onde a propaganda religiosa seria mais eficaz. Com Nesbit não foi diferente. Ele enviou vários relatos das suas impressões sobre as suas viagens pelo Norte do Brasil à Sociedade Bíblica Americana (BROMLEY, 1964). Ademais, os gerentes da mencionada Sociedade especificaram à Nesbit a política cuidadosa que os seus agentes deveriam ter quando estivessem nos países estrangeiros, tal qual aparece no seguinte relatório.

Está planejado que ele suba o rio Amazonas, até os assentamentos peruanos ... Ele é instruído, como todos os nossos agentes no exterior, a não interferir, em nenhum grau, nos assuntos políticos ou públicos dos países que ele visite, mas dedique-se silenciosamente à difusão das escrituras nas famílias, escolas, hospitais, etc.¹⁰²

Foi a partir dessas premissas que Robert Nesbit aproveitou as acomodações do navio a vapor para transportar uma grande quantidade de bíblias protestantes traduzidas para o português, no intuito de vendê-las ou distribuí-las à população ribeirinha, tornando-se um dos primeiros a tentar disseminar o protestantismo pela região.

Sobre a sua viagem pelo norte do Brasil, Nesbit relata as perspectivas boas que aquela região poderia apresentar a futuras empreitadas, econômicas ou religiosas. Em carta datada de janeiro de 1857, ele descreveu a importância do vale do Amazonas por sua acessibilidade a vários países da América do Sul, a saber: Nova Granada, Venezuela, Equador, Peru, Bolívia e Brasil, bem como parte dos países britânicos, franceses e Guiana Holandesa. A província do Pará é descrita por ele como “o empório comercial de todo esse vasto vale e contém uma população de mais de vinte e cinco mil”¹⁰³.

Nesbit descreve o impacto causado pelo vapor nas remotas populações do alto Amazonas:

Quando passávamos por uma barreira num dos rios superiores do Peru, onde um navio a vapor nunca fora visto antes, e enquanto todos os pescadores e

¹⁰² Esse trecho consta nos relatórios em inglês da seguinte forma: “It is designed that he ascend the Amazon River, even to the Peruvian settlements...He is instructed, as all our agents abroad are, not to interfere, in any degree, with the political or the public affairs of the countries he may visit, but give himself quietly to the diffusion of the scriptures in families, schools, hospitals, &c”. NESBIT apud BROMLEY, Rebecca. *American Bible Society (ABS) Historical Essay#15*, Part IV. Distribution Abroad, 1841-1860 (Brazil). 1964. p. 6.

¹⁰³ Esse trecho consta nos relatórios em inglês da seguinte forma: “the comercial emporium of all this vast Valley and contains a population of over twenty-five thousand”. NESBIT apud BROMLEY, Rebecca. *American Bible Society (ABS) Historical Essay#15*, Part IV. Distribution Abroad, 1841-1860 (Brazil). 1964. 1964. p. 6.

carregadores de peixes ficavam de pé divertindo-se a contemplar aquele “monstro das vastas profundidades”, não sabendo si era o espírito de um (...), ou algum novo santo mandado pela Virgem Imaculada. Eu fui fazer funcionar o apito do navio, o que causou um tal pavor naqueles homens, mulheres, crianças, cachorros e macacos que eles saíram correndo para salvar a sua prezada vida, e nunca mais pararam para me obrigar a postar-lhes a minha “ameude honorable”.¹⁰⁴

Ao mesmo tempo em que a população ribeirinha impressionava-se com a visita dos grandes vapores que jogavam para o ar fogo e fumaça, também comprava os livros do capitão Nesbit (VIEIRA, 1980, p. 178). Assim, das 2500 escrituras trazidas pelo colportor, dentro de um mês, todas foram distribuídas e vendidas a soldados, escravos e comerciantes, emigrantes e outros (BROMLEY, 1964, p. 07).

Certamente, esse impacto da penetração protestante não foi sentido apenas entre as populações do interior da Amazônia. A Igreja Católica sentiu seu monopólio espiritual ameaçado, por isso, D. José Afonso mostra toda a sua aversão à tentativa de penetração do protestantismo na região por meio da carta pastoral de 1857, que circulou pelos jornais da província¹⁰⁵:

Tendo chegado ao nosso conhecimento que as sociedades Biblicas dos protestantes, contra as quaes já havia o Summo Pontífice exercitado o zelo de todos os Bispos catholicos, escolheram ultimamente esta Nossa Diocese e principalmente a Provincia do Amazonas, para ahi disseminar seus perniciosos erros por meio de cahtecismos, e outros livros de doutrina ricamente encadernados, e distribuídos gratuitamente pelo povo para assim mais facilmente chegar ao seu fim dos quaes alguns nos forão remetidos pelo muito reverendo vigario geral daquella província, esforços certamente empregados por uma sociedade Bíblica ultimamente creada com o nome de – Alliança Christã – e justamente condemnada pelo SS. Padre Gregorio 16º ereceta com o fim de sustentando-se na Italia, insidiar com mais proveito os adoradores da verdade catholica, espalhando por toda parte numerosos exemplares da Escritura Sagrada vertida em língua vulgar para ser lida sem guia, e segundo o espirito privado de cada um; é nosso dever levantar nossa débil vóz para assim arrancar do campo do Pai comum de famílias a sizania, que o homem inimigo pretende ahi plantar para abafar preciosa semente de fé.¹⁰⁶

No campo doutrinário, a reação antimoderna católica retomava as orientações do Concílio de Trento (1545-1563), com grande destaque para o combate ao protestantismo. D. José Afonso já abria uma frente de batalha contra a ameaça protestante, embora de maneira cautelosa, apoiando-se no debate doutrinário, ao invés de agressões verbais de cunho pessoal, alertando tanto o clero quanto os fiéis sobre as consequências

¹⁰⁴ FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os brasileiros*: esboço histórico e descritivo. v. 2. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941. p. 340.

¹⁰⁵ Apesar de circular por diversos jornais da província e ter sido redigida em Belém, devido à escassez de exemplares disponíveis, pude encontrar a transcrição da referida carta apenas no *Estrella do Amazonas*.

¹⁰⁶ TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. *Estrella do Amazonas*, Manaós, 29 de abril de 1857. p. 1.

da penetração protestante na região. Malgrado o avanço protestante não tivesse a força suficientemente capaz de colocar em risco a hegemonia católica, D. José buscava abafar os passos iniciais do protestantismo. Nessa perspectiva, o bispo diocesano mostrava-se afinado aos documentos emanados de Roma, tanto a Encíclica papal *Inter Praecipuas Machinationes*¹⁰⁷(1844), de Gregório XVI, na qual o Sumo Pontífice expressava sua reprovação quanto ao surgimento das sociedades bíblicas, quanto a Encíclica *Qui Pluribus*¹⁰⁸ (1846), do Papa Pio IX, que voltou ao referido assunto, assim que assumiu seu pontificado.

Fernando Neves (2015) entende que “trazer a Igreja à modernização foi o feito ultramontano no século XIX ao converter a sociedade tradicional de antes da revolução burguesa na sociedade tradicional renovada”¹⁰⁹. Em vista disso, tal como outros prelados da época, D. José Afonso Torres percebeu na imprensa — expressão do mundo moderno — uma alternativa para propagar os valores católicos na Amazônia, ao combater a modernidade, valendo-se dos instrumentos da modernização. De acordo com Geraldo Coelho (2012), no decorrer do século XIX, mais de trezentos jornais, pasquins, revistas e folhetos; circularam, com duração variável, pelos meios sociais paraenses. Deste modo, a imprensa integrou uma forma de modernidade do Pará e da Amazônia, de tal forma que era imprescindível usá-la para aqueles que queriam ganhar espaço ou perpetuar a sua hegemonia na província.

Robert Nesbit entendia que a pastoral do bispo, que circulou pelos meios paraenses, pouco afetou a distribuição das suas escrituras e que, provavelmente, o ajudou devido à publicidade que foi dada às bíblias protestantes. Após um ano de atividade na região, tendo distribuído quase 3800 bíblias (BROMLEY, 1964, p. 09), Nesbit morreu

¹⁰⁷ Nesse documento, o Papa Gregorio XVI se manifesta da seguinte forma: “Y no ignoráis, finalmente, cuánta diligencia y sabiduría son menester para trasladar fielmente a outra lengua las palabras del Señor; de suerte que nada por ello resulta más fácil que el que enesasversiones, multiplicadas por medio de las sociedades bíblicas, se mezclen gravísimos errores por inadvertencia o mala fe de tantos intérpretes; errores, por cierto, que la misma multitud y variedad de aquellas versiones oculta durante largo tiempo para perdición de muchos” Disponível em: <http://mercaba.org/MAGISTERIO/inter_praecipuas_machinationes.htm>. Acesso em: 12 jun. de 2017.

¹⁰⁸ Pio IX fala em sua encíclica o seguinte: “Isso é o que querem as astuciosas sociedades bíblicas que, renovando a antiga arte dos heréticos, não deixam de difundir gratuitamente e em grande número de cópias, sem se importar com as despesas, os livros das sagradas Escrituras, traduzidos em todas as línguas correntes, contra as mais santas regras da Igreja, e frequentemente interpretados com explicações errôneas, a homens de todo tipo – também os mais rudes –, para que todos, afastadas a divina tradição, a doutrina dos padres e a autoridade da Igreja católica, interpretem ao seu livre-arbítrio as palavras do Senhor, alterem-lhes o sentido e deslizem, assim, os mais graves erros”. Disponível em: <<http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>>. Acesso em: 23 ago. de 2019.

¹⁰⁹ NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 103.

em decorrência da febre amarela. Contudo, ao que parece, deixou a sua marca, ainda que minimamente, entre alguns núcleos de povoamento da vasta região Amazônia. Um exemplo disso é quando, anos depois, em 1861, em viagem pela região norte, o pastor episcopal Richard Holden afirma ter encontrado um morador local que lhe “apresentou uma Bíblia com a etiqueta de Mr. Nesbit”¹¹⁰, ou quando, já em outra ocasião de viagem, ele diz: “visitei aqui um tipo um tanto excêntrico de quem me disseram ser uma pessoa bem familiarizada com as escrituras. Descobri possuir, há alguns anos, uma bíblia (edição da Sociedade Bíblica Americana), tendo-a comprado do Sr. R. Nesbit (...)”¹¹¹.

Se na imprensa periódica paraense, durante as décadas de 1840 e 1850, os protestantes não tiveram espaço para se defender das acusações, tal polêmica envolvendo as bíblias distribuídas por Nesbit ganhou breve destaque no famoso livro dos protestantes James Fletcher e Daniel Kidder, *O Brasil e os brasileiros* (em sua sétima edição, de 1867), no qual é perceptível a tentativa de justificar, doutrinária e teologicamente, a ação do colportor na Amazônia:

A diocese do Pará certamente ficou muito mais apreensiva com a Bíblia, como podemos avalia-lo pela pastoral publicada no “Diário do Comercio” (8 de Abril de 1857), de autoria de D. José Afonso de Moraes Torres, “pela graça de Deus e da Santa Sé Apostólica, Bispo do Grão-Pará”. O bom do bispo parece ter ficado terrivelmente excitado diante daquilo que ele denomina “uma sociedade bíblica ultimamente criada com o nome de Aliança Cristã”. Afirmou, na pastoral que os seus emissários fazem circular livros, entre os quais – um catecismo – que ele havia lido, em que havia encontrado “uma doutrina inteiramente oposta ao credo da Igreja de Jesus Cristo”. (...) A verdadeira razão, pela qual ele [o bispo] se ofendeu com o pequeno catecismo [de Nesbit], é que o mesmo continha os dez mandamentos não mutilados. Tenho em mãos os dez mandamentos como vêm impressos em todos os livros de ensino religioso adotados em Portugal e em alguns pontos do Brasil: aí se vê que o segundo mandamento foi omitido; e, para completar o decálogo, o décimo mandamento ficou assim dividido: — “Não cobiçarás a casa do teu visinho,” figura como nono, e, “Não cobiçarás a mulher do teu proximo, etc etc, nem qualquer coisa que seja de teu visinho.” — figura como o décimo. A situação da religião do Pará não é absolutamente lisonjeira, e o coração está longe de ser alcançado pelas formas — vazias e as porripas vistosas, tanto no Amazonas como no Tibre ou no Danubio.¹¹²

O jornal impresso ainda não tinha se notabilizado como o *locus* do discurso protestante no Pará. Portanto, a reverberação da passagem de Nesbit pela Amazônia se deu em outros meios, como é perceptível através da leitura do livro de Fletcher e Kidder

¹¹⁰ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 127. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 ago. de 2019.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os brasileiros*: esboço histórico e descritivo. v. 2. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941. p. 317.

que, embora tivesse conseguido alcançar boa repercussão nos Estados Unidos, só seria traduzido para o português em 1941. Ou seja, tal escrito acabou não integrando os círculos de debates entre católicos e protestantes de meados do XIX no Pará. Ainda assim, a partir desse trecho, é possível extrair a descrição do ocorrido a partir da perspectiva protestante, tendo Fletcher e Kidder como interlocutores, diferente da imprensa paraense que publicizou o ocorrido através do prisma católico, sobretudo, por meio das palavras do bispo do Pará.

Como se vê, a palavra impressa era uma estratégia da Sociedade Bíblica Americana, por meio da ação biblista de Nesbit, para chamar atenção do povo amazônico aos princípios religiosos protestantismo. O projeto era abastecer o mercado de impressão com publicações evangélicas, visando ganhar terreno num universo mental predominantemente católico. Contudo, isso não quer dizer que a imprensa periódica no Pará estivesse à disposição para tal propagação, até porque um potencial aliado dos protestantes, a imprensa liberal, estava em baixa, e ainda não havia conseguido proeminência, devido à reticência conservadora em relação à guerra cabana e os seus desdobramentos.

No decorrer do século XIX, vários governos, políticos e grupos sociais tentaram conter o desenvolvimento da imprensa local, justamente porque certas informações poderiam dificultar o exercício do poder. Foi apenas na década de 1860, quando o cenário jornalístico mudara sensivelmente, que finalmente a imprensa periódica fora usada para divulgar a fé protestante pelos propagandistas (sendo missionários ou não). Então, se antes a palavra protestante impressa tinha como meios propagadores apenas a ação de biblistas com as suas distribuições de livros e panfletos, nesse novo momento, a imprensa periódica passou a ser o novo meio para isso, como será visto no capítulo seguinte.

2 PERCALÇOS DE UM PASTOR PROTESTANTE NA AMAZÔNIA

Não posso deixar de ficar sentido e nauseado com o modo por que estes homens escrevem. Não é tanto porque seus insultos e calúnias sejam dirigidos contra mim, como porque sinto-me enjoado de ver homens descerem tão baixo.¹¹³

O excerto acima mostra o relato do missionário protestante Richard Holden, já bastante desgastado, sobre a polêmica religiosa divulgada por meio das páginas dos jornais do Pará. Holden apareceu na arena jornalística, divulgando suas ideias, atacando a Igreja Católica e protagonizando uma das principais polêmicas religiosas do século XIX no Pará. A novidade do protestantismo na imprensa periódica levou a Igreja Católica a mover uma grande reação aos discursos anti-hegemônicos, à medida em que vários eclesiásticos — sobretudo, o bispo — envolveram-se na polêmica e combateram Holden.

Protestantes, como Daniel Kidder, James Fletcher e Robert Nesbit, já haviam passado pelo Pará anos antes, entretanto, não se lançaram em uma missão de fôlego para assentar sua fé na região. Até então, nenhum missionário acatólico tinha se dedicado marcadamente na propagação de sua fé na região, ao ponto de divulgar suas ideias na imprensa local, realizar cultos e adentrar no interior intencionando pregar sua crença. Devido a isso, se antes, a população na Amazônia não tinha a oportunidade de ter contato mais prolongado e incisivo com a cultura protestante, a partir da chegada de Holden, que ficou, aproximadamente, um ano e meio no Pará — entre dezembro de 1860 à meados de 1862 —, foi possível, ao menos, presenciar continuamente ou ter conhecimento da atividade missionária religiosa acatólica através das reverberações geradas.

O presente capítulo tem como objetivo analisar a atividade do pastor protestante Richard Holden em sua estada na Amazônia paraense, quando propagou sua crença religiosa por meio da imprensa periódica, provocando incômodo não só à hierarquia católica, mas também ao corpo sociopolítico do Pará e de boa parte da população, que estava fortemente entranhada pelos valores tradicionais da Igreja.

Para isso, recorro a fontes periódicas, objetivando analisar como os jornais registram e se posicionam quanto à atividade missionária de Holden; os documentos oriundos do Conselho de Missões da Igreja Episcopal, em que aparecem discursos sobre

¹¹³ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 167. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessoridileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2019.

sua visão e as intenções quanto ao Brasil e, especificamente, o Pará; além disso, uso o diário de viagem¹¹⁴ de Richard Holden, no qual, além de expor as suas vitórias, dificuldades e conflitos de consciência, apresenta muitas pistas sobre a relação da fé protestante com a imprensa paraense, os caminhos para se chegar à publicação, as alianças, expectativas, as mensagens publicadas e as impressões de Holden sobre a repercussão de suas ideias divulgadas.

2.1 PECULIARIDADES E SIMILARIDADES DO AVANÇO PROTESTANTE

Apesar de ter passado boa parte da sua juventude nos Estados Unidos, Richard Holden nasceu em Dundee, Escócia, no ano de 1828. Embora os seus pais tenham sido anglicanos praticantes, ele não se dedicou ao culto protestante durante parte da sua juventude. Foi apenas com 21 anos de idade que, após “uma experiência, aliada a uma enfermidade”, voltou à igreja.

Sobre a sua conversão, o livro *Lembranças do Passado*, de João Gomes da Rocha, publicou um panfleto autobiográfico de Richard Holden, intitulado *My Awakend, My Quickening, My Sealing and Deliverance*. Nesse escrito, Holden expõe as suas impressões sobre a leitura que fez sobre a obra *Teologia* de Dr. Dwight¹¹⁵, refletindo diretamente em sua conversão:

A leitura desse discurso impressionou-me de tal maneira, que deu em resultado minha conversão! Subitamente, senti-me na presença de um Deus que existe realmente, de um Ser a quem teria de prestar contas dos meus atos! O meu estado de indiferença anterior transformou-se numa ânsia incontida de obter a salvação! A minha alma deleitava-se em ter descoberto que, na Glória de Deus, existe na verdade um HOMEM VIVO, Filho do Eterno Deus; que esse Filho de Deus tomara a forma humana, aqui vivera, sofrera, morrera e afinal ressuscitara e subira ao trono de Seu Pai, no céu — tudo isto com o propósito

¹¹⁴ Vale aqui uma digressão analítica sobre o uso do diário de Holden como fonte histórica. De acordo com Marcio Couto Henrique (2008), o que se convencionou chamar “escrita de si” acabou produzindo uma sensação de veracidade, apresentando-se como discurso espontâneo, sem objetivar a publicação, ou se caso fosse publicado, seria feito após a morte do escritor. Entrementes, é importante destacar que, por ser um diário, seu conteúdo não reflete necessariamente a realidade dos fatos ocorridos, visto que, o registro desse tipo de escrito não é uma prática neutra, mas sim, o que o escritor considera a verdade sobre sua história, além do que, o conteúdo exposto, lugar de sua sinceridade, “possui uma longa história atrás de si”¹¹⁴ (HENRIQUE, 2008, p. 12 e 13). Com base nisso, é viável extrair pistas do passado por meio dos diários, já que, o autor de tal escrito “escreve e fala a partir de sua inserção na sociedade em que vive” (HENRIQUE, 2008, p. 45). Em um diário como o de Holden, pode-se identificar muito mais que a dimensão individual do seu autor, podendo revelar práticas individuais, políticas, sociais, culturais através de uma linguagem que é construída socialmente.

¹¹⁵ Timothy Dwight (14 de maio de 1752 - 11 de janeiro de 1817) foi um acadêmico e educador americano, pastor, teólogo e escritor, congregacionista, além de ter sido o oitavo presidente da Universidade de Yale.

de salvar os pecadores! Quão diferentes eram agora as minhas ideias acerca da “grandeza humana!”¹¹⁶

É perceptível a influência avivalista que Holden sofreu, a partir do escrito de Timothy Dwight, um dos grandes nomes do avivamento nos Estados Unidos na primeira metade do século XIX. Dwight foi um dos líderes do movimento reformista da Nova Inglaterra, que confrontava o Iluminismo e o Liberalismo aplicado a religião, além de dispensar a natureza ortodoxa do calvinismo que destacava o pecado original e a predestinação (KARNAL, 2018, p. 118). Tal divergência se dava em meio à ideia do princípio do voluntarismo. Este princípio divergia da ortodoxia calvinista em crer na soberania absoluta de Deus e da incapacidade do Homem, e primava pela noção deste como senhor das suas vontades. Sobre a teologia dos avivamentos, o estudo de Antônio Gouvêa Mendonça afirma:

Contra a doutrina da eleição surge a doutrina do amor de Deus. Deus ama a todos os homens e quer que todos se salvem. A contrapartida humana é a disposição individual para aceitar esse amor e dispor-se a modificar a vida para melhor, o que implica em novas formas de vida involucradas numa ética rigorosa. Há grande ênfase na capacidade humana e no seu desempenho.¹¹⁷

Tendo como base as ideias religiosas de Dwight e o contexto das ondas avivalistas, é possível perceber uma parte das influências protestantes que integraram o pensamento religioso de Holden, porquanto, sua declaração sobre a conversão expõe sua disposição individual para aceitar a mudança de sua vida espiritual, no qual, se antes ele era indiferente as coisas religiosas, agora se sente parte integrante da fé protestante. Outrossim, Holden sinaliza a sua vontade de pregar os valores religiosos, afinal, não se conforma apenas em professar a sua fé, e sim, vai em busca do “propósito de salvar os pecadores”¹¹⁸.

Já, em 1856, aos 28 anos, Holden ingressou no seminário Teológico da diocese de Ohio, associado com a Faculdade de Kenyon, na cidade de Gambier, Estados Unidos, formando-se em 1859¹¹⁹, onde recebeu as ordens sacras do bispo Mc Ilvaine. Anos antes

¹¹⁶ ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do passado*. Vol. II. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1944, p. 45-48.

¹¹⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 88.

¹¹⁸ ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do passado*. Vol. II. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1944, p. 45-48.

¹¹⁹ Recorro a pesquisa de David Vieira (1980) que, investigando a vida de Holden antes da vinda para o Brasil, entrou em contato com Thomas B. Greenslade (arquivista do Kenyon College, Gambier, Ohio), obtendo a seguinte informação sobre a passagem de Holden no Seminário Teológico da Diocese do Ohio:

de entrar no seminário, Holden residira no Brasil, em 1851, como comerciante, por isso, antes mesmo de vir para a Amazônia, ele já havia se familiarizado com língua portuguesa e cultivado uma amizade declarada com o influente político Visconde de Albuquerque¹²⁰ (VIEIRA, 1980, p. 163 e 164). Além disso, quando ainda era seminarista, juntamente com o pastor presbiteriano português Rev. Antônio José de Mattos, foi responsável pela primeira tradução em português do *Livro de Oração Comum* (livro de preces da Igreja Anglicana)¹²¹ e de muitos hinos tradicionais anglo-americanos.

Após se formar pelo seminário:

O jovem escocês estava bem habilitado para ir para o Brasil. Como já foi dito, parece ter sido bem eficiente em português, tendo traduzido partes do Livro de Orações anglicano, nos tempos de seminarista, bem como outros escritos religiosos. Essas últimas traduções foram feitas em cooperação com o pastor presbiteriano português, refugiado em Jacksonville, Illinois, o Rev. Antônio José de Matos (cujo nome foi anglicanizado para Dematos). Seu oferecimento de ir ao Brasil foi aceito pelo Conselho de Missões Episcopais dos Estados Unidos e pela Sociedade Bíblica Americana.¹²²

Como foi explicado no capítulo anterior, as missões protestantes faziam parte de uma tendência acatólica, na qual grandes agências missionárias — na maioria, norte-americanas — patrocinavam a vinda de agentes, a fim de pregar e converter no Brasil na segunda metade do século XIX. Vale mencionar também que, pouco antes de Holden vir

“O catálogo de 1855-56 o relaciona como calouro da Faculdade Kenyon, natural de Dundee, Escócia. No entanto, sua residência em Gambier era Bexley Hall, pertencente ao Seminário Teológico. Os catálogos dos próximos 3 anos o listam como aluno do Departamento Teológico, do qual se diplomou em 1859...Provavelmente já tinha currículo universitário antes de vir para este país e foi arrolado como calouro Kenyon até que seus créditos fossem transferidos...sendo então admitido ao Seminário sem qualquer outra preparação universitária’. Informação transmitida por carta, datada de Gambier, 13 de abril de 1871”. VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 164.

¹²⁰ Antônio Francisco de Paula de Hollanda Cavalcanti de Albuquerque, o Visconde de Albuquerque nasceu em Engenho Pantorra, Cabo de Santo Agostinho, Pernambuco, em 21 de agosto de 1797, e iniciou-se na carreira militar ainda criança, em 1807, alcançando o posto de Tenente-Coronel e reformando-se em 1832. Adepto da política liberal, ele foi eleito em 1826 ao cargo de deputado a assembleia geral legislativa pela província de Pernambuco, tendo sido escolhido senador em 1838 por essa mesma província. Foi conselheiro de Estado ocupando a pasta da Fazenda em quatro Gabinetes. Em 1855 o Imperador concedeu-lhe o título de Visconde de Albuquerque. Em 1862, no Gabinete do Marquês de Olinda, pela quarta e última vez, exerceu o cargo de Ministro da Fazenda. Além disso, foi chamado para outras pastas, ocupando a da Marinha também por quatro períodos; dirigiu ainda as pastas da Guerra e do Império. COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Dicionário biográfico de pernambucanos celebres*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1982.

¹²¹ De acordo com Valeska Silveira (2018), “o primeiro Livro de Oração Comum (LOC), de autoria de Thomas Cranmer, surgiu em 1549 durante o breve reinado de Eduardo VI, filho de Henrique VIII com sua terceira esposa, Jane Seymour. Cramer elaborou o LOC com a intenção de orientar seus fiéis a partir de três princípios básicos: a) supressão dos excessos medievais das tradições católicas, b) a promoção da leitura das escrituras Sagradas, e orientações sobre os ritos da Igreja. O livro é de suma importância para os anglicanos, pois contém toda a sua crença”.

¹²² VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 164.

para a Amazônia, em 1858, ocorreu o Segundo Grande Despertamento do protestantismo americano. Esse ano foi o chamado o *Annus Mirabilis*, em que reuniões de avivamento, desde pequenos grupos até grandes multidões, tomaram conta dos espaços. Houve grande ênfase na “descida do Espírito Santo e na guerra contra os vícios, em gigantescas reuniões de conversão e santificação. Sobre esse despertar assim se refere o bispo Mc Ilvaine, de Ohio, em seu relatório de 1858: ‘Tempos de refrigério pela presença do senhor’”¹²³. Para muitos protestantes da época, o reavivamento de 1858 pareceu um presságio da conversão das nações e o estabelecimento do Reino de Deus na Terra (MENDONÇA, 2008, p. 88).

Foi durante esse contexto, em finais do ano de 1860, que o missionário Richard Holden, já com 32 anos de idade, foi enviado pelo Departamento de Missão da Igreja Episcopal (nome que o anglicanismo assumiu nos EUA após a Guerra da Independência)¹²⁴ e pela Sociedade Bíblica Americana. Tendo em mãos um exemplar da obra *Brazil and the Brazilians (Brasil e os Brasileiros)*, de James Fletcher, e uma boa quantidade de bíblias, Holden saiu, em novembro daquele ano, de Nova Iorque, em direção a Belém do Pará, para colocar em prática seu trabalho missionário.

A empreitada de Holden na Amazônia foi a primeira tentativa missionária da Igreja Episcopal no Brasil (CALVANI, 2012, p. 59)¹²⁵. Ademais, nessa época, o Conselho de Missões da Igreja Episcopal protestante dos Estados Unidos da América dirigia outras missões na África, na Grécia, na China e no Japão. No *Spirit of Missions*, livro no qual a

¹²³ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 86 e 87.

¹²⁴ Sobre a Igreja Episcopal, é importante destacar desenvolvimento em solo norte-americano sua relação com o anglicanismo, para isso, faço uso do trabalho de John I. Kater. Segundo este autor, “o vocábulo anglicano ‘descrevia uma igreja particular, identificada com a vida nacional, as tradições e as instituições do povo inglês. Depois da revolução norte-americana, o conceito anterior se tornara anacrônico: inglês e anglicano já não eram termos equivalentes’. Boshier aponta cinco novidades que surgiram com o estabelecimento da Igreja Episcopal: a) uma constituição escrita na qual a autoridade dos bispos foi estritamente definida e restrita e na qual foi garantida a participação dos leigos na eleição dos bispos; b) um sistema de governo composto por duas câmaras representativas e de poder igual; c) o papel dos leigos no processo legislativo e administrativo da igreja; d) status igual para todas as dioceses; e) um sistema de manutenção financeira e voluntário”. Em contrapartida, a Igreja Episcopal se mostrou disposta a honrar os laços de doutrina, culto e disciplina que herdara da Igreja da Inglaterra. Mesmo assim, quase não houve contato entre as duas igrejas durante muito tempo. Foi somente em 1840 que a Igreja da Inglaterra reconheceu ao clero norte-americano os direitos de sacerdócio tal qual havia na Escócia (KATER, 2008). Apesar do vínculo com a Igreja Episcopal, em vários momentos deste estudo, aciono a liturgia anglicana para explicar os passos de Holden, afinal, muitas de suas ações são baseadas nos preceitos anglicanos, tal era a finidade entre anglicanismo e episcopalismo norte-americano.

¹²⁵ Outros missionários dessa Igreja só vieram ao Brasil no ano de 1889. Foram eles os norte-americanos Lucien Lee Kinsolving e James Watson Morris (CALVANI, 2012, p. 54).

Igreja Episcopal registrava as suas atividades missionárias, foi publicado o sermão do Rev. John Cotton Smith (Reitor da Igreja da Ascensão, Nova York), na ocasião da reunião anual em 1861, que expressa bem o sentimento das missões protestantes da Igreja Episcopal, ao se lançarem pelo mundo, na tentativa de propagar a sua fé.

A cristianização e civilização dos continentes é o trabalho das eras. Levou mil e duzentos anos para realizá-lo na Europa. Cada geração deve fazer sua parte. E o que o humilde missionário deve fazer, e o que ele faz, é este: ele reúne alguns ao seu redor e, por longo e paciente esforço, e em meio a desânimo infinitos, ele consegue sentir finalmente a preciosidade de Cristo em suas almas. Eles começam imediatamente a viver como homens diferentes. Eles ainda são crianças, por assim dizer; eles precisam ser guiados e contidos, e viver sob disciplina constante. Eles muitas vezes desapontam as esperanças de seus professores pacientes. Mas eles se tornam gentis e sustentáveis; eles têm uma dignidade como a de herdeiros de um reino celestial¹²⁶

Sobre o Brasil, as expectativas do Conselho de Missões da Igreja Episcopal era de que “uma política cristã iluminada irá por muito tempo abrir essa terra incógnita para o mundo civilizado”¹²⁷, levando “luz e liberdade do puro evangelho”¹²⁸ para um local que pairava “as trevas e a superstição”¹²⁹. O discurso dos escritos do referido Conselho de Missões era carregado de otimismo quanto à receptividade que teria a mensagem religiosa protestante no Brasil.

O Rev. Sr. Fletcher, um agente da Sociedade Bíblica Americana, visitou recentemente muitos pontos proeminentes, tanto na costa como no interior, e encontrou não apenas uma boa receptividade, mas uma grande demanda pelas Escrituras, nas línguas portuguesa, espanhola e inglesa. Em numerosos lugares,

¹²⁶ No idioma original, essa passagem se encontra da seguinte forma: “The Christianizing and civilizing of continents is the work of ages. It took twelve hundred years to accomplish it in Europe. Each generation is to its part. And what the humble missionary is to do, and what he does do, is this: he gathers a few around him, and by long and patient toil, and amid infinite discouragements, he makes them feel at last the preciousness of Christ to their souls. They begin at once to live like different men. They are still children, as it were; they need to be guided and restrained, and to live under constant discipline. They often disappoint the hopes of their patient teachers. But they become gentle and forbearing; they have a dignity like that of inheritors of a heavenly kingdom.”. SMITH. Apud GRAY, John A. *The spirit of missions*: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXVI, for MDCCCLXI. New York: stereotyper and binder, 1861. p. 296.

¹²⁷ No idioma original, essa passagem se encontra da seguinte forma: “Christian policy will ere long open up this *terra incognita* to the civilized world”. DANA JR, Daniel. *The spirit of missions*: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXV, for MDCCCLX. New York: Published for the board of missions, 1860. p. 204.

¹²⁸ No idioma original, essa passagem se encontra da seguinte forma: “light and freedom of the pure gospel”. Ibidem.

¹²⁹ No idioma original, essa passagem se encontra da seguinte forma: “darkness and superstition”. Ibidem.

indivíduos e comunidades estão prontos e desejosos de receber instrução religiosa.¹³⁰

Além do entusiasmo por enviar um missionário protestante para o Brasil, é possível identificar também que o Conselho de Missões havia colhido informações sobre a experiência protestante de James Fletcher, que passara pelo Brasil anos antes e, a partir disso, concluíra que a pregação da fé reformada na Amazônia teria um bom grau de aceitação por parte da população que, segundo seu entendimento, vivenciava uma religiosidade frágil e, conseqüentemente, apresentava um terreno fértil para a entrada da referida confissão acatólica.

Nessa época, “imperava a ideia de que a religião e a civilização estavam unidas na visão da América Cristã, e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos. Os de língua inglesa, mais do que quaisquer outros (...)”¹³¹. Essa visão da fé protestante como salvadora da humanidade também é destacada na constituição da Sociedade Bíblica Americana — à qual Holden era vinculado —, que apontava o seu trabalho como fundamental para levar a palavra de Deus a todos os lugares:

Só pode existir uma única medida capaz de superar objeções, vencer oposição e exigir esforço; esta é a medida (o trabalho da Sociedade Bíblica). Que todas as nossas vozes, nosso afeto, nossas mãos se unam no grande desígnio de promover a “paz na terra e boa vontade entre os homens”, que resistem ao avanço da miséria; que levam a luz da instrução aos domínios da ignorância e o bálsamo da alegria na angústia. E tudo para difundir os oráculos de Deus (...)”¹³²

É partilhando dessa ideia de expansão religiosa para lugares desprovidos da fé verdadeira, que Holden deixa os Estados Unidos e vem para a Amazônia. Contudo, essa seria uma difícil missão, afinal, o sistema religioso exportado para a América Latina é bastante diferente do sistema existente no continente. Aqui a cultura ibérica produziu um sistema de relações sociais, jurídicas e espirituais, em muitos casos, diametralmente opostos ao sistema norte-americano (CAVALCANTI, 2001).

¹³⁰ No idioma original, essa passagem se encontra da seguinte forma: “The Rev. Mr. Fletcher, an agent of the American Bible Society, has recently visited many prominent points, both on the coast and in the interior, and found not only a welcome for himself, but a large demand for the Scriptures, in the Portuguese, Spanish, and English Languages. In numerous places, individuals and communities are ready and desirous to receive religious instruction”. DANA JR, Daniel. *The missionary cause*. The spirit of missions: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the Secretaries and Gengeral Agents of the two Commmittees. Vol XXI, for MDCCCLVI. New York: Published for the board of missions, 1856. p. 98.

¹³¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 92 e 93.

¹³² Constituição da Sociedade Bíblica Americana apud REILY, 1993. p. 61.

Holden vivenciou essa realidade desfavorável, afinal, ele encontrou diversos obstáculos que prejudicaram sua missão, tais como, a dificuldade jurídica de levar adiante o seu projeto proselitista, já que a Constituição do Brasil Imperial limitava seus passos na medida em que proibia a abertura de templos religiosos suntuosos, e reprovava a crítica feita à Igreja Católica de forma acintosa, sob pena de ser acusado de lesar a religião oficial do Estado. Ademais, a supraidentidade católica¹³³, experimentada pelos habitantes da região, apresentou-se como grande barreira para que Holden pudesse imprimir uma conversão protestante em larga escala, já que existia, entre os moradores da província, fossem religiosos ou não, uma grande resistência em escutar, entender, assimilar ou aceitar as ideias religiosas reformadas.

Sendo orientado pelo Conselho de Missões Episcopais dos Estados Unidos e a Sociedade Bíblica Americana, para que “trabalhasse quietamente”, distribuindo Bíblias e panfletos religiosos, sem se envolver em política e em polêmicas, Holden, nos momentos iniciais da sua chegada ao Brasil, buscou reforçar tais direcionamentos, quando afirma no seu diário:

Tenho estado bastante impressionado com a convicção de que devemos fazer alguma coisa a favor dos ingleses residentes aqui (Maranhão) e no Pará. Tenho revolido em minha mente se não daria certo ter um ministro residente em cada local que dirigisse os serviços religiosos entre eles. (...) E, não tenho muita certeza, mas seria um plano melhor, sob qualquer circunstância, para a direção do trabalho missionário entre os brasileiros. Serviria de pretexto para a presença do missionário no local, sem colocá-lo na posição de quem veio diretamente trabalhar entre eles. Poderia ir trabalhando quietamente e ao mesmo tempo aprendendo a língua para se preparar para dirigir os trabalhos em português, quando chegasse o tempo apropriado, e assim, o choque desse procedimento seria consideravelmente amortizado pelo fato de ter havido culto protestante no lugar por um ano ou dois.¹³⁴

Embora tal afirmação tenha sido feita quando Holden ainda estava em São Luís do Maranhão, momentos antes de chegar ao Pará, sua expectativa de ação, e mesmo depois, já durante o trabalho missionário, foram marcados pela cautela, afinal, ele sabia que qualquer passo em falso poderia botar a perder sua missão pastoral. Assim como

¹³³ Fernando Neves (2015), apoiado no estudo de Evandro Faustino (1991), entende que a “supraidentidade católica abriga diferentes modos de ‘ser igreja’, popular, ilustrado, tradicional sob hegemonia do catolicismo diocesano à testa da hierarquia”. (NEVES, 2015, p. 22). Ainda que dentro da noção de supraidentidade católica comporte outras formas de experimentar o catolicismo, tais como aquelas formas católicas que não são vistas com bons olhos pela Igreja oficial – como é o caso do catolicismo popular, ou ilustrado –, de forma geral, a hierarquia católica entende serem estas experiências religiosas contornáveis a partir um melhor esclarecimento da doutrina, sob o manto da campanha ultramontana.

¹³⁴ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 07. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

ocorreu em outras partes do Brasil, ressaltando Ashbel Simonton e sua postura mais cautelosa no Rio de Janeiro (MENDONÇA, 2008, p. 124), a ideia da missão de Holden era passar despercebido aos olhos das autoridades civis e religiosas católicas, de tal forma que pudesse arregimentar almas ao protestantismo sem ser incomodado pelos poderosos da diocese. No entanto, meses depois, com o passar de sua experiência no Pará, o que se viu foi um Holden mais confiante de que poderia se opor frontalmente e publicamente à Igreja Católica, sobretudo, por meio da imprensa periódica, como será visto mais adiante no presente capítulo.

2.2 HOLDEN E O CENÁRIO AMAZÔNICO DE MEADOS DO SÉCULO XIX

Importante destacar o contexto em que Richard Holden chegou à Amazônia para localizá-lo dentro dos acontecimentos da época, no intuito de entender melhor suas concepções e motivações, na ocasião de sua estada na região, e como realidade e a sociopolítica do local, entremeada pelo seu entendimento religioso, influenciou os passos dados durante sua atividade missionária.

Para pregar sua crença – mesmo que de um ponto de vista etnocêntrico/neocolonial em uma região julgada como “atrasada” –, Holden precisou ponderar as particularidades presentes no Pará, considerando as dificuldades para seu projeto proselitista. Portanto, tal contexto é fundamental para entender a experiência de indivíduos numa determinada sociedade, logo, analiso a estadia de Holden no Pará por esta perspectiva.

Nessa época, muitos negociantes, lojistas e colonos americanos e ingleses haviam se estabelecido em Belém. O protestante, Daniel Kidder, no seu escrito publicado em 1839, afirmou que, depois do Rio de Janeiro, a comunidade americana no Pará era a maior que já tinha encontrado no Brasil (KIDDER, 2008, p. 205). No estudo de Magda Ricci (2003) sobre o Pará de início dos oitocentos até a Cabanagem, a Amazônia é explicitada como reduto de muitas línguas, costumes e crenças (com predominância da religião católica), sendo palco de fronteiras tênues entre o mundo-luso brasileiro, as guianas, o Caribe ou os Estados Unidos em meio as relações comerciais que impulsionava a circulação de pessoas de outros países na Amazônia.

Mesmo o estudo supracitado se restringindo até 1840, é possível depreender que esse trânsito de estrangeiros continuava na década de 1860, pois, tanto o debate e a

posterior abertura do Rio Amazonas à navegação estrangeira, quanto a intensificação da economia da borracha foram capazes de fomentar e até intensificar a presença dos estrangeiros na Amazônia. Além disso, em meados do XIX, ocorreu a expedição dos tenentes William Herndon e Lardner Gibbon, o que gerou um amplo e detalhado relatório de mais de quatrocentas páginas sobre o vale do Amazonas. O impacto da circulação desse escrito foi tanto, que provocou um grande salto nas transações entre os Estados Unidos e Brasil, por meio do Pará (ROSI, 2009, p. 106 e 107).

Ainda existiam marcas do conflito cabano no Pará, durante a década de 1860, porém, com o transcorrer do tempo, os vestígios decorrentes da guerra cabana eram menos evidenciados, enquanto o Pará imergia progressivamente na economia da borracha. Nessa época, a Amazônia, sobretudo Belém e Manaus, iniciam, de maneira mais acentuada, a incorporação de hábitos e costumes aos moldes das grandes cidades europeias, processo este que foi ganhando cada vez mais força, décadas mais tarde, marcado sob a alcunha de *Belle Époque*. Se esse processo pode ser percebido nas cidades, no mundo rural, ele foi tímido, sendo mais acentuadas as características do campo.

Mesmo assim, aos olhos do protestantismo, a Amazônia era uma região obscura, fora dos trilhos da civilização e que precisava ser desbravada e sintonizada aos caminhos do progresso material e espiritual. Um dos pontos fundamentais na escolha da região para a atividade missionária foi a expectativa pela abertura do Rio Amazonas à navegação estrangeira, conforme aponta João Santos (1992).

Desde 1850, o território do Amazonas, que antes estava vinculado política e administrativamente ao Pará, fora elevado a condição de província. Embora a dependência de Belém ainda continuasse, a nova capital compreendia a significação de um novo corpo político no Império. O risco das invasões estrangeiras — sobretudo, com a expectativa da abertura do Amazonas¹³⁵ — era preocupante para as elites interessadas em confirmar o poder político sob o território, tendo como aliada a Igreja, para ratificar esta identidade, principalmente, na fronteira com as colônias dos países protestantes, como Inglaterra e Holanda, na Calha Norte, além das possíveis investidas dos Estados Unidos para negociar com Colômbia, Peru e Bolívia (NEVES, 2015, p. 147 e 148).

¹³⁵ A presença estrangeira se expande com a abertura do rio Amazonas à navegação estrangeira por decreto do governo imperial de 1867.

Conforme Almir Chaiban El-Kareh (2003), devido à posição geográfica e por sua extensão fluvial, a Amazônia era vista como destinada ao vínculo comercial com as nações estrangeiras e, particularmente, com os Estados Unidos. Isso deu-se devido ao progressivo avanço da modernidade no Brasil, proporcionando desenvolvimento econômico e material, que transformava não só o arcabouço político-jurídico da realidade brasileira, como também os hábitos, costumes e valores.

A nível nacional, a modernidade estava estruturada no Brasil, a partir da economia baseada na grande propriedade exportadora e no trabalho escravo, pequeno desenvolvimento do mercado interno, industrialização tardia, o grande contraste entre áreas mais desenvolvidas e as demais regiões do país, a vulnerabilidade do Brasil às crises econômicas que afetaram de maneira recorrente o capitalismo mundial e a extrema concentração de poder e de renda nas mãos de poucos (COSTA, 2010, p. 500). Assim, o desenvolvimento capitalista no Brasil, entremeado pelas condições dadas no Império, acabou por gerar uma forma diferente de experimentar o capitalismo.

É importante ressaltar que existiam também as variações regionais, já que, no caso da região Amazônica, faziam-se presentes outros aspectos sociais e econômicos, sobretudo com a proeminente atividade gomífera voltada para a exportação, em que os barões da borracha constituíam um grupo distinto da burguesia agrária, isso sem falar na mão de obra escrava negra, que não era usada na mesma proporção de outros centros econômicos, como no Centro-Sul e Nordeste.

Desde 1826, os norte-americanos já tentavam, junto ao Brasil, a liberação da navegação do Rio Amazonas, porém, foi apenas em meados do século XIX que o assunto ganhou força. As pressões internacionais foram aumentando progressivamente, com isso, as reivindicações dos Estados Unidos foram somando-se às dos outros países, no intuito de liberar a navegação do Amazonas, a fim de escoar seus produtos para o Atlântico.

Na década de 1850, os já mencionados tenentes norte-americanos, William Herdon e Ladner Gibbon, geraram um mal-estar com o governo brasileiro, quando buscaram promover a causa da abertura da navegação do rio Amazonas nos Estados Unidos, a partir da sua obra *Exploration of the Valley of the Amazon*, 1851-1852, escrita com base na passagem de ambos pela região, financiada pelo governo daquele país. Outro aborrecimento causado ao governo brasileiro ocorreu quando o tenente da marinha norte-americana, Matthew Fontaine Maury, escreveu o livro *O Amazonas e as costas atlânticas*

da América Meridional, de grande repercussão na Europa e nos Estados Unidos, que, entre outras coisas, contestava o impedimento da navegação do Rio Amazonas.

Dessa forma, as pressões só aumentavam. Em 1853, por exemplo, a posição da diplomacia brasileira, quanto à livre navegação do Amazonas, ficou complicada, quando o país foi pressionado a aderir ao tratado de livre navegação dos rios da bacia do Prata, assinado pela Argentina e o Uruguai, com a França e a Inglaterra. Ao assinar o tratado de livre navegação do Prata com os países platinos, o governo imperial abria precedente para quem quisesse questionar o motivo de o Brasil não ter a mesma atitude quanto à navegação do Amazonas (EL-KAREH, 2003).

Ademais, as tendências expansionistas ianques preocuparam o governo brasileiro. Ainda estava na memória a anexação do Texas, em 1844, e a guerra que daí resultou entre os Estados Unidos e o México, ocasionando na incorporação do Novo México e a Califórnia às terras norte-americanas. Devido a essas circunstâncias, o Brasil temia perder o controle de sua região ao consentir o estabelecimento do comércio norte-americano numa Amazônia que era vista como deserta e fora do controle das autoridades locais. Desta feita, a ocupação da Amazônia era uma questão de soberania nacional, e a estratégia da diplomacia brasileira consistia em ganhar tempo, adiando a abertura da navegação do rio (EL-KAREH, 2003).

Tal situação começou a mudar em 1850, quando foi concedido à Irineu Evangelista de Souza, o Visconde de Mauá, via decreto nº 1037 daquele ano, a permissão de navegar o Rio Amazonas; e, em agosto de 1852, ele foi autorizado a fundar a Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas. Segundo Vitor Gregório (2008), é importante considerar o papel do parlamento nesse processo, afinal, a ocupação da Amazônia foi uma das preocupações dos debates parlamentares sobre o projeto apresentado pelo governo imperial em 1853.

No decorrer da década de 1860, a Companhia de Mauá foi crescendo em volume de capital, em material flutuante, em extensão navegável, em tráfego de mercadorias e passageiros, ao mesmo tempo em que também crescia a corrente política, liberal, favorável à abertura do Amazonas às nações amigas. Conforme Bruno Rosi (2009) elucida, em 1866, quando os debates entre Tavares Bastos (favorável à abertura) e políticos contrários à causa encontravam-se em seu ápice, um “incidente fortuito” modificou o rumo das discussões, favorecendo a abertura. Tratava-se da expedição do

professor Louis F. Agassiz¹³⁶, de Harvard ao Amazonas. Este defendeu a abertura do rio às vésperas da sua partida para o Norte do Brasil. Com isso, valendo-se do prestígio de Agassiz, dentro da sociedade, importantes figuras do cenário brasileiro — entre eles, o Marquês de Olinda, ministro do Império na ocasião —, não apenas concordaram com o naturalista, mas também foram defensores da abertura.

Em suma, as agitações iniciadas pelo tenente Maury, a expedição de Gibbon e Herndon, a diligência dos ministros norte-americanos no Rio de Janeiro, a perseverança de políticos brasileiros liberais – exemplo disso, é o apoio dos senadores nortistas como Visconde de Sousa Franco, Francisco José Furtado e Leitão da Cunha, além do deputado Tito Franco, sem esquecer do principal, o político alagoano Tavares Bastos — e a expedição de Agassiz, cooperaram decisivamente para a abertura do Amazonas.

Em meio a tudo isso, os jornais do Pará, sobretudo o *Treze de Maio* (jornal atrelado ao governo, como dito no capítulo anterior), posicionava-se contra a abertura do Rio Amazonas à Navegação, por isso, não foram incomuns publicações com o seguinte conteúdo:

O direito das gentes, segundo os publicistas da supremacia da força, tem tido duas edições, uma para o uso das grandes potencias, outras para as nacionalidades fracas. Assim, aquillo que é um direito reconhecido para a Inglaterra e para os Estados-Unidos, por exemplo, não o deve ser para o Brasil! (...) Mas no ponto da legalidade, no terreno do direito das gentes, proclamamos com todo o fundamento e razão que o Brasil não tem feito mais que sustentar um principio verdadeiro. A imprensa americana levantou a ballela, já ha tempos, do direito universal a navegação do Amazonas.¹³⁷

Com o desenrolar dos acontecimentos, enfim, no ano de 1867, o governo brasileiro, pressionado externa e internamente, abriu a navegação do Amazonas e seus afluentes às nações amigas. A tensão que perpassava esse debate era permanente, devido ao jogo de interesses dos lados envolvidos. Não obstante, o governo tentou resistir até onde pôde. Essa situação sinalizou mudanças nas relações externas do Brasil, diminuindo

¹³⁶ Jean Louis Rodolphe Agassiz, filho de um pastor protestante, nasceu em Môtier (Vully), na Suíça. Selecionando a medicina como a sua profissão, estudou nas universidades de Zurique, Heidelberg e Munique. Aumentou o seu conhecimento nos processos biológicos, especialmente na Botânica. Em 1829, doutorou-se em Erlangen e em 1830 doutorou-se em medicina em Munique. Mudou-se para Paris e ficou sobre os amparos de Alexander von Humboldt e de Georges Cuvier, que o lançaram nas suas carreiras da Geologia e de Zoologia respectivamente. Ele foi defensor das teorias criacionistas, e acreditava que poderia achar no território brasileiro provas geológicas de sua teoria sobre a ação glacial no país que derrubassem a teoria evolucionista de Darwin. Em 1865 chefiou uma expedição científica denominada Thayer, que percorreu três mil e duzentos quilômetros pelo Amazonas recolhendo espécimes para estudos ictiológicos.

¹³⁷ A NAVEGAÇÃO DO AMAZONAS E A DIPLOMACIA BRASILEIRA. *Treze de Maio*, Belém, 17 de dezembro de 1855. p. 2.

o clima de desconfiança em relação às grandes potências, em particular, os Estados Unidos (EL-KAREH, 2003).

Em associação a essa ideia de abertura do Rio Amazonas, o missionário protestante Fletcher acolhia este propósito, objetivando promover a evangelização do Brasil e sua obra *O Brasil e os Brasileiros*, em coautoria com Daniel Kidder, contribuindo para dissolver alguns preconceitos quanto aos interesses imperialistas. Entrementes, ainda que o discurso de Fletcher mencione o direito do Brasil em escolher se quer ou não abrir a navegação do rio para o estrangeiro, o protestante fez questão de enfatizar que, caso opte por abrir a navegação, os benefícios seriam “incalculáveis”:

Da maneira como o caso está apresentado, o Brasil, e somente o Brasil, tem o direito de controlar os rios que estejam dentro de suas fronteiras, não importando que os mesmos nasçam ou não em outros países; e quanto ao tratado que deu aos Estados Unidos o direito de navegação sobre o São Lourenço, nenhum outro país teria o direito de forçar a Inglaterra a abrir para os Estados Unidos aquele rio pelo fato de muitos de seus afluentes terem sua origem no território da União. Semelhantemente, não há justiça em qualquer proposição de forçar o Brasil a conceder a livre navegação do Amazonas. Ainda assim, embora nos alegremos ao ver o Brasil desenvolvendo seus próprios recursos, seria um benefício incalculável para ele próprio, bem como para os estados vizinhos, se ele aplicasse à questão amazônica os princípios pelos quais lutou na questão do Prata, fazendo com que o poderoso rio se abra ao comércio do mundo¹³⁸

A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior. Nesse ponto de vista, a reflexão de Enrique Dussel (2005) é mais uma vez acionada, quando este afirma que os agentes da modernidade entendem como inevitáveis os sacrifícios para alcançar a “modernização” das sociedades atrasadas. Por trás desse sentimento de elevar os países a outro patamar de modernização, está o interesse de beneficiar as potências da época, como fica entendido na declaração de Fletcher.

A resistência do governo brasileiro à incursão estrangeira era justificável, visto que, junto ao receio pela abertura do Amazonas, temia-se também a ameaça da expansão imperialista norte-americana. Somado a isso, no Pará, existia todo um clima de insatisfação na década de 1860, devido à noção de que as necessidades e pedidos à Corte não foram atendidos, e que a província estava sendo explorada em favor dos interesses de uns poucos privilegiados. Além das insatisfações e reclamações decorrentes dos desdobramentos da guerra cabana, afinal, as reivindicações, os tempos de guerra, e o tripúdio dos vitoriosos ainda integravam o universo mental das pessoas; havia, pois,

¹³⁸ FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. v. 2. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941. p. 580-581.

insatisfação quanto aos volumosos lucros obtidos pelo monopólio de navegação e comércio da Companhia de Mauá no Rio Amazonas nessa época.

Em 1860, antes da chegada de Holden na Amazônia, o Conselho de Missões da Igreja Episcopal, ciente da resistência do governo brasileiro, já se manifestava favoravelmente acerca da abertura do Amazonas.

A política restritiva até então perseguida com relação à navegação do Amazonas, tem sido ruinosa aos interesses da porção norte do Império (...). Pois se o rio Amazonas estivesse aberto à livre navegação, e os estrangeiros permitissem desenvolver seus recursos, e cultivar o solo, seu vasto vale de mais de dois milhões de quilômetros quadrados (incluindo as repúblicas espanholas), logo brotaria e floresceria (...).¹³⁹

A nova ordem das coisas na América Latina oitocentista foi marcada pela acentuação dos interesses norte-americanos em detrimento das potências ibéricas. A diferença entre os dois processos coloniais, a partir do ponto de vista religioso, reside na importância que pouco a pouco a religião protestante desempenhou na justificação dos interesses dos Estados Unidos na região (PIEDRA, 2006, p. 34).

Ademais, os superiores do Conselho de Missões não falam abertamente sobre “abocanhar” o Norte em favor dos interesses internacionais, entretanto, sinalizavam entusiasmo ao descrever os recursos naturais e o potencial agrícola da Amazônia

A terra é inigualável em infertilidade, e sua situação geográfica, assim como sua formação geológica, recompensaria o cultivador em cem vezes e produziria tudo que o homem pudesse desejar. Nas encostas orientais dos grandes Andes, jazem quantidades inimagináveis de chumbo mineral e carvão, à espera de outro povo. Aqui floresce algodão, tabaco, arroz, café, cana-de-açúcar, milho, mamona, seringueira, bananas, laranjas, pães, manga, mandioca, pinha, castanha-do-pará (...).¹⁴⁰

Ainda que os objetivos protestantes estivessem fundamentalmente atrelados às causas religiosas de conversão, a ideia de se aproveitar da desanexação de terras brasileiras não era descartada no discurso de alguns destes. É possível perceber essa visão

¹³⁹ No idioma original, essa passagem se encontra da seguinte forma: “The restrictive policy hitherto pursued with regard to the navigation of the Amazon, has been ruinous to the interests of the northern portion of the Empire. (...) For were the River Amazon open to free navigation, and foreigners permitted to develop its resources, and cultivate the soil, its vast valley of over two millions of square miles (including the Spanish Republics), would soon bud and blossom as the rose”. DANA JR, Daniel. *The spirit of missions*: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXV, for MDCCCLX. New York: Published for the board of missions, 1860. p. 184.

¹⁴⁰ Ibidem.

protestante no documento, datado de 1861, que expressa a opinião de Richard Holden sobre a Amazônia, e as suas expectativas sobre a sementeira do protestantismo no Norte, relacionando o sucesso de sua missão evangelizadora ao possível desmembramento da região do resto do Império:

O norte é a principal sede do movimento republicano, e mais, insinua-se que no caso de o Imperador morrer, haverá o desmembramento do império e a formação de uma República Setentrional. Quão importante é que nossa influência religiosa pudesse ter um ano ou dois para fazer-se sentida e conhecida, antes que o tempo das novas cristalizações cheguem. As épocas revolucionárias nos *Países papistas* são sempre uma boa oportunidade para a introdução do Evangelho, pois, no meio do rugir da tempestade o humilde trabalho missionário pode existir despercebido, de modo que, apesar de pedir a Deus que o dia ainda esteja longe, acho que devíamos tomar em consideração em nossos planejamentos algo que é mais do que uma contingência.¹⁴¹

A noção de progresso que a vinda de protestantes traria para a região se beneficiou do afloramento de discursos, proferidos pelos liberais, em favor da abertura do Amazonas. Um dos fatores que mais pesou para a afinidade entre Liberais e Protestantes estava relacionado ao fato de estes estarem inclinados à noção de “progresso” (desenvolvimento técnico e industrial). Tanto que, o político Tavares Bastos, apoiado por diversos liberais brasileiros, entendia que a solução para o desenvolvimento econômico do Brasil era a importação de grande número de imigrantes protestantes dos estados germânicos, ingleses e dos Estados Unidos, tendo em vista que estes países eram considerados referências. Não por acaso, Tavares Bastos e o missionário protestante, Fletcher, tornaram-se amigos, e ambos tinham interesse em comum, isto é, promover a abertura do Rio Amazonas para a navegação internacional.

Como já explicado anteriormente, a compatibilidade entre protestantismo e modernidade não ocorre de maneira natural, mas por meio de construções históricas, religiosas e culturais específicas (SANTOS, 2008), devido a isso, a sensação de progresso que os protestantes poderiam trazer alocava, mesmo que de forma seletiva, os liberais ao lado destes e, ao mesmo tempo, fomentava o acirramento entre católicos ultramontanos e o liberalismo (que acolheu o protestantismo).

Para efeito de comparação com a realidade do Brasil oitocentista, recorro à ideia de Aléxis de Tocqueville, quando demonstra como Estado e Igreja, nos Estados Unidos,

¹⁴¹ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

ao mesmo tempo, estão separados e juntos. São separados, enquanto a constituição política norte-americana assim define — no qual, cada orientação religiosa se responsabilizaria por seu sustento —, todavia, as igrejas protestantes partilham com o Estado a ideia da defesa da liberdade de fé. Devido a isso, os católicos, nos Estados Unidos, assimilaram este valor da liberdade religiosa e, por constituírem minoria, tomaram para si o resguardo desta premissa, necessitando “que todos os direitos sejam respeitados, para terem segurança do livre exercício dos seus”¹⁴² enquanto outros países em que havia união oficial entre Estado e Igreja, a hierarquia católica não defendeu o princípio da liberdade religiosa.

Com isso, a nação norte-americana é apresentada ao Brasil como um país assentado nas bases da tolerância religiosa, iniciativa privada e igualdade política. Por outro lado, o Brasil é identificado como um país carente das luzes e do Protestantismo, ainda sobrecarregado pela herança ibérica, profundamente católica, oligárquica e patrimonial (CAVALCANTI, 2001).

Portanto, outro fator que aproximava protestantes e liberais era o fato de o protestantismo no Brasil pleitear a liberdade de culto e o direito de debater pontos religiosos pela imprensa sem restrições, corroborando, de certa forma, com o preceito liberal que contestava a visão católica de mundo. Enquanto, nos Estados Unidos, os protestantes desfrutavam dessa condição de liberdade nos assuntos religiosos; no Brasil, o cenário era adverso, pois a Igreja Católica detinha o monopólio da fé. Por isso, lutar pela liberdade religiosa no Império era de fundamental importância para que o protestantismo obtivesse êxito em suas formas de expressão, seja pelo direito de emitir livremente sua mensagem, seja nos ritos ou no trabalho missionário cotidiano.

Tendo como pano de fundo o cenário composto pelos debates sobre a abertura do Amazonas, a ascensão liberal na defesa pelo progresso, as resistências da Igreja Católica e o interesse protestante pela evangelização da região, me deterei mais especificamente às publicações protestante na imprensa paraense, dialogando com o cenário da época e considerando como tal contexto possibilitou a publicização dos posicionamentos de Holden.

¹⁴² TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 340.

2.3 IMPRENSA E PROTESTANTES

Fernanda de Oliveira Martins (2017) divide a história da imprensa no Pará entre 1820 e 1910, em três fases. A fase pioneira, de 1820 até 1840; a fase de consolidação, entre 1841 e 1870, e a fase da expansão tecnológica, entre 1871 e 1910. Segundo sua constatação sobre a segunda fase, os jornais das décadas de 1840 e 1850 apresentam poucas alterações em termos de projeto; usava-se uma ou duas colunas de texto. É possível perceber o uso de fontes tipográficas para dar destaque de títulos ou seções, criando hierarquias nas informações, hierarquia feita através de estilos e pesos de letras. Vinhetas eram utilizadas como alegorias, ou seja, emprega-se uma figura de qualquer embarcação para marcar a seção de entradas e saídas de navios. Já na segunda metade desta fase, a partir de 1860, cresce o tamanho dos jornais e a sua periodicidade aumenta, bem como o número de colunas. Aumenta-se também o número de fontes tipográficas. Há mudança em relação aos anúncios, que aumentam e deixam de apresentar apenas textos corridos, para se tornarem áreas destacadas por fios decorados, ou mesmo impressos verticalmente, para que o destaque fosse maior. Com isso, surge uma nova visualidade no produto gráfico (MARTINS, 2017, p. 201).

É justamente na década de 1860 que o protestantismo começa a se fazer presente de fato nas páginas dos jornais do Pará. Contudo, para entender a relação entre o protestantismo e a imprensa é necessário estar a par das articulações entre estes e os grandes nomes da sociedade, afinal, aqueles que gozam de prestígio são os que, em larga medida, detêm os veículos de publicação periódica. No cenário nacional, a relação entre setores da elite e missionários acatólicos foi recorrente, como foi o caso do já mencionado político Tavares Bastos, grande aliado de protestantes como James Cooley Fletcher, Robert Kalley (que também teve como colaborador o político paraense Souza Franco), Ashbel Simonton e Alexander Blackford, durante suas respectivas missões pastorais.

Perante a cenário desvantajoso, no qual a constituição e/ou o poder hegemônico da Igreja não lhe davam muito espaço, Holden precisava se aproximar de indivíduos da elite paraense. Por isso, é válido explicar o conceito de “elite”, no fito de entender como se ocorriam as articulações entre esta e os protestantes, em especial, Holden. De acordo com Luciana Marinho Batista (2014), tanto no século XVIII, quanto no XIX, a economia

e a sociedade no Pará ainda eram de tipo pré-industrial¹⁴³. Sendo assim, esfera a econômica e a política não estavam separadas, bem como demarcava-se uma lógica econômica que não se esgotava no lucro. Com relação a esta última questão, destaca-se a atuação da chamada elite, que tinham as suas ações movidas pela conquista e/ou manutenção de prestígio social, pois era ele o fator que, em última instância, atuava na definição do grupo em questão.

Nessa perspectiva, o conceito de elite não está ligado apenas ao poder político ou econômico. Possui uma definição em sentido mais amplo, procurando englobar pessoas, famílias, ou grupos de famílias, que ocupavam o topo da hierarquia social local. É fundamental a consideração feita por Barrington Moore (1999), quando afirma ser o controle sobre os postos de comando, ou sobre o governo, em seus diversos níveis, inclusive o relacionado à esfera militar, um dos determinantes para existência da desigualdade social, sendo este fenômeno derivado do fato de serem aqueles postos fundamentais para a existência e a reiteração de uma determinada sociedade. Conquanto, para o próprio desempenho de suas funções, os sujeitos têm que, continuamente, afirmar a sua ascendência sobre a sociedade e, logo, possuir legitimidade social.

A riqueza material não é a única característica marcante da ideia de elite, ainda que o controle sobre os postos de comando seja uma importante via de acesso ao enriquecimento. Luciana Batista (2014) afirma que isso se torna ainda mais evidente em uma sociedade de tipo pré-industrial, visto que a economia é, em larga escala, mediada pela política, entre outros elementos. Portanto, o conceito de elite é caracterizado como um grupo de indivíduos que, em última análise, ocupava o topo da escala social do Grão-Pará.

¹⁴³ Apesar de não usar em sua plenitude a ideia de sociedade pré-industrial, considero ser importante esclarecer tal noção para melhor compreensão. Luciana Batista (2014), apoiada em Karl Polanyi, elucida que em sociedades pré-industriais, a economia encontra-se perpassada pelas relações sociais travadas entre os membros pertencentes àquelas, não se constituindo em uma esfera autônoma, e não havendo uma busca motivada essencialmente pelo lucro, nem pela preponderância de interesses individuais na defesa de bens materiais. Em função de não existir um sistema econômico auto-regulável, o trabalho e a terra não eram considerados mercadorias disponíveis aos mecanismos de compra e venda no mercado. Com isso, é possível inferir que as sociedades pré-industriais se caracterizam por restritas circulações de mercadorias, além de uma frágil divisão social do trabalho. Por esse tipo de economia não ter o seu funcionamento ligado apenas a condições de mercado, a própria manutenção das relações de produção que lhes dão vida levam os investimentos feitos nas mesmas a não terem somente direcionamentos produtivos. Os excedentes econômicos também visam o reforçamento de uma hierarquia social desigual. Ademais, o interesse na reprodução de uma hierarquia social desigual, leva os sujeitos a buscarem realizar distintos tipos de alianças sociais (parentais e amigas, por exemplo), intencionando a conquista e/ou manutenção de prestígio social.

A partir desse aporte, analiso a proximidade de Richard Holden com alguns integrantes da elite paraense e como essas articulações o ajudou a caminhar enquanto esteve no Pará. Holden aliou-se a José Henriques Cordeiro de Castro, que não chegou a ocupar cargos parlamentares, mesmo assim, há de se destacar em 1860 — quando Holden chega à Belém — a sua condição de profissional liberal (bacharel em Direito), ocupante de cargo oficial do exército (Alferes) e empregado do tesouro de Belém e que, décadas mais tarde, integrou as lutas abolicionistas no Pará. José Henriques fora amigo e preceptor de Holden, “ensinava português (...) e corrigia todos os seus artigos para publicar nos jornais. Chegou a vender as bíblias de Holden e, às vezes, servia-lhes de conselheiro em questões do direito de culto e de liberdade de imprensa”¹⁴⁴, tal como aparece no diário do missionário protestante:

(...) instigou-me a prosseguir sem medo, pois que não só tenho a lei ao meu favor, mas também uma boa proporção das cabeças pensantes do lugar. Deu-me alguns excelentes conselhos e explicou-me exatamente o conteúdo da lei, até onde posso ir, e onde devo parar. Tenho toda liberdade que preciso, se a lei for interpretada honestamente. Aconselha-me a mandar taquigrafar os sermões do Bispo, desde que com toda certeza ele me atacará no púlpito, mas nenhum outro lugar.¹⁴⁵

O trecho destacado é referente à polêmica da publicação na imprensa, no qual Holden respondeu de forma indireta ao bispo D. Macedo Costa¹⁴⁶ sobre a legitimidade das bíblias protestantes. Após ter sido atacado por D. Macedo, na qual este contestou a confiabilidade das bíblias vendidas, e ter sido chamado de “emissário das trevas”, em um

¹⁴⁴ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 174.

¹⁴⁵ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 158. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

¹⁴⁶ Considerado grande nome do Ultramontanismo no século XIX, D. Macedo Costa, 10º bispo do Pará, esteve à frente desta diocese do entre 1861 a 1890. Antonio de Macedo Costa nasceu em 7 de agosto de 1830, no Engenho do Rosário, localizado nas proximidades de Maragogipe, província da Bahia. Em 1846, transferiu-se para Salvador e matriculou-se no Colégio dirigido pelo cônego Francisco Pereira de Souza. Antonio de Macedo Costa ingressou no Seminário de Santa Teresa, Salvador, em 1848, onde ficou até 1852. Após obter grande destaque, ele foi enviado pelo Arcebispo D. Romualdo de Seixas para Colégio São Celestino de Bourges, França, aonde chegou em 22 de novembro de 1852. Em 1854, ele foi transferido para o Seminário de São Sulpício de Paris. Em 19 de Novembro de 1857 o Cardeal Francisco Nicolau Marlot, conferiu-lhe o presbiterado. Dali partiu então para Roma, com 27 anos, onde se doutorou em direito canônico na academia Santo Apolinário, em 1859. Voltou ao Brasil em novembro desse mesmo ano. Depois da renúncia de D. José Afonso de Moraes Torres, D. Pedro II nomeou o pe. Macedo para substituí-lo no ministério episcopal do Pará. D. Macedo Costa se mostrou bastante combativo contra o que julgava desvio do catolicismo ortodoxo. Se empenhou em disciplinar o clero e a cristandade como um todo, empreendendo grande batalha contra a maçonaria. Procurou barrar o avanço do protestantismo, e se mostrou contundente no combate ao regalismo imperial. Se tornou símbolo da reforma eclesial no Brasil, destacando-se na “Questão Religiosa”, que estremeceu profundamente a relação entre Igreja e Estado (SANTIROCCHI, 2015, p. 192-195).

sermão do bispo, Holden, por meio dos jornais da cidade, provocou-o e desafiou o prelado a apontar algum possível erro que tenha nas bíblias que ele divulgava.

Está à venda à Rua da Praia, n.º 43 A Bíblia Sagrada de acordo com a tradução de João Ferreira de Almeida, por Rs. 1\$600. Também à venda a Bíblia Sagrada de acordo com a tradução do Padre Antônio Pereira de Figueiredo, por Rs. 1\$800, e Richard Holden convida a todos a comprarem-na com a tradução publicada em Lisboa, prometendo pagar Rs. 5\$000 por cada falsificação que possa ser encontrada.¹⁴⁷

Ainda que tivesse como princípio trabalho “silencioso”, durante sua obra missionária na Amazônia, Holden não se contentou em atuar sem passar despercebido pelos fiéis católicos. Com isso, alugou uma loja (com alguns quartos nos fundos), para fazer um depósito de bíblias com a versão católica e protestante. Seu intuito não era fazer alarde quanto à sua atividade proselitista, mas queria ser notado minimamente, para chamar atenção dos habitantes, por isso declara que seu depósito de bíblias tinha “uma frente audaz e impávida”¹⁴⁸.

Tal iniciativa de Holden esbarra na tradição católica do monopólio da mensagem religiosa, ao colocar ao alcance de todos a “palavra de Deus”. Embora a constituição de 1824 não proibisse a impressão, importação e a distribuição das escrituras sagradas em terras brasileiras, a Igreja Católica condenava essa atividade. Não por acaso, desde a época colonial, a bíblia não era um livro divulgado Brasil. Essa resistência católica sobre a propagação das escrituras sagradas pode ser verificada nas encíclicas papais do século XIX, nas quais, documentos como *Traditi humilitati*, de Pio VIII, em 1829; *Inter Praecipuas*, de Gregório XVI, em 1844; e *Qui Pluribus* de Pio IX, em 1846, proibiam não só a distribuição de bíblias indiscriminadamente, mas também a tradução das sociedades bíblicas, por não serem originados da vulgata latina, além de não incluírem os livros deuteroacanônicos, considerados apócrifos pelos protestantes (GIRALDI, 2012, p. 124).

A partir do cenário exposto, é possível depreender o grau de importância do advogado José Henriques, ao lado da causa protestante, apresentando-se como

¹⁴⁷ Não se tem informação de quantos e quais jornais publicaram as palavras de Holden sobre as bíblias protestantes que causaram tanta controvérsia com o bispo do Pará, mas o conteúdo dessa publicação é reproduzido no diário pessoal de Holden, tal como aparece na citação em destaque (HOLDEN, 1990, p. 157).

¹⁴⁸ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 156. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

incentivador e conselheiro de Holden sobre tais assuntos, explicando o conteúdo da lei e solidarizando-se com o missionário diante da situação adversa. O pastor episcopal estava consciente da importância de ter amizades prestigiosas no Pará. Tanto que, na ocasião da polêmica religiosa com o bispo, aparece a seguinte frase em seu diário: “não só tenho a lei a meu favor, mas também uma boa proporção das cabeças pensantes do lugar”¹⁴⁹.

Outro exemplo de como era imprescindível ter pessoas influentes ao seu lado, foi quando o poder civil (na figura do chefe de polícia) intimou Holden a prestar esclarecimentos sobre a celebração de um culto em português, em Irituia, interior da província. O missionário foi ao gabinete da polícia acompanhado pelos cônsules americano e britânico. O chefe de polícia alertou Holden de que não podia ensinar sua religião em português, contudo, o pastor protestante defendeu-se com os argumentos informados por Tito Franco, José Henrique e Dr. Paes¹⁵⁰ (VIEIRA 1980, p. 184). David Vieira (1980) afirma que o chefe de polícia, provavelmente intimidado com a presença dos dois cônsules estrangeiros, não deu prosseguimento a uma possível sanção. Como se vê, esse episódio ilustra bem a importância de Holden em se cercar de nomes de destaque da sociedade paraense.

Além deste, vale ressaltar que um pequeno grupo de negociantes americanos e súditos britânicos e de outras nacionalidades foram importantes na passagem de Holden na província Pará. Foi o caso de Francis Moran, rico comerciante, que mantinha boas relações na cidade e era assinante do *Diário do Gram-Pará*, sendo responsável por apresentar Holden ao redator do referido jornal. Segundo David Vieira (1980), Holden fora recomendado a Moran, que o esperava em 4 de dezembro de 1860, ocasião da sua chegada. O pastor protestante residiu no palacete de Moran, realizando alguns cultos em sua residência com a participação dos moradores da casa (HOLDEN, 1990, p. 13). Quando houve o primeiro ataque de D. Macedo Costa, por meio da imprensa, Holden decidiu mudar-se para uma casa própria, com medo de que a sua desavença com o bispo refletisse desfavoravelmente nos negócios de Moran.

¹⁴⁹ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 156. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

¹⁵⁰ Segundo David Vieira, este Dr. Paes era, provavelmente, o Dr. João Lourenço Paes de Sousa, que foi suplente de Tito Franco na Câmara dos deputados. Porém, não foi achado outro registro do contato entre Holden e o referido político do Pará.

Outrossim, entre outros estrangeiros que também fizeram parte do círculo de contatos de Richard Holden, a figura de James Henderson ganhou proeminência. Este era um escocês protestante que já morava no Pará, aproximadamente, desde 1832, tendo, inclusive, hospedado o protestante Daniel Kidder, quando veio a Belém, na década de 1840. Embora sem tanto destaque, Henderson já havia feito um trabalho biblista na Amazônia anos antes e, com a chegada de Holden, cooperou com ele na distribuição dos escritos bíblicos, apoiando o missionário episcopal na querela com o bispo do Pará. O contato com Henderson foi muito positivo, tanto que este apresentou Holden ao inspetor da Alfandega, o que possibilitou a permissão provisória ao pastor protestante para dirigir o culto a bordo da embarcação “Emma” no domingo, e um culto Bethel vespertino regular (HOLDEN, 1990, p. 25).

Henderson foi importante para inserir o recém-chegado missionário no meio social do Pará, afinal, foi este comerciante que apresentou Holden ao influente Tito Franco de Almeida — maior colaborador da sua missão evangélica —, que era jurista, orador, jornalista, maçom, parlamentar, grande nome do partido liberal e proprietário do *Jornal do Amazonas*.¹⁵¹ Com o desenrolar dessa parceria, Richard Holden passou a publicar periodicamente no *Jornal do Amazonas*, como será falado mais adiante.

Devido à importância de Tito Franco para a empreitada de Richard Holden, é válido fazer uma digressão para apresentação desse político paraense em questão. Filho de advogado português, nascido no ano de 1829, em uma fazenda localizada no rio Moju, Pará, Tito Franco de Almeida foi mandado para Portugal aos 10 anos de idade para estudar Humanidades. Quando regressou ao Brasil, em 1846, foi estudar na Escola de Direito de Olinda, onde se formou bacharel em 1850. Tito Franco identificou-se com as ideias liberais, por isso, envolveu-se, ainda quando estudante, em Olinda, com a revolução liberal de 1848¹⁵², tendo escrito artigos para o jornal pernambucano *O Liberal*.

¹⁵¹ David Vieira (1980) avança a possibilidade de Henderson ser sócio de Tito Franco no *Jornal do Amazonas*. Durante a pesquisa de documentos, não foi possível garantir se houve sociedade ou não, de qualquer forma, na leitura do diário de Holden verifiquei que Henderson tinha livre passagem na redação do referido jornal e até mesmo chegou a publicar nele. Ou seja, se Henderson não era sócio, ao menos, como relatou Holden: “de alguma maneira, é ligado ao *Jornal*” (HOLDEN, 1990, p. 17).

¹⁵² Na Europa central e oriental, a situação vivida foi de contestação a partir de 1848, pois os regimes autocráticos passam a ser combatidos por grande parte da população. As crises econômicas, a falta de representatividade política, principalmente das classes média, as tentativas frustradas de reforma política e econômica e o surgimento do nacionalismo europeu, motivaram o acontecimento de uma série de revoluções de caráter liberal, democrático e nacionalista, que inicialmente foram estimuladas por membros da burguesia e da nobreza que exigiam governos constitucionais, mas que também obtiveram grande apoio

Ao voltar à Belém, passou a ensinar filosofia no Liceu Paraense, e com alguns amigos, fundou o jornal *O Grão Pará*¹⁵³. No ano de 1856, ganhou a disputa pela cadeira de deputado provincial da Assembleia Legislativa do Pará e, em 1858, elegeu-se para o Parlamento do Império, no qual defendeu a abertura do Rio Amazonas à navegação internacional. Dois anos depois, fundou o *Jornal do Amazonas*, que, em 1869, seria substituído pelo *O Liberal do Pará* (MONTEIRO, 2014, p. 129).

“O presidente Provincial conservador, Angelo Tomás do Amaral, nomeado especialmente pelo Partido Conservador, conseguiu que o jornalista liberal fosse derrotado na eleição de 1860”¹⁵⁴. Dessa forma, na época da chegada de Holden ao Pará, Tito Franco tinha voltado a exercer suas funções de advogado e jornalista, mas ainda tinha esperança de que os liberais do Parlamento revertissem a situação e forçassem a anulação das chamadas “eleições fraudulentas”¹⁵⁵.

Esse episódio marcou intensas trocas de acusações entre o *Jornal do Amazonas* de Tito Franco e o *Diário do Gram-Pará* — partidário dos conservadores —, no qual o periódico de orientação liberal afirmava que havia fraudes nas eleições, e sugeria que o jornal *Diário do Gram-Pará* era conivente com tal situação. Em contrapartida, o jornal conservador atacava quase diariamente Tito Franco e seu periódico, acusando-o de agitador¹⁵⁶. O clima entre liberais e conservadores estava estremecido e, naquele momento, Tito Franco, parecia estar, não só abalado política, mas também financeiramente, tanto que cogitou a possibilidade de fechar *O Jornal do Amazonas* por conta das dívidas (VIEIRA, 1980, p. 174).

Esse era o cenário dos periódicos no Pará quando Holden chegou. E este contribuiu para inflamar ainda mais os ânimos da imprensa, provocando contendas no terreno religioso, a partir de suas publicações. Na segunda metade do século XIX, em

de trabalhadores e camponeses que se rebelaram contra os excessos dos governos monárquicos. Em meio a esse ambiente de agitação e contestação, surgiu a Revolução Praieira, que foi uma revolta de caráter liberal e federalista ocorrida na província de Pernambuco entre os anos de 1848 e 1850.

¹⁵³ Redigido por Tito Franco de Almeida, *O Grão Pará* foi um jornal bimensal que circulou entre 1851 e 1852 (BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ, 1985, p. 39).

¹⁵⁴ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 174.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Foi possível localizar várias falas sobre esse conflito no jornal *Diário do Gram-Pará*. Entre tantos testemunhos sobre a polêmica eleitoral dessa época, destaco: “O *Jornal do Amazonas*, porém, tem a fraqueza de não querer confessar estas verdades, e não podendo ter a precisa resignação para suportar a derrota que acaba de sofrer o lado de que é órgão, debate-se nas ansias do desespero, e procura ver se consegue justificar essa derrota”. *Diário do Gram-Pará*, Belém, 12 de fevereiro 1861. p. 1.

meio à inserção protestante nas várias províncias brasileiras, muitos foram os artigos, geralmente identificados por pseudônimos, nos quais se defendiam ideais protestantes. No Pará não foi diferente. Holden reconheceu a validade de poder publicar nos periódicos da cidade, tanto que expõe em seu diário: “a imprensa usada desta maneira será, pela graça de Deus, a melhor arma com que podemos lutar por enquanto”¹⁵⁷.

Parto da premissa de que a imprensa periódica seleciona, ordena, estrutura e narra, de uma determinada forma, aquilo que se elegeu como merecedor de publicidade (LUCA, 2005, p. 139). A partir disso, é necessária a identificação entre a narração do acontecimento e o próprio acontecimento, para não confundir o discurso persuasivo, característico dos jornais da época, com o conjunto de acontecimentos que agitaram o cenário religioso do Pará do século XIX. Uso essa reflexão como base para analisar a atividade de Holden nos jornais *Diario do Gram-Pará* e no *Jornal do Amazonas*.

Divulgador das ideias conservadoras, o *Diario do Gram-Pará* teve sua circulação entre os anos de 1853 a 1892. Vale frisar, no que se refere às tipografias, a importância dos contratos com o poder público. Desde Honório Santos, as tipografias que mantinham contratos para a impressão de expedientes oficiais garantiam a existência de suas publicações, bem como a sua atualização tecnológica. Assim, entre 1840 e 1860, o *Treze de Maio* era a principal empresa a imprimir para o governo, porém o *Diario do Gram-Pará* surge, em 1853, conseguindo contratos com o governo, alcançando grande audiência e garantindo rendimentos para sua empresa jornalística (MARTINS, 2017, p. 121).

Segundo o *Catálogo de Jornais Paraoaras* (1985), o *Diario* foi primeiro jornal a sair diariamente no Pará, “fundado por José Joaquim Mendes Cavalleiro, seu principal redator, e Antonio José Rabello Guimarães, ambos portugueses. Trazia em suas páginas, crônicas diárias, humorísticas, políticas etc.”¹⁵⁸. O próprio subtítulo do jornal, “Folha commercial, noticiosa e litteraria”, já anunciava a miscelânea de conteúdos abordados. O periódico em questão era estruturado da seguinte forma: as quatro páginas do jornal eram divididas com espaços para as informações de caráter noticioso, político, comercial, informativo, literário, dentre outros que eram anunciados através das seções: *Exterior*,

¹⁵⁷ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 50. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

¹⁵⁸ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985. p. 43.

Interior, Repartição de Polícia, Comércio, Editaes, Theatro, Folhetim, Variedades, Leilões, Avizos Maritimos, Avizos Diversos, Compras, Vendas, Escravos Fugidos, Oficial, Publicação a Pedido. Ressalta-se que algumas seções não eram constantes, como a *Oficial, Publicação a Pedido* e o *Folhetim*. As outras, porém, estavam sempre contempladas no Jornal.

Se anos mais tarde, a partir de 1865, o *Diario do Gram-Pará* ficou sob a direção de destacados religiosos católicos, como o cônego Mâncio Caetano e o cônego Siqueira Mendes, nos primeiros anos de circulação, o referido jornal manteve menor grau de ligação com a Igreja Católica. Talvez, por isso, o periódico, apesar de ser defensor das ideias conservadoras, permitiu, em um primeiro momento, isto é, até a chegada do bispo D. Macedo Costa, as publicações protestantes de Richard Holden.

É relevante atentar ao rotulo “conservador”, que é constantemente direcionado aos ultramontanos. Conforme aponta Ítalo Santirocchi (2015), tal definição deve ser usada com cuidado em relação aos movimentos político-eclesiásticos do Império, visto que, ao contrário da Europa, no contexto brasileiro, os bispos regalistas poderiam ser considerados conservadores, já que eram eles que queriam “conservar” o legado pombalino. Assim, conservadorismo católico não necessariamente era sinônimo do conservadorismo difundido pelo partido conservador.

Em alguns momentos, eles se encontravam, quando, por exemplo, mostravam aversão a determinados movimentos revolucionários, como o caso da Revolução Francesa, em que tanto católicos quanto setores do conservadorismo partidário buscavam se afastar. Entretanto, cada um mostrava sua particularidade em relação à tal revolução. No caso da Igreja Católica a revolução francesa era sinônimo de abalo a sua soberania, enquanto mediadora do corpo e da alma das pessoas, já para o partido conservador a noção de uma revolução no Brasil, tal como ocorreu na França, poderia significar a perda de prestígio dos conservadores dirigentes do Império.

Nesse ponto, mais uma vez, chamo atenção para a ideia de afinidade automática entre protestantismo e modernidade (sobretudo, na figura dos liberais, que costumam ser posicionados pelos analistas, indiscriminadamente, ao lado dos protestantes). Como se vê, a partir do exemplo do *Diario do Gram-Pará*, percebe-se que um jornal de viés conservador, malgrado não ser órgão oficial da Igreja Católica, não entende como problemáticas, até certo ponto, as publicações de um pastor protestante. Até porque, no periódico em questão, Holden voltou-se para os conteúdos religiosos que, apesar de

provocar a hegemonia católica, não foram agressivos, ao ponto de gerar reação radical por parte da Igreja. Sem falar do aspecto comercial do jornal, pois, como precisava de recursos para se manter, não fechou as portas para o missionário episcopal.

Provavelmente, se Holden tivesse apresentado conteúdos favoráveis à política partidária liberal no Pará, talvez o *Diário do Pará* tivesse barrado esses escritos de suas páginas, mas, conforme explicitou-se, esse não era o caso. Tanto o protestantismo como a modernidade (em especial, o corpo de ideias liberais) não foram entidades que pairaram acima das situações sociais concretas, antes apareceram por meio das instituições, dos discursos e dos agentes sociais. O que corrobora com a já citada ideia de Maria Silvia de Carvalho Franco (1976), quando compreende a dinâmica da formação social capitalista no século XIX à luz das relações entre centro e periferia, por conseguinte, a divergência construída entre liberalismo e conservadorismo no Brasil não se fez de forma idêntica ao que ocorria na Europa.

Portanto, apesar desses aspectos ressaltados e da nítida proximidade entre o protestantismo e a cultura liberal, a afinidade entre protestantes e liberais foi muito mais uma construção histórica, ocorrida de acordo com os acontecimentos, do que uma afinidade orgânica e inabalável. Por isso, é compreensível a recepção pacífica das publicações de um pastor episcopal em um jornal partidários dos conservadores — ainda que, a partir da chegada do bispo D. Macedo, o referido periódico também tenha publicado as mensagens católicas contra os protestantes —, em contrapartida, como será melhor observado nas próximas páginas, o padre Eutíquio da Rocha, mesmo na condição de liberal, é terminantemente contra as publicações de Holden via imprensa, o que reforça as divergências que poderiam existir entre estes personagens liberais nos mais diversos campos.

Importante ressaltar que essas publicações protestantes contidas no referido jornal consistiam basicamente na exposição do “Santo Evangelho de Jesus Cristo segundo São Mateus”, fragmentado em vários números do *Diário do Gram-Pará*, a partir de abril, na seção “A pedido”¹⁵⁹. Logicamente que essas publicações de Holden não eram de tom

¹⁵⁹ Foi verificado o referido Evangelho fragmentado nas seguintes referências: SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulos I, II, III, IV, V, VI e VII. Diário do Gram-Pará*. Belém, 05 de abril de 1861, p. 02 e 03; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulos VIII e IX. Diário do Gram-Pará*. Belém, 06 de abril de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulos X e XI Diário do Gram-Pará*. Belém 08 de abril de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XII. Diário do Gram-Pará*. Belém, 12 de abril de 1861, p. 02; SANTO

agressivo tal como as que apareceram no *Jornal do Amazonas*, ainda assim, constituíam em afronta para a Igreja Católica, afinal, a exposição pública dos escritos da bíblia não era uma prática vista com bons olhos pela tradição romana, haja vista, meses depois do início da atuação de Holden pelo Pará, o recém-chegado bispo D. Macedo Costa ter publicado em carta pastoral: “Em uma palavra a Bíblia interpretada pela razão individual tornou-se em pouco tempo, como muito bem se disse, um tumulto em que o christianismo se decompoz a ponto de não apresentar senão uma sorte de putrefação de todas as verdades dogmaticamente moraes”.¹⁶⁰

Conforme o tempo, o lugar e as condições que estes apresentavam, alternativas eram fabricadas. Desta feita, inicialmente, Holden atuou nas frestas deixadas ou abertas da legislação, atuando com cautela e se limitando a publicar capítulos do Evangelho segundo Mateus, dos quais, é possível visualizar Jesus Cristo lutando contra uma estrutura político-religiosa que tentava suprimir a sua caminhada. Diante disso, o Messias profetiza o destino dos seus seguidores, tal como aparece no jornal:

Todo aquelle pois, que ouve estas minhas palavras, e as observa, será comparado ao homem sábio, que edificou a sua casa sobre rochas: e veio a chuva, e transbordarão os rios, e assoprarão os ventos, e combaterão aquella casa, e ella cahio: porque estava fundada sobre rocha. E todo o que houve estas minhas palavras, e não observa será comparado, ao homem sem consideração, que edifica a sua casa sobre arêa: e veio a chuva, e transbordarão os rios, e assoprarão os ventos, e combaterão aquella casa, e ella cahio, e foi grande a sua ruina.¹⁶¹

EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulos XIII, XIV e XV. Diario do Gram-Pará.* Belém, 18 de abril de 1861, p. 2; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulos XVI e XVII. Diario do Gram-Pará.* Belém, 19 de abril de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulos XVIII e XIX. Diario do Gram-Pará.* Belém, 20 de abril de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XX. Diario do Gram-Pará.* Belém, 23 de abril de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XXI. Diario do Gram-Pará.* Belém, 24 de abril de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XXII. Diario do Gram-Pará.* Belém, 01 de maio de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XXIII. Diario do Gram-Pará.* Belém, 8 de maio de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XXIV. Diario do Gram-Pará.* Belém, 13 de maio de 1861, p. 02; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XXV. Diario do Gram-Pará.* Belém, 14 de maio de 1861, p. 2; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XXVI. Diario do Gram-Pará.* Belém, 16 de maio de 1861, p. 2; SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulo XXVII. Diario do Gram-Pará.* Belém, 17 maio de 1861, p. 02.

¹⁶⁰ INSTRUÇÃO PASTORAL SOBRE O PROTESTANTISMO: Premunindo os fieis contra a propaganda que se tem feito n'esta diocese de Biblias falsificadas e outros opúsculos heréticos. *Diario do Gram-Pará,* Belém, 3 setembro de 1861. p. 1.

¹⁶¹ SANTO EVANGELHO DE JESUS CHRISTO SEGUNDO S. MATHEUS: *capitulos I, II, III, IV, V, VI e VII. Diario do Gram-Pará.* Belém, 05 de abril de 1861, p. 02 e 03.

No diário de Holden não localizei nenhum trecho confirmando que essa publicação sobre vida de Jesus teria sido para sensibilizar os leitores do jornal quanto à trajetória de um pastor que tenta espalhar a palavra de Deus, em meio àqueles já que acreditavam estar dentro do corpo religioso da salvação. No entanto, não se pode negar o discurso enquanto arma poderosa de persuasão, principalmente, quando se considera a forma como ele foi fabricado, além disso, vale lembrar que a análise do discurso considera que a linguagem não é transparente. Nessa lógica, ela não procura simplesmente atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado, pois os percursos para se chegar a sua compreensão são emaranhados ao invés de lineares (ORLANDI, 2001, p. 17).

Logo, ainda que de forma involuntária, é razoável pensar que, além de tornar pública a palavra de Deus para aqueles que nunca tiveram acesso à bíblia, existe a possibilidade de que ele tenha sido publicado sob a expectativa de que o receptor fizesse a conexão entre a história de Jesus e a missão de Holden, a fim de colocar em xeque a hegemonia religiosa de então, fazendo com que a população se abrisse para novas experiências religiosas.

Holden também publicou trechos da tradução do livro *Horae Paulinae, or Truth of the Scripture History of St. Paul* (Horas Paulinas, ou Verdade da História das Escrituras de São Paulo), do teólogo e filósofo britânico William Paley:

No principio desta investigação, pedimos ao leitor olhasse no livro dos actos dos apóstolos e nas treze epistolas como manuscritos antigos ultimamente descobertos n'alguma biblioteca celebre. Consoante com esta ideia, temos excluído toda qualidade de evidencia externa, indagando so as evidencias de autoridade e fidelidade fornecidas por uma comparação das diversas partes dos escriptos mesmos. Não carece porém mais adiante esta suposição. A primeira prova de um livro sagrado é indubitavelmente, o testemunho da historia contemporânea e subsequente; e nenhum livro ha, cujas provas desta sorte são tão completos como os destes livros sagrados.¹⁶²

No trecho acima, o livro traduzido por Holden convida as pessoas a lerem as escrituras sagradas e fazerem a devida comparação. Esse escrito de Paley é uma análise sistemática das *Epístolas de Paulo*, estabelecendo conexões entre elas e, especialmente, o livro dos *Atos dos Apóstolos*, para demonstrar sua autenticidade. Paley demonstra de forma abrangente que essas conexões fornecem evidência suficiente para a autenticidade das epístolas e a confiabilidade dos eventos narrados em *Atos*. Em outras palavras, na análise estrita e na comparação de alguns textos com outros, eles mostram que as

¹⁶² HORAE PAULINAE. *Diario do Gram-Pará*. Belém, 04 de julho de 1861. p. 1.

narrativas coincidem e concordam perfeitamente, no intuito de demonstrar a existência inegável de Deus à exegese bíblica.

Importante ressaltar que, mesmo quando Holden não publicava, o *Diario do Gram-Pará* apresentava conteúdos que desafiavam a tolerância da Igreja Católica. O mencionado jornal anunciava a venda da “Bíblia sagrada na tradução do padre Antonio Pereira de Figueiredo”¹⁶³ na “loja de João Baptista da Costa Carneiro”¹⁶⁴. As bíblias vendidas ou distribuídas pelo Brasil, trazidas pelas sociedades bíblicas, em geral, eram da tradução de João Ferreira de Almeida ou da já mencionada tradução do padre Antonio Pereira de Figueiredo¹⁶⁵. Por esta última encontrar menos resistência no seio da cristandade católica, geralmente, era a que mais circulava. Isso mostra mais uma vez que o jornal *Diario* não via incompatibilidade em apresentar conteúdos que provocassem incômodo à causa católica, desde que estivessem dentro de um certo limite.

Para além da disputa referente às bíblias, no jornal *Diário*, Holden também pôde anunciar seu culto em português (HOLDEN, 1990, p. 66), apesar de toda a polêmica envolvendo esse debate. A situação era complexa pois, quando tentou implantar uma rotina de cultos protestantes no Pará, ele encontrou resistência de setores da sociedade. As celebrações eram feitas aos domingos e, no início, eram realizadas em inglês, mas depois, Holden passou a realizá-las em português, no fito de atrair mais adeptos. Os cultos protestantes eram feitos a bordo dos navios ancorados no porto de Belém, mas não foi incomum ocorrerem em casas particulares. Holden chegou a ter problemas com o poder civil devido aos seus cultos, mas a situação foi logo contornada, quando o protestante se defendeu fazendo uso da constituição do Brasil, que permitia tal manifestação religiosa.

Enquanto dirigiram os cultos em língua estrangeira pelo Brasil Império e estiveram restritos aos imigrantes, os cultos protestantes foram menos incomodados pelos seus opositores. Essa situação perdurou por quase toda a década de 1850, até que, quando os missionários passaram, ainda que de forma discreta, a pregar em português no intuito de converter os brasileiros, a reação foi imediata. No Rio de Janeiro, quando o missionário presbiteriano escocês Robert Kalley começara a pregar na língua portuguesa, o internúncio católico Mariano Falcinelli instigou o presidente daquela província, Barão de

¹⁶³ LIVROS. *Diario do Gram-Pará*, Belém, 27 de abril de 1861. p. 4.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Ver a nota de rodapé de número 53.

Vila Franca, a apresentar queixa contra a atividade missionária em junho de 1859. No entanto, três dos mais renomados jurisconsultos brasileiros da época (entre eles o pai de Joaquim Nabuco) deram parecer favorável ao missionário protestante, divergindo da interpretação católica da constituição de 1824 (MARIANO, 2003). A partir daquele momento, as respostas dos três jurisconsultos, opuseram-se à interpretação ultramontana da constituição, tornando-se um marco para a direção do governo brasileiro na questão do culto acatólico (VIEIRA, 1980, p. 120).

Mesmo com o parecer legal favorável aos cultos protestantes, foi necessária a intervenção pessoal de D. Pedro II, a fim de conscientizar, ao menos nas altas esferas do poder imperial, a recente interpretação do artigo constitucional referente à liberdade religiosa (MARIANO, 2003). Segundo David Vieira (1980), apesar da intervenção do Imperador, não terminou a controvérsia entre liberais, protestantes e o clero ultramontano (que não renunciava a sua interpretação da carta constitucional). Os ultramontanos ficaram inconformados com a recusa do governo imperial em proibir os cultos protestantes celebrados em língua portuguesa, por isso, o clero e os jornais católicos propuseram às autoridades o confisco e a destruição das bíblias protestantes, além de exigir do poder civil medidas para barrar a propaganda acatólica. Não por caso, opuseram-se à iniciativa liberal e governamental de incentivo à imigração protestante e, de forma mais radical, passaram a defender o direito do povo de fazer justiça com as próprias mãos, punindo aqueles que, cujas crenças e práticas religiosas, a seu ver, ofendiam a Igreja Católica.

Holden sabia dos problemas que podiam causar a celebração do culto em português, por isso, antes de fazer uma viagem para o interior do Pará, questionou-se: “seria seguro ter ao menos um culto em português antes de ir para a ilha?”¹⁶⁶. O trecho citado é de seu diário pessoal, datado de março de 1861, sendo que, em fevereiro do ano anterior, o Imperador saíra em favor da causa protestante acerca dos cultos em português.

Não foi possível confirmar se Holden tivera conhecimento do ocorrido envolvendo Kalley e o direito de celebrar o culto em português no Rio de Janeiro, o certo é que o pastor episcopal ficou reticente quanto à “segurança” de avançar em direção ao culto na língua do Brasil. Ainda assim, dias depois, ele anotou em seu diário: “O ‘Diário’

¹⁶⁶ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 61.

(jornal) trata-me favoravelmente com o Evangelho. Resolvi anunciar um culto em português no próximo domingo”¹⁶⁷. Esse trecho é elucidativo para perceber a confiança que Holden depositou no periódico, visando se lançar em uma nova etapa da sua missão, o culto em língua local, anunciando a novidade no referido jornal para tentar atrair mais adeptos para suas celebrações.

Mesmo assim, ele não obteve o sucesso esperado, porquanto a população não abraçou a causa, já que, em média, de 10 a 13 pessoas frequentavam o culto¹⁶⁸. Mesmo depois das polêmicas de Holden com o clero e o bispo do Pará — as quais abordarei mais adiante — o número de frequentadores do culto não mudou muito. A explicação para isso está atrelada à existência da supraidenticidade católica, que criava um campo de força para barrar aqueles que quisessem desertar do catolicismo. Assim, o principal público dos cultos de Holden eram os estrangeiros residentes no Pará.

Até agosto de 1861, Holden publicava seus escritos sem a presença do bispo diocesano, isso significava que, mesmo tendo contra si a supraidenticidade católica, não se deparava com uma ação antiprotestante liderada por uma autoridade eclesiástica. No entanto, isso mudou quando D. Macedo assumiu o bispado, afinal, quase que imediatamente a chegada do prelado ao Pará, foi publicada a carta pastoral *Premunindo os fieis contra a propaganda que se tem feito n’esta diocese de Biblias falsificadas e outros opúsculos heréticos*. Isso significava que Richard Holden passava a ter uma oposição incisiva como não tinha tido até então.

A diocese do Pará tinha inúmeros problemas aos olhos da hierarquia eclesiástica, como por exemplo, a falta de padres e a desmoralização dos que ali atuavam; fiéis que não seguiam à risca os preceitos do catolicismo ortodoxo, experienciando o catolicismo popular da região; além do estado débil em que se encontravam as estruturas materiais que a religião católica dispunha para reprodução de sua fé, no qual seminários e igrejas pelo interior necessitavam de amparo, e na capital as demandas por custeio do governo civil persistiam. Apesar de todos esses problemas, a primeira ação de D. Macedo como bispo foi tentar combater o protestantismo através de seus escritos, tal era a importância e a urgência do caso em questão:

¹⁶⁷ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 12 de outubro de 2019. p. 61.

¹⁶⁸ Cheguei a esses números a partir dos relatos do diário de Holden sobre os cultos, no qual ele sempre registrava a quantidade de pessoas que compareciam às celebrações.

Sendo o primeiro dever d'aquelles que o Espirito Santo poz para regerem a Igreja de Deos, velar na guarda do sagrado deposito da doutrina, repellindo as profanas novidades com que o espirito inquieto do erro procura por toda parte alterar a simplicidade da fé. Nós não poderíamos, amados Filhos, de modo algum, como vosso Pastor e vosso Pai em Jesus Cristo, deixar de premunir-vos contra certos escriptos insidiosos, sahidos dos prelos protestantes, e que soubemos, com dolorosa surpresa, se estão disseminando no meio da vós a vil preço e até de graça com o fim de corromper vossas crenças e vos fazer apostatar da Igreja Catholica (...).¹⁶⁹

A partir daí o perfil do jornal *Diario do Gram-Pará* mudou. As publicações passaram a ser inundadas de conteúdos relacionados à Igreja, como por exemplo, exibindo o “expediente do bispado” ou mesmo com seções intituladas “parte ecclesiastica”. Mas, o conteúdo mais recorrente no *Diário*, em se tratando de religião, foram escritos assinados por católicos contrários às publicações de Holden¹⁷⁰ contidas no *Jornal do Amazonas*.

O *Jornal do Amazonas* tivera uma importância maior para propagação da mensagem de Holden. De acordo com o *Catálogo de Jornais Paraoaras* (1985), o *Jornal do Amazonas* (que teve seu primeiro número em 3 de janeiro de 1860) era diário, portavoz das ideias liberais, redigido por Tito Franco de Almeida, seu proprietário, e editado por Juvenal Torres. O jornal “tratava do desenvolvimento da Agricultura, liberdade de crédito, proteção ao comércio e incentivo à associação. Impresso em tipografia própria à Rua S. João, n. 18aa e depois no Largo das Mercês, n. 3. Saiu de circulação em 31 de dezembro (de 1868) com o exemplar número 295”¹⁷¹.

O fato de ser impresso em tipografia própria já diz muito sobre sua liberdade e autonomia de publicar conteúdo sem temer censuras. Contudo, vale uma explicação aqui sobre os bastidores jornalísticos da época. Em fevereiro de 1861, Tito Franco parecia convicto de que ganharia a oportunidade de publicar o expediente oficial do governo, pois disputava com o *Diario do Gram-Pará* e mais o *Treze de Maio*, do qual o *Jornal do*

¹⁶⁹ INSTRUÇÃO PASTORAL SOBRE O PROTESTANTISMO: Premunindo os fieis contra a propaganda que se tem feito n'esta diocese de Biblias falsificadas e outros opúsculos heréticos. *Diario do Gram-Pará*, Belém, 3 de setembro de 1861. p. 1.

¹⁷⁰ Não consegui ter acesso a exemplares do *Diario do Gram Pará* do ano de 1862 para verificar o cotidiano de publicações contra Holden, mas nos exemplares que pesquisei do ano de 1861, sobretudo, a partir de agosto daquele ano (época em que D. Macedo chegou na diocese do Pará), é nítido o volume de textos criticando Richard Holden por conta de suas publicações. Essas publicações antiprotestantes foram verificadas nas seguintes referências: 30 de agosto de 1861, p. 2; 03 de setembro de 1861, p. 1; 03 de setembro de 1861, p. 2 e 3; 04 de setembro de 1861, p. 1; 06 de setembro de 1861, p. 2; 09 de setembro de 1861, p. 1; 14 de setembro de 1861, p. 2; 16 de setembro de 1861, p. 1 e 2; 19 de setembro de 1861, p. 2; 20 de setembro de 1861, p. 3; 23 de setembro de 1861, p. 2; 25 de setembro de 1861, p. 2; 11 de outubro de 1861, p. 2; 26 de novembro de 1861, p. 2; 28 de novembro de 1861, p. 2.

¹⁷¹ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985. p. 50.

Amazonas havia adquirido sua tipografia. No entanto, por conta da vitória inesperada do *Treze de Maio*, o jornal de Tito Franco externou seus reclamos quanto a isso, provocando respostas e rivalidade entre os dois periódicos, como é verificado no *Treze de Maio*.

Em quanto ao mais diremos: que muito há de custar ao Jornal do Amazonas, si quizer provar a pequenez do nosso periódico, transcrevendo para suas colunas duas, das do nosso periodicozinho...

O que podemos assegurar-o é, que temos typos suficientes para compor dous Jornaes do Amazonas; o que por enquanto não fazemos; por que seu redactor bem sabe que lhe vendemos o único prelo grande, em que está sendo publicado o seu Jornal; mas esperamos, em breve, um igual dos Estados-Unidos, para então satisfazermos a requisição do Jornal do Amazonas.¹⁷²

Esse cenário mostra a aspereza das relações do *Jornal do Amazonas* não só com o *Diario do Gram Pará*, como foi falado anteriormente, mas também com o *Treze de Maio*. Além disso, transparece a nova configuração do cenário jornalístico da década de 1860, no qual o *Treze de Maio* já estava em momentos finais de sua existência (tendo circulado até 31 de outubro de 1862), enquanto o *Jornal do Amazonas*, apesar de ter perdido a disputa pela publicação dos negócios oficiais, e de ter pouco mais de um ano de circulação (seu primeiro número é do dia 03 de janeiro de 1860), já se apresentava como um jornal de grande porte que estava disputando espaço com periódicos de prestígio da província do Pará.

No relato de Holden, contido no seu diário, é possível visualizar os bastidores da publicação no *Jornal do Amazonas*, em que Tito Franco claramente flexibilizou os preços para o missionário protestante, deixando-o bastante otimista na divulgação da sua mensagem religiosa:

Fiz uma visita ao Dr. Tito d'Almeida editor do "Jornal do Amazonas", e combinei com ele a publicação de meus artigos, o primeiro capítulo, dos quais será publicado na sexta ou no sábado. Fiz um arranjo melhor do que tinha ousado esperar. Tais coisas aqui têm de ser pagas como anúncios e o preço por isso é de 80rs a linha para os não assinantes e 40rs para os assinantes. Ele me considerou assinante, sendo eu hóspede de Mr. Moran, que o é, e ainda dividiu, fazendo 20rs por linha, e isso não por linha de material, mas por meu manuscrito, que é no mínimo, mais um quarto. Nesta razão o livro todo custar-me-á cerca de \$35, que, se o trabalho for feito, como espero que seja, será um preço insignificante.¹⁷³

¹⁷² AVISO AOS NAVEGANTES. *Treze de Maio*, Belém, 16 de fevereiro de 1861. p. 7.

¹⁷³ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 55. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

Apesar da importância do *Jornal do Amazonas* para o estudo em tela, não consegui localizar seus números¹⁷⁴. Devido a isso, também não foi possível verificar os aspectos materiais do jornal, como o número de páginas, colunas, seções etc. Porém, pude ter acesso a algumas de suas notícias veiculadas através dos relatos no diário de Holden, ou por intermédio de outros jornais que repercutiram negativamente as publicações do pastor episcopal.

As seguintes palavras de Holden no *Jornal do Amazonas* foram transcritas pelo *Diário do Gram-Pará*: “Me vejo n’uma posição bastante desigual...a lei me tem imposto limites...nem o tempo, nem o espaço me permitem defender minha religião contra todas as acusações do sr. bispo”¹⁷⁵. Essa transcrição faz parte de uma extensa matéria assinada por “Um Católico” que faz duras críticas à Holden pois entende que esses reclamos do pastor protestante são injustos em virtude de tudo o que ele já vinha fazendo no Pará, sobretudo, por ter afrontado a Igreja Católica. Contudo, é viável extrair desse escrito a situação em que o missionário se encontrava, já que, mesmo tendo conseguido agitar o cenário religioso, de fato, a lei e o espaço limitado o deixava em situação desigual no confronto com a hegemonia católica.

Holden foi bastante atuante na divulgação de sua mensagem na imprensa. Ainda assim, no início, a reação de D. Macedo, quanto às publicações de Holden, eram menos inflamadas, provavelmente, por conta do conteúdo publicado que, embora causasse incômodo, não era suficiente para fazer o líder católico tomar medidas radicais. Nos primeiros seis meses de atividade jornalística, ele foi responsável pela publicação do:

(...) *Evangelho de São Mateus*, as Epístolas de São Paulo, artigos variados de jornais dos Estados Unidos e adaptações de capítulos de *Noites com os Romanistas* de Seymour, da *Analogia* de Butler, das *Hore Pauline* de Paley e de *Causa e Cura da Descrença*. De todas essas publicações a obra de Nelson sobre a “Descrença” parece ter sido a que mais ofendeu os católicos, visto como um dos capítulos tentava “provar” que o Papa era o “Anti-Cristo”. Se

¹⁷⁴ Esse silêncio das fontes remeteu-me ao pensamento de Jacques Le Goff, quando diz que é importante refletir sobre a ausência de documentos, e os consequentes silêncios da história, por isso, é preciso “questionar a documentação histórica sobre as lacunas, interrogar-se sobre os esquecimentos, os hiatos, os espaços brancos da história” (LE GOFF, 2003, p. 109). Em meio ao acirramento entre protestantes, liberais e católicos, o bispo D. Macedo Costa conseguiu encampar o *Jornal do Amazonas* em favor da Igreja, controlando sua tipografia e colocando redatores de sua confiança para dirigir suas páginas. Em virtude desse cenário, a professora doutora Magda Ricci, durante o exame de qualificação, levantou a possibilidade de o bispo ter tratado de queimar o máximo de edições possíveis do *Jornal do Amazonas* no fito de intimidar e abafar a mensagem protestante em sua diocese. Talvez isso explique a falta de exemplares do jornal mencionado para as pesquisas ocorridas na posteridade. No entanto, apesar da plausibilidade desta hipótese, não foi possível confirmá-la.

¹⁷⁵ *Diário do Gram-Pará*. Belém, 25 de setembro de 1861. p. 2.

bem que Holden tivesse omitido esse capítulo ofensivo, o restante do livro ainda assim foi considerado insultuoso porque contestava o dogma católico.¹⁷⁶

Por ser um homem da sua época, Holden partilhava do universo mental moderno, e externava isso tanto nas suas atitudes quanto nos seus escritos. Visando contemplar os brasileiros agnósticos e indiferentes, além dos estrangeiros infiéis que viviam no Pará, Holden publicou alguns capítulos traduzidos da *The Analogy of Religion*, redigida no século XVIII, do filósofo e bispo anglicano Joseph Butler¹⁷⁷. Tendo como base essa leitura, Holden entendia que “Filosofia e religião não são divorciadas, mas são aliadas naturais, e que, para ser filósofo, não é necessário deixar de ser cristão”¹⁷⁸. Segundo essa visão, quando os indivíduos perceberem que a religião é racional, irão se afastar da religião irracional — que segundo Holden, é o catolicismo —, e procurarão outra que satisfaça o desejo de racionalidade (HOLDEN, 1990, p. 51). Dessa forma, o missionário protestante entende que cada apelo de razão acaba sendo um golpe aos fundamentos tradicionais de Roma.

Outro texto traduzido e publicado no *Jornal do Amazonas*, como mostra o excerto em destaque, foi *The Cause and Cure of Infidelity* de David Nelson¹⁷⁹. Esse livro, do qual Holden traduziu os primeiros 17 capítulos, trata dos motivos que levam os indivíduos à descrença e os meios para resgatar o vínculo com Deus, instigando o leitor a questionar sua relação com o divino, a fim de refletir sobre a “verdadeira” fé evangélica, o que, logicamente, estareceu a comunidade católica receptora daquelas mensagens.

¹⁷⁶ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 180.

¹⁷⁷ Famoso pelo seu “Sermons on Human Nature” (1726) e “Analogy of Religion, Natural and Revealed” (1736), Joseph Butler nasceu em Wantage, Berkshire, Inglaterra. Foi educado para tornar-se pastor presbiteriano, tendo para isso ingressado na *Dissenting Academy* de Tewkesbury (importante centro de estudos protestantes). Quando se tornou adulto, decidiu optar pela Igreja Anglicana, ingressando na Universidade de Oxford, em 1715. Em 1719 foi nomeado pregador na Rolls Chapel, em Londres, dando início a sua bem-sucedida carreira na Igreja Anglicana. Fez parte do círculo de pregadores que atuavam diretamente junto à Corte, tendo sido bispo de Bristol em 1738 e de Duham em 1750.

¹⁷⁸ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 51. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

¹⁷⁹ O Dr. David Nelson, médico americano, nasceu em Jonesborough, Tennessee, em 1793. Começou a praticar medicina aos dezenove anos. Durante seus primeiros anos como cientista, era um cético. Os incrédulos, como Voltaire, Volney e Thomas Paine, influenciaram fortemente o Dr. Nelson. Após sua conversão a Cristo, ele deixou a profissão médica para estudar e servir na Igreja de Jesus Cristo. Começou seu ministério em Danville, KY, e mais tarde foi removido para Illinois e, no bairro de Quincy, estabeleceu um seminário para a educação de jovens concebidos para missionários. Seu notável livro *Cause and Cure of Infidelity*, foi escrito em 1836.

Não era fácil resistir às investidas católicas, sobretudo na figura do bispo D. Macedo Costa, que frequentemente publicava respostas acintosas. Em carta pastoral, D. Macedo foi bem agressivo, ao externar indignação contra os protestantes e suas práticas proselitistas no Pará, chamando o protestantismo de “monstro da heresia” que tenta persuadir o povo católico com a pregação de suas doutrinas e distribuição de bíblias. O bispo do Pará debate por 12 páginas sobre esse assunto, ordenando aos habitantes da diocese que não comprassem ou possuíssem as bíblias de Holden, e aqueles que a tivessem em casa, as destruíssem.

A solidez de postura transparecida nos discursos divulgados pelo *Jornal do Amazonas* não se reproduzia da mesma forma no interior do pensamento de Holden. Ao que parece, ele sentiu o peso dos ataques, mostrava receio e talvez um certo temor pelas palavras do bispo. Isso fica evidente no relato contido em seu diário pessoal, quando registra as impressões sobre o que vinha sendo publicado na imprensa a seu respeito:

Hoje de manhã veio a luz a primeira investida do bispo. Contra minha expectativa começou no início dos meus artigos e parece-me que pretende investigá-los detalhadamente. Seu artigo intitula-se: “Polêmica Religiosa” e de modo algum tão forte como eu tinha previsto, mas ainda assim necessitarei muita graça para capacitar-me a refutá-lo com habilidade. Deus somente pode guiar-me e sei que o fará.¹⁸⁰

O espírito combativo foi uma marca do bispado de D. Macedo, contudo, não foi uma ação sacerdotal isolada. Outros foram os clérigos que se envolveram na briga com Holden, como foi o caso de padre Eutíquio¹⁸¹, um religioso adepto das ideias liberais, mas que, mesmo sendo opositor dos preceitos ultramontanos de D. Macedo, acabou ficando ao lado deste, quando contestou a doutrina e a atividade protestante de Holden, a partir de frequentes escritos na imprensa. O excerto em destaque mostra como se articulava a postura de Padre Eutíquio e imprensa liberal contra a campanha ultramontana.

Achei esta manhã dois artigos muito audaciosos no *Jornal do Amazonas* sobre as questões do Papa. Isto fez-me procurar Sr. Henderson, que de alguma

¹⁸⁰ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 175. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

¹⁸¹ Nascido na Bahia em 1820, Eutíquio Pereira da Rocha foi padre, maçom, político, jornalista e professor. Em 1850, mudou-se para Belém, onde assumiu a direção do convento Carmelita e, em fins da década de 1850, filiou-se ao Partido Liberal. Portador de ideias liberais, Padre Eutíquio ficou marcado pelas disputas acaloradas com o bispo D. Macedo Costa nas décadas de 1860 e 1870, ainda que, pouco tempo depois de sua chegada em Belém, em 1850, tenha saído em defesa o bispo anterior, D. José Afonso Torres, sendo, inclusive, acusado pelos seus opositores de ultramontano. A cor de sua pele foi motivo de preconceito e menção a um passado de escravidão, já que, durante as querelas com os ultramontanos, estes sempre se referiam a ele como o “Cônego africano”, como forma de desqualificá-lo (TAVARES, 2017).

maneira é ligado ao jornal, para pedir-lhe que, se lhe fosse possível, descobrisse quem os publicara, visto como eu tinha um artigo do Irmão Pratt, no fim do livro Seymour. Foi acertado com o Sr. Henderson que se eu saísse hoje como ele para sua residência. No caminho, contou-me que foi um padre negro que publicou os artigos, e que tinha dito que traria um artigo para ele ler.¹⁸²

Como se vê, além de receber o conteúdo Holden, o *Jornal do Amazonas* também acolhia as publicações polêmicas de padre Eutíquio (chamado de padre negro, no documento em destaque). Por ser um jornal partidário dos liberais, é coerente que este acumulasse conteúdo que desagradasse os conservadores. Porém, embora Holden e padre Eutíquio concordassem com a crítica feita à soberania do Papa e a campanha ultramontana nas dioceses, os desacordos apareciam quando eles debatiam sobre outros assuntos doutrinários. Na iminência de abrir debate escancarado via imprensa contra padre Eutíquio, Holden declara:

Tenho debatido comigo mesmo se deveria recusar o desafio. Há um toque festivo, uma clarinada sobre isto nos jornais de hoje, visto como estão certos da minha recusa. Entrar na liça envolve risco considerável, não de realmente violar a lei, mas de expor-me de ser acusado disto, e então, com um júri de romanistas haveria pouca chance de justiça. A questão, entretanto, está nisto — se me recuso, estou como se fosse morto. Isto será recebido como sinal de derrota e posso deixar o Pará quando quiser. Como está não posso fazer nada, a não ser se esta luta nos jornais chegar ao fim, posso apenas sentar quieto e esperar. Se aceito o desafio, devo jogar de lado qualquer reserva e usar toda a arma que possa manejar, sem considerar as consequências, e o resultado pode ser minha expulsão ou prisão, porém, posso nesse ínterim, ter ocasião de fazer brilhar um pouco de luz sobre assunto. Consultei tanto Henriques como Tito acerca disto e eles não me desanimaram.¹⁸³

Mesmo com todos os riscos apontados por Holden, a disputa religiosa através da imprensa aconteceu, e jogou “pouco de luz sobre assuntos”¹⁸⁴ como: os evangelhos apócrifos, luteranismo e a salvação dentro e fora da Igreja Católica. Esta contenda prolongou-se por meses e ocupou boa parte do tempo do missionário protestante, que passava horas elaborando respostas às investidas de padre Eutíquio, tanto que, por diversas vezes, Holden, em seu diário, destacou esse embate: “Outro artigo do Padre (Eutíquio) lado a lado com o meu. Oferece uma nova oportunidade e assim para que não lhe dê uma brecha repliquei-lho”¹⁸⁵. Tal situação mostra como a supraidetidade católica

¹⁸² HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 17 e 18. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

¹⁸³ Ibidem. p. 164.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 172. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

foi capaz de direcionar, circunstancialmente, portadores de concepções católicas diferentes — como D. Macedo e padre Eutíquio — no intuito de combater o mesmo inimigo acatólico.

Essa reflexão sobre Padre Eutíquio também vale para Cônego Ismael Ribeiro Nery¹⁸⁶ que, mesmo não sendo tão contundente com as palavras, também se envolveu na polêmica sobre os apócrifos. Apesar de ser maçom, partidário dos liberais e avesso a campanha ultramontana, tal como padre Eutíquio, o sentimento católico de Ismael Nery falou mais alto, ao se posicionar, por meio dos jornais, contra as investidas de Holden (VIEIRA, 1980, p. 176).

Outro sacerdote que apareceu nessa desavença foi o cônego Luiz Barroso de Bastos. Diferente de padre Eutíquio e Ismael Nery, ele era partidário da causa ultramontana, tendo sido grande colaborador do bispo D. José Afonso Torres (antecessor a D. Macedo Costa), estando a frente dos dois primeiros periódicos redigidos sob os auspícios do prelado diocesano (os jornais *Synopsis Ecclesiastica* e *Trombeta do Santuário*)¹⁸⁷. No momento da passagem de Holden pela diocese, o referido cônego era professor de Dogma do Seminário Episcopal de Belém. Imerso na campanha de D. Macedo contra o protestantismo — quando este orientou os clérigos da diocese a repudiar tal atividade acatólica — Luiz Barroso declarou:

Depois de ter o sr. Holden falado muito em todos os pontos por elle controvertidos, até *inventar* celebrações de concílios ecumenicos, como o *de Trullo*, no sentido a favorecer o seu erro sobre a *canonicidade* dos livros santos; depois de haver empregado huma babel de palavras, para no meio dessa confusão assentar o aparelho sofisticado da sua argumentação, na maliciosa accepção do termo — *apócrifo*, e outros que tais argumentos, sempre com a bôa fé de hum protestante, continua na sua tenacidade em sustentar os erros da sua doutrina.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ismael de Sena Ribeiro Nery nasceu em Penedo, Alagoas. O cônego Ismael Nery conheceu o padre Eutíquio ainda na Bahia, na redação do *O Noticiador Católico*, jornal publicado pelo arcebispado. Em 1855, tornou-se Cônego da Igreja da Sé, e no dia 20 de março do mesmo ano foi nomeado Reitor do Seminário de Belém. Por conta dos constantes embates com o bispo, em 1866, Ismael Nery, juntamente com Padre Eutíquio, foi suspenso do exercício religioso por D. Macedo Costa via *ex-informata conscientia*.

¹⁸⁷ O primeiro jornal sob os auspícios de um bispo na Amazônia foi o *Synopsis Ecclesiastica*, tendo início em 1848 e circulando até 1849. O segundo jornal com essas características na região foi o *Trombeta do Santuário*, também redigido sob os auspícios de D. José Afonso de Moraes Torres (em substituição ao jornal *Synopsis Ecclesiastica*), que circulou entre 1851 a 1852, e tinha como redatores o cônego Luiz Barroso de Bastos, Ismael Ribeiro Nery e Manoel José Siqueira Mendes.

¹⁸⁸ BASTOS, Luiz Barroso de. PUBLICAÇÃO Á PEDIDO. *Treze de Maio*. Belém, 04 de dezembro de 1861. p. 06.

Pelos muitos registros sobre a caminhada da humanidade no ocidente, a Igreja acreditava candidatar-se, naturalmente, à condição de mediadora da salvação, pois sua legitimação seria atemporal. Para cumprir esta função de reprodução do imaginário social, ela considerava-se como a única instituição a merecer crédito para comprometer o humano com a sua teleologia, fundando a sua autolegitimação, assim reconhecida, como a responsável por assegurar esse encontro do início com o fim. Dessa forma, na condição de intelectual tradicional — conforme o pensamento gramsciano —, Luiz Barroso de Bastos, valendo-se do espaço “publicação a pedido” no *Treze de Maio*, jornal vinculado ao Estado e à Igreja, repercutiu e desqualificou as mensagens religiosas do pastor episcopal, mencionando os principais temas que este levantava em seus escritos acatólicos publicados.

Confiando nessa tradição, a Igreja buscou manter o monopólio dessa condição de intelectual coletivo, comprometida com a reprodução material e moral da ordem em vigor, embora fosse questionada em diferentes momentos e formas sobre esse seu direito de exclusividade. A irrupção da reforma protestante colocou uma cunha contundente na capacidade de detenção desse monopólio, por isso, o cônego em questão manifestou-se negativamente sobre a validade e a eficácia da atividade religiosa de Holden:

Mas o que pretenderá precisamente o sr. Holden do catholico povo Paraense? Quererá com efeito fazer prosélitos, conquistando as suas crenças, para depois o apresentar jungido ao carro do seu triunfo, aos olhos do mundo, como hum povo ignorante, desprezível, e sem brios, que se deixe conduzir á maneira de estúpido rebanho! Nutrirá esperança d’isso? Graças ao muito bom senso do povo Paraense, e á sua firmeza de crença, essas esperanças por muito mal fundadas, serão motivos de cruéis decepções para o sr. Holden, que afinal se verá só com a mera ilusão de *seus dourados sonhos...*¹⁸⁹

Conforme acentua Eni Orlandi (2001) o discurso “é, pois, todo um jogo imaginário que preside a troca de palavras”¹⁹⁰ (ORLANDI, 2001, p. 40). Esta afirmação consiste no entendimento de que os mecanismos de funcionamento do discurso estão pautados em “formações imaginárias”. Desta maneira, não são apenas os sujeitos físicos nem seus lugares empíricos que funcionam no discurso, mas suas imagens que resultam de projeções. “São essas projeções que permitem passar das situações empíricas – os lugares do sujeito — para as posições do sujeito no discurso”¹⁹¹. Por trás dos discursos, existia uma condição social estruturada na fala que posiciona o agente como integrante

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2001. p. 40.

¹⁹¹ Ibidem.

de uma estrutura maior, no qual, a sua conjectura produz esquemas de percepções que orientam as ações dos sujeitos, tornando factível uma análise (TAVARES, 2019, p. 54).

A declaração em destaque mostra como a hierarquia católica estava afinada em suprimir a empreitada do Holden, buscando desapreciá-lo. Apesar do nítido viés apologético na fala do referido cônego, que incorre, inevitavelmente, em exageros, ele acerta, quando afirma a cristalização do catolicismo na região, o que tornaria muito difícil Holden obter êxito, já que teria que abrir fendas na supraidentidade católica que estava muito bem sedimentada.

Vale ressaltar que o próprio jornal *Diario do Gram-Pará* passou a ser um dos instrumentos de combate ao protestantismo, passando a acusar Holden de “afoga-nos n’um dilluvio de textos”¹⁹². Isso se deve à chegada do bispo na diocese que, provavelmente, conseguiu intervir fortemente nas publicações do *Diario*, assim, este se tornou responsável pela circulação de uma série de escritos criticando a atividade pastoral de Holden. Os autores dessas mensagens eram o próprio D. Macedo Costa, mas também foi verificado escritos assinados pelo Cônego Luiz Barrozo de Bastos, padre Felix Barreto de Vasconcellos e padre Gustavo da Gama e Costa. A título de informação, alguns leigos também se mobilizaram em redigir discursos contra Holden nos jornais, quais sejam, João da Silva Moya e Raimundo d’Oliveira Pantoja, ambos integrantes da burocracia estatal e que, presumivelmente, foram mobilizados pelo bispo do Pará.

Outrossim, não apenas através das suas publicações religiosas, mas também Holden ganhou destaque na imprensa por meio de suas ações que causavam estremecimento na diocese. Ele estava a serviço da Sociedade Bíblica Americana, assim, vendia e distribuía bíblias pela capital e interior do Pará quando fazia suas viagens. Quanto ao número de vendas, Holden parecia satisfeito, ainda que a quantidade de bíblias vendidas ou distribuídas não tenha, necessariamente, significado eficácia de conversão ao protestantismo dos habitantes da diocese. Apesar dessas dificuldades, Holden conseguiu propagar considerável número de bíblias e panfletos protestantes na Amazônia. O secretário e agente geral do Conselho de Missões da Igreja episcopal protestante dos Estados Unidos da América, S. D. Denison, em uma carta de outubro de 1862, registrou:

¹⁹² COMUNICADO: Conselhos amigáveis ao sr. Holden. *Diario do Gram-Pará*, Belém, 14 de setembro de 1861. p. 2.

O Rev. Richard Holden deu início ao seu trabalho na cidade de Belém há 18 meses. Seu objetivo foi aproveitar as oportunidades oferecidas para pregação do evangelho e a distribuição das Escrituras e outros livros nas regiões vizinhas. (...) Em junho e julho do ano passado, ele subiu, dessa maneira, o rio Guamá, atravessou a pé até perto da nascente do Cayté e desceu aquela corrente até a cidade de Bragança. Conseguiu distribuir todos os livros que ele e os dois canoieiros puderam carregar; retornou pelo mesmo caminho e desceu o Guamá, visitando ao longo das suas margens e seus afluentes, tendo tido muitas oportunidades de oferecer Cristo crucificado a indivíduos e famílias, de casa em casa, pregando o evangelho e distribuindo a Bíblia ao longo do Rio Guamá e de seus afluentes. O missionário foi interrompido no meio de seu trabalho por interferência da Polícia (...) Seu trabalho foi interrompido pela polícia e ele teve de voltar para Belém.¹⁹³

Nesse relato, o que chama mais atenção é a afirmação de S. D Denison sobre ação da polícia em barrar o trabalho pastoral de Richard Holden. Tal como já havia acontecido antes, quando o subdelegado de Irituia o chamou em agosto de 1861 para prestar esclarecimentos sobre a sua atividade missionária naquela localidade (HOLDEN, 1990. p. 141), a passagem de Holden na cidade de Bragança em julho do mesmo ano, citada no documento anterior, não passou imune à intervenção do poder civil. Meses depois, em 31 de outubro de 1861, o subdelegado de polícia local mandou confiscar as bíblias protestantes naquele local, tal como atesta o jornal aliado da Igreja Católica, o *Treze de Maio* de novembro de 1861.

O subdelegado de polícia do districto da cidade de Bragança remetteo algumas bíblias e vários outros escriptos, que pela noticia officialmente transmittida de serem offensivos a religião do estado forão-lhe entregues pelos próprios donos aos quais os haviam comprado ao estrangeiro Ricardo Holden.¹⁹⁴

Vale lembrar que é importante para a Igreja que esse tipo de notícia seja divulgada, assim, expectavam inibir a ação, tanto de Holden, quanto daqueles que porventura viessem a se interessar por suas bíblias. Esse episódio também foi noticiado no jornal *Diario do Rio de Janeiro* da seguinte forma:

Sir Ricardo (Holden) prégou sem fructo aqui na capital, e sem fructo sensível, espalhou suas bibliasinhas surrateiramente. Em Bragança, querendo dar mais publicidade as suas prédigas, foi-lhe de encontro o delegado. O negocio foi affectado ao chefe de policia, que por sua vez levou-o ao conhecimento do Exm. Diocesano, o qual dirá certamente e que se deve pensar da bibliasinha, protestante, multilada, estropiada e mal vestida.¹⁹⁵

Em meio aos vários assuntos sobre a província do Pará, tais como: como saúde pública, tranquilidade pública e individual, iluminação, política parlamentar, educação e

¹⁹³ DENISON. Apud GRAY, John A. *The spirit of missions*: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXVI, for MDCCCLXI. New York: stereotyper and binder, 1862. p. 348.

¹⁹⁴ REPARTIÇÃO DA POLÍCIA. *Treze de Maio*, Belém, 6 de novembro de 1861.

¹⁹⁵ INTERIOR. *Diario do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1861.

culto católico; o correspondente do Pará deu grande destaque para o caso de polícia envolvendo Holden, suas bíblias e a Igreja Católica. Isso mostra a relevância do assunto para o debate público, pois integrou, não só os jornais paraenses, mas também os jornais da corte.

Como se vê, Holden sofria com as ações provenientes da aliança entre poder civil e religioso, ainda que o Imperador tivesse tomado medidas em favor dos protestantes. Ao ter ao seu lado o poder civil, a Igreja Católica conseguia ser exitosa no fito de abafar o protestantismo. No entanto, ao mover forças para isso, causava repercussão na sociedade e, conseqüentemente, dava publicidade à causa protestante no Pará, inclusive na imprensa. Claro que esta era uma publicidade negativa, afinal, a Igreja usava de seus dispositivos para atacar o protestantismo, no entanto, ao repercutir tal assunto, dava oportunidade aos seus fiéis de conhecer o outro lado, ainda que direcionados pelas pregações católicas.

No início de seu trabalho pastoral, Holden foi comedido com que ele entendia ser “sempre o mais delicado dos assuntos”¹⁹⁶, isto é, o caráter sagrado de Maria e a sua virgindade, só se manifestando sobre esse debate quando indagado. Holden sabia que essa é uma devoção muito forte no Pará e, se o objetivo era trabalhar quietamente, ganhar a confiança do povo a fim de convertê-los aos poucos, afrontar a crença local poderia botar a perder todo o seu trabalho missionário.

Tal era a força da devoção à Nossa Senhora de Nazaré no Pará — sendo o Círio¹⁹⁷ a principal forma de homenagear a figura de Maria —, que a Igreja Católica, apesar das discordâncias quanto ao que ela julgava ser exagero da religiosidade popular, não buscou exterminar por completo a afeição do povo pelo culto mariano, mas sim promoveu outros cultos concomitantes a esse, partindo de um mesmo tronco religioso¹⁹⁸.

¹⁹⁶ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 91. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

¹⁹⁷ Tem seu início no XVIII (1701), quando foi achada uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré, dando origem à devoção do catolicismo popular, em homenagem à referida santa e, conseqüentemente, a procissão do Círio. A celebração foi oficialmente instituída em 1793 e, desde então, tem acontecido sem interrupções, com exceção de 1835, por ocasião da guerra cabana. Foi ganhando, progressivamente, maior grau de importância e, no século XIX, já era a maior celebração católica da região.

¹⁹⁸ A figura de Maria é de fundamental importância para a Igreja Católica, tanto que esta promove tal devoção sob os mais diversos títulos marianos. Ela é invocada de diversas formas em vários países, com nomes diferentes, conforme a fé e a devoção do povo. Em muitos países, houve aparições de Nossa Senhora, com isso surgiram muitos títulos marianos para designá-la, apesar de se tratar da mesma figura divina. No

Por isso, em 1855, o então bispo do Pará, D. José Afonso Torres, tentando reordenar a devoção na região, sem desconsiderar a santidade de Maria, mas sim atribuindo-lhe outros contornos, criou uma irmandade para propagar o recém-estabelecido dogma da Imaculada Conceição.

Quanto à relação de Maria com a concepção religiosa de Holden, é razoável pensar que, de certa forma, o missionário protestante não via a figura mariana como um radical desvio religioso, embora, logicamente, não deixasse de ser interpretado por ele como um erro. O caráter Theotókos (genitora de Deus Filho) de Maria, oficializado pelo Concílio de Éfeso¹⁹⁹, é uma premissa partilhada por católicos e a tradição anglicana²⁰⁰, embora exista algumas divergências referentes à dogmas e cultos no âmbito das igrejas anglicanas. Contudo, para os anglicanos, tal credo não deve colocar em risco a ideia de Jesus Cristo como o único mediador entre os seres humanos e Deus. Segundo o julgamento da referida concepção protestante, os católicos colocam Maria como intermediadora entre o mundo imanente e o transcendente, por isso, os anglicanos condenam o que entendem ser exageros devocionais do culto mariano.

Nesse sentido, uma das questões mais polêmicas entre católicos e anglicanos é referente à doutrina da Imaculada Conceição, considerada dogma fundamental da Igreja Católica e motivo de desacordo por parte da comunhão anglicana, pois esta entende que tais dogmas não fazem parte das verdades reveladas, sendo apenas uma indicação do Pontífice Romano. Vale frisar que Holden não partilhava de todos os preceitos anglicanos em sua plenitude, afinal, a Igreja Episcopal norte-americana, do qual ele fazia parte, apresentava suas idiossincrasias. Todavia, quanto à Maria, Holden entendia como exagerada a devoção que o povo do Pará tinha por ela.

O culto à Maria, seja sob a ótica do catolicismo popular, que já havia se estabelecido a mais tempo, seja a partir dos direcionamentos romanos (com o até então, recém estabelecido dogma da Imaculada Conceição, instituído a partir de 1854); estava fortemente fixado no repertório religioso da Amazônia. De tal forma, não seria tarefa fácil

entanto, a Igreja elege alguns títulos marianos mais importantes que outros para promoção do culto, nem sempre acolhidos pelo povo, que muitas vezes escolhe sua devoção ao título mariano que mais simpatiza.

¹⁹⁹ O Primeiro Concílio de Éfeso foi realizado em 431 na Igreja de Maria em Éfeso, na Ásia Menor, no qual, aproximadamente, 250 bispos compareceram. Foi convocado pelo imperador Teodósio II e debateu sobre os ensinamentos cristológicos e mariológicos de Nestório, patriarca de Constantinopla. Nessa ocasião foi definido o dogma da maternidade divina de Maria.

²⁰⁰ A Comunhão Anglicana é composta por um conjunto de 43 Províncias (Igrejas) autônomas, distribuídas em 164 países, e entre elas, está a Igreja Episcopal dos Estados Unidos.

para o missionário protestante Richard Holden, a partir de sua chegada em 1860, confrontar incisivamente a referida crença no Pará. Por isso, a despeito de suas convicções religiosas, várias vezes, Holden precisou se esquivar de tal polêmica para não correr o risco de uma aversão em massa do povo paraense.

Com o passar do tempo, quando adquiriu maior confiança em sua atividade pastoral, Holden decidiu dar um passo mais audaz para a difusão de sua doutrina, fazendo com que a polêmica religiosa, que já vinha se estendendo a meses na imprensa, ficasse ainda mais acirrada. Em fevereiro de 1862, por meio do *Jornal do Amazonas*, Holden foi responsável pela publicação de alguns textos de bispos holandeses que criticavam a crença no dogma da Imaculada Conceição de Maria. A reação negativa foi imediata, cinquenta e cinco assinantes cancelaram a assinatura do referido periódico no dia seguinte, entre eles, todos os clérigos do Pará.

Como explicado anteriormente, não consegui localizar nenhum número do *Jornal do Amazonas*, principal veículo de informação que expunha as ideias de Holden, porém, em outros documentos foi possível mensurar o peso da querela religiosa envolvendo o protestante e o bispo do Pará. Tal polêmica ficou registrada na carta de Denison, secretário e agente geral do Conselho de Missões da Igreja episcopal protestante nos Estados Unidos.

O bispo romanista do Pará atacou o missionário pela imprensa pública, o que deu início a uma longa polêmica, pelo jornal, entre o bispo e alguns do seu clero de um lado, e o missionário de outro...os esforços dos seus oponentes para esmagá-lo não lograram êxito...depois seus adversários retiraram suas assinaturas do jornal em que os artigos estavam sendo publicados. Este apelo ao interesse financeiro dos donos obteve o efeito almejado, e assim teve fim a controvérsia.²⁰¹

Holden também registrou em seu diário a repercussão dessa disputa via imprensa com prelado diocesano:

Fui ver Dr. Tito, levando-lhe os primeiros cinco artigos sobre a Regra de fé – Como fiquei surpreso quando me disse que não poderia publica-los! A carta dos Bispos holandeses tinha sido demais para eles. Cincoenta e cinco assinantes tinham suspendido as assinaturas no dia seguinte, entre eles, todos os padres. O Bispo tinha mandado chama-lo e muito encolerizado declarou-lhe que não daria mais nada para publicar. Que ele (Dr. Tito) temia não

²⁰¹ DENISON. Apud GRAY, John A. *The spirit of missions*: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXVI, for MDCCCLXI. New York: stereotyper and binder, 1862. p. 348.

somente a perda de mais assinantes, como sério prejuízo para os seus interesses políticos, continuasse ele a publicar meus artigos no jornal.²⁰²

As construções discursivas revelam pistas sobre as convicções coletivas da sociedade, além de movimentar opiniões dos que dela participam, proporcionando aparecimento de uma série de questionamentos, respostas e resistências quanto ao conteúdo publicizado. Não por acaso, a publicação do protestante provocou grande insatisfação de D. Macedo que publicou, em resposta ao texto de Holden, e pressionou a Tito Franco (responsável pelo *Jornal do Amazonas*) para não deixar o pastor protestante publicar tais textos acatólicos. Tito Franco achou mais prudente atender à autoridade eclesiástica do bispo e barrou as publicações de Holden em seu Jornal. Visando distanciar-se da polêmica que tanto movimentava a diocese e, ao mesmo tempo, tentando não deixar Holden totalmente desamparado, Tito Franco chegou a propor ao missionário protestante que começasse um jornal separado ou que este continuasse publicando seus escritos em panfletos.

Tito Franco chegou a imprimir os escritos independentes de Holden por “25 mil réis cada 1000 exemplares”²⁰³, ainda assim, estes panfletos não foram o suficiente para fazer as ideias protestantes voltarem ao topo do debate público:

Meu panfleto não é vendido como eu temi que fosse acontecer. Isto mostra que qualquer interesse que tenha sido despertado, tem novamente amortecido, e isto indica que um jornal aqui não seria bem sucedido, de modo que não acho que agora tentaria publicá-lo, ainda que tivesse impressora e tudo mais aqui. Estando as coisas assim e nenhum prospecto até aqui, como posso ver, de poder eu realizar muito aqui presentemente, parece duvidoso que eu demore por mais tempo.²⁰⁴

Como já foi falado anteriormente, na época da chegada de Holden a Belém, Tito Franco e o seu *Jornal do Amazonas* estiveram imersos na polêmica eleitoral, no qual foi colocado em risco a validade da votação para a legislatura de então. Ainda que o *Diário do Gram-Pará*, durante vários meses, publicasse diariamente ferrenhas críticas ao político liberal e seu periódico, Tito Franco não retrocedeu e, simultaneamente, atacou seus adversários políticos conservadores. Entretanto, quando a polêmica em questão foi a religiosa, ficou evidente a magnitude do conflito, no qual, a hegemonia católica conseguiu

²⁰² HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 188. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

²⁰³ Ibidem. p. 191.

²⁰⁴ Ibidem. p. 206.

pressionar o político liberal a ponto de fazê-lo recuar quanto às publicações protestantes no seu jornal.

Ao não ter mais como aliado o jornal de Tito Franco, Holden passou a receber mais ataques do clero católico. Além disso, o próprio Conselho Diretor das Missões Episcopais não viu com bons olhos as polêmicas de Holden com o bispo do Pará, D. Macedo Costa. A situação ficou tão insustentável que esse episódio marcou a saída de Holden do Pará em julho de 1862, primeiramente rumo ao Amazonas até o Peru, e depois para a Bahia.

2.4 A REPERCUSSÃO DO PROTESTANTISMO DE HOLDEN APÓS SUA SAÍDA DO PARÁ

Mesmo com a saída de Holden do Pará, os ânimos ainda estavam exaltados e a imprensa ainda rendia a contenda e/ou criava focos de discursão. Em 1863, quando o missionário protestante já havia se retirado da província paraense com destino à Bahia, Tito Franco publicou no jornal do Rio de Janeiro, *A Imprensa Evangelica*, um artigo anti-católico intitulado “Os Fariseus”. De acordo com David Vieira (1980), este artigo havia sido fortemente influenciado por *Cause and Cure of Infidelity* de David Nelson, que Holden publicara no *Jornal do Amazonas*. Segundo Tito Franco, nas palavras de Blackford, “os fariseus de hoje em dia eram os padres, os bispos e o papa, e que a besta do apocalipse não era outro senão o Papa ou o papado”²⁰⁵.

Após a pressão de D. Macedo, Tito Franco havia ficado receoso em sustentar uma briga com a doutrina católica. Mas, como se vê, existiram espasmos de rebeldia em que o político paraense, se não divulgava conteúdo frequente contra a hegemonia católica, ao menos, vez ou outra, mostrava sua insatisfação, afinal, o peso da influência de Holden sobre o político Tito Franco foi tanto²⁰⁶, que este ficou ao lado daqueles que criticam não só política, mas também, doutrinariamente, a Igreja Católica.

Por gozar de hegemonia, a Igreja Católica conseguiu repercutir melhor ao seu favor a disputa religiosa, podendo assim, reprovar, sempre que possível, a passagem de Holden pela diocese do Pará. Com a criação, em janeiro de 1863, do jornal religioso A

²⁰⁵ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 148.

²⁰⁶ Durante a estada de Holden no Pará, a aproximação entre ele e Tito Franco foi tamanha, que o missionário acreditou quase ter convertido o político liberal (HOLDEN, 1990, p. 180)

*Estrella do Norte*²⁰⁷, redigido sob os auspícios de D. Macedo Costa, a Igreja voltou a ter um periódico religioso a serviço de sua campanha ultramontana.

Curiosamente, o jornal do bispo tinha produção intercalada entre a tipografia do *Estrella do Norte* e a do *Jornal do Amazonas*. O *Jornal do Amazonas* era o maior inimigo impresso de D. Macedo Costa nos anos iniciais da sua chegada ao Pará, mesmo assim, quando surgiu o *Estrella do Norte*, ambos periódicos foram impressos na tipografia do *Jornal do Amazonas*, justamente na época em que o jornal de Tito Franco havia cessado as publicações protestantes de Holden.

É possível que, em virtude da polêmica com a Igreja Católica ou mesmo por conta de dificuldade financeiras, Tito Franco tenha cedido às investidas do bispo que acabou encampando o *Jornal do Amazonas*. Não por acaso, o padre Antonio de Mattos²⁰⁸ passou a ser o redator da referida folha, provavelmente, às ordens de D. Macedo. Essa situação possibilita deduzir que a influência e o poder da hegemonia Católica era tanta que, por motivações comerciais ou políticas, permitiu ao bispo penetrar na tipografia de Tito Franco e até controlar mais de perto das publicações anti-hegemônicas.

Em meio a diversos outros assuntos religiosos, a crítica ao protestantismo continuou sendo assunto recorrente nas páginas do jornal *Estrella do Norte*, mesmo na época de enfrentamento entre poder temporal e espiritual, quando houve intensa contestação do poder da Igreja na Itália²⁰⁹. Aquela conjuntura era inadmissível para

²⁰⁷ Jornal religioso que circulou entre 1863 a 1869, de publicação semanal, e visava propagar as ideias católicas no meio do povo, impresso sob os auspícios do bispo D. Macedo Costa, o então bispo do Pará (BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ, 1985, p. 53).

²⁰⁸ Sobre Padre Mattos, o *Anuário de Belém* traz as seguintes informações: “Antonio A. de Mattos, sacerdote inteligente e virtuoso, nasceu nesta capital a 7 de abril de 1836; foi orador sacro de elevado mérito; foi lente de latim, litteratura, theologia, historia universal e rethorica; deputado á Assembléa Provincial em diversas legislaturas. Em 1864 desempenhou o cargo de cura da Cathedral. Quando Reitor do seminário S. José, em Manaós, foi distinguido com uma cadeira de deputado á Assembléa Legislativa, exercendo, também, ali, cargo de diretor da Instrução Publica. Como escritor, redigiu aqui o *Jornal do Amazonas*, o que fez com decidida competencia. Como sacerdote recebeu do Prelado paraense a honrosa incumbencia de, no seu nome e no do Clero, assistir ao casamento da princeza d. Izabel com o Conde d’Eu. A oração sacra que pronunciou por essa ocasião fez que o imperador o galardoasse com a venérea de Commendador da Imperial Ordem da Rosa”. MOURA, Ignacio. Anuario de Belém: Em Comemoração do Seu Tricentenario (1616-1916). *Histórico, Literário e Comercial*. Belém: Imprensa Oficial, 1915. p. 194.

²⁰⁹ O papa Pio IX (que esteve à frente do papado entre 1846 a 1878) foi grande expressão do conservadorismo da Igreja Católica no século XIX quando reagiu tenazmente aos ultrajes do poder temporal, em meio processo de unificação italiana. O movimento revolucionário que unificaria a Itália, conhecido como “Risorgimento”, inicia depois da queda de Napoleão Bonaparte (1815) e se estende por cerca de cinquenta anos, até 1870, no qual, vários territórios foram reivindicados em nome da unificação. No que tange a Igreja, o ápice do litígio foi a “Questão Romana”, em que o pontífice foi um dos

Igreja, por isso as autoridades religiosas de orientação ultramontana no mundo cristão se solidarizaram como o Papa que estava protagonizando o conflito. D. Macedo aproveita a situação para acusar as “idéas perigosas”²¹⁰ (protestantismo) de promover o ódio que leva os homens a ‘cometter sem reбуço todos os desatinos e imoralidades’²¹¹ naquela região; além de exaltar a resistência católica no Brasil frente às investidas desses missionários.

E são essas idéas perigosas que a todo custo procura o *inimigo da Cruz* por seus agentes fazer espalhar em nossa terra!! Oh! Não! O Brasil será sempre o *Império da Santa Cruz*; a Rainha dos Céos será sempre sua Padroeira, e os brasileiros não descerão jamais a representar o vergonhoso papel dos *apostatas*, a dar o triste espetáculo de desertarem da Fé santificante da Igreja de Jesus Christo para ir se alistar nas de Lutero, Calvino, Holden, ou qualquer outra desses *dogmatisadores*, cuja fé consiste em não ter fé!²¹²

A orientação religiosa anglicana, desde o século XVI, tentou se “equilibrar entre o peso das tradições pré-reformadas (sobretudo na liturgia) e a influência de grupos protestantes as vezes bem radicais”²¹³, logo, apesar de receber críticas da Igreja Católica, esta não era vista da mesma forma como outras correntes protestantes. Mesmo assim, D. Macedo Costa não faz essa distinção em sua declaração condenatória à Holden (mesmo que este não fosse oficialmente anglicano), tanto que o coloca ao lado de Lutero e Calvino no papel de apostata da fé.

É possível perceber como aquela empreitada religiosa proselitista no Pará havia incomodado a hierarquia eclesiástica – ainda que a ameaça protestante não representasse um abalo consistente nos alicerces católicos – tanto que o bispo tratou de abafar a incursão protestante antes que ela pudesse, de fato, colocar em risco hegemonia católica, desqualificando as mensagens das bíblias de Richard Holden.

(...) encarnou-se ardiloso em Pastor protestante, Ministro evangélico da Reforma, e adoçando cauteloso sua voz traiçoeira, lhes oferece pelas mãos, por exemplo, de um Holden, em livrinhos dourados, em ricas bíblias falsificadas, e truncadas, essas perniciosas e envenenadas pílulas, que so elle sabe confeccionar, e que uma vez provadas produzem logo colicas fatigantes de duvidas, dores agudas de descrença, agonias de scepticismo continuas.²¹⁴

protagonistas quando não aceitou a perda do “Patrimônio de São Pedro” – formado por um aglomerado de territórios, basicamente no centro da península Itálica, cuja capital era Roma – e se declarou prisioneiro do governo italiano.

²¹⁰ COSTA. Antonio de Macedo. *A Estrella do Norte*, Belém, 15 de novembro de 1863. p. 362.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ibidem.

²¹³ CAVALCANTI, H. B. O Projeto Missionário Protestante no Brasil do Século 19: Comparando a Experiência Presbiteriana e Batista. *REVER: revista de estudos da religião*, São Paulo, n. 4, p. 61-93, 2001.

²¹⁴ COSTA. Antonio de Macedo. *A Estrella do Norte*, Belém, 15 de novembro de 1863. p. 362.

Esse escrito foi fruto de uma campanha feita por D. Macedo para instruir o povo de sua diocese sobre os riscos do protestantismo, publicando em vários números da *Estrella do Norte*, iniciando em março, e transcorrendo durante o ano de 1863. As críticas aos protestantes corroboraram com a teoria do arcebispo da Bahia (D. Romualdo de Seixas), que entendia que tanto a distribuição de bíblias quanto as pregações protestantes no Brasil estavam relacionadas às maquinações do Estados Unidos para se apossar do Amazonas (VIEIRA, 1980, p. 293 e 294).

Isso fica claro quando, no referido jornal, declara-se: “A propaganda protestante que ahi se faz no Brasil tão escandalosamente liga-se sem dúvida a este plano de dominação política que os Estados Unidos aspiraram estender sobre toda a América”²¹⁵. A Igreja Católica requeria o direito de ser a detentora da verdade, pleiteando a condição de intervir, não só na esfera religiosa, como na esfera civil, acusando os demais seguimentos religiosos de desviantes da fé, e de pretenderem “abocanhar” o Pará, como fica evidente no documento supracitado.

Toda essa situação traz à tona a seguinte reflexão, o quão foi marcante a estadia de Richard Holden no Pará? Afinal, vários anos depois de tal conflito religioso, a imprensa católica e liberal, cada uma com seu ponto de vista, ainda repercutia a passagem de Holden, tal foi a novidade do pastor protestante na província. O fato é que, a querela religiosa entre Holden e D. Macedo Costa ganhou repercussão nacional. A presente pesquisa identificou diversos jornais pelo Brasil que apresentavam em seu conteúdo a polêmica religiosa no Pará dessa época. Destarte, foi noticiada a disputa de Holden com a Igreja Católica em jornais, como *Diário do Rio de Janeiro*²¹⁶, *Correio Mercantil*²¹⁷,

²¹⁵ CORRESPONDENCIA PARTICULAR DA ESTRELLA DO NORTE. *A Estrella do Norte*, Belém, 06 de setembro de 1863. p. 283.

²¹⁶ INTERIOR. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1861. p. 2; DIARIO DO RIO DE JANEIRO. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 19 de outubro de 1861. p. 1; INTERIOR. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 29 de novembro de 1861. p. 1. INTERIOR. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 8 de janeiro de 1862. p. 2; INTERIOR. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 1862. p. 1; INTERIOR. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 13 de fevereiro de 1862. p. 1; INTERIOR. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 03 de julho de 1862. p. 2; INTERIOR. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 28 de maio de 1864. p. 2;

²¹⁷ NOTICIAS DO INTERIOR. *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, 19 de outubro de 1861. p. 1; PAGANISMO, IDOLATRIA, SUPERTIÇÃO OU PAGANISMO?. *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, 08 julho de 1863. p. 2.

*Jornal do Comércio*²¹⁸, *Correio da Tarde*²¹⁹, *A Actualidade*²²⁰, *Echo da Nação*²²¹; todos da capital do Império, Rio de Janeiro, bem como o jornal *O Argos*²²², de Santa Catarina, e o *Constitucional Pernambucano*²²³, da província de Pernambuco.

Ainda que o bispo do Pará e os clérigos propagassem a ideia de segurança hegemônica frente às investidas de Holden, a repercussão de tal polêmica religiosa foi desproporcional ao que era divulgado pelo discurso católico. No jornal *Diário do Rio de Janeiro*, no espaço destinado às principais notícias do “interior”, aparece a seguinte declaração sobre Holden: *Sir Ricardo (Holden) pregou sem fructo aqui na capital, e sem fructo sensível, espalhou suas bibliasinhas sorrateiramente*²²⁴. Ora, se o trabalho de Holden foi tão infrutífero e fracassado, por que dar destaque para isso em um jornal da capital do Império?

Com isso, é possível depreender que o grau da repercussão da incursão protestante no Pará foi expressivo. No que tange aos jornais do Rio de Janeiro, era de praxe que registrassem diversos acontecimentos nas demais províncias do Império, contudo, boa parte dos periódicos deram considerável destaque a polêmica religiosa na província do norte. O *Diário do Rio de Janeiro*²²⁵, pertencente a Saldanha Marinho²²⁶,

²¹⁸ INTERIOR. *Jornal do Comercio*, Rio de Janeiro, 7 de novembro de 1861. p. 2; INTERIOR. *Jornal do Comercio*, Rio de Janeiro, 21 de outubro de 1861. p. 1; INTERIOR. *Jornal do Comercio*, Rio de Janeiro, 30 dezembro de 1861. p. 1.

²¹⁹ ESPELHO. *Correio da Tarde*, Rio de Janeiro, 18 de outubro de 1861. p. 3; INTERIOR. *Correio da Tarde*, Rio de Janeiro, 21 de outubro de 1861. p. 2.

²²⁰ PROVINCIAS DO NORTE. *A Actualidade*, Rio de Janeiro, 20 de outubro de 1861. p. 2.

²²¹ NOTÍCIAS DO INTERIOR. *Echo da Nação*, Rio de Janeiro, 20 de outubro de 1861. p. 2.

²²² EXTRAHIDAS. *O Argos*, Desterro, 1 de abril de 1861. p. 1.

²²³ CONSTITUCIONAL PERNAMBUCANO. *Constitucional Pernambucano*, Recife, 22 de junho de 1864. p. 1.

²²⁴ INTERIOR. *Diario do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1861. p. 2.

²²⁵ Foi fundado em 1821, pelo português Zefferino Vito de Meirelles, e ficou sob o comando deste que foi seu primeiro redator, até 1822, quando faleceu. Desde seus primeiros anos, mesmo que timidamente, já tinha incorporado em seu conteúdo o noticiário oficial (extratos de debates do senado, na câmara, etc.) e notícias de conflitos, guerras nos países estrangeiros, entre outras notícias políticas (MARENDINO, 2016, p. 23). Entre 1860 a 1866, a redação do periódico foi chefiada por Saldanha Marinho, não deixando de expressar os debates políticos e religiosos do Brasil.

²²⁶ Bacharel em direito, Joaquim Saldanha Marinho nasceu em Pernambuco 1816 e faleceu em 27 de maio de 1895. Em 1848 foi eleito deputado geral pelo Ceará e mudou-se para o Rio de Janeiro. Em 1861 foi novamente eleito deputado geral, mas agora pelo Rio de Janeiro. Foi reeleito em 1863, e em 1865 foi nomeado presidente da província de Minas Gerais e, em 1867, foi presidente da província de São Paulo. Grão-mestre da maçonaria, teve destacada atuação na Questão Religiosa na década de 1870 quando publicou vários artigos em jornais com o pseudônimo de Ganganelli. Político e jornalista, ficou bastante conhecido por suas posições anticlericais e pela defesa do regime republicano.

inclinado às ideias liberais, fez questão de enfatizar o ocorrido, classificando-o como “a notícia mais importante da província”.

Uma questão religiosa é a notícia mais importante da província do Pará. O Sr. Bispo daquela diocese publicou uma pastoral acerca da introdução de livros de doutrinas praticada por um padre protestante de nome Ricardo Holden. O facto ganhou grandes proporções, o clero recorreu a imprensa para combater o protestante.²²⁷

Ao ceder espaço para um redator inclinado para a causa católica, o *Diário do Rio de Janeiro* acaba propagando a ideia de um protestantismo derrotado. Contudo, quando publica esse triunfo da Igreja, acaba valorizando seu adversário (Holden), mesmo que não intencionalmente. Além disso, tal cenário demonstra que a querela religiosa no Pará não era apenas uma questão local, visto que dizia respeito a todo o campo católico brasileiro. Em outros lugares do Brasil, a Igreja também teve problemas com os protestantes — como foi o caso de Kalley no Rio de Janeiro —, apesar da atuação destes não representar grande ameaça em relação ao quantitativo de pessoas convertidas, a Igreja Católica (embora muitas vezes não admitisse) não subestimou a atividade protestante, pelo contrário, fez questão combater ferrenhamente tal ameaça, temendo perder o controle da situação caso não houvesse interferência.

A Igreja Católica tinha um temor colossal de que o protestantismo pudesse ganhar espaço no Brasil e, conseqüentemente, disputasse com esta a concorrência pelo “rebanho espiritual”, tal como ocorreu em outros países protestantes pela Europa. Apesar de enxergar o protestantismo como um “recinto arruinado”²²⁸, a Igreja entendeu que essas ruínas “tornam-se uma fortaleza”²²⁹, e o “protestantismo moribundo”²³⁰ torna-se, se já o não é, uma “força imensa de destruição”²³¹.

Devido a isso, é válido refletir sobre o grau de importância que a Igreja Católica deu para a atividade protestante no Brasil e, em especial, no Pará. Claro que a imprensa simpática à causa católica, tentou desqualificar de todas as formas a missão protestante. Porém, é possível depreender que tal incursão religiosa não foi insignificante, afinal, mereceu destaque em diversos periódicos pelo Brasil e, não raro, tais notícias ganharam considerável destaque na capital do Império, como já foi falado anteriormente.

²²⁷ *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 19 de outubro de 1861.

²²⁸ ENTRETENIMENTO SOBRE O PROTESTANTISMO DE HOJE, PELO SR. DE SEGUIR. *A Estrella do Norte*, Belém, 15 de março de 1863. p. 87.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*.

Esse esforço da Igreja em barrar Richard Holden sinaliza que a marca do protestantismo não foi tão desprezível quanto a Igreja tentou mostrar. Tanto que, mesmo depois da saída de Holden, sua estada no Pará ainda era lembrada por periódicos como *A Estrella do Norte* (edição de 15 e 22 de Novembro de 1863 e 6 de Março de 1864)²³² e *A Boa Nova* (edição de 6 de dezembro de 1871 e 2 abril de 1879), ambos jornais católicos; e os jornais *O Liberal do Pará* (edição de 17 de dezembro de 1871, 19 de Maio de 1876, 23 de Junho de 1876 e 19 de Março de 1879), e o jornal *O Pelicano* (edição de 24 de Abril de 1873), de orientação liberal-maçônica.

Sobre os periódicos citados, os mais conservadores exaltaram a força da tradição católica, difundindo sua supremacia sobre a incursão protestante de Holden. Já os jornais liberais, levantaram grande debate sobre o direito de outras religiões manifestarem sua fé, citando o nome de Holden e como ele minou o campo de atuação da Igreja no Pará.

Sem acolher o discurso católico de insignificância protestante, tão pouco o discurso liberal da contribuição do protestantismo para o estremecimento da estrutura da Igreja, entendo que, se a passagem de Holden no Pará foi escassa em relação ao quantitativo expressivo de conversão, foi muito inquietante para religião do Estado. Assim, embora não tenha significado uma ameaça concreta à hegemonia católica, a iniciativa do missionário episcopal causou grande repercussão na imprensa e assentou a marca protestante na Amazônia.

Em conformidade com isso, o diário de Holden permitiu mostrar como a caminhada protestante na imprensa foi penosa, já que, em meio aos seus conflitos de consciência, ele buscou, dentro do cenário apresentado, abrir espaços de atuação. Isto é, mesmo sua caminhada estando limitada pela estrutura civil religiosa existente Brasil imperial, Holden, enquanto intelectual orgânico, foi capaz de mobilizar e interferir na rotina eclesiástica, ao dar publicidade a sua crença, a partir da atividade missionária.

²³² Mesmo não falando abertamente de Holden, é importante lembrar a série de publicações do *Estrella do Norte*, entre abril a setembro de 1863 (edição de 5 e 9 de abril, 3 e 17 de maio, 14, 21 e 25 de junho, 5 e 17 de julho e 27 de setembro), do artigo intitulado *Entretenimento sobre o protestantismo de hoje, pelo SR. Segur*. De acordo com tal publicação, o intuito era “defender a fé contra a propaganda tão activa das seitas protestantes” entre os padres e os fiéis. Ao ser publicado imediatamente à saída de Holden do Pará, o conteúdo do jornal do bispo estava contaminado pelos acontecimentos recentes, por isso se dedicava a incutir nos fiéis o desprezo ao protestantismo, mesmo quando não citava o nome do missionário episcopal em questão.

Nessa lógica, se os discursos religiosos conflitantes se retroalimentavam na arena jornalística, foi Holden que deu os primeiros passos nesse sentido.

Quando o assunto é religião no século XIX no Pará, a contenda entre trono e altar, que resultou na Questão Religiosa na década de 1870, é elevada sobre os demais temas, deixando a investida protestante à sombra desta. Todavia, como se viu até aqui, outras foram as polêmicas envolvendo o cenário religioso, sobretudo tendo a ação protestante como uma das protagonistas. Não é minha intenção analisar Richard Holden pelo prisma da Igreja Católica, porém, até pela limitação de determinadas fontes, é inevitável considerar a visão desta sobre o que ocorreu, haja vista serem os católicos os principais incomodados com a incursão anti-hegemônica do protestantismo.

Portanto, fazendo as ponderações adequadas, entender o grau de insatisfação da Igreja é entender o quão impactante foi a presença do protestante no Pará. Seja a partir dos documentos oriundos dos relatos de Holden, dos jornais liberais e conservadores ou dos escritos da Igreja Católica, foi possível concluir que a experiência protestante do missionário em questão — com suas concessões, parcerias e ataques — movimentou tanto a esfera religiosa quanto da esfera civil em sua volta, tendo a imprensa periódica como parte integrante e fundamental nessa empreitada.

David Gueiros Vieira (1980) superestima o potencial protestante de questionar patentemente a hegemonia católica — sobretudo, no que diz respeito à participação destes na Questão Religiosa —, já que eles não conseguiram construir grandes templos e nem alcançaram uma conversão em massa. A afirmação de que “houve certa cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários, contra o poder da Igreja”²³³ sustenta-se, tendo em vista que houve de fato um movimento acatólico no sentido contestador ao poder da Igreja. Além disso, existiam antigas imbricações entre Igreja Anglicana e Maçonaria, visto que reorganização da Maçonaria Operativa em Maçonaria Especulativa (Moderna) ocorreu dentro de uma Igreja Anglicana (GUEDES, 2010, p. 131), o que pode ser uma das chaves para entender como o fato de Tito Franco ser maçom não foi um empecilho para se tornar um aliado de Holden.

²³³ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 12.

Com tudo isso, faço o seguinte questionamento: até que ponto essa empreitada protestante, de fato, foi relevante para abalar os alicerces da Igreja durante a Questão religiosa no Pará, tal como aparece no estudo de David Gueiros Vieira? No que se refere à Amazônia, os protestantes não tiveram forças para tal feito.

Menos relevante que entender a participação e contribuição do protestantismo no embate entre poder civil e esfera católica na década de 1870, é importante atentar para a forma como eles experimentaram, apresentaram e defenderam sua religião no debate dos jornais. Isso permite perceber determinadas distinções com as poucas experiências protestantes anteriores, mas principalmente, possibilita perceber os nexos de continuidade que foram ficando para a posteridade, assentando, aos poucos, a marca protestante no Pará.

Em meio às diversas notícias que circulavam nos jornais do Pará, nessa época, como a abertura do Rio Amazonas e querelas político-partidárias, a empreitada protestante teve o seu espaço para a ganhar visibilidade. Apesar de Holden não ter conseguido construir um templo para celebração de seus cultos, tão pouco conseguido número significativo de conversão, sua marca não foi insignificante. Mesmo o protestantismo não abalando estrondosamente a hegemonia da Igreja Católica, conseguiu integrar o cenário do debate religioso, de maneira que, acabou firmando um espaço dentro da sociedade civil, a partir da segunda metade do século XIX, como não tinha tido até então na província.

3 O PROTESTANTISMO SEM A PRESENÇA DE UM MISSIONÁRIO PROTESTANTE NO PARÁ

Cha preto muito superior, sabonetes de fina qualidade, tem ainda todas as qualidades de comeres em lata, carne, carneiro, cordeiro, vitela, lebre, coelho, salmon, soles e turbort herriny, galinhas e patos inteiros e assados, guisados e cosidos, mostardas, pimentas, molhos, essencias para pudins, licores de hortelã, pimenta, cerejas, amoras e gengibre, whis key. Escosses, Jamaica, rum e old Iom. Ainda tem Biblias e novos testamentos, os Evangelhos de S. Mathias, Marcos, Lucas e João, panellas de ferro com porcelana, frigideiras, grelhas, bandejas (...).²³⁴

Esse aviso de vendas inusitado, anunciando a venda de bíblias em meio a panelas e outros utensílios, é do comerciante protestante James Henderson que, como veremos adiante, foi o grande propagandista do protestantismo na década de 1870. Entre 1863 até o ano de 1880 não apareceu outro pastor protestante que tentasse realizar um trabalho de fôlego na Amazônia, tal qual Richard Holden buscou fazer anteriormente. Entretanto, não significa que, nesse espaço de tempo, de aproximadamente 17 anos, o protestantismo não estivesse na pauta dos principais assuntos repercutidos no Pará.

Se antes, a ausência de um pastor protestante influenciava na falta de alusão da fé reformada nos meios de comunicação e na vida cotidiana das pessoas da província, passada a experiência do missionário Holden, num contexto em que há um aumento no número de incursões de missionários protestantes Brasil a fora, as menções, condenações, mas também os discursos favoráveis ao protestantismo não foram incomuns no Pará dessa época. Devido a esse assentamento da marca protestante, sem necessariamente haver um missionário acatólico na província, julgo analisar melhor esse momento, a fim de perceber como configurou-se um cenário de maior familiarização do protestantismo na província, por meio da imprensa periódica.

Nesse primeiro momento — 1863 até 1869 —, a atenção maior será dada ao discurso católico sobre os protestantes, visto que existe maior quantidade de registros sobre esse assunto nas páginas do jornal redigido sob os auspícios do prelado diocesano, o que permite perceber o sentimento de temor e repulsa que a hierarquia eclesiástica nutria em relação à fé reformada. Por esse motivo, começo o capítulo fazendo uma análise do

²³⁴ HENDERSON, James. AVISOS DIVERSOS. *O Liberal do Pará*, Belém, 9 de junho de 1877. p. 3.

jornal católico *A Estrella do Norte*, comparando com outras fontes, para entender melhor o panorama religioso da época.

Diferente do cenário encontrado por Richard Holden, na época de sua chegada, no início de 1860, quando pouco se falava de protestantismo, no decorrer da década de 1860 e 1870, a insígnia protestante foi cada vez mais repercutida, seja por católicos criticando tal crença, seja por liberais que, ao enxergarem certo grau de afinidade com tais ideias, posicionavam-se ao lado dos protestantes. Importante frisar que, nesse momento, o principal propagandista protestante passou a ser o comerciante James Henderson que, apesar de não ser missionário, promovia a sua fé como alternativa à hegemonia católica, em meio aos conflitos envolvendo a Questão Religiosa.

Do lado dos liberais, praticamente, o único periódico defensor de suas ideias era o *Jornal do Amazonas*²³⁵. No entanto, devido a toda a polêmica envolvendo Holden e Igreja Católica, somada ao receio de Tito Franco em desgastar sua imagem, e mais a apropriação pelo poder católico da tipografia que imprimia suas páginas, houve um arrefecimento de publicações do referido periódico. Foi apenas a partir de 1869, com o surgimento de novos jornais liberais e maçônicos, que voltaram a aparecer publicações relacionadas ao protestantismo.

O foco da análise é o debate doutrinal e as questões referentes à liberdade religiosa, a fim de perceber como âmbito católico paraense, se não perdeu fiéis em massa para o protestantismo, teve que conviver com o receio de uma incursão missionária protestante de maior força, além de se deparar com demandas cada vez mais publicizadas, que envolviam o interesse protestante (como é o caso do casamento e cemitérios civis) durante a década de 1860, mas principalmente, na década de 1870.

3. 1 A CAMPANHA ANTI-PROTESTANTE DE D. MACEDO APÓS A PASSAGEM DE HOLDEN

Em relação ao jornal confessional do XIX, é importante fazer algumas ponderações. Conforme afirma Oscar Figueiredo Lustosa (1983) sobre as fases do periodismo católico brasileiro, de 1830 a 1860 corresponde à fase de iniciação. Nessa

²³⁵ Além deste, outro jornal declaradamente favorável ao liberalismo foi *O Liberal*, de Cametá. Porém, sua circulação durou pouco tempo, entre 1861 a 1863. Não encontrei seus exemplares, mas devido não ter sido citado por outros periódicos católicos, é provável não tenha se envolvido com querelas religiosas.

época, a imprensa de caráter confessional caracterizava-se tanto pela baixa qualidade técnica das produções, quanto pela “dispersão das iniciativas”, afinal, o padroado vigente dificultava uma consistente tentativa católica de organização a nível nacional, ainda que existissem similaridades entre os jornais católicos pelas dioceses do Brasil.

Com isso, a imprensa católica experimentava um relativo isolamento, em que seu raio de ação era reduzido e não tinha um longo tempo de circulação. Mesmo assim, os jornais configuraram-se como um canal utilizado pela hierarquia e pelos católicos para defender as suas convicções religiosas, vislumbrando informar e formar (podendo dispor de mecanismos de persuasão, coação etc.). Logo, os jornais católicos passaram a ser fundamentais, para que a mensagem religiosa alcançasse lugares em que os prelados diocesanos não estavam, principalmente, em dioceses de grande extensão territorial e com dificuldades de acesso, como era a do Pará.

No jornal católico *A Estrella do Norte*, por meio dos escritos de D. Macedo Costa e os seus colaboradores, é perceptível um anseio para transformar a diocese, por meio da aplicação dos preceitos ultramontanos. Porém, não eram poucas as barreiras encontradas para tentar barrar tal iniciativa. Diante disso, vários eclesiásticos e simpatizantes do Ultramontanismo, alguns deles vinculados ao Partido Conservador, tentavam conquistar a opinião dos leitores em favor de seus interesses.

No decorrer da década de 1860, D. Macedo Costa foi se dedicando cada vez mais a sua missão pastoral e, conseqüentemente, esbarrando em obstáculos que tornavam seu governo espiritual mais complicado. Exemplo disso foi a tentativa de disciplinamento do Clero e a busca de meios para suprir a falta destes. O estudo de Hugo Fragoso (2008) afirma que o quadro geral do Clero no Brasil oscilava entre uma deficiência herdada de épocas anteriores e o empenho na reforma referente à formação sacerdotal. Por consequência, um problema recorrente em todo o Império era a redução numérica sacerdotal, somado ao baixo nível moral, que variava conforme cada região. A diocese do Pará refletia a situação do Clero nacional, apresentando carência de sacerdotes para ocuparem as freguesias. Além do mais, parte daqueles clérigos que estavam em atividade no bispado não apresentava qualificação espiritual e moral (dentro dos preceitos ultramontanos) para colocar em prática a missão pastoral.

D. Macedo também se dedicou a disciplinar os padres que atuavam nas lides políticas, principalmente os inclinados às ideias liberais.

Em 1866, introduz-se no campo político da Amazônia o elemento clerical. Por Portaria de 31 de julho resolveu o Diocesano exonerar o padre Eutychio Pereira da Rocha, o cônego Ismael de Senna Ribeiro Nery e o padre Manoel Spíndola do Seminário Episcopal. A suspensão era por tempo de um ano, mas passaram muitos, tantos quanto viveram ainda Eutychio e Ismael, sem que fossem aliviados da pena fulminada, atribuída à autoria de um ou mais artigos publicados na imprensa liberal (...).²³⁶

Tal medida do bispo mostra o seu nível de intolerância ao que ele entendia ser desvio clerical. Ainda que, anteriormente, a diocese do Pará já houvesse experimentado a campanha ultramontana, foi no bispado de D. Macedo Costa que a vigilância eclesiástica ocorreu mais intensamente e, conseqüentemente, conformou-se uma maior tensão entre as pretensões do bispo e os resistentes às suas atitudes (clérigos, autoridades civis, população, entre outros).

Outro exemplo dos problemas que o bispo enfrentou na diocese ocorreu em 1863, quando D. Macedo Costa escreveu um memorial ao Imperador, contestando o decreto n° 3.073, de 22 de abril do mesmo ano, que visava padronizar o currículo dos seminários episcopais. D. Macedo entendia que isso era uma intromissão indevida nos assuntos eclesiásticos, quando declarou: “primeiramente, digo que o Decreto ofende os direitos e a dignidade do Episcopado, e por consequencia perturba aquele feliz accordo e harmonia que deve reinar entre os dois poderes”²³⁷. Isso mostra que, a relação entre Igreja e Estado, se ainda não era tão conflituosa quanto passou a ser na década de 1870, já dava sinais de progressivo estremecimento, com a hierarquia católica indicando que não iria se submeter às ingerências civis.

Problemas com disciplinamento do clero, ingerências de autoridades civis e o não alinhamento do povo às diretrizes romanas foram empecilhos para o projeto ultramontano do bispo na diocese do Pará. De acordo com Fernando Neves (2015), “trazer a Igreja à modernização foi o feito ultramontano no século XIX ao converter a sociedade tradicional de antes da revolução burguesa na sociedade tradicional renovada”²³⁸. Em vista disso, tal como outros prelados da época do Império, D. Macedo Costa percebeu na imprensa — expressão do mundo moderno — uma alternativa para propagar os valores

²³⁶ ALMEIDA, Tito Franco de. Autobiografia do Conselheiro Tito Franco de Almeida. 1848 a 1881. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, volume 2, número 177, 1942. p. 427.

²³⁷ MEMORIA: APRESENTADA À SUA Magestade o Imperador pelo Bispo do Pará acerca do Decreto N. 3.073 de 22 de Abril ultimo que uniformisa os estudos das cadeiras dos seminarios episcopais subsidiadas pelo Estado. COSTA, Antonio de Macedo. *A Estrella do Norte*, Belém, 04 de outubro de 1863. p. 314.

²³⁸ NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 103.

religiosos na Amazônia, ao combater a modernidade, valendo-se dos instrumentos da modernização.

Os discursos — sejam os do bispo, sejam os de seus confrades, ou mesmo as notícias replicadas por outros periódicos — que apareciam no jornal *A Estrella do Norte*, devem ser localizados espacial e temporalmente, de modo a perceber como a mensagem religiosa presente no periódico católico estava associada ao cenário sócio-político-religioso do Pará e como isso se conectava ao Império. Além da passagem de Holden, que deixou sua marca acatólica na região, é importante atentar ao grau de reatividade da Igreja, que aumentou também em decorrência de outras experiências protestantes pelo País. Nesse sentido, no transcorrer da década de 1860, o jornal de D. Macedo, não somente lembra da passagem de Holden, mas também se solidariza com o combate ao protestantismo em outras dioceses pelo Brasil.

Nas páginas do *Estrella do Norte*, que circulou entre 1863 a 1869, de modo geral, foi possível identificar — de acordo com as circunstâncias e demandas correspondentes aos anos de circulação do periódico — notícias sobre a rotina religiosa da diocese do Pará com a divulgação de missas, festividades, feriados católicos e eventos organizados pela Igreja, além de notícias de outros países, sobretudo, no que diz respeito à religião; promoção e exaltação da doutrina católica, por meio de cartas pastorais, citações bíblicas ou exaltação das diretrizes do Concílio de Trento; afirmação da hierarquia eclesiástica, com ênfase em Pio IX, ao ressoar a Encíclica Papal, *Quanta cura* e o *Syllabus dos Erros*, anexa a esta, publicados em 1864, em meio aos conflitos com o poder civil, além de promover a autoridade dos bispos como principais representantes das dioceses, acima de qualquer outra instância do governo civil; aversão à sociedade moderna, posicionando-se contra o jansenismo, deísmo, racionalismo, socialismo, indiferentismo religioso, liberalismo, casamento civil; o controle eclesiástico sobre a religiosidade popular, valorização dos sacramentos, e maior rigidez quanto ao que os ultramontanos julgavam como exageros das festividades e das irmandades religiosas, buscando orientar e repreender aqueles que apresentavam o comportamento desviante dos preceitos católicos romanos; sermões e orientações direcionados aos fiéis, principalmente, às famílias, para que trilhassem o reto caminho católico, orientando aos pais para que ensinassem seus filhos a reprodução do exercício religioso, com ênfase em uma educação católica desde os primeiros anos; o disciplinamento dos clérigos e formação de novos sacerdotes imbuídos do espírito ortodoxo a partir dos seminários e

colégios católicos na diocese; notícias sobre os seminários pelo Brasil; discurso de defesa manutenção da ordem social e política do Império, mas sempre resguardando a autonomia da Igreja em relação ao Estado.

Em meio ao reacionarismo católico decorrente da campanha ultramontana apresentado no *Estrella do Norte*, o periódico dedicou considerável espaço para combater o protestantismo, sobretudo, o de caráter proselitista, mas sem desconsiderar o protestantismo de imigração. Quando Richard Holden passou propagar sua crença na Bahia, a partir de fevereiro de 1863, D. Manoel da Silveira — o arcebispo da época, em substituição a D. Romualdo de Seixas —, escreveu uma carta pastoral de combate à fé reformada. Tal situação também repercutiu entre a hierarquia católica do Pará, que não muito tempo antes, já havia se deparado com a empreitada protestante do mesmo missionário acatólico. Nesta ocasião, mais uma vez o jornal do bispo D. Macedo Costa viu oportunidade para criticar os protestantes:

A pastoral que neste sentido publicou o Sr. D. Manoel, atual Arcebispo da Bahia, me parece dos maiores resultados; é digna, assim supponho, do sucessor de D. Romualdo, Marquez de Santa Cruz; e fará muito bem, estou convencido, porque a firmeza e confiança que nela fala a seus Diocesanos, elle juntou uma clareza sufficiente à precavel-os contra os erros da propaganda protestante, e uma unção própria do Pastor que falla ao seu rebanho ensinando-lhe a conservar a fé, a fugir dos perigos da novidade, o que unido ao pezo que deve merecer sua voz autorisada, certo há de desconcertar todos os planos dos falsos reformadores.²³⁹

O conflito entre Richard Holden e a Igreja Católica na Bahia acirrou-se, quando o missionário protestante instituiu a Escola Dominical e celebrou cultos em língua portuguesa, além de distribuir Bíblias e panfletos evangélicos naquela diocese. Em virtude do ocorrido, o arcebispo D. Manuel Joaquim da Silveira, por meio dos jornais locais, fez pesadas críticas a Holden e ao conteúdo da bíblia protestante. Holden, juntamente com sua congregação, fora vítima de agressão física e invasão da casa onde se reuniam. O conflito envolveu a esfera civil, quando Holden queixou-se ao cônsul inglês, e este encaminhou solicitação de abertura de inquérito ao Presidente da Província, ao mesmo tempo em que o pastor protestante desferia pesadas críticas em respostas aos ataques do arcebispo (SILVA, 2014).

²³⁹ CORRESPONDÊNCIA DA ESTRELLA DO NORTE. *A Estrella do Norte*, Belém, 15 de novembro de 1863. p. 363.

Além de elogiar a atitude do primaz do Brasil, ao combater a crença protestante em sua arquidiocese, o periódico *A Estrella do Norte* reproduziu trechos da carta pastoral²⁴⁰, do arcebispo D. Manoel da Silveira, bem como relembrou a passagem de Holden no Pará, como fica explícito no trecho em destaque:

Todo nosso episcopado deve estar de sobreaviso e prompto a profligar com as armas da Igreja que é verdade as tentativas do protestantismo, como fez o senhor D. Antonio de Macedo Costa com o Sr. Holden, como o tem feito o senhor D. Manoel Joaquim da Silveira com o mesmo Sr. Holden (...)²⁴¹

O combate ao protestantismo integrou o cotidiano das publicações do jornal de D. Macedo. Dessa forma, o líder católico implementou uma campanha, por meio da *Estrella do Norte*, objetivando instruir os fiéis da sua diocese a combaterem tais investidas. Nesse sentido, os dois trechos destacados anteriormente são frutos dessa cruzada contra o protestantismo.

Malgrado constar nas últimas páginas de cada edição, o jornal do bispo publicou, fracionadamente, entre abril a setembro de 1863, o artigo do Monsenhor de Ségur²⁴², intitulado *Entretenimento sobre o protestantismo de hoje, pelo SR. Segur*. É importante mencionar que essa série de publicações também apareceu no *Jornal do Amazonas* quando este esteve sob influência da Igreja Católica. Fica nítido que, apesar de ser conhecido como um jornal liberal no que se refere a assuntos políticos, este acabou se transformando em mais um braço com que a Igreja podia contar.

São de reconhecida vantagem os *Entretenimentos* de Ségur sobre o protestantismo. E para que a colham completa os leitores da *Estrella do Norte*, fazemos proceder a continuação dessa publicação com a reprodução dos artigos que já foram publicados no *Jornal do Amazonas*.²⁴³

O intuito de tal publicação era “defender a fé contra a propaganda tão activa das seitas protestantes”, entre os padres e os fiéis. O texto de apresentação desse escrito afirma: “Estes entretenimentos sobre o protestantismo se dirigem aos catholicos muito mais do que aos protestantes; não é um ataque, não é mesmo uma controvérsia; é uma obra de preservação e defesa”. Contudo, apesar de parecer querer amenizar uma possível polêmica religiosa, grosso modo, no texto de Segur, foram abordadas diversas questões

²⁴⁰ FUGI DOS PROPAGADORES DE HERESIA. *A Estrella do Norte*, Belém, 26 de abril de 1863. p. 134.

²⁴¹ PROPAGANDA PROTESTANTE NA BAHIA. *A Estrella do Norte*, Belém, 22 de novembro de 1863. p. 375.

²⁴² Nascido na França, Louis Gaston Adrien de Ségur foi autor de várias obras católicas, nas quais defendia o conservadorismo da Igreja. Além disso, exerceu cargo de alto clero na França e foi presidente da Associação de Saint-François de Sales.

²⁴³ CHRONICA RELIGIOSA. *A Estrella do Norte*, Belém, 15 de março de 1863. p. 88.

teológicas, como as distinções entre católicos e protestantes; o elevado número de maus católicos e como ainda assim eles estão acima dos “bons” protestantes; a falta de unidade entre os protestantes; e como os protestantes estavam condenados à perdição.

Além desse artigo, durante quase todo o ano de 1863, a *Estrella do Norte* apresentou diversas outras críticas à empreitada acatólica a nível mundial — principalmente na Europa —, e no Brasil como um todo, ressaltando algumas vezes a tentativa de Holden na Bahia, além de mostrar como, aos olhos da Igreja, o protestantismo não foi bem-sucedido na diocese do Pará.

Após o término da série de publicações anti-protestantes em 1863, diversos outros escritos foram publicados no mesmo jornal, mas sem a organização e periodicidade de antes, ainda que apresentassem críticas acentuadas sobre o protestantismo e como ele poderia ser um mal para a sociedade. A partir de 1864, a passagem de Holden pelo Pará deixou de ser enfatizada, e o jornal cada vez mais entrava em sintonia com os debates envolvendo católicos e protestantes a nível nacional. Mesmo que não tivesse um missionário protestante presente na diocese, o incômodo do *Estrella do Norte* era tanto, que continuava denunciando as investidas acatólicas em outras províncias do Império, tal como mostra o documento em destaque, ao relatar o caso acontecido na Província do Rio de Janeiro:

Em Campos se tem feito escandalosamente a propaganda protestante para melhor impingirem, os folhetos heréticos os fazem passar como aprovados pelo Vigário da Vara! O protestantismo não descansa em destruir as crenças de nossas populações brasileiras.²⁴⁴

O bispo do Pará também se mostrava bastante incomodado com as notícias da concessão da licença dada às escolas protestantes no sul do Brasil, com a permissão de crianças católicas para que fossem educadas nos respectivos estabelecimentos (VIEIRA, 1980, p. 294). Portanto, apesar de o foco ser o Pará, o jornal de D. Macedo refletia a preocupação em âmbito nacional em relação à incursão de outras confissões religiosas.

É importante também enfatizar que, em geral, nos primeiros anos de circulação do jornal *Estrella do Norte*, entre 1863 e 1864, as críticas ao protestantismo foram diversas, mas passavam, principalmente, pelas exposições teológicas sobre o que os

²⁴⁴ CHRONICA RELIGIOSA. A *Estrella do Norte*, Belém, 06 de março de 1864. p. 80.

católicos julgavam serem erros da doutrina protestante²⁴⁵ e a reprovação quanto à valorização protestante em relação à Bíblia, visto que, para o catolicismo, a Igreja está acima das “sagradas escrituras”, por isso, a doutrina católica atacava incisivamente esta concepção protestante, tendo como um dos alvos as sociedades bíblicas²⁴⁶.

A partir de 1865 até 1869, os ataques ao protestantismo permaneciam, porém, com menor intensidade e de maneira diferente em relação aos anos anteriores. As demandas da época, relacionadas aos protestantes, levaram o jornal católico a lançar-se em outras contendas, ainda contra os protestantes, mas a partir de outros aspectos que, embora envolvessem questões teológicas, apresentava um enfoque político-jurídico.

Exemplo disso foi a disputa em torno do casamento, em especial o casamento civil e misto (matrimônios entre católicos e acatólicos). Essa época foi marcada por fortes discursões sobre o assunto, com autoridades civis alegando a necessidade de regulamentar os matrimônios entre protestantes e de mista religião, no sentido de favorecer a imigração que estava aumentando com a abolição do tráfico negreiro em 1850, e da necessidade de se colonizar o interior do Brasil. Entrementes, a questão envolvendo o casamento misto era um das dificuldades encontradas pelos imigrantes — que, em sua maioria, eram protestantes — para o estabelecimento no Brasil (SANTIROCCHI, 2012; SILVA, 2015).

Nos periódicos de várias províncias, esse tipo de batalha discursiva foi comum, como foi o caso do Rio de Janeiro, cujo jornal protestante, *Imprensa Evangélica*, apresentou em seu conteúdo a defesa quanto à liberdade religiosa e aos seus temas congêneres, ou seja, casamento civil e secularização dos cemitérios. Enquanto o jornal católico, *O Apóstolo*, trabalhou no intento de defender o direito de a Igreja Católica monopolizar os serviços religiosos.

²⁴⁵ Isso é mostrado em vários números do *Estrella do Norte*, como fica evidente no seguinte trecho: “O que é uma Religião? É um laço de doutrina e de culto, que reúne um certo numero de homens na mesma crença Religiosa e em um modo uniforme de servir a Deos. Taes são, por exemplo, entre as falsas religiões, o judaísmo, o mahometismo, e budhismo, etc. Ora, o protestantismo tem por principio fundamental que cada homem póde crer o que quizer em matéria de Religião, a servir a Deos a seu modo. Elle destroe, portanto, a idéa mesma da Religião, isto é, de um laço de união, de unidade”. Ver: O PROTESTANTISMO É NA VERDADE UMA RELIGIÃO? *A Estrella do Norte*, Belém, 05 de julho de 1863. p. 211.

²⁴⁶ Sobre o valor da bíblia em relação à Igreja Católica: “Ainda não ouvi fallar de um povo convertido pela Bíblia....A letra, ainda quando é a imagem fiel da palavra divina, é sempre morta, se não é vivificada, animada pela palavra do missionário. Em verdade, não dou muito pelas sociedades bíblicas (...)”. Ver: AS ORDENS RELIGIOSAS JULGADAS POR PROTESTANTES: BREVE RESPOSTA EM FAVOR DESSAS ORDENS PELO BISPO DO PARÁ. *A Estrella do Norte*, Belém, 17 de julho, 1864. p. 226.

Nesse momento, a secularização vinha ganhando espaço na sociedade, com isso, o casamento, tema até então de ordem privada e da esfera eclesiástica, passou a ser cada vez mais debatido na esfera pública. Para Ivo Pereira da Silva (2015):

o casamento foi uma estratégia de consolidação da soberania política do Estado em um momento em que a Igreja Católica, cada vez mais romanizada, procurava se reorganizar com vista a ampliar o seu poder. Parlamentares, literatos, profissionais liberais entre outros, opuseram-se ao incremento do clericalismo e forneceram a base teórica e política para a investida do poder temporal no matrimônio. Nesse contexto, os debates em torno do casamento-matrimônio e o casamento-contrato intensificam-se.²⁴⁷

Várias eram as críticas do catolicismo em relação a tal questão. Entre os diversos pontos refutados pela Igreja, estava a não aceitação do que ela entendia ser uma excessiva interferência do poder temporal no laço matrimonial pois, se tal medida fosse aprovada, o casamento poderia ser celebrado por uma autoridade civil, ao invés de uma autoridade eclesiástica. Além disso, o *Estrella do Norte* externava o receio de que a proliferação de manifestações religiosas no Brasil beneficiasse outras religiões, prejudicando sobremaneira o cenário religioso hegemônico:

Mas motiva-se sobre tudo a promulgação dessa lei, alegando-se que a colonização é uma medida vital e salvadora do nosso paiz, e que ao estrangeiro que vem trazer-nos a sua industria e seus braços, se deve dar todo o acolhimento e favor. E para isso será preciso que todos os filhos do paiz, ainda que cathólicos, e convencidos da verdade de sua religião, digam que todas as religiões são boas e verdadeiras, ainda que seja a adoração de uma cabeça de burro?²⁴⁸

Essa era uma polêmica ampla e complexa, envolvendo o poder civil, o legislativo, o interesse pela imigração estrangeira e a liberdade de culto. Nesse panorama, inevitavelmente, essa questão também perpassava pela presença dos protestantes, afinal, considerando-se que grande parte dos que vinham ao Brasil eram provenientes de países acatólicos, é razoável presumir que a maioria dos postulantes ao casamento eram adeptos do protestantismo.

Vários projetos, no entanto, foram apresentados à legislação referente ao casamento. Esta perdurou durante todo o Império brasileiro e estava fundamentada num diploma de Direito Canônico intitulado *Constituição Primeira do Arcebispado da Bahia* (1707), que seguia os preceitos tridentinos. No tomo I, título 67º da referida *Constituição*,

²⁴⁷ SILVA, Ivo Pereira da. Do Casamento Misto ao Casamento Civil no Brasil: debates parlamentares em torno do matrimônio na segunda metade do século XIX. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, n. 46, p. 391- 411, 2015.

²⁴⁸ CASAMENTO CIVIL. *A Estrella do Norte*, Belém, 17 de junho de 1866. p. 185.

eram destacados os impedimentos para o casamento dos católicos. O sexto impedimento discorre sobre disparidade da religião (*cultus disparitas*). Conforme este documento, “nem-um infiel póde contrahir Matrimonio com pessoa fiel, e contrahindo-o é nullo, e de nem-um effeito”²⁴⁹. Porém, no século XIX, esse impedimento foi dispensado, mediante a seguinte condição: a parte acatólica deveria consentir na educação da prole no catolicismo e não impedir o cônjuge do livre exercício da sua religião (SILVA, 2015).

O imperador sancionou, em 1861, o projeto com o Decreto n.º 1144, que concedia efeitos civis aos casamentos dos acatólicos, além de reconhecer os casamentos mistos celebrados fora do Brasil. Todavia, o decreto deveria ser regulamentado para ser efetivamente colocado em prática. Essa regulamentação só ocorreu dois anos depois, com o Decreto n.º 3069 de 1863, e conferia efeitos civis para os casamentos religiosos de acatólicos fora e dentro do Império, antes e depois do Decreto n.º 1144. Essa lei foi aprovada e regulamentada, porém, a sua efetiva aplicação quase não ocorreu, tanto em decorrência das resistências regionais do Clero ao decreto, quanto pela falta de fiscalização, devido à grande extensão do território do Império. Por isso, a lei foi virtualmente esquecida. Logo, conclui-se que a aplicação prática da lei foi insignificante. Destarte, a edição do Decreto n.º 1144 foi uma expressão da força da Igreja sobre os legisladores, evidenciando a influência católica nas decisões legislativas. No decorrer das décadas, por sua limitação e ineficiência, essa lei sofreu pesadas críticas, sem, no entanto, sofrer modificação significativa. Mesmo com promulgação do Decreto n.º 1144 esse assunto continuou nas pautas dos debates.

Na questão matrimonial, “a Igreja tinha contra si o Imperador, a maioria dos liberais, grande número de conservadores, associações secretas como maçonaria e, logicamente, as religiões protestantes”²⁵⁰. Contudo, tendo ao seu lado uma bancada católica formada por padres e leigos, e valendo-se da sua influência moral e política, em meio aos conflitos políticos partidários entre liberais, conservadores e republicanos, a Igreja conseguiu manter o seu controle sobre o matrimônio, resistindo ao processo de secularização que o Estado imperial visava estabelecer (SANTIROCCHI, 2012). Durante duas décadas, vários projetos foram apresentados, mas não foi o suficiente para alcançar

²⁴⁹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Tip. 2 de Dezembro, 1853. p. 117.

²⁵⁰ SANTIROCCHI, Ítalo. O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 12, p. 81-122, 2012.

a expectada mudança na lei. Entre 1867 e 1885, seis projetos sobre a questão do casamento foram apresentados, no entanto, em consequência do forte conservadorismo político-religioso, nenhum conseguiu transpor a fase parlamentar (SILVA, 2015).

Como se vê, no cenário apresentado, era grande a insegurança jurídica para aqueles que não professavam a religião do Estado, ainda assim, foi possível perceber resistências dos protestantes àquela realidade imposta. O jornal *Estrella do Norte* fez registro sobre um caso específico de casamento misto, no qual, havia ocorrido a união civil entre um protestante suíço e uma brasileira. Quando o protestante suíço se negou a assinar o compromisso de educar os filhos nos preceitos da religião católica, este optou por se casar no consulado britânico, fora dos ditames da Igreja Oficial do Brasil, que havia desaprovado tal união, caso não fosse assinado o referido compromisso.

A autoridade eclesiástica do Pará não podia ter procedimento diverso do que teve. Desde que se tratava de um casamento misto, devia, para que elle fosse valido, exigir a dispensa do impedimento *cultus disparitas*, e o compromisso de educar os filhos, segundo os preceitos da Igreja Cathólica.²⁵¹

Nesse caso, é perceptível as amarras legais que barravam o protestante a contrair matrimônio sem a anuência do catolicismo, sendo a Igreja Católica o grande esteio dessa premissa, que se valia da solidariedade ativa com o Estado para manter a hegemonia da religião, tendo a lei como grande escudo contra qualquer desvio do exercício religioso. Para além do debate teológico, o debate jurídico — entremeado pela justificativa divina — também fez parte do conteúdo do jornal do bispo na tentativa de suprimir qualquer passo dado fora dos trilhos católicos.

Claro que todo esse arranjo jurídico-religioso também permitia menores níveis de intransigência, afinal, em casos de casamentos em que os dois interessados eram imigrantes, havia maior tolerância. Mesmo assim, o que se percebia era uma resistência da Igreja em permitir a aproximação daqueles que reproduziam as experiências religiosas fora dos ditames católicos.

Casamento civil, liberdade religiosa, colonização protestante, taes são as três theses de reformadores conscienciosos, dos niveladores políticos para o engrandecimento moral de nosso paiz. São os dogmas do symbolo do *progresso*. Por minha parte, como cidadão brasileiro e catholico apostólico romano, protesto solemneamente diante do paiz, contra qualquer alteração que se queira fazer no artigo de nossa Constituição que consagra a Religião Cathólica Apostólica Romana, como a Religião do Estado. Protesto contra qualquer lei votada contra os princípios que professamos. Protesto contra os

²⁵¹ PARTE OFICIAL: Ministério do Império. *A Estrella do Norte*, Belém, 07 de janeiro de 1866. p. 01.

ultrajes que atingiram à Religião que abracei como verdadeira, e a única capaz de manter a sociedade e dar-lhe verdadeiras garantias de independencias. Protesto contra esses ultrajes feitos à moral publica e aos bons costumes; e finalmente, contra todas essas doutrinas perversas, que por calculo malicioso ou por qualquer impulso, pretendem transplantar, por espirito de imitação, em nosso sólo da Cruz!²⁵²

É nítida a refutação da Igreja Católica à noção de “progresso” defendida pelos liberais, que eram favoráveis à vinda dos protestantes para o Brasil. Ora, a posição conservadora da Igreja, na condição de intelectual tradicional, buscava resguardar a sua hegemonia, afinal, quanto mais protestantes em sua zona de influência, menos espaço ela teria para promover sua mensagem, além do temor que esta tinha de um aumento de adeptos protestantes no Brasil e a conseqüente diminuição da hegemonia católica, por isso, a redação contida no *Estrella do Norte* classifica a liberdade religiosa como “absurdo monstruoso”²⁵³.

A declaração inserida nas páginas do *Estrella do Norte* de 1866, sintetiza bem o sentimento da Igreja Católica, isto é, a aversão aos direitos para os protestantes. Esses direitos eram discutidos devido ao volume de imigrantes protestantes que, cada vez mais, chegavam ao Brasil. Somado a isso, existia o clima de insatisfação da hierarquia católica contra os missionários que, naquela época, buscavam arregimentar almas para sua doutrina religiosa, mas, que no fim, conseguiram muito mais provocar um alardeamento da Igreja contra tais investidas.

O presente trabalho não visa a analisar aprofundadamente os protestantes de imigração. No entanto, entendo que o discurso católico, sobre os colonos protestantes, deva ser considerado para mostrar como a Igreja estava precavida contra o protestantismo e que não aceitaria de bom grado focos de vivência religiosa acatólica em seu campo espiritual. Com isso, foram recorrentes críticas disferidas pela Igreja por meio do seu jornal, acirrando os ânimos entre católicos — em especial, as autoridades eclesiásticas — e protestantes.

Desde 1863, a Igreja Católica, já sabendo da possibilidade da chegada de norte-americanos na diocese do Pará, mostrava-se avessa, por isso, em algum de seus discursos, ficou expresso o temor pela perda de espaço para os “melodistas” — termo que o jornal,

²⁵² CASAMENTO CIVIL. *A Estrella do Norte*, Belém, 17 de junho de 1866. p. 185.

²⁵³ *Ibidem*.

em vários momentos, usava para rotular genericamente os protestantes — na diocese do Pará, tal como é mostrado no jornal *Estrella do Norte*:

Um membro do Parlamento Inglês, escrevendo a um de seus amigos nesta corte, faz ver que a divisão dos Estados Unidos será um bem para o Brasil, por ser bem conhecida a intenção desse governo em mandar colonos para o Amazonas, e depois assenhorear-se deles bem como fizeram em Texas, no México; e seria o complemento da obra desses missionários methodistas, porque a experiencia mostra que para revolucionar um paiz é mister descatholical-o”.²⁵⁴

A divisão a qual o excerto em destaque menciona refere-se às consequências da Guerra de Secessão²⁵⁵, que dividiu os Estados Unidos entre norte e sul e provocou ondas de refugiados durante o conflito na década de 1860²⁵⁶. No Brasil, o ambiente não era dos mais favoráveis para os imigrantes, visto que a Igreja Católica, apesar de não ter aberto uma agressiva frente de batalha contra eles, não viu com bons olhos tal movimento, tanto sob a justificativa religiosa, quanto pela justificativa da soberania nacional, afinal, entendia-se que isso fazia parte das maquinações norte-americanas para “assenhorear-se” de uma parte do Norte do Brasil.

Sublinho a importância de não tratar como iguais os protestantes missionários — que tinham por finalidade a atividade proselitista — e os protestantes de imigração. Contudo, aos olhos da Igreja, ainda que ela distinguisse essas duas categorias, não era de bom tom que a liberdade religiosa ganhasse espaço no Brasil, e quando permitida, seria

²⁵⁴ CHRONICA RELIGIOSA. *A Estrella do Norte*, Belém, 11 de janeiro de 1863. p. 16.

²⁵⁵ Conflito que ocorreu nos Estados Unidos da América de 1861 a 1865 e colocou em lados opostos o sul e o norte daquele país. Sua principal causa foi a longa controvérsia sobre a escravização dos negros. O conflito eclodiu em abril de 1861, quando as forças separatistas atacaram o Forte Sumter, na Carolina do Sul, pouco depois de Abraham Lincoln ter tomado posse como presidente. Os legalistas da União Norte declararam apoio à Constituição, enfrentaram os secessionistas dos Estados Confederados do Sul, que defendiam os direitos dos estados em manter a escravidão.

²⁵⁶ Em 1867, houve uma quantidade considerável de imigrantes – fugindo das consequências provocadas pela Guerra de Secessão nos EUA –, dentre os quais, muitos eram protestantes, que se estabeleceram na região do Baixo-Amazonas, no intuito de montar uma colônia sede no local (GUILHON, 1979). Esses eram os Confederados vindos da América do Norte, da parte sul, sob a organização do major Landsford Warren Hasting, que encontraram boa acolhida do governo provincial e imperial, situando sua colônia em Santarém no Pará, vindo junto deles o pastor presbiteriano Holmes L. Harvey. Importante lembrar que no ano seguinte, em 1868, chegou à colônia o pastor metodista, Richard Tomas Henington, juntamente com sua família, o que sinalizou a presença religiosa protestante na colônia americana. Não é foco do presente capítulo se debruçar sobre a análise destes protestantes no Pará, porém, durante o levantamento de fontes, percebi que, apesar da hierarquia católica vez ou outra se manifestar contrariamente quanto aos confederados em Santarém, não foram recorrentes e acintosos os ataques, via imprensa, aos norte-americanos residentes no Baixo-Amazonas. Eles encontraram diversas dificuldades de estabelecimento no interior da Amazônia, e quando o cônsul americano em Belém recusou-se a reconhecer as queixas dos americanos, progressivamente, a maioria deles deixou Santarém rumo à capital da província, onde conseguiram encontrar algum trabalho e se estabeleceram com suas famílias.

de forma bem sensível, mas sempre ao ponto de não afetar a hegemonia da Igreja Católica, tal como mostra o texto de Monsenhor de Ségur, replicado no *Estrella do Norte*.

Há da mesma sorte protestantes e protestantes; protestantes ardentes na guerra contra a Igreja, animados do espírito da seita e de propaganda; e protestantes, ao contrário, que se conservam protestantes porque nasceram taes, que muito pouco se importam com o que pregam seus ministros, e mesmo não sabem a qual das mil seitas protestantes eles pertencem. Não confundamos estas duas classes de protestantes. Os primeiros são sectários, inimigos activos, cujo zelo cego reveste todos os disfarces para chegar a um fim desastroso, e que é preciso desmascarar e combater; os outros são simplesmente dormidores, que não são amigos nem inimigos da verdade, e que basta acordar e esclarecer. À primeira classe pertencem quase todos aquelles, para quem o protestantismo é um estado, quando não é uma profissão, e a estes se deve ajuntar um pequeno numero de protestantes exaltados, que pagam largamente os seus agentes e fazem dos seus sucessos um negocio de partido. À segunda classe pertencem, salvas raras excepções, uma multidão de industriaes, commerciantes, burguezes indiferentes, que são protestantes porque seus pais foram. Elles não tem outra religião senão a do homem honesto, e nisso se assemelham aos maos catholicos.²⁵⁷

De acordo com a fonte em destaque, enquanto os protestantes que se lançam na guerra contra a Igreja são vistos como inimigos ativos, os protestantes que pouco se manifestam “não são amigos nem inimigos da verdade”²⁵⁸. Portanto, pelo menos no discurso católico, existe um maior nível de tolerância a esse tipo de protestantes, que eram associados, inclusive, ao indiferentismo. Logo, a tolerância católica não estava condicionada, necessariamente, à tentativa ou não de proselitismo pois, além da adesão ao protestantismo, a Igreja também se incomodava com a reprodução da liturgia.

Se protestantes de missão e de imigração são distintos, e a Igreja Católica estava ciente disso, em última instância, esta combatia o exercício religioso protestante, e não apenas sua propaganda doutrinária. A divergência religiosa entre católicos e protestante era tanta que ambos não poderiam conviver sem o mínimo de incômodo. Prova disso é que, em algumas oportunidades, a Igreja Católica (através do jornal do bispo), apesar de expressar maior flexibilidade em relação aos protestantes de imigração, defendia a vinda de colonos católicos para o Brasil, ao invés daqueles indivíduos vindos de países protestantes.

E porque esses grandes apologistas da colonização não preferem a importação de colonos catholicos, que correriam ao primeiro signal, aos milhares, e não menos habilitados que os protestantes para os trabalhos a quem vem dedicar-se? Todo esse grande cavallo de batalha cairia por terra só com essa medida, e

²⁵⁷ CATHOLICOS E CATHOLICOS, E PROTESTANTES E PROTESTANTES. A *Estrella do Norte*, Belém, 19 de abril de 1866. p. 126.

²⁵⁸ Ibidem.

não carecia a câmara de um paiz catholico, como o nosso, admitir na legislação doutrinas contrarias à sua crença, e condemnadas pela Igreja que veneramos.²⁵⁹

Ainda que nem todos os protestantes que vinham para o Brasil tivessem pretensão proselitista, inevitavelmente, acabavam incomodando a comunidade católica (principalmente as autoridades eclesiásticas), pois a ideia de conviver com outra crença era uma novidade para a Igreja no Brasil. Os católicos, ao identificarem o outro lado como oposto, ainda que considerassem suas distinções internas, entendiam que estes não eram merecedores de partilhar dos mesmos privilégios que a cristandade católica.

Por outro lado, além da dificuldade de reproduzir sua fé, tendo em vista a supraidentidade católica existente no Pará, os protestantes deparavam-se com diversas barreiras e um grau elevado de insegurança jurídica que os limitava, no que tange, por exemplo, ao matrimônio. Mesmo assim, seus passos no Brasil e, especificamente, na Amazônia não foram desprezíveis, afinal, a polêmica em torno da liberdade religiosa teve uma repercussão considerável, contribuindo para minar o espaço de influência católica com debates e reivindicações por tais direitos.

O discurso católico contido no *Estrella do Norte*, em última instância, criticava a fé reformada e sua tentativa de adentrar no Brasil. Dentro desse entendimento, existem emaranhados que precisam ser bem distinguidos. Ora, a Igreja refutava o protestantismo, seja de missão ou imigração, mas, certamente, os missionários e/ou propagandistas eram seus principais alvos, logo, as críticas mais contundentes seriam a estes.

Devido à onda de missionários que estava atuando pelo Brasil oitocentista, e no Pará — como foi o caso de Richard Holden —, a hierarquia católica ficou ainda mais reativa, passando a criticar bastante a iniciativa de trazer colonos norte-americanos protestantes. Não obstante, é preciso que se deixe claro que, mesmo com a presença de norte-americanos em Santarém a partir de 1867, as críticas católicas, apesar de existirem, foram muito menos recorrentes e agressivas do que as feitas aos protestantes propagandistas.

3.2 A IMPRENSA LIBERAL DA DÉCADA DE 1870

Após a saída de Richard Holden, outro missionário protestante só veio aparecer no Pará na década de 1880. No entanto, durante esse espaço de tempo sem pastor acatólico

²⁵⁹ Ibidem.

na região, o debate acerca do protestantismo ganhou destaque como nunca havia tido antes na província. Diferente da década de 1860, quando o espaço na imprensa para manifestação protestante era reduzido, na década de 1870, houve uma proliferação de jornais de cunho liberal e, conseqüentemente, aumentaram também os veículos de discurso em favor da causa protestante.

O objetivo, nesse momento, é analisar a mensagem protestante contida na imprensa liberal da década de 1870. Além disso, o estudo debruçou-se em investigar qual o grau de afinidade dos jornais liberais com a fé reformada e como se relacionavam com o porta-voz do protestantismo na época, o biblista e comerciante James Henderson, em meio a um cenário de embate envolvendo poder civil, Igreja Católica e Maçonaria.

Devido à falta de regularidade (tendo em vista que nem todos os jornais circularam durante toda a década de 1870, com alguns tendo circulado apenas dois anos, por exemplo) e uniformidade dos periódicos liberais (já que cada um apresentava certas peculiaridades quanto as ideias liberais), não foi possível trabalhar com todos os jornais da época, portanto, escolhi alguns periódicos julgados como os mais representativos para o objetivo do presente capítulo, os quais serão explorados no decorrer do estudo. Ademais, continuo apoiando-me nos periódicos ligados à Igreja, afinal, ao se revoltarem contra a causa protestante, estes jornais acabam dando pistas como a presença acatólica estava se desenvolvendo no Pará.

O sucesso do comércio internacional da borracha na Amazônia havia proporcionado trocas econômicas, materiais e culturais impactantes, gerando fortes rupturas na convivência coletiva, ao mesmo tempo em que repaginava a vida cultural no Pará, acessando concepções modernas que desarticulavam padrões culturais vigentes interligados aos valores religiosos. Isso abria um leque de possibilidades para outras expressões sociais, refletindo, inclusive, nos meios de comunicação, como é o caso da imprensa. Aldrin Figueiredo (2005) elucida que, a partir da década de 1870, os avanços nas técnicas de impressão, maiores possibilidades que os editores tiveram de possuir sua própria tipografia com preços mais baixos, e o desenvolvimento e ampliação do mercado da imprensa, alteraram profundamente o processo de circulação dos jornais no Pará.

A possibilidade de enriquecimento, na região onde a borracha era a moeda de troca, colaborou para a competitividade no mercado de tipos, a ponto de se instaurar uma disputa no negócio da impressão de tipos. Assim, surgiram no mercado tipógrafos e encadernadores como A.J. Rabello Guimarães, Levindo

Ribeiro, Carlos Seidl, J. J. Mendes Cavalleiro, Frederico Carlos Rhossard entre outros. Nesse sentido, qualquer indivíduo poderia encontrar esses estabelecimentos nas principais ruas e travessas do bairro comercial da cidade.²⁶⁰

Não por acaso, nessa década, proliferaram jornais de diferentes tendências políticas, órgãos de sociedades assistencialistas, clubes e sociedades secretas. Isso resultou em um maior número de pessoas entrando em contato com os jornais. Não apenas os integrantes dos altos escalões das elites, mas também novas camadas, no âmbito dos pequenos comerciantes, estavam consumindo as gazetas, tanto na capital, quanto nas cidades do interior.

Quanto aos aspectos visuais e inovações dos jornais do Pará dessa época, Fernanda Martins (2017) explica:

há avanços no projeto gráfico por estarem submetidos às pressões da demanda e da concorrência. Ao longo desta fase podemos claramente observar o aumento expressivo da coleção de fontes das empresas e, ao mesmo tempo, a utilização simultânea de famílias diferentes numa mesma página, especialmente na seção de anúncios. Encontramos periódicos pequenos e grandes, sendo que os mais duradouros ao longo do tempo, assumem formatos maiores. Há maior oferta de informação e elas estão mais organizadas. O número de colunas aumenta, o tamanho do corpo da letra diminui. As seções são bem delimitadas e usa-se a tipografia para marcá-las. Fios fantasia dão destaque aos anúncios. Ao final da década de 1860 a página de anúncios deixa de ser um conjunto linear para assumir a “gritaria” tipográfica.²⁶¹

Os debates na imprensa envolvendo protestantes na década de 1870 tiveram como pano de fundo os acontecimentos das “Questão Religiosa”. Em suma, tal questão foi um conflito que, embora protagonizada por D. Vital Oliveira (bispo de Olinda) e D. Macedo Costa (bispo do Pará), expressava a tensão entre o Ultramontanismo e o regalismo imperial. Tendo em vista a restrição apresentada pelo *Syllabus* dos 80 erros (bula promulgada pelo papa Pio IX), que condenava a maçonaria, os bispos supracitados tomaram medidas, a fim de coibir a participação de maçons nas irmandades, ainda que a bula papal não tenha recebido o Beneplácito Imperial.

²⁶⁰ NOBRE, Izenete G. Frederico Carlos Rhossard: História de um Tipógrafo. In: II Seminário Brasileiro Livro e História Editorial, 2009, Rio de Janeiro. *Anais do II Seminário Brasileiro Livro e História Editorial*, Rio de Janeiro, 2009, p. 1-10.

²⁶¹ MARTINS, Fernanda. *Impresso no Pará, 1820-1910: Memória Gráfica como espírito de época*. 2017. Tese (Doutorado em Design) – Programa de Pós-Graduação em Design, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. p. 204.

O Estado acabou intervindo no conflito se colocando a favor das irmandades, e gerando um grande mal-estar na aliança entre trono e altar. Em razão disso, os bispos recusaram-se a aceitar a decisão do governo imperial, e foram presos em 1874. Essa situação causou grande polêmica em todo o Brasil, pois parte do Clero e dos fiéis ficou ao lado dos bispos presos, e até mesmo o papa Pio IX saiu em defesa de D. Macedo Costa e D. Vital. Apesar de terem sido anistiados no ano seguinte, mediante o decreto nº 5.993 de 17 de setembro de 1875, a relação entre Igreja e Estado não era das melhores, quando finalmente, em 1890, por intermédio do decreto 119-A, foi desfeita a aliança entre a esfera civil e religiosa (GOMES, 2009, p. 75 – 162).

Este era o cenário político-religioso do Brasil, e mais especificamente do Pará, onde os ânimos estavam exaltados, o que acarretou uma progressiva polarização entre os interesses religiosos e civis. Nessa perspectiva, o caráter representativo da imprensa sobre os acontecimentos da sociedade, bem como sua forma de reconstruir os fenômenos culturais e os estereótipos sociais, fazem dos periódicos impressos um potencializador e guardador de memórias tanto locais quanto nacionais (BEZERRIL, 2011).

Um dos principais porta-vozes do liberalismo na Amazônia foi o periódico *O Liberal do Pará*. Não era um jornal maçônico, porém, por veicular diversas vezes informações e notícias sobre a maçonaria, de algum modo, seguiu a tendência maçônica apontada pelos jornais católicos em tom de acusação (SANTOS, 2011, p. 119). Com quatro páginas e cinco colunas (eram quatro colunas até o ano de 1869), o jornal era publicado todos os dias, com exceção das segundas feiras, e sua assinatura anual custava \$16000 réis para Belém, e \$20000 réis para demais províncias e interior. Consta no Catálogo de Jornais Paraoaras (1985) a seguinte informação sobre este jornal:

Jornal de circulação diária, político, comercial e noticioso, órgão do Partido Liberal do Pará, propriedade de Manoel Antonio Monteiro. Suspendeu sua publicação em período não identificado, reiniciando-a em setembro de 1869, sob a redação de José Antonio Ernesto Pará-assu. Substituiu o periódico “Jornal do Amazonas”, saindo de circulação logo após a Proclamação da República em 1889, reaparecendo em 1890 sob o título “O Democrata”.²⁶²

Mesmo o catálogo de *Jornais Paraoaras* apontando o nome de José Antonio Ernesto Pará-assu como redator, pude identificar outros nomes como os principais redatores até o ano de 1875, são eles os políticos: Filipe José de Lima e José Baptista

²⁶² BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985, p. 56.

Ribeiro de Souza, sendo este evidenciado como o diretor do jornal, enquanto o primeiro só aparece registrado como redator até o ano de 1873. Talvez Filipe José Lima ainda fosse redator, após o ano de 1873, porém, não ficou explícito nos registros das folhas do *Liberal do Pará*. É importante ressaltar que, mesmo o catálogo de *Jornais Paraenses* não mostrando, David Vieira (1980) afirma que *O Liberal do Pará* era pertencente à Tito Franco. Nesta pesquisa, não pude confirmar se de fato o referido periódico pertenceu ou foi fundado pelo político paraense, de qualquer forma, verificou-se que este aparece constantemente nas páginas do jornal com diversos artigos sobre seus posicionamentos.

O Liberal do Pará deu continuidade a mesma política dos “liberais históricos” e mostrava apoio ao programa do Clube do Reforma (VIEIRA, 1980, p. 304). Importante saber a orientação desse Clube, para entender o direcionamento do *Liberal do Pará*. Tendo em vista isso, recorro à ideia de Israel de Oliveira Pinheiro (2009), quando explica que:

Os liberais estavam divididos com os progressistas no poder quando um acidente os une: a demissão do Gabinete liberal de Zacarias por D. Pedro II em 1868 a mando do conservador Duque de Caxias. Sob o ardor dos ressentimentos fundiram-se, os progressistas, aos históricos, unindo-se no Clube da Reforma com o jornal *A Reforma*. (...) No manifesto de 1869, o Clube da Reforma vai falar em reforma ou revolução. Acrescentava ademais à descentralização uma real autonomia municipal, substituição da Guarda Nacional por uma Guarda Cívica Municipal e a abolição do Poder Moderador.²⁶³

Quando se fala das ideias liberais, é necessário lembrar, conforme já foi falado no primeiro capítulo, sobre como estas se faziam presente no Brasil e a sua distinção com a Europa. Há liberalismo político, econômico, teológico, filosófico, jurídico, entre outros. Entretanto, nem sempre um sentido complementa o outro — podendo até ser contraditórios. Genericamente, a definição de Liberalismo é entendida como um fenômeno histórico manifestado durante a modernidade e tendo a Europa (ou a área atlântica) como centro irradiador, influenciando notavelmente Austrália, América Latina e, em parte, a Índia e o Japão (MATTEUCCI, 1983, p. 705). Enquanto na Europa moderna o embate entre Liberalismo — acompanhado da emergente burguesia — e Ultramontanismo acirrava-se, no Brasil, esse conflito não se fazia simultaneamente de modo implacável, tal como defende Maria Silvia de Carvalho Franco (1976).

²⁶³ PINHEIRO, Israel de Oliveira. O regionalismo no Brasil Império. *Revista Ágora*, Vitória, n. 09, p. 01-26, 2009.

Ainda que no Brasil a rivalidade entre Liberais e Conservadores não tenha ocorrido da mesma forma como na Europa, não quer dizer que ambos os lados não se enfrentassem, principalmente, no campo político, em que os dois partidos estavam passando por uma fase de grande acirramento. De acordo com o primeiro número do jornal *O Liberal*, o fim do *Jornal do Amazonas* — que “foi um firme sustentáculo das ideias liberais no Pará”²⁶⁴ —, acabou deixando um vácuo, quanto aos meios difusores da ideologia liberal na imprensa. Por isso, o redator do *Liberal do Pará* julga imprescindível o surgimento deste periódico:

O aparecimento, pois, do — *Liberal do Pará* é a prova mais valente que o partido liberal podia ora dar da sua vitalidade. O partido passou dias amargos pezando a grave responsabilidade em que incorria, se deixasse de ter um órgão que pela imprensa se tornasse o echo de seus sofrimentos, assim como de seus sentimentos. E’ nessas circunstancias que se vê a luz da publicidade o *Liberal do Pará*. O *Liberal do Pará* traz o seu programa no título que adoptou.²⁶⁵

Como se vê, o jornal apresenta no seu discurso o cenário desvantajoso no qual se encontrava o partido liberal no contexto político nacional e regional daquele momento. Em âmbito regional, os liberais ainda estavam em grande desvantagem, tanto que, como foi falado anteriormente, essa condição de minoria refletia-se na imprensa, haja vista os periódicos conservadores serem maioria, e por conseguinte, difundiam discursos a seu favor, ao mesmo tempo em que desqualificavam os liberais em suas páginas.

No contexto nacional, os liberais também não viviam o seu melhor momento. Afinal, se antes a realidade política do império era permeada pelo estabelecimento da chamada Conciliação²⁶⁶, a partir de 1868²⁶⁷ os conservadores voltaram ao poder. Segundo José Murilo de Carvalho (2012), a efervescência política foi interrompida pelos

²⁶⁴ *O Liberal do Pará*, Belém, 10 de janeiro de 1869.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ O Ministério da Conciliação foi formado durante o reinado de D. Pedro II em 1853, buscando estabilidade política ao equilibrar as disputas envolvendo conservadores e liberais, sendo composto por políticos dos dois partidos. O Gabinete da Conciliação pode ser dividido em dois períodos: o primeiro, de setembro de 1853 a setembro de 1856, momento em que o marquês de Paraná esteve a frente do ministério; e o segundo, de setembro de 1856 a maio de 1857, período em que, devido a morte de Paraná, o gabinete passou a ser chefiado por Caxias, fase em que a ideia de Conciliação perdeu força e eficácia e o ministério se manteve apenas para os expedientes de rotina (FERRAZ, 2013).

²⁶⁷ Importante lembrar que até 1868 o cenário político foi marcado por um período liberal. Época em que foi criado um partido que juntava liberais moderados e conservadores dissidentes. Dando origem a Liga ou Partido Progressista. Com isso, a década de 1860 foi marcada pela disputa desse partido recém-surgido com os liberais que voltaram a câmara devido as reformas eleitorais promovidas pelo chefe conservador Honório Hermeto Carneiro Leão, Marquês de Paraná (CARVALHO, 2012, p. 103).

desdobramentos da Guerra do Paraguai²⁶⁸, sobretudo em 1868, pois o imperador D. Pedro II, devido aos acontecimentos decorrentes da guerra, julgou necessário colocar no poder os conservadores — que correspondiam aos políticos mais experientes e os melhores oficiais —, no intuito de afinar o gabinete ao comando militar, quando a câmara era dominada por progressistas e liberais. Ainda que a mudança fosse constitucional, os liberais acusaram o governo de aplicar um golpe, gerando mal-estar no âmbito político e voltando a acirrar a antiga divisão bipartidária (CARVALHO, 2012, p. 103-106).

Emília Viotti da Costa (1998) reforça essa ideia ao afirmar:

(...) em 1868, a queda do ministério liberal e sua substituição por um ministério conservador desencadeou uma crise política de amplas proporções, culminando num manifesto do partido liberal em favor da descentralização, da transformação do Conselho de Estado em órgão exclusivamente administrativo, da abolição da vitaliciedade do Senado, das eleições diretas, da extensão do direito de voto aos não-católicos, da autonomia do judiciário, da criação de um sistema de educação independente do Estado, da secularização dos cemitérios, da liberdade religiosa e da emancipação gradual dos escravos. Apesar do tom reformista, o manifesto não satisfaz os grupos mais radicais do partido e estes lançaram outro manifesto exigindo a abolição do Poder Moderador, da Guarda Nacional, do Conselho de Estado e da escravidão. Também exigiram eleições diretas, sufrágio universal, eleições para governadores provinciais e chefes de polícia.²⁶⁹

Em termos de imprensa durante o Império, Ana Luiza Martins (2008) pontua dois momentos: o primeiro, que vai de 1841 a meados da década de 1860, predominou o discurso conservador e áulico, apesar das costumeiras vozes dissonantes; o segundo, ocorrido, principalmente, de 1868 em diante, quando houve a queda do Gabinete liberal de Zacarias de Góes e Vasconcelos, foi marcado pela polifonia de falas, em que se defendia a liberdade de religião, a emancipação e/ou libertação do escravo, o advento da república, não sem reverberações da permanência da monarquia.

Esse cenário explica a declaração do jornal *O Liberal do Pará*, que se colocava como o “echo de seus sofrimentos, assim como de seus sentimentos”²⁷⁰. Apesar do tom contestador quanto à realidade desfavorável, os responsáveis pelo periódico acreditavam na liberdade de expressão por meio da imprensa. Tanto que, assim, justificavam a inclinação ideológica do jornal: “A imprensa, pois, é a única válvula de respiração que

²⁶⁸ Guerra travada entre Paraguai e a Tríplice Aliança, formada por Brasil, Argentina e Uruguai, com o conflito se estendendo de dezembro de 1864 a março de 1870 (CARVALHO, 2012).

²⁶⁹ COSTA, Emília Viotti Da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 9 ed. São Paulo: UNESP, 2010. p. 162 e 163.

²⁷⁰ *O Liberal do Pará*, Belém, 10 de janeiro de 1869.

ainda resta a nós os proscriptos dos senhores desse misero paiz (...). Enquanto ella tambem nos não é arrancada, aproveitemmol-a, e com todos os seus defeitos acatemol-a”²⁷¹.

O jornal fez questão de enfatizar que, somente por meio da política, não é possível propagar a ideias liberais — já que, segundo o redator, o processo eleitoral do império é duvidoso e de resultados forjados²⁷² — logo, o uso da imprensa para esse fim é imprescindível para resistir às investidas do conservadorismo. Nesse sentido, o jornal declara que o seu objetivo é “defender, sustentar, e difundir as ideias liberais; e fal-o-há, se não do melhor modo possível, ao menos como permitirem suas forças”²⁷³.

Na segunda metade do século XIX, surgiram diversos periódicos defensores da maçonaria, escritos por maçons ilustres e lideranças da sociedade civil. Um desses jornais foi *O Pelicano*, que circulou entre 1872 a 1874. O *Catálogo de Jornais Paraoaras* (1985) apresenta alguns aspectos gerais desta publicação:

Jornal de publicação bissemanal, impresso na tipografia da Travessa dos Ferreiros, atual Travessa Alenquer, esquina da Rua do Espírito Santo. Defendia as ideias maçônicas e promovia o estudo e discussão de assuntos científicos, literários, artísticos, industriais e noticiosos. Tornou-se órgão Oficial da Maçonaria do Pará, sob a responsabilidade do Padre Eutichyo Pereira da Rocha, Cônego Ismael de Senna Nery, Joaquim José de Assis (proprietário), Carmino Leal e Jorge Sobrinho, tendo Francisco de Souza Cerqueira como encarregado das oficinas.²⁷⁴

Além destes redatores citados, Alan Santos (2011) aponta, baseado no jornal *Boa Nova* de fevereiro de 1873, mais alguns nomes responsáveis por escrever no *Pelicano*, quais sejam: Heráclito Vespasiano Fiock Romano, Antonio Raulino de Souza Uchôa, Marcelo Lobato de Castro, Julião Honorato Corrêa de Miranda, Antonio Emiliando de Souza Castro, Augusto Carlos de Melo L’Eraistre e Samuel Wallace MacDowell (SANTOS, 2011, p. 49). O periódico saía, geralmente, às quintas e aos domingos, no valor de \$1000 réis mensais ou \$200 réis avulsos, e contava com quatro folhas, sendo que, nas duas primeiras, eram divulgadas as notícias mais importantes, os editoriais,

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Segundo *O Liberal*: “As urnas vão cedo ser abertas, é verdade, mas em redor das urnas estarão postados os agentes do governo, que para ali se não depositem outros nomes que não sejam dos amigos do governo. O produto das urnas será de conformidade com a vontade do poder. Os liberais não podem contar com ellas. A consulta que vae ser feita a nação é uma das muitas mentiras com que se costuma iludir o paiz (...)”. *O Liberal do Pará*, Belém, 10 de janeiro de 1869.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985, p. 61.

ataques e respostas ao jornal *A Boa Nova*; e nas duas últimas, o espaço era destinado para notícias nacionais, locais e assuntos diversos.

A ligação do referido jornal à maçonaria é documentada também pelas atas das lojas maçônicas, que registraram as discussões de propostas para a doação de recursos voltados à manutenção dessas publicações, como foi o caso da ata da Loja Harmonia, em que foi aprovada uma doação de cem mil réis mensais para manutenção do jornal *O Pelicano* (MONTEIRO, 2014. p. 117). As doações da maçonaria, associada à publicidade financiada pelos comerciantes e profissionais liberais maçons, foram a principal fonte de sustento dessas folhas, que assim podiam atuar com desenvoltura em questões estimadas pelos liberais, como por exemplo, a abolição da escravidão, entre outros temas.

A proposta inicial do jornal *O Pelicano* era fazer defesa da maçonaria sem se envolver com questões políticas e religiosas, buscando, se fosse necessário, promover “discursões calmas e methodicas”²⁷⁵, afastando-se das “recreminações e phrases virulentas que só servem para deslustrar a nobre missão da imprensa, abatendo-a do pedestal que lhe compete”²⁷⁶.

Segundo a fala do referido jornal, seu surgimento é decorrente da necessidade de se posicionar na sociedade diante do “acto do exm. prelado diocesano do Rio de Janeiro, que injustamente fulminou com pena e suspensão do púlpito e confessionario o rvd. Padre Almeida Martins pelo motivo de pertencer à Ordem Maçonica”²⁷⁷. O episódio envolvendo o Padre José Luís de Almeida Martins acarretou uma série de outros acontecimentos envolvendo o embate entre Igreja, Estado e maçons, configurando-se na “Questão Religiosa”. Com isso, em virtude dos episódios que se seguiram, o jornal abandonou a postura cautelosa nos debates e partiu para ataques mais acintosos.

Importante notar que *O Pelicano* findou em 28 de setembro de 1873, mas voltou às atividades em 5 de outubro do mesmo ano. Conquanto, houve grande discussão entre este e os outros jornais de orientação maçônica — *Santo Officio* e a *Regeneração*²⁷⁸ —

²⁷⁵ *O Pelicano*, Belém, 24 de junho de 1872. p. 1.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *A Regeneração*, que circulou entre 1873 a 1877, foi um jornal que, embora não fosse órgão oficial da maçonaria, chegou a publicar em prol da causa maçônica, tendo à frente o maçom Samuel Wallace MacDowell. Não obstante, as divergências com o Dr. Assis no Partido Liberal fizeram-no romper com o grupo de liberais e com os redatores do *Pelicano*. “Impresso em tipografia própria à Travessa do Passarinho n. 6,

sobre a licitude do “novo” continuar usando o “antigo” título *Pelicano*. Na prática, pouco mudou, afinal, a estrutura do jornal permaneceu a mesma e os seus redatores continuaram atacando o bispo do Pará, porém, o tom passou a ser mais agressivo em relação ao que vinha sendo antes. O novo *Pelicano*, não mais como órgão oficial da maçonaria, mas como empresa particular, tentava se afastar da imagem ligada aos maçons, almejando ser reconhecido como defensor da “causa da humanidade”, ainda que não negasse o interesse em permanecer defendendo os pedreiros livres. Foi justamente essa ambiguidade que desagradou os redatores maçons dos outros jornais da cidade (SANTOS, 2011, p. 99).

Outro jornal que se destacou nessa época foi o já mencionado *O Santo Officio*. Este jornal, que circulou entre 1871 a 1880, custava \$1000 réis por mês, possuía 4 páginas de três colunas. O referido periódico era publicado semanalmente e seu conteúdo era “(...) recreativo, e contrário às ideias do clero, redigido por seu proprietário Arthur Soares Costa”²⁷⁹. Além deste, seus outros proprietários eram Manoel Romão da Silva, Mathias D. S. Pinheiro e Daniel W. Miller, todos integrantes da maçonaria, sendo este último seu principal redator. Alan Santos (2011) lembra que este jornal, antes mesmo de tornar-se órgão oficial da maçonaria, ainda em 1871, já entrava em confronto com as ideias do bispo D. Macedo.

O próprio Daniel William Miler, redator do periódico, esclareceu em 1874 que quando começou a combater o *jesuitismo* ainda não pertencia aos quadros da maçonaria. Portanto, parece ser mais acertado considerar este periódico como um jornal de *tendência maçônica* e liberal. Alias, ainda no ano de sua criação o jornal *Santo Officio* foi condenado pelo bispo do Pará justamente por ser considerado órgão do Partido Liberal. A relação com a maçonaria veio somente no correr dos episódios da Questão Religiosa, visto que os princípios sustentados pelo Liberais passaram a se confundir ao dos maçons.²⁸⁰

Assim como outras publicações maçônicas, *O Santo Officio* incomodava setores mais conservadores da sociedade, mormente a Igreja Católica. O jornal constantemente levantava a questão da emancipação do trabalho escravo, noticiando a libertação dos

atual Travessa Campos Sales”, A Regeneração era um “periódico de publicação bissemanal, político, comercial, noticioso e literário”, custava \$ 200 réis para números avulsos e \$3000 réis para assinatura trimestral, além de possuir 4 páginas contendo 4 colunas. A condição de maçom poderia colocar seu proprietário como favorável à liberdade de culto, porém, a identidade religiosa de Mac-Dowell falou mais alto, ao ponto de se declarar aliado ao jornal católico *A Boa Nova* (BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ, 1985, p. 64).

²⁷⁹ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985. p. 59

²⁸⁰ SANTOS, Alan. *O que revelar? O que esconder? Imprensa e maçonaria no findar do Dezenove (Pará, 1872-1892)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011. p. 100.

cativos, principalmente as libertações que ocorriam nas lojas maçônicas (MONTEIRO, 2014. p. 122).

Estes foram alguns dos periódicos que mais se posicionaram quanto a presença protestante e/ou a liberdade de culto, logo, boa parte das conclusões presentes nesse capítulo estão pautadas na pesquisa destes jornais, mas não se encerram nestes, tendo em vista o achado de algumas pistas sobre o protestantismo no Pará em outros jornais liberais e católicos dessa época.

3.3 O DEBATE RELIGIOSO PRESENTE NA IMPRENSA

Em meio ao contexto da modernidade do século XIX, a afinidade entre Liberais e Protestantes apresentava-se, entre outros aspectos, pela noção de liberdade de consciência despreendida das estipulações restritivas da tradição católica hegemônica. Essas duas correntes também estavam, até certo ponto, afinadas dentro do entendimento de “progresso” (desenvolvimento técnico e industrial). Todas essas afinidades acabaram ficando nítidas nas páginas dos jornais do Pará, ao passo em que os conflitos foram se acirrando.

De acordo com Karla Costa Cruz (2015), antes mesmo da criação de jornais vinculados às suas denominações protestantes, o discurso evangélico — propagado em cartas, artigos e informes sobre as doutrinas e estabelecimentos do protestantismo no Brasil — já encontrava espaço em jornais laicos do Império. Destaca-se aqui o já mencionado missionário e médico Robert Kalley, com um considerável número de publicações nos principais periódicos em circulação no Rio de Janeiro. Entre outubro de 1855 e dezembro de 1866, ele publicou aproximadamente 35 artigos, cartas, narrativas ficcionais no *Correio Mercantil* (RJ) e, em 1864, iniciou as suas publicações no *Jornal do Comercio do Rio de Janeiro*. Ademais, essa propagação do discurso protestante não se deu apenas nos periódicos laicos da corte, mas também em jornais de províncias mais ao norte do Império, como do Maranhão (*A Imprensa*), Pernambuco (*O Jornal do Recife*) e Pará (*O Liberal do Pará* e *O Pelicano*), para citar apenas alguns.

Tal como o periódico liberal *Jornal do Amazonas*, *O Liberal do Pará* também sofreu com os ataques do conservadorismo católico, sobretudo na figura de D. Macedo Costa, quando condenou as publicações consideradas protestantes deste jornal. Ainda que *O Liberal do Pará* apoiasse o programa do Clube da Reforma (que não era totalmente

anticlerical), David Gueiros Vieira (1980) salienta que, não muito depois de criado, *O Liberal* adotou uma postura radical em relação aos assuntos religiosos. Com isso, publicava vários artigos que expunham conteúdos contrários ao dogma católico e, quando julgava adequado, o periódico acabava acolhendo em suas páginas as investidas protestantes anti-hegemônicas, ideia essa que vai ao encontro da reflexão de Heraldo Maués (1997), quando afirma que “O protestantismo fornece a literatura anti-católica de que os adversários do ultramontanismo necessitam para seus embates ideológicos”²⁸¹.

Nas páginas de *O Liberal*, não era feita uma defesa irrepreensível da fé protestante. Na verdade, muito se falava da liberdade religiosa e, conseqüentemente, o protestantismo despontava como contraponto ao monopólio católico da religião no Pará.

Risquem-se essas — Religiões de Estado — para nós em nome da liberdade religioza condenarmos a Henrique VIII que converte um povo Catholico em protestante; para amaldiçoarmos essa inquisição sanguinolenta, o massacre de S. Bartholomeu, a cruzada aos Albigeses, a matança dos judeus; e mais abominações cometidas em nome da Religião da paz, do amor e da caridade.²⁸²

O protestantismo não estava imune às críticas do *Liberal*, afinal, tal qual expõe o trecho do documento, a fé reformada na Inglaterra também era passível de desaprovação, entretantes, *O Liberal do Pará* dedicava bom espaço aos debates sobre liberdade religiosa, exaltando o direito de os protestantes poderem professar sua crença, sem as restrições impostas pelo Padroado Régio.

Se na prática existiam pouquíssimos agentes do protestantismo imbuídos da missão de espalhar a mensagem acatólica pelas comunidades da Amazônia, seja por meio de escritos ou de pregações presenciais, a propagação via imprensa foi o meio que mais ressoou dentro da sociedade paraense. Evidentemente, essas investidas do discurso protestantes provocaram grande incomodo à Igreja Católica, gerando a resposta do bispo do Pará, por meio de cartas pastorais e outras publicações. Contudo, nesse novo momento — década de 1870 —, os protestantes posicionam-se de forma ainda mais incisiva aos ataques católicos, tal como é expresso no jornal *O Liberal* de 1871 que, embora apresente uma fala oriunda de Recife, faz questão de contribuir para os acalorados debates entre Católicos e Protestantes.

²⁸¹ MAUÉS, Raymundo Heraldo. A categoria jesuíta no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do Século XIX. *Páginas de História*, Belém, v. 1, n.1, p. 1-15, 1997. p. 4.

²⁸² LIMA, Fillipe J. LIBERDADE RELIGIOSA. *O Liberal do Pará*, Belém, 21 de abril de 1871.

Já dissemos que o individuo no poder era, por assim dizer, duplo. Já dissemos também que as leis deviam ser feitas pelo poder público, e não pelo poder religioso. Por tanto como dizer que a falta de religião de Estado traz o atheismo!? Por ventura, a moral Christã não avassallou o mundo inteiro ainda que divido em milhares de associações religiosas? Quem se atreverá a dizer que a moralidade cívica dos protestantes é inferior a dos Catholicos!²⁸³

Exaltar/defender a causa protestante era uma forma de expressão da inclinação ideológico-política de *O Liberal*, por isso, apesar de o jornal deixar bem claro que “não é um órgão da religião do Estado, nem de outra religião qualquer; mas sim das ideias indicadas pelo seu titulo”²⁸⁴; o supracitado periódico acabava, recorrentemente, defendendo a causa protestante em seus escritos.

Ha dias foi sepultado do lado de fóra do cemitério publico um protestante falecido nesta cidade (Rio de Janeiro).
Negou-se lhe sepultura no cemiterio publico, como se o cemitério fosse propriedade individual de alguem.
Se os protestantes não estão aliviados dos impostos e os pagam, logo tem direito a gozarem das mesmas regalias que os catholicos, visto que o cemiterio foi feito com dinheiro do publico. (...) ²⁸⁵

Mesmo tendo este caso acontecido no Rio de Janeiro, é clara a intenção do jornal paraense em defender o lado da liberdade religiosa, em especial, chamando atenção para as dificuldades de convivência dos adeptos do protestantismo nos espaços em que prevaleciam as normas da Igreja Católica, como é o caso do cemitério, onde os acatólicos esbarravam no direito de serem enterrados, pois não professavam a religião oficial do Estado.

O Liberal do Pará, constantemente, disferia ataques à ortodoxia católica, provocando estremeimento nas relações entre liberais e Igreja, como foi o caso em que, após ser alvejado por críticas católicas sobre as suas publicações no jornal, o Partido Liberal divulgou um protesto contra as declarações do bispo D. Macedo Costa, que havia acusado de forma acintosa o conteúdo do referido periódico e chegou a proibir os membros da sua diocese de lerem as folhas do *Liberal do Pará* (VIEIRA, 1980, p. 304 e 305). Ao passo em que o acirramento foi aumentando, *O Liberal* cedia cada vez mais espaço para a fala protestante, defendendo a causa em detrimento da hegemonia católica.

²⁸³ LIBERDADE RELIGIOSA. *O Liberal do Pará*, Belém, 24 de abril de 1871.

²⁸⁴ FALLAM AS ESCRITURAS PELA TROMBETA METAPHISICA. *O Liberal do Pará*, 14 de abril de 1871.

²⁸⁵ ULTIMOS TELEGRAMAS. *O Liberal do Pará*, Belém, 27 de janeiro de 1872.

Durante o ano de 1871, *O Liberal do Pará* expõe diversos artigos contrários aos dogmas católicos. Em contrapartida, a Igreja Católica publicou uma portaria, em 2 de dezembro de 1871, criticando o jornal liberal, alegando que este havia atacado o corpo sacerdotal da Igreja e os documentos católicos (bulas, encíclicas, breves, pastorais). Segundo o bispo, o periódico questionava a penitência, o purgatório, as indulgências, a infalibilidade papal, a imaculada concepção, e diversos ritos católicos (VIEIRA, 1980. p. 304). D. Macedo, com apoio de grande parte dos clérigos, proibiu todos os membros da sua diocese de lerem *O Liberal do Pará*, além de dois outros jornais, *A Tribuna*²⁸⁶ e o *Santo Officio*.

Quando o bispo emitiu a portaria, por meio do jornal católico, *A Boa Nova*²⁸⁷, explicou que a sua atitude dava-se em virtude da missão de sentinela vigilante da diocese, a fim de abafar ideias opostas aos ensinamentos católicos. Nessa circunstância, *A Boa Nova* lembrou os problemas que D. Macedo tivera com Richard Holden e Tito Franco quase dez anos antes, nos quais a autoridade eclesiástica conseguira convencer o político paraense a não permitir a publicação de artigos protestantes no *Jornal do Amazonas*.

No começo deste bispado, um certo Holden queria implantar um certo Protestantismo nesta Diocese, ao que (o bispo) opôs-se por meio de uma carta pastoral e de sermões. Holden costumava publicar seus erros no *Jornal do Amazonas*, de cujo redator o bispo era amigo. Sua excelentíssima Reverendíssima chamou o editor à ordem e este cavalheiro promete-lhe que se qualquer coisa fosse publicada contra a Imaculada Conceição, não mais permitiria que os protestantes publicassem no seu jornal...De fato, um dia, sem o consentimento do editor do *Jornal do Amazonas* foi publicado uma diatribe contra a Imaculada Conceição. O redator cumpriu a palavra dada a sua Excelentíssima Reverendíssima e não foi mais permitido que Holden publicasse qualquer coisa no jornal.²⁸⁸

O protestantismo não era o principal ponto de tensão entre liberais e católicos, mas as discordâncias quanto aos princípios religiosos, somadas ao debate relativo à liberdade de culto, foram fundamentais para estremecer as relações entre as partes envolvidas na disputa discursiva. Os jornais de orientação liberal, fustigando a Igreja por

²⁸⁶ Em minhas pesquisas não identifiquei nenhum registro sobre apologia aos protestantes ou a liberdade de culto no periódico *A Tribuna*. Contudo, vale ressaltar, que não eram muitos os números do referido jornal disponíveis para a pesquisa, portanto, provavelmente, os números em que aparece a conexão da *Tribuna* com os protestantes devem ter se perdido no tempo.

²⁸⁷ Tendo circulado entre 1871 a 1883, *A Boa Nova* foi um “jornal de publicação semanal e bissemanal, que defendia as ideias católicas, redigido pelos Cônegos José Lourenço da Costa Aguiar, Luiz Barroso de Bastos e Dr. José de Andrade Pinheiro. Era administrado pelo Cônego Clementino José Pinheiro e pelo Padre Raimundo Amancio de Miranda.” BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paroaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985. p. 57 e 58.

²⁸⁸ *A Boa Nova*, Belém, 6 dez. 1871 apud VIEIRA 1980. p. 186.

um espaço de consciência livre do controle eclesiástico, colocavam em evidência a causa protestante para tentar avançar sobre o terreno de domínio da Igreja. Não por acaso, *O Liberal* se manifesta sobre o maior grau de intransigência da Igreja Católica, quanto às manifestações protestantes.

Considerando, diz o sr. d. Antonio, que a primeira e principal obrigação de um bispo é guardar como sentinella vigilante a pureza da fé, não permitindo que se propaguem entre o povo fiel os princípios fonestos da heresia e da impiedade. Sem contestar a s. exc. a verdade de suas proposições, não podemos deixar de lembrar, que em tempos não muito remotos, ou não era s. exc. tão exato e rigoroso no seu cumprimento dos deveres de seu santo ministerio, ou mostrava-se animado do espirito de tolerancia, sustentando uma renhida polemica religiosa com um agente da sociedade biblica Americana. Ricardo Holden se chamava o comissario do protestantismo. Por largo tempo publicou elle no *Jornal do Amazonas* estirados artigos de controversia religiosa, pregando os princípios da Reforma de Lutero, e atacando nossa santa religião com uma vehemencia e ardor infatigaveis. (...) Quereis saber, como então procedeu o sr. d. Antonio? Não proibiu a leitura do *Jornal do Amazonas*, que dava curso a heresia e a impiedade, acercou-se dos sacerdotes mais illustrados da diocese e entrou com eles na lucta, arcando com o protestantismo na imprensa e no púlpito. (...) No principio de seu episcopado d. Antonio era menos *intolerante* do que agora se apresenta. (...) Entretanto hoje á mais pequena censura a seos actos, ao mais leve ataque ao clero ultramontano, arrepela-se nosso prelado bramindo de raiva e fulmina excomunhões.²⁸⁹

Dois aspectos hão de se considerar nesse trecho em destaque. O primeiro diz respeito à marca deixada por Richard Holden, afinal, já havia se passados quase 10 anos, e o seu nome ainda era repercutido nas polêmicas religiosas envolvendo católicos, liberais e protestantes. Evidentemente que a essa altura a menção ao nome de Holden era uma exceção e não uma regra, contudo, o fato de lembrá-lo mostra como sua marca não havia sido insignificante no cenário religioso paraense.

Outro aspecto evidenciado é o nível de intolerância da Igreja Católica. Não que na época de Holden a Igreja não tivesse imprimido combate enérgico, conforme sugere a fala do *Liberal*, afinal, como já explicitado no capítulo anterior, D. Macedo Costa foi incisivo no enfrentamento ao proselitismo protestante do início da década de 1860, mobilizando os seus sacerdotes e o poder civil em seu favor na polêmica religiosa. Todavia, devido ao contexto anticlerical dos anos de 1870, em meio à interferência civil nos negócios eclesiásticos, a emergência da maçonaria fazendo frente à Igreja, e a consolidação da campanha ultramontana na Amazônia; é possível perceber como a Igreja ficou ainda mais temerosa e reativa àqueles que ela julgava serem seus inimigos, de tal

²⁸⁹ *O Liberal do Pará*, Belém, 17 de dezembro de 1871. p. 1.

forma que *O Liberal* afirma: “Hoje basta a transcrição de uns escriptos, pelos quaes, (...) a redação em rigor não pode ser responsavel; para fazer s. exc. perder a paciencia (...)”²⁹⁰.

Diferente do *Jornal do Amazonas*, em 1862, quando o seu proprietário foi pressionado pelo bispo e cedeu, o jornal *O Liberal do Pará* não acatou às pressões que o fizera ao Partido Liberal, para que limitasse a atuação do citado periódico. *O Liberal* reclama e se defende dos ataques da hierarquia católica, levando a público, por meio da imprensa, a querela religiosa em que estava envolvido, afirmando que D. Macedo “não se contenta de ameaçar o ‘Liberal’, lança-lhe o anathema, insufla o fanatismo com pasquins, ordena novenas para o desaggravo de suposta impiedade, procurando destarte excitar contra nós o sentimento religioso do povo crédulo”²⁹¹.

Devido a essas publicações, o bispo reforça a campanha aberta contra o jornal *O Liberal*.

A imprensa anti-catholica defende a liberdade de cultos. É uma necessidade social, dizem uns; é uma aspiração nacional, clamam outros; é uma conquista da civilização moderna, bradam todos. É nosso costume analysar todas estas pretendidas conquista da civilização, sujeital-as ao escapello da rigorosa critica, e so aceital-as depois de serio exame. (...) Entre todas as religiões, que no mundo disputam o imperio das consciencias, umas há evidentemente falsas, e ate imoraes, outras não trazem consigo características de verdadeira Religião, uma so apresenta com todos os títulos da verdade, e por isso exigindo todo assentimento de nossa vontade, e plena submissão de nosso entendimento. Esta é a Religião Catholica, Apostolica, Romana.²⁹²

A Igreja Católica faz um longo discurso contra a liberdade de culto, defendendo que há diversas religiões desviantes da fé verdadeira e, por isso, devem ser abafadas. Entretanto, no caso do Brasil, esse debate é implicitamente direcionado ao protestantismo, posto que o proselitismo protestante é o que mais se lança na missão de converter almas no Império e, por isso, na prática, era a única manifestação religiosa que poderia abalar a hegemonia católica.

Em carta pastoral intitulada *premunindo seus diocesanos contra os erros de um papel espalhado na diocese sob o titulo de “protesto do partido liberal”*, D. Macedo Costa exprime sua posição contra *O Liberal*, tendo cuidado de ressaltar que não era seu

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² LIBERDADE DE CULTOS. *A Boa Nova*, Belém, 01 de maio de 1872

intento “condenar o partido liberal do Pará”²⁹³, tendo em vista que “(...) nem tudo o que se publica nas folhas politicas é expressão exacta das convicções dos partidos cuja causa ellas advogam”²⁹⁴.

É nesse cenário estremecido que James Henderson desponta como nome de destaque do protestantismo, e tinha no *Liberal do Pará* o meio pelo qual podia divulgar sua mensagem. O nome de James H. Henderson já foi citado outras vezes no presente estudo, porém, foi durante a década de 1870, que sua atividade ganhou destaque como nunca tivera até então. É importante analisar a atividade do propagandista protestante quando a sua atuação acatólica ganhou maior realce, tendo a imprensa como grande mola propulsora.

De acordo com David Gueiros Vieira:

Entre todos os estrangeiros que ajudaram a Holden, o mais interessante e exótico, sem nenhuma dúvida, foi o escocês James H. Henderson. Este, de acordo com uma descrição deixada por Frederick J. Stevenson, “era um senhor idoso, alto, esquelético, mas com um ar muito distinto, usando barba e um chapéu branco (...). Adiantou mais Stevenson, que Henderson era o agente de todos os engenheiros e técnicos ingleses que trabalhavam nos vapores do governo peruano, no Amazonas e no Posto Naval de Reparos em Iquitos.”²⁹⁵

Nascido na Escócia, Henderson foi um comerciante protestante que já morava no Pará, aproximadamente, desde 1832²⁹⁶, e prestava auxílio aos estrangeiros que estavam de passagem pela região, tendo, inclusive, hospedado o protestante Daniel Kidder quando veio a Belém na década de 1840²⁹⁷, além de ter contribuído com relatos sobre a realidade do Pará²⁹⁸ para o livro de Fletcher e Kidder.

²⁹³ CARTA PASTORAL DO EXM. BISPO DO PARÁ: premunindo seus diocesanos contra os erros de um papel espalhado na diocese sob o titulo de “protesto do partido liberal”. *A Boa Nova*, Belém, 20 de março de 1872. p. 1.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 167.

²⁹⁶ Não tenho informações precisas sobre o ano de nascimento e morte de Henderson. Sei apenas que ele chegou ao Pará em 1832 (VIEIRA, 1980, p. 167). Pesquisei em arquivos e tentei encontrar um possível inventário dele para obter essas informações, mas não tive êxito.

²⁹⁷ “(...) estando já hospedado em sua casa um casal norte-americano, sentimo-nos a vontade em aceitar o oferecimento de hospedagem que nos fizera o Sr. Henderson, comerciante escocês residente no Pará, ao finalizarmos o culto a bordo da ‘Maranhense’” (KIDDER, 2008, p. 211).

²⁹⁸ No livro *O Brasil e os brasileiros*, aparece a seguinte menção: “O Sr. Henderson, a quem eu devo as informações mais recentes, informou-me que atualmente existem, cerca de 50 carros, (fabricados em Newark e Boston), que estão as ordens dos cidadãos e dos visitantes; e, principalmente nos domingos estão acostumados a passear entre Pará e Nazaré, pela modesta estrada, e pela insignificante quantia de 25 réis por cada passageiro. Se senhoras antigamente faziam seus passeios e visitas carregadas numa liteira, hoje

É válido frisar as motivações para a vinda de estrangeiros à Amazônia a fim de obter pistas sobre as pretensões de Henderson no Pará. Segundo Davi Kiermes Tavares (2016), a presença inglesa no Brasil deu-se, basicamente, de duas formas:

os que vinham para lucrar com a nova ordem econômica imposta à colônia portuguesa por intermédio de reduções tributárias e, mais tarde, retornavam ao país de origem; e aqueles que acabavam por fincar raízes, constituindo família no Brasil Imperial. Entretanto, vale uma ressalva quanto à imigração inglesa: com exceção dos mecânicos, banqueiros, lojistas, negociantes, engenheiros, proprietários de fazenda e outros profissionais, que vieram ao Brasil atraídos pelos privilégios estabelecidos nos tratados comerciais, o trabalhador comum inglês não encontrou condições favoráveis para se estabelecer no país.²⁹⁹

Apesar de não nascido na Inglaterra, Henderson era súdito da coroa inglesa, dessa forma, é razoável pensar que ele acabou vindo para Belém nesse contexto de intenso fluxo internacional para a Amazônia. O comércio costeiro na região era mais intenso com os portos estrangeiros do que com as outras províncias Império, em virtude, principalmente, da precariedade das estradas (LOPES, 2002, p. 41).

Em meio a isso, os negócios de Henderson, relacionado a importação de produtos da Europa para a venda no Brasil, envolviam diversos produtos, como chás, comidas em conservas, farinhas de aveia, manteigas, queijos londrinos, sabonetes, bebidas alcoólicas, louças de ferro e porcelana, ferragens, além, é claro, das bíblias, entre outros produtos³⁰⁰. Essas informações corroboram, em boa parte, com Gilberto Freyre (1977) quando afirma que a presença inglesa no Brasil foi importante para a importação de artigos de uso doméstico, tais como talheres e louças, itens de vestuário, como tecidos e chapéus, itens alimentícios, e até os modelos mais modernos de carruagens são contribuições inglesas. Também é possível interpretar o contexto a partir das palavras emitidas na época, afinal, o momento de prosperidade econômica fazia com que a demanda por essas mercadorias aumentasse em meio ao cenário da Belle-Époque.

Pelo tipo de artigos vendidos por Henderson, é razoável pensar que os seus principais consumidores fossem das camadas mais abastadas, afinal, dificilmente a população pobre iria ter condições de adquirir, por exemplo, louças de porcelana ou

em dia, passeiam num carro puxado por uma parelha de cavalos cinzentos” (FLETCHER; KIDDER, 1941. p. 296).

²⁹⁹ TAVARES, Davi Kiermes. *Uma Necrópole Esquecida e os Valores Para a Sua Conservação: o British Cemetery do Recife em Perspectiva*. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural), Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016. p. 78.

³⁰⁰ Essas informações foram retiradas, principalmente, de diversos números do jornal *O Liberal do Pará*, entre 1869 até 1877.

queijos londrinos. Assim sendo, é possível pensar o maior contato entre o comerciante protestantes e alguns grupos da elite do Pará, sem desconsiderar, é claro, sua convivência com grupos menos privilegiados.

Provavelmente, em seus primeiros anos morando em Belém, Henderson não teve vida fácil quanto às suas investidas comerciais, afinal, esse período coincidiu com a eclosão do movimento cabano, o que gerou desestruturação do comércio no Pará na década de 1830 (MOURA, 2009, p. 111). De acordo com o presidente da Província do Pará, Antônio de Miranda, a despeito de possíveis exageros na tentativa de construir uma memória negativa sobre a Cabanagem, os anos de 1821 a 1825, seguidos da guerra cabana iniciada em 1835, foram marcados por comoções políticas e agitações que prejudicavam sobremaneira o comércio (RICCI, 2013). Esse momento caótico foi sendo superado, gradualmente, nas décadas de 40 e 50 do XIX, ao mesmo tempo em que a diocese foi se reorganizando, ainda assim, Henderson teve dificuldades para tocar em frente seus negócios, de tal forma que sua casa comercial foi noticiada como falida no jornal em 1846.³⁰¹

No que tange ao aspecto religioso, não achei registros sobre qualquer denominação religiosa do qual Henderson pudesse ter feito parte, logo, é possível depreender que sua ação não estava ligada a uma Igreja protestante específica. Nessa época, era comum as sociedades bíblicas enviarem escritos por meio de estrangeiros residentes ou de passagem pelo Brasil. Considerando isto, os documentos que analisei levam a crer que essas sociedades aproveitaram a presença de Henderson na Amazônia para divulgar seus escritos, isto é, o escocês não havia sido mandado especificamente para o Brasil sob as ordens de cumprir tal missão.

Há registros de correspondências de Henderson com a Sociedade Bíblica Britânica Estrangeira em 1840 (SANTOS, W; SANTOS E; NASCIMENTO, 2015), o que significa que este, antes mesmo de Robert Nesbit e Ricardo Holden, já haviam promovidas atividades biblistas no Pará. Esse comerciante protestante vendia Bíblias e distribuía literatura cristã em Belém e, segundo Heraldo Maués (2000), Henderson, que

³⁰¹ No *Treze de Maio* aparece um registro da falência de Henderson nos anos 40 do século XIX: “Administrador da caza fallida de James Henderson junior, autorizado pelo Juiz competente, aviza aos Credores da Caza apresentem em um mez suas contas a fim de entrarem no rateio da pequena quantia que se liquidou com a venda em leilão dos bens que entregou”. AVISOS. *Treze de Maio*, Belém, 13 de maio de 1846. p. 4.

possuía um estoque de livros acatólicos, os cedeu mais tarde a Holden, em sua estada no Pará.

James Henderson esteve a serviço, não só da Sociedade Bíblica Britânica, mas, em 1858, foi recomendado pelo comerciante estrangeiro Francis Moran para ser o agente da Sociedade Bíblica Americana (SBA) — da qual Henderson já era correspondente há alguns anos³⁰² —, sob a justificativa de que ele já conhecia a língua local, tinha contatos entre padres e entre algumas famílias importantes da província do Pará³⁰³. Essa afirmação de Moran parece ser razoável tendo em vista que, até aquela data, Henderson já vivia no Pará por mais de vinte anos e, certamente, havia conseguido estabelecer várias amizades no local, o que permitiria uma caminhada menos penosa, diante dos percalços da atividade acatólica no Pará. A SBA fez o seguinte registro sobre Henderson:

O Sr. Henderson havia distribuído várias Bíblias para o ABS em seu próprio tempo durante a década de 1850 e escreveu relatórios interessantes sobre esse trabalho. Por exemplo, em janeiro de 1855, ele escreveu que havia distribuído as 50 Bíblias e o Testamento concedidas a ele (D. 5.26. 1854) “no alto da Amazônia e em toda a vila de Macapá no mês do Amazonas”.³⁰⁴

Apesar de a atuação biblista de Henderson não ter se resumido à capital — atuando também no interior, como atesta a fonte em destaque —, os documentos sugerem que ele não desenvolveu um trabalho tal como expectava a Sociedade Bíblica Americana, visto que, conforme o relato de Robert Nesbit em 1857: “Mr. Henderson perdeu todos os seus ‘distúrbios’ recentes e não podia mais distribuir as Escrituras sem um salário regular”³⁰⁵. Também consta no relatório da SBA que “Henderson nunca entregou livros, mas sempre os vendeu a preços tão altos que as pessoas mais pobres não conseguiam obtê-los.”³⁰⁶

Essa informação pode levar a pensar que Henderson visava apenas ao lucro, mas é importante lembrar que ele tinha uma casa de comércio em Belém, e seria muito custoso

³⁰² BROMLEY, Rebecca. *American Bible Society (ABS) Historical Essay#15*, Part IV. Distribution Abroad, 1841-1860 (Brazil). 1964. p. 9.

³⁰³ Esse documento aparece em inglês da seguinte forma: “Mr. Moran in Brazil had written in september 1858, saying he felt that Mr. Stone was not the proper person for an agent, bur recommended Mr. James Henderson who know the language and people and had contacts among priests and ‘of first families’”. *Ibidem*. p. 9.

³⁰⁴ O documento original em inglês: “Mr. Henderson had distributed a number of bibles for the ABS on his own time during the 1850's and wrote interesting reports of this labors. For instance in january 1855, he wrote that he had distributed the 50 bibles and Testament granted (D. 5.26. 1854) to him, "far up the Amazon and in all the village to Macapá at the month of the Amazon”. *Ibidem*, p. 9.

³⁰⁵ *Ibidem*. p. 10

³⁰⁶ *Ibidem*. p. 10

abandonar sua atividade comercial em favor da distribuição de Bíblias sem um salário regular e, talvez por isso, as vendesse a preços inacessíveis para as camadas mais populares, expectando ter um lucro para sobrevivência, ao invés de distribuí-las. Essa é apenas uma possibilidade explicativa que, mesmo não se confirmando, permite visualizar ao menos a vivência de Henderson, estando preocupado com a atividade biblista, sem descuidar de seu sustento ligado às vendas comerciais.

De qualquer forma, a partir da década de 1860, James Henderson não aparece mais nos arquivos da Sociedade Bíblica Americana, o que leva a crer que, provavelmente, ele havia sido desligado (ou tomou atitude de se desligar) em decorrência dos fatos citados.

É possível extrair um pouco da atuação de Henderson, em inícios da década de 1860, por meio do diário de Holden. James Henderson foi um dos maiores colaboradores no trabalho do pastor episcopal e, por ter ligações com o *Jornal do Amazonas*, foi responsável pela aproximação deste à Tito Franco, proprietário de tal periódico.

Enquanto esteve no Pará, Holden descreveu várias vezes que, em seus cultos promovidos na capital paraense, Henderson, sozinho ou acompanhado de sua família, era frequentador assíduo, o que reforça mais uma vez sua identidade religiosa protestante. No entanto, “Holden sentia que esse auxílio (de Henderson) era mais fortemente motivado pelo sentimento tradicional do escocês protestante contra Roma, do que por um ‘verdadeiro’ sentimento religioso”³⁰⁷.

Holden chegou a relatar que Henderson não sabia nada sobre Michael Hobart Seymour (HOLDEN, 1990, p. 21), um clérigo protestante anglo-irlandês que se envolveu em diversas polêmicas com a Igreja Católica, na passagem dos anos de 1840 para 1850, e do qual Holden estava difundindo seu livro intitulado *Noites com os Romanistas*. Isso leva a crer que Henderson não estava sintonizado com as polêmicas protestantes mais repercutidas da época. Porém, a partir da documentação analisada (sobretudo, os jornais), não julgo razoável afirmar, de forma tão contundente, que o sentimento de Henderson era muito mais de aversão à igreja Católica do que de adesão ao protestantismo. Devido a essas pistas, é possível entender ao menos que o escocês partilhava de uma mesma

³⁰⁷ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 169.

identidade religiosa marginalizada no Pará, ainda que ele não estivesse ligado oficialmente a nenhuma Igreja protestante.

Ainda que até o fim do Império já estivessem no Brasil todas as grandes denominações protestantes, “as distinções que havia entre elas eram de natureza secundária, niveladas que foram pela teologia originada dos movimentos religiosos norte-americanos, e das condições peculiares do Brasil, de outro”³⁰⁸.

Essa solidariedade entre os protestantes, incluindo aqueles das igrejas britânicas, provavelmente, explica o empenho de Henderson em auxiliar, Holden, por exemplo, na venda e distribuição de bíblias, tal como mostra o diário do missionário protestante: “O sr. Henderson levou e vendeu por mim algumas Bíblias e Novos Testamentos, algumas gravuras e alguns volumes de ‘O peregrino’”³⁰⁹. Relatos como esse foram comuns nos escritos diários de Holden, mostrando a importância cotidiana de Henderson na colaboração da atividade propagandista protestante. Ademais, em meio aos ataques proferidos pelas autoridades católicas, os discursos proibindo a população de adquirir as bíblias de Holden, somados ao clima de hostilidade que estava se criando no Pará, quanto à atividade protestante, James Henderson mostrou bastante cumplicidade ao missionário episcopal, quando “teve uma longa e acalorada discussão com o padre negro (padre Eutíquio da Rocha), no escritório do *Jornal do Amazonas*”³¹⁰, acerca das investidas anti-protestantes, por meio das páginas do jornal.

Quanto à polêmica religiosa nos jornais da década de 1860, o diário pessoal de Holden sinaliza que Henderson também se fez presente com alguns escritos, quando diz: “Mr. Henderson faz um pequeno artigo hoje, veremos no que resultará”³¹¹. Porém, devido a não aparecer registros constantes de Henderson publicando em favor da causa protestante em 1862, é possível concluir que sua participação não teve o mesmo volume e vigor das publicações de Holden. Ainda assim, isso mostra de que lado Henderson estava nesse embate, não se omitindo em meio à querela do momento.

³⁰⁸ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir* – a inserção do protestantismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 124.

³⁰⁹ HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 23. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

³¹⁰ Ibidem. p. 155.

³¹¹ Ibidem. p. 173.

No que tange à atividade biblista de Henderson, nas décadas de 1840 a 1860, são pouquíssimos os registros. O que se sabe é que, durante esse tempo, ele teve contato e deu auxílio aos protestantes que estavam de passagem pelo Pará, tais como Daniel Kidder, James Fletcher, Robert Nesbit e Richard Holden.

Com isso, entendo que, embora a sua atuação tenha demandado esforço, não provocou grande incomodo à supraidentidade católica, visto que, o ato de vender Bíblias sem o acompanhamento da manifestação em favor da fé reformada não abalou o cenário religioso do Pará. Afirmando isso, ao entender que os jornais eram o termômetro para mensurar tal estremecimento, porém, o que se viu foi silêncio, inclusive dos católicos, quanto à atuação de Henderson até fins de 1860.

Este argumento ganha força, quando D. Macedo Costa, por meio do *Estrella do Norte*, pronunciou-se sobre as sociedades bíblicas e seus agentes, afirmando que a ação destas não era uma prioridade a ser combatida, visto que tal movimento só teria eficácia caso estivesse associada à presença de pastores protestante, e não apenas a propagação de Bíblias.

Ainda não ouvi fallar de uma sociedade convertida pela B́blia...A Lettra, ainda quando é a imagem fiel da palavra divina, é sempre morta, se não é vivificada, animada pela palavra do missionário. Em verdade, de minha parte, não dou muito pelas Sociedades Bíblicas, e lhes preferia, quando se tracta da propagação do Christianismo, as Sociedades Bíblicas vivas dos Jesuítas.³¹²

Não que a presente análise tome como realidade dos acontecimentos o discurso do bispo D. Macedo, porém, ao pesquisar outros jornais do Pará, percebe-se que, de fato, não há outras menções quanto à venda ou distribuição de bíblias, o que leva a pensar duas possibilidades: ou não houve nenhuma atividade biblista no espaço de tempo entre a saída de Holden até a década de 1870; ou, se ocorreu, a Igreja Católica não se incomodou ao ponto de ter se manifestado por meio da imprensa. É muito provável que Henderson não tenha se envolvido em polêmica discursiva por meio da imprensa durante esse tempo, ainda que, possivelmente, não tivesse cessado sua venda de Bíblias no Pará.

Evidentemente que os trabalhos das sociedades bíblicas incomodavam a Igreja Romana. Não por acaso, os documentos papais *Traditi humilitati*, de Pio VIII, em 1829, *Inter Praecipuas*, de Gregório XVI, em 1844, e *Qui Pluribus* de Pio IX, em 1846;

³¹² AS ORDENS RELIGIOSAS JULGADAS POR ESCRITORES PROTESTANTES. A *Estrella do Norte*, Belém, 17 de julho de 1864. p. 227.

condenaram tais sociedades e a divulgação das bíblias, no entanto, apesar do bispo D. Macedo Costa ser tributário das orientações ultramontanas, parece ter tido sua própria interpretação em relação à venda e distribuição de bíblias no Pará — diferente do seu antecessor, D. José Afonso, que fez longo discurso contra as Bíblias e as Sociedades Bíblicas na década de 1850 —, não identificando nisso grande perigo à hegemonia católica, o que justifica a falta de menções a Henderson nos jornais da época.

Em uma hipotética polêmica religiosa protagonizada por Henderson, o periódico mais apropriado para tal divulgação protestante seria o *Jornal do Amazonas*, visto que era um jornal liberal, todavia, como já foi falado anteriormente, não consegui ter acesso a um único número deste. Além disso, era uma época em que Tito Franco parecia querer evitar conflitos escancarados com a Igreja Católica por meio do seu jornal, por isso, não seria razoável pensar que ele concordaria com outra polêmica protestante, tendo, dessa vez, como protagonista, a figura de James Henderson. Ainda assim, caso tivesse tentado propagar a sua mensagem, outros jornais poderiam ter noticiado a atividade de Henderson, afinal, por ser uma diocese entranhada pela supraidetidade católica, tal atuação proselitista não iria passar em branco, visto que, existiam os periódicos ligados à Igreja Católica que, possivelmente, iriam se manifestar sobre tal assunto.

Muitos visitantes, viajantes, comerciantes e mesmo imigrantes, como o caso dos alemães em Ipanema, Rio Claro e algumas áreas do Espírito Santo, que, por fatores variados, foram absorvidos pelo catolicismo, não chegaram a fazer do protestantismo talvez nada mais do que mera curiosidade de religião exótica (MENDONÇA, 2008, p. 179). Esse não foi o caso de Henderson. Na década de 1870, o momento de maior contestação ao poder da Igreja Católica no Pará parece ter influenciado Henderson, ao mesmo tempo que lhe proporcionou um cenário favorável para manifestar-se contra a hierarquia católica e em favor da causa protestante, experimentando sua identidade religiosa como não tinha acontecido até então.

O nome de Henderson aparece claramente no relatório de 1870 da Sociedade Bíblica Nacional da Escócia (NBSS), já em 1872, a sociedade escocesa anunciou que enviara ao “Brasil, a pedido de James Henderson, no Pará, 50 Bíblias — 500 porções”³¹³. Devido a isso, a ação de Henderson foi “o começo da renovação de uma campanha de

³¹³ Relatório de 1870 da Sociedade Bíblica Nacional da Escócia. apud VIEIRA 1980. p. 306.

distribuição de Bíblias, desde que, em 1863, o bispo do Pará juntara e dado fim a todos os panfletos e livros distribuídos por Holden entre 1860 e 1863”³¹⁴ (VIEIRA, 1990, p. 306).

A conduta propagandista de Henderson pode ser identificada em vários números do jornal *O Liberal do Pará*, quando ele anuncia, por exemplo, a chegada de “duas caixas de bíblias, novos testamentos, evangelho de S. Matheus, Marcos, Lucas, e João, e algumas histórias Moraes e religiosas dedicadas a mocidade”³¹⁵, comunicando que as “venderá muito barato; e atendendo que há pessoas cujos meios não lhes permite despender com estes livros, elle lhes dará grátis”³¹⁶. Se nas décadas de 1840 e 1850, Henderson não abria mão de obter lucros com a comercialização de escritos protestantes, na década de 1870, talvez por conta da estabilidade comercial e financeira proporcionada pelo momento de apogeu econômico que vivia o Pará, o comerciante declarou estar disposto a distribuir gratuitamente a palavra evangélica para aqueles que não tinham condições de comprar.

Isso sinaliza sua intenção de popularizar a mensagem protestante, para tal, o jornal *O Liberal do Pará*, além de ser o principal veículo que divulgava as suas propagandas comerciais, era fundamental para alcançar os potenciais interessados em ter acesso às palavras divinas. Além disso, Henderson aproveita para defender a livre leitura do cristão.

Quem poderia pensar que a poucos annos, que a bíblia poderia vender-se em Roma, junto as paredes da Inquisição, sem medo de ser queimado pelos santos filhos de Loyola? Porem, é certo, e todo povo pode ler a palavra de Deus. A Luz vai espalhando por todo o mundo, e ignorancia e a superstição evaporase-hão como o orvalho matutino, aos esplendidos raios do sol. (...) Todo povo deve ler a Biblia, para saber que caminho vai para o ceo; os carpinas e pescadores devem ter a copia, pois Christo escolheu seus discípulos e apóstolos desta classe para ensinar as doutrinas Delle, que são muito simples e não precisam de doutores para serem explicadas. Nenhuma pessoa é responsável a outra pela sua fé. Póde-se acreditar que Darwin tinha razão, quando dizia que os homens são descendentes dos macacos? Ninguem há de matal-o por isso; cada homem é so responsável a Deos pela sua fé.³¹⁷

Mesmo a mensagem de Henderson contendo um tom triunfalista, é possível perceber como os tempos haviam mudado e permitido que os protestantes pudessem ter

³¹⁴ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 306.

³¹⁵ HENDERSON, James. SEÇÃO NÃO EDITORIAL. *O Liberal do Pará*, Belém, 28 de novembro de 1872. p. 2.

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ Ibidem.

um trabalho menos penoso, pois, embora ainda sofressem grande resistência por parte dos católicos, conseguiam obter um espaço mínimo de atuação. Apesar do pano de fundo comercial, a mensagem de Henderson toca sensivelmente em questões teológicas, como no caso da intermediação dos clérigos, no que tange à leitura da Bíblia, entendendo que estas mediações não são necessárias e que qualquer um tem a capacidade de interpretar autonomamente a palavra de Deus (tal como, historicamente, o protestantismo havia se posicionado desde os tempos de Lutero), diferente do que a Igreja Católica entendia por experimentar a religião, já que, para esta, a Bíblia não é nada sem o anteparo dos sacerdotes.

Para além do conteúdo da mensagem, é importante atentar para o ato e a ousadia de Henderson de enfrentar a Igreja Católica, afinal, quando Holden havia feito isso, anos atrás, trouxera para si o ódio da hierarquia eclesiástica e recebera pressões que resultaram em sua saída do Pará, no início da década de 1860. O protestantismo portado e experimentado por Henderson intentava provocar mudanças de padrão cultural, não sem razão, ele dedicou grande empenho à venda e distribuição de bíblias, que vinham principalmente da Inglaterra, Escócia e algumas poucas dos Estados Unidos.

A principal atividade de Henderson era o comércio, inclusive, *O Liberal do Pará*, divulgou várias vezes suas mercadorias para a venda³¹⁸. De acordo com David Vieira (1980), Richard Holden, quando esteve em Belém, suspeitava de que o interesse de Henderson pela venda de Bíblias estava muito mais ligado a motivações financeiras do que à intenção de arregimentar almas para o culto protestante (VIEIRA, 1980, p. 168). É necessário ponderar isso no estudo sobre Henderson, a fim de compreender como a atividade comercial influenciava em sua identidade religiosa.

Lyndon Santos (2004) chama atenção para o entendimento de que as identidades são historicamente construídas.

Não podemos falar de um único protestantismo brasileiro, mas de auto-compreensões estabelecidas por gerações e por grupos sociais numa dada conjuntura histórica e social. Estas identidades procuraram se fixar como permanentes instituindo tradições e padrões. Mas as mudanças e as transformações sociais exigiram suas redefinições e reinvenções. A fixação

³¹⁸ Segundo *O Liberal*: “James Henderson tem despachado farinha de avêa e queijos londrinos de superior qualidade, são frescos e podem servir para torraz; são de 5 até 51/2 lbs. E servem bem para a família. Tem um queijo aberto para provar”. HENDERSON, James. *O Liberal do Pará*, Belém, 06 de julho de 1877. p. 3.

destas identidades contou com outros espaços de força cultural tão importantes quanto as instituições eclesiais, as publicações e as comunidades locais.³¹⁹

A passagem de James Fletcher pelo Brasil foi um exemplo dessas múltiplas identidades concomitantes. Fletcher foi um misto de missionário protestante, comerciante, lobista e agente diplomático; ainda assim, todas essas atividades não invalidavam sua identidade religiosa. A reflexão em destaque serve para ajudar a entender a identidade de James Henderson. O cenário com que ele se deparou na Amazônia foi muito diferente da realidade de sua terra natal e isso pode tê-lo direcionado a outros caminhos. Existem dois pontos a serem considerados: Henderson não era um pastor, logo, não partilhava do rigor que um profundo conhecedor da teologia protestante poderia portar quanto ao exercício católico. Além disso, Henderson já vivia no Pará há muito tempo, logo, diferente de Holden, que enxergava todas essas práticas religiosas como estranhas e pecaminosas novidades, o protestante comerciante já havia se familiarizado com essas manifestações populares.

Assim, mesmo sendo protestante, ele não via como problema vender “30 barricas de cerveja branca”³²⁰ na ocasião dos festejos do Círio de Nazaré. Nesse sentido, Henderson relacionava-se com o catolicismo popular de forma mais flexível, vendo nesses festejos oportunidade para lucrar, ainda que no campo espiritual, ele continuasse condenando as práticas católicas.

Henderson estava imbuído do “espírito protestante”, assim, fazia questão de expressar aversão à hegemonia católica. A sua crítica à autoridade papal e à religião católica como um todo fica clara em diversas falas, como, por exemplo:

Benção e excommunhão, que valor tem n'este seculo? Maximiliano, sua senhora e a rainha de Hespanha, que recebem a Roza de ouro, foram todos abençoados do Papa; Victor Emmanuel e a família excommungada pelo Papa, e qual o resultado? Maximilano foi fuzilado; sua mulher ficou dourada e a rainha da Hespanha vive fugida; e Victor Emmanuel é rei de Itália e seu filho rei de Hespanha!!³²¹

Segundo Fernando Neves (2009), temer o expediente da excomunhão remontava ao receio de não ter lugar fora da totalidade religiosa, a não ser como pária. Com isso, a

³¹⁹ SANTOS, Lyndon Araújo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2004. p. 170.

³²⁰ VENDAS. *Diário de Belém*, Belém, 22 de outubro de 1873. p. 03.

³²¹ HENDERSON, James. SEÇÃO NÃO EDITORIAL. *O Liberal do Pará*, Belém, 28 de novembro de 1872. p. 2.

noção de pertença chegou a “aproximar secularidade e espiritualidade para exarar a pena de excomunhão apartando o cidadão, o fiel ou o irmão do espírito de comunhão”³²². O jornal *O Santo Officio* expõe sua opinião sobre a situação da excomunhão no século XIX, ao mesmo tempo em que defende a liberdade de culto, sugerindo àqueles que lutam pela mesma causa não temerem ser excomungados.

Houve tempo em que, quando se excommungava alguém, se prohibia aos cristãos toda a communicação com o excommungado e até se mandava negar-lhe agua e fogo á imitação do que faziam os romanos com os cidadãos banidos (...). Na actualidade a communicação com os hereges, mahometanos, judeus e gentios, em negócios não respeitantes á religião, é tão commum e frequente que até o Santo Padre tem na sua côrte embaixadores e ministros hereticos de nações que não seguem o catholicismo. Quem se suppõe excommungando por aceitar o convite de um protestante ou homem de outra qualquer religião ou seita e mesmo jantar em sua casa?³²³

Se antes a excomunhão poderia ditar o ritmo da vida dos católicos, e o temor dela poderia movimentar o cotidiano daqueles receosos de tal punição, em meados do XIX, essa penalidade perdera força, afinal, a Igreja Católica já não gozava da mesma autoridade dos tempos do medievo. Ademais, havia uma indisponibilidade dos meios materiais necessários para a execução dessas decisões, ficando notório somente o caráter simbólico. Logo, Henderson, oportunizando o ambiente conturbado da época, ainda que vivesse numa diocese fortemente incrustada com a supraidentidade católica, tendo como agravante o enalço de um dos bispos mais atuantes do Brasil, não se inibiu em propagar sua mensagem, desafiando a autoridade do papa e as penalidades que integravam o universo mental dos católicos.

Nesse ínterim, o jornal *A Boa Nova* posicionou-se em oposição à Henderson. Segundo Vieira (1980), este periódico acusou o protestante de ter distribuídos 3 mil exemplares de um opúsculo muito pernicioso aos olhos do bispo do Pará. Esse escrito, intitulado *Fé e incredulidade*, já havia sido publicado antes em New York, e recebeu incisivas críticas da hierarquia católica. Devido a isso, o jornal de D. Macedo divulgou um artigo sob o título *Aviso importante ao governo*, informando às autoridades civis sobre os impressos de New York, que estavam sendo distribuídos publicamente, nos quais o prédio do Correio havia sido usado para tal fim. D. Macedo também acusou essa campanha protestante de agir silenciosamente — isto é, criticando o catolicismo no Pará,

³²² NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 300.

³²³ BULLA DE BENTO IV. *O Santo Officio*, Belém, 02 de dezembro de 1872. p. 3.

sem fazer defesa explícita ao protestantismo —, e de ser integrante das maquinações norte-americanas para apossar-se do Norte do Império brasileiro, em favor dos Estados Unidos (VIEIRA, 1980. p. 307).

A *Boa Nova*, em abril de 1872, na primeira página, publicou um escrito denominado *Cruzada anti-catholica*, em que faz uma síntese da situação do cenário religioso do Pará, no qual, segundo o periódico católico, havia uma união de forças, de modo a desestabilizar a Igreja Oficial do Império.

Está hoje patente aos olhos de todos a existencia de uma propaganda anti-catholica no Imperio, patrocinada geralmente pelos periodicos, que dizem advogar a causa do partido liberal. Nesta audacioza e perigosa cruzada dos inimigos da verdade catholica entram adversários de toda a especie, unidos todos no mesmo odio contra a santa Religião, que professamos. Uns nos atacam, porque não admittem nenhuma Religião positiva, são os *livres pensadores*, ou os racionalistas; outros, porque sustentamos a suprema autoridade da Igreja, e os veneraveis dogmas ensinados e cridos na Igreja romana, mestra e mãe de todas as igrejas, como se exprime o Concilio de Lyão, e estes são os filhos de Lutero, de Calvino, de Zwinglio; outros finalmente, porque defendemos a familia, a propriedade, a liberdade, a auctoridade, bases de toda a sociedade, e estes são os revolucionarios, os demolidores de toda casta desde Robespierre até Rossel.³²⁴

A essa altura já haviam se iniciado os desacordos referentes à Questão Religiosa, portanto, a Igreja sentia-se cada vez mais ameaçada pelos males da modernidade. Como se vê no documento, o protestantismo não é o único com o qual a Igreja tem que se preocupar — afinal, contra a hegemonia católica “entram adversários de toda a especie”³²⁵, como, por exemplo, a maçonaria —, todavia, ainda que estivesse preocupada com as diversas frentes de combate, certamente, a incursão protestante é um dos inimigos mais temidos pelo catolicismo.

Nessa mesma publicação, também é revelada uma crítica ao jornal protestante do Rio de Janeiro, *Imprensa Evangélica*, na qual era exposto: “No Rio de Janeiro a cruzada anti-catholica conta com vários lidadores da imprensa periódica. A *Imprensa Evangélica* advoga com toda franqueza ao protestantismo, e já não admite a futil distinção de igreja romana, e ultramontana³²⁶”. Este jornal, apesar de localizado longe do Pará, estava sintonizado com os acontecimentos da referida província, fazendo questão de noticiar um conteúdo afrontoso à Igreja Católica, rotulando-a como repressora, por

³²⁴ CRUZADA ANTI-CATHOLICA. *A Boa Nova*, Belém, 24 de abril de 1872. p. 01.

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ Ibidem.

tolher as liberdades, ao passo que D. Macedo applicava punições a seus padres na diocese do Pará, tal como mostra o artigo intitulado *Outro padre suspenso*.

Não é esta a igreja de Christo, e por consequência a ella nunca prometti nem protestei adeshão, não podendo apezar disto ser acoimado de menos cristão e ortodoxo, quando em Roma não está o Evangelho, mas sim a vingança a maldição e o terror!
(...) O padre evangélico, ao contrário, está muito longe de pensar assim, e aceitar imposições de tal ordem. Respirando o ar puro de liberdade, que dá o christianismo, elle é bom, justo e indulgente com seu semelhante e caritativo ao sacrificio; na tribuna, nas conferencias e na imprensa elle prega estas virtudes, pregando a liberdade, pois onde ella não existe tudo é acanhado e rachitico.³²⁷

Outro exemplo de publicações do jornal protestante no Rio de Janeiro, acerca dos assuntos que também diziam respeito ao Pará, deu-se em meio aos episódios referentes à Questão Religiosa. *A Imprensa Evangélica* dedicou-se, então, a inflamar ainda mais o conflito:

O evento mais notável da quinzena foi o julgamento do Bispo do Pará. Sendo-lhe intimado o processo, respondeu que nada mais tinha que fazer senão apellar para a justiça divina. Nisto deixou de imitar seu antecessor, comparando-se blasphemadamente ao Divino Salvador perante Sanhedrim. (...) Era já sabido que elle negava a competencia do tribunal para julga-lo, e sua defesa impressa já foi dada ao publico. Ate aqui o procedimento de S. Ex. Rvm. foi consequente e digno, mas logo cahiu no ridículo contradctorio de permitir uma defesa officiosa.³²⁸

Expressões como “blasphemadamente” e “ridículo contradctorio” mostram como o jornal evangélico carioca tentava desmoralizar o bispo D. Macedo, engrossando ainda mais o caldo do conflito religioso em voga. Em virtude desses constantes ataques vindos de diversos lados, o jornal *A Boa Nova* fez um discurso exasperado contra os protestantes:

A lucta principal concentra-se no Pará, onde a imprensa anti-catholica conta três órgãos especiaes em completar rebelião com a auctoridade religiosa. Não sendo o Pará a mais importante provincia do Imperio, não se comprehende tamanho esforço dos propagandistas no valle do Amazonas, senão suppondo um fim politico – o de arrancar este vasto e riquissimo torrão à monarquia brasileira, e entregal-o à cobiça dos nossos visinhos do Norte.
Qualquer que seja a mola real dessa cruzada protestante no Pará, é certo que é importante, não pelo numero, nem pela intelligência, mas pelos meios pecuniarios que lhes são fornecidos para terem na imprensa três a quatro folhas protestantes, sendo uma delas diária.³²⁹

³²⁷ OUTRO PADRE SUSPENSO. *A Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, 06 de junho de 1872. p. 97 e 98.

³²⁸ QUESTÃO RELIGIOSA. *A Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, 04 de julho de 1874. p. 100.

³²⁹ CRUZADA ANTI-CATHOLICA. *A Boa Nova*, Belém, 24 de abril de 1872. p. 01.

Não é intenção da presente tese fazer um estudo comparativo entre a incursão protestante no Pará e as outras missões pelas demais províncias do Império, conquanto, chamo atenção para o trecho em destaque, afinal, se o Pará não era a província em que os protestantes mais despontavam por meio da imprensa, ao menos se apresentava como o palco de embates veementes, mesmo não havendo um jornal exclusivamente protestante circulando, tal como ocorria no Rio de Janeiro. Além disso, percebe-se nessa declaração um dos poucos momentos em que a Igreja reconhece a força do protestantismo contra a sua hegemonia, força essa que vinha do apoio dos liberais, em especial os maçons, tendo como suporte três jornais e mais ajuda financeira; diferente de declarações católicas anteriores em que faziam questão de subestimar as incursões acatólicas.

Para efeito de contextualização, faço uma rápida menção aos debates do legislativo sobre a situação dos protestantes no Brasil. Conforme Ivo Pereira da Silva (2018), o assunto referente aos protestantes ganhou a atenção do senado imperial, durante a pauta da questão dos bispos do Segundo Reinado, em meio aos debates acalorados entre regalistas, ultramontanos e anticlericais. Firmino Rodrigues da Silva, senador conservador pela província de Minas Gerais, posicionou-se ao lado de Candido Mendes de Almeida, outro político ultramontano, e discursou as seguintes palavras:

O protestantismo muito combateu e ultrajou a religião catholica apostolica romana, principalmente no Pará e em Pernambuco, mas em nome da maçonaria, pela confiança e dedicação que a ella prestou o poder temporal, ligando-se durante o conflito anti-catholico ás presidencias ministerial e maçonica. No Pará foi muito negado e combatido, eminencia da impiedade catholica, o dogma da Santíssima Trindade em cuja veneração se publicou se a constituição do Imperio. Além dessa blasfemia foram publicadas muitas outras no *Pelicano* e *Familia Universal*.³³⁰

Vale lembrar que esse discurso não corresponde, necessariamente, com o que acontecia no Pará, porquanto, como já foi visto anteriormente, protestantes em si não eram numerosos, não haviam construído igrejas, tão pouco existia um pastor da fé reformada na diocese paraense, contudo, sua presença nos debates e discursos foi sentida fortemente, provocando grande temor e aversão, de forma que esse tipo de opinião no legislativo acabava sendo um reflexo da reticência e resistência católica, quanto à presença protestante. Do lado oposto, apareciam os defensores do protestantismo no

³³⁰ Anais do Senado Imperial, sessão de 27 de junho de 1874, Apêndice, p. 257.

parlamento, tal como é possível verificar no discurso do senador pelo Espírito Santo, José Martins da Cruz Jobim, que manteve estreitos laços com os protestantes:

Pelo contrario, quando em um paiz ha uma só religião, os crentes respectivos são menos fervorosos do que quando ha diferentes religiões; mas, para que existam estas diferentes religiões como a constituição permite, é necessario que haja tambem a maior protecção a ellas, para que não aconteça o que tem se visto entre nós. Porventura devemos nós continuar a passar por um povo desleal, de má fé, que estamos em contradicção com a nossa propria constituição? Pois se é permittido seguir cada um a religião que quizer, por que razão havemos de consentir que se pratique impunemente o que se tem praticado com alguns protestantes? Não ha muitos annos, que em Nitherohy, se não fosse presidente da provincia o nobre senador o Sr. visconde de Souza Franco, o Dr. Kalley seria assassinado a pedradas por uma combinação entre dous padres, que açularam o povo para apedrejar o homem, quando desembarcava em Nitherohy.³³¹

Outro que mostrou postura anticlerical, favorável à liberdade de culto e, consequentemente, ao interesse protestante, foi Bernardo de Souza Franco, senador pela província do Pará. No decurso dos pronunciamentos de católicos frontalmente contrários à posição do Imperador, Sousa Franco defendeu a liberdade de consciência, ao mesmo tempo em que enfrentou a tradição católica.

Vamos por diante. A liberdade de consciencia é plena em materia religiosa, e sómente a crença voluntaria da creatura pôde ser agradavel ao Creador. Eu posso ser hoje catholico apostolico romano, e ser amanhã calvinista ou lutherano, ou de qualquer outra religião, e o verdadeiro liberal é aquelle que segue os dictames de sua razão auxiliada pela razão universal, pela experiencia dos seculos, e porque se guia pela razão, respeita, que os outros o façam.³³²

Ora, a incursão protestante já não era mais um assunto raro no Brasil, afinal, diversas vezes, o tema referente ao protestantismo era acionado, e mesmo quando este despontava como secundado no decorrer do conflito envolvendo Igreja, poder civil e maçonaria, o peso dos protestantes se fazia sentir, seja nos debates do legislativo, seja nas aproximações com a maçonaria, seja no temor da Igreja Católica.

Quanto à propagação protestante no Rio de Janeiro, vale destacar que o jornal *Imprensa Evangélica* — primeira publicação protestante a circular por todo o território nacional — era publicado quinzenalmente, entre 1864 e 1892, por missionários integrantes da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, juntamente com os primeiros adeptos brasileiros do movimento (LEONEL, 2014). Curiosamente, em julho de 1874, *A Imprensa Evangélica* divulgou que o “Sr. James Henderson do Pará e o Sr. Antonio Pedro

³³¹ Anais do Senado Imperial, sessão em 15 de junho de 1874, Vol. I, p. 270-271.

³³² Anais do Senado Imperial, sessão em 01 de julho de 1874, Vol. I, p. 12.

de Cerqueira Leite de Sorocaba, são nossos agentes nessas respectivas cidades, e autorizados a receber assinatura pela *Imprensa Evangélica* e pelo *Púlpito Evangélico*”³³³. O *Púlpito Evangélico* foi um periódico presbiteriano mensal, editado por Emanuel Vanorden e George Chamberlain (fundador da Escola Americana, que mais tarde tornar-se-ia o Mackenzie College, dando origem, anos após, à Universidade Mackenzie). Foram publicados 24 números (1874 a 1875), a princípio, em São Paulo, e depois, no Rio de Janeiro. Como se vê, James Henderson era o representante oficial destes dois principais jornais protestante da época em solo paraense, o que reforça ainda mais a vivificação protestante na região.

Como já explicado anteriormente, *A Imprensa Evangélica*, assim como o *Púlpito Evangélico*, divulgava notícias referentes ao Pará pelo Brasil e, provavelmente, dentro do próprio Pará, já que Henderson recolhia as assinaturas de tais jornais a quem interessasse. Assim, as folhas chegavam às mãos de leitores da província paraense, que entravam em contato e se familiarizam com o conteúdo protestante.

Em relação à realidade do Pará, as publicações do *Imprensa Evangélica*, em larga medida, foram sobre a Questão Religiosa, nas quais criticavam os bispos D. Vital, de Pernambuco, e D. Macedo no Pará, por suas atitudes em se rebelarem contra as atribuições do Estado Imperial. Os conteúdos de caráter doutrinal também foram presentes, tal como aparece na primeira página do jornal (o que sinaliza um maior nível de importância em relação a outros conteúdos publicados), quando o debate dizia respeito às bíblias:

Sr. Redactor da Imprensa Evangélica — Tendo a ocasião de lêr a Pastoral do Sr. D. Antonio, bispo do Pará, publicada no Jornal do Commercio de 28 de Outubro próximo passado, notei que o S. Ex. Rvm., para fortificar sua argumentação serviu-se da Bíblia, fazendo várias citações; no entanto os sectarios de S. Ex. Rvm. propalam que a Bíblia é falsa, e que o povo não deve lê-la. Neste caso, como poderão os diocesanos de S. Ex. saber que valor tem estas citações, se lhes é prohibido lêr a Biblia?³³⁴

Se no Brasil a Igreja se sentia cada vez mais ameaçada, por conta do governo imperial e da Maçonaria fazendo frente a seus interesses, na Europa, o Papa enfrentava sérios problemas para manter sua soberania. Durante o processo de Unificação Italiana, depois da captura de Roma pelas forças armadas do Reino de Itália, em 20 de

³³³ AGENTE DA IMPRENSA EVANGELICA. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, 18 de julho de 1874. p. 112.

³³⁴ ROMA E A BIBLIA. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 1874. p. 185.

setembro de 1870, Pio IX descreveu a si mesmo como prisioneiro do Vaticano. Tal episódio pôs fim ao domínio temporal milenar dos papas sobre a Itália central e permitiu à Roma ser apontada como a capital da nova nação.

Em meio a esse turbilhão pelo qual passava a Igreja Católica, Henderson também contribuiu para minar a hegemonia em voga, por meio de discursos contrários ao Pontífice: “o Papa no dia em que foi declarado infalível, tomando assim as qualidades de Deos, perde o poder temporal, como Nabucodonosor e seu filho Balsasar perderam seu poder por suas glorificações”³³⁵. Essa passagem diz respeito à queda dos dois reis mencionados, devido ao excesso de confiança na época da existência da sociedade babilônica. No entanto, por que comparar o momento de então a um passado distante descrito na bíblia?

É válido recorrer às escrituras bíblicas para desemaranhar essas teias. Segundo os relatos bíblicos, Deus revelou a Nabucodonosor o futuro, não só da Babilônia, mas também a história de toda a humanidade. Nabucodonosor sonhou com uma grande estátua, a cabeça era de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e coxas de bronze, as pernas de ferro e os pés eram parte de ferro e parte de barro. Uma grande pedra veio do alto e acertou os pés da estátua, que acabou destruída. Algum tempo depois, Daniel interpretou o sonho, dizendo que as diferentes partes da estátua eram diferentes impérios, que se sucederiam no controle e domínio do mundo; no qual, a cabeça de ouro foi identificada com o poder babilônico da época, cujo rei era Nabucodonosor e todo seu império conquistado, e os pés, em parte ferro e parte barro, significavam que, por um lado o reino será forte, e por outro será frágil. Já a pedra que caiu seria um outro reino levantado por Deus, que consumirá os reinos anteriores e que não será destruído, mas subsistirá para sempre.

“A imprensa também é produtora de temporalidade, diagnosticando o presente e fazendo prognósticos sobre o futuro”³³⁶. É justamente a partir desse diagnóstico do presente e projeção para o futuro que Henderson procura chamar atenção do público leitor para um novo tempo que se aproxima. Apesar do distanciamento temporal entre os dois

³³⁵ HENDERSON, James. SEÇÃO NÃO EDITORIAL. *O Liberal do Pará*, Belém, 28 de novembro de 1872. p. 2.

³³⁶ MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. *Por Cristo e Pela Pátria Brasileira: Abolicionismo, Laicidade e Conservadorismo na Imprensa Protestante Oitocentista (1880-1904)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.

momentos citados — a queda dos reis babilônicos e o poder do Papa —, a comparação, aos olhos de Henderson, é válida, pois assinala um desfecho infalível (assim como havia ocorrido nos tempos bíblicos), para a vida religiosa no século XIX, isto é, o declínio do poder do Papa.

Inconformada, a Igreja Católica no Pará mostrou resistência e atacou seus inimigos que, segundo ela, estavam se aproveitando da situação para tripudiar.

Não falta hoje quem não queira dar seu coucinho de jumento no ilustre prisioneiro do Vaticano, e nas venerandas instituições do Christianismo. Que o *Liberal do Pará* hoje de mãos dadas com o protestante Henderson não abuse demasiado da paciência deste povo catholico.³³⁷

Apesar de não existir no Pará um jornal oficial do protestantismo, tal qual ocorria no Rio de Janeiro, *O Liberal do Pará* era o grande aliado de Henderson na batalha contra a doutrina pregada pela Igreja oficial, quando tocava em pontos muito delicados da religião católica. Assim, o protestantismo passou a ter nos jornais, como nunca tivera, até então, um meio propagandístico dos seus valores religiosos e seus reclamos quanto a direitos civis, bem como principal suporte difusor das mensagens bíblicas e dos comentários que dela derivavam. Esse recurso era visto como eficaz, pois poderia “legitimar posições políticas” e ser “um instrumento simbólico que visava transformar algumas demandas setoriais em vontade geral”³³⁸. Tal foi a identificação do *Liberal do Pará* com as publicações acatólicas, que o bispo D. Macedo acusou este jornal de publicar seu conteúdo inspirado pelo periódico protestante *A Imprensa Evangélica* do Rio de Janeiro (VIEIRA, 1980, p. 307), já que, em algumas oportunidades *O Liberal* replicou o conteúdo do mencionado jornal carioca.

3.4 PROTESTANTES, MAÇONS E LIBERAIS EM UMA DIOCESE CONTURBADA

Em meio a essa inclinação político-ideológica do *Liberal do Pará*, não foram raros os seus ataques ao partido conservador, rotulando-o pejorativamente, de modo a desqualificar a atuação política. Devido a isso, *O Liberal do Pará* acabava esbarrando no conservadorismo católico, que, em alguns aspectos, apresentava pontos em comum com a política partidária conservadora.

³³⁷ AS BIBLIAS DO SR. HENDERSON. *A Boa Nova*, Belém, 04 de dezembro de 1872. p. 4.

³³⁸ MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. In: Martins, Ana Luiza; Luca, Tania Regina De. (org.). *História da Imprensa no Brasil*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 33

O protestantismo do século XIX foi ideologicamente liberal³³⁹, todavia, tal corrente ideológica estava em processo de construção histórica e teórica, ao mesmo tempo em que a sua interpretação e aplicação no Brasil Imperial estava carregada de singularidades (SANTOS, 2017). Apesar de não ser oficialmente um jornal confessional, *O Liberal do Pará* estendeu a sua política ideológica para o debate religioso, opondo-se às prerrogativas do conservadorismo católico e se colocando ao lado dos protestantes, já que estes apresentavam certa afinidade com o liberalismo.

Apesar do papel de destaque do *Liberal* na arena jornalística, elevando ainda mais a causa protestante para um patamar de destaque, outros periódicos no Pará também ajudaram direta ou indiretamente nesse sentido. No jornal maçônico, *O Pelicano*, também é perceptível tal posicionamento, quando, em meio às diversas e contundentes críticas ao Jesuitismo³⁴⁰, afirma:

Sim, repetimos, ninguém pela nossa constituição pode ser perseguido por causa da Religião; mas já vos declaramos que jesuitismo não é Religião, nem suas doutrinas são religiosas. O judeu pode ter como o protestante, sua synagoga, sua casa de oração, sem forma exterior de templo, porque seus actos ahi respeitam a sua crença religiosa, que em nada ofende o paiz (...).³⁴¹

As menções ao protestante são constantes nas páginas de *O Pelicano*, ainda que a defesa à estes seja feita dentro dos limites da constituição vigente, quando declara o direito dos acatólicos de terem “sua casa de oração, sem forma exterior de templo³⁴²”.

Quando a maçonaria entrou em conflito com o bispo ultramontano Sebastião Laranjeiras, no Rio Grande do Sul, o jornal *O Pelicano* não perdeu a chance de refutar as teses católicas, usando a atuação de Lutero e o marco de sua reforma religiosa como justificativa para se levantar contra a Igreja Católica.

Os tempos, em que os absurdos e as falsidades proclamadas pelos papas e bispos eram geralmente aceitas como verdades, esses tempos felizes da prepotencia papal e ecclesiastica, dos autos de fé e das fogueiras, esses tempos, para vós de saudosa recordação, sumirão-se para sempre nas espessas das trevas da idade media, e nunca mais voltarão. Desde que Lutero, padre catholico, e professor de teologia catholica em Wittenberg, accendeu o imenso

³³⁹ Vale aqui uma ressalva. Os protestantes foram mais liberais em diversos assuntos, sobretudo no que se refere à noção de liberdade religiosa, devido sua condição de minoria no Brasil hegemonicamente católico. Porém, em determinados assuntos, eles eram tão conservadores quanto os católicos, exemplo disso é a opinião sobre ambiente familiar que, segundo seu entendimento, deveria ser incutido dos valores cristãos.

³⁴⁰ Forma como o Ultramontanismo era chamado pejorativamente. Para mais informações, ver: MAUÉS, Raymundo Herald. A categoria jesuíta no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do Século XIX. *Páginas de História*, Belém, v. 1, n.1, p. 1-15, 1997.

³⁴¹ ABORTO JESUITICO. *O Pelicano*, Belém, 27 de fevereiro de 1873. p. 1.

³⁴² Ibidem.

facho de luz, que esclareceu o mundo sobre a verdadeira significação dos asseclas da curia romana e d'ella propria, a quem qualificou de grande Messalina que tudo mercadeja: desde que ficou provado ao universo, que a venda de indulgencias por Tetzal e seus sequazes, só tinha por fim encher os cofres dos curias exhaustos pela eterna orgia (...).³⁴³

Alan Santos (2011) elucida que a maçonaria, apesar de ser vista, tradicionalmente, como uma sociedade secreta, em virtude de seus rigorosos preceitos iniciáticos, na segunda metade do XIX, estava se valendo abertamente dos instrumentos da publicidade para travar batalha contra os ultramontanos no Pará e em outras partes do Império. Nesse sentido, o periodismo maçônico foi uma operação entre ocultar e revelar, de tal forma que, analisando as páginas do jornal oficial da maçonaria (*O Pelicano* foi órgão oficial maçônico até 28 de setembro de 1873), percebe-se que os seus artigos, como é o caso do excerto em destaque, não possuíam identificação autoral, provavelmente, para preservar o anonimato dos redatores³⁴⁴ (SANTOS, 2011, p. 48). A partir deste perfil, o jornal em questão apresentava em seu conteúdo as seguintes características:

(...) a liberdade de consciência e de culto, a separação das esferas civil e religiosa, a secularização dos cemitérios e o ensino laico. Através das folhas redigidas pelos intelectuais falava-se aos membros da maçonaria, aos rivais católicos, aos candidatos a maçons, a famílias paraenses e também aos menos favorecidos.³⁴⁵

O discurso fabricado possuía investidas enriquecedoras, as quais se firmavam no âmago do seu próprio fundo argumentativo. Na leitura do jornal *O Pelicano*, o que se percebe, em vários de seus números é que, na tentativa de atacar a Igreja — em especial, o Ultramontanismo — e defender a liberdade religiosa, entre outros pressupostos, acabam usando a causa protestante como arma argumentativa. Embora estas não sejam declarações escritas por mãos protestantes (tal como sugere o jornal *A Boa Nova*) — até porque os seus redatores eram católicos — ao menos colocavam o protestantismo em lugar de destaque nos debates religiosos, sempre que tinham oportunidade.

³⁴³PROTESTO QUE A LOJA UNIÃO CONSTANTE DIRIGIO AO SR. BISPO DO RIO GRANDE DO SUL. *O Pelicano*, Belém, 22 de março de 1874. p. 3.

³⁴⁴ Inicialmente, tentou manter-se o anonimato, mas as disputas da época acabaram tornando conhecidos alguns dos maçons que estavam por trás dos escritos impressos. O jornal *A Boa Nova*, um dos mais interessados em descobrir os nomes dos eventuais interlocutores maçons, conseguiu obter essa informação e publicou, em 15 de fevereiro de 1873, os nomes dos redatores “inimigos”: Joaquim José de Assis, Heráclito Vespasiano Fiock Romano, Antônio Raulino de Souza Uchôa, Marcello Lobato de Castro, padre Eutychio Pereira da Rocha, Julião Honorato Corrêa de Miranda, Vicente Carmino Leal, Antônio Emiliano de Souza Castro, Augusto Carlos de Melo L’Eraistre e Samuel Wallace Mac-Dowell (SANTOS, 2011, p. 49).

³⁴⁵ SANTOS, Alan. *O que revelar? O que esconder? Imprensa e maçonaria no findar do Dezenove (Pará, 1872-1892)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011. p. 63.

Em nenhum momento, *O Pelicano*, nem antes e nem após ser refundado, fez referência ao protestante James Henderson. Ainda assim, o periódico, fez constantes menções elogiosas³⁴⁶ a grandes personagens da Reforma Protestante na Europa, como Lutero, Calvino, Zwinglio, entre outros; sinalizando sua tolerância a esses nomes condenados e que jamais seriam usados como fundo argumentativo pela Igreja Católica.

Os martyres dos primitivos tempos do Cristianismo, o próprio Lutero, Melanchton, Calvino e Zwinglio não foram todos dominados pelo entusiasmo? Certamente; e por isso repetimos que sem esse dom precioso o homem torna-se incapaz para os grandes commettimentos. (...) O entusiasmo é a força motriz das grandes transformações religiosas e sociaes. Por isso Jesus deixou de combater muitas vezes a opinião de seus discipulos, tolerando seus preceitos nacionais.³⁴⁷

Tendo como base esses jornais mencionados e suas publicações, faço uso do pensamento de Ipojucan Campos (2017), para analisar o corpo de discursos que estavam se espalhando pelo Pará. O discurso é emitido como uma necessidade da coletividade por respostas ou como se a sociedade ansiasse por “ouvi-las”. Os argumentos deveriam sair do emissor em direção aos destinatários, na condição de coerentes proposições, em outras palavras, deveria ser proferida com eloquência, mas, ao mesmo tempo, com frases facilmente compreensíveis, afinal, o discurso montava-se para persuadir, ao mesmo tempo em que os contendores em questão não estavam dispostos a se apresentar à coletividade por meio de contornos imperfeitos. Isso explica a fluência — no que tange ao entendimento — da grande maioria do conteúdo impresso dos ou sobre os protestantes, no qual os jornais emissores, ou no caso mais específico, os redatores, são apresentados como os bastiões da razão, afinal, todos desejavam ter o monopólio da palavra verídica no intuito de intervir na condição de poder.

Outro exemplo foi o jornal *O Santo Officio* (de tendência maçônico-liberal), que enfatizava não ser emissário da propaganda protestante, como outros periódicos católicos o rotulavam, e dizia estar “convencido que o protestantismo não é a peor religião, nem a mais recomendável”³⁴⁸. Porém, assim como outros periódicos liberais, e em especial, aqueles próximos à maçonaria, este solidarizava-se com os ataques sofridos pelos protestantes em outras províncias do Brasil, saindo em defesa da liberdade de culto, ao

³⁴⁶ Foi verificado os nomes de grandes nomes da Reforma Protestante nas edições dos dias: 12 de setembro de 1872, p. 3; 13 de novembro 1872, p. 2; 29 de dezembro de 1872, p. 02; 2 de fevereiro de 1873, p. 03; 20 de fevereiro de 1873, p. 01; 31 de agosto de 1873, p. 03; 7 de setembro de 1873, p. 02.

³⁴⁷ HISTORIA DOS PAPAS. *O Pelicano*, Belém, 31 de agosto de 1873. p. 03.

³⁴⁸ BULLA FALSA. *O Santo Officio*, Belém, 02 de março de 1874. p. 3.

mesmo tempo que criticava a hegemonia católica e a solidariedade ativa entre Igreja e poder civil, tal qual aparece no documento.

Na noite do dia 18 de Dezembro um grupo de vagabundos, açulados por alguns membros da tal *sociedade catholica*, apedrejou uma casa em S. Domingos, na rua do Passo da Patria, onde se achavam reunidos alguns protestantes, rendendo culto a Deus. No dia seguinte, dirigindo-se ao respectivo subdelegado de policia, o pastor da Igreja evangelica protestou contra semelhante attentado. O que fez a autoridade? Respondeu que *esses ajuntamentos eram illicitos e ofendiam a moral publica!* Espantado do modo por que esse energumeno subdelegado acolhia tão justa queixa, o pastor protestante entrega ao chefe de policia Holanda Cavalcanti, que pelo nome não perca, uma petição de consenso para exercer o culto. Esta autoridade, que corre parilha com seu subalterno, indeferiu a petição!! E então? Para onde vamos, impellidos por autoridades estupidas, nimiamente ignorantes da constituição, e por excessos do fanatismo?³⁴⁹

Se num primeiro momento, a opinião dos jornais maçônicos sobre a liberdade de culto, eram emitidas a partir de uma aprovação dos membros da comissão pela redação, a partir do “novo” *Pelicano* e da linha editorial do *Santo Officio*, houve um rearranjo da imprensa maçônica, “mesclando os posicionamentos oficiais da instituição e aqueles que diziam respeito apenas às redações ou aos redatores dos jornais. Sendo que constantemente uma coisa se confundia com a outra na batalha das representações”³⁵⁰.

É importante analisar, não apenas o que foi escrito, mas por que e por quem, a fim de entender como se constituiu a afinidade entre maçons e protestantes, sobretudo no Pará. Por isso, vale aqui uma rápida explicação do que era o pensamento maçônico. Para Sérgio Ribeiro Santos (2016), as concepções filosóficas maçônicas correspondem a toda “uma filosofia liberal tomada à Ilustração do século XVIII”. Além do mais, “segundo o Syllabus Maçônico, a liberdade de pensamento e o racionalismo são princípios fundamentais da sociedade”³⁵¹, não por acaso, segundo seus ideais liberal-democráticos, a “maçonaria vai manter uma posição política caracterizada pelo combate aos poderes absolutos”³⁵². Após esse período influente da maçonaria, até a primeira metade do século XIX, houve acentuado declínio dela.

³⁴⁹ FASTOS DA INTOLERANCIA RELGIOSA. *O Santo Officio*, Belém, 09 de fevereiro de 1874. p. 3.

³⁵⁰ SANTOS, Alan. *O que revelar? O que esconder? Imprensa e maçonaria no findar do Dezenove (Pará, 1872-1892)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011. p. 120.

³⁵¹ SANTOS, Sergio Ribeiro. *O protestantismo e a construção do Estado laico brasileiro: uma breve abordagem do processo histórico*. Fides Reformata, n. 1, p. 71-100, 2016.

³⁵² Ibidem.

A afinidade entre maçonaria e protestantismo já se fazia a algum tempo, não sem razão, em 1723, o pastor presbiteriano inglês, James Anderson, escreveu a constituição maçônica que ficou conhecida como “constituição de Anderson”, o que levou o referido pastor a ter destaque no mundo ocidental. A maçonaria foi uma das primeiras a tentar conformar uma irmandade ecumênica de adeptos de diversas religiões. Para tanto, exigia-se que, para integrar entre os “pedreiros livres”³⁵³, o indivíduo acreditasse em Deus, chamado por estes de “Senhor Arquiteto do Universo”. Isso porque, considerando que a maçonaria deveria ser acessível a todos, seria mais razoável usar uma expressão genérica ao invés de fazer uso da palavra “Deus”, que possuía uma significação cristã (VIEIRA, 1980, p. 43).

Vale frisar que a opinião dos maçons não era coesa, portanto, poderiam apresentar distinções, de acordo com a corrente interna que adotassem. Em 1863, a maçonaria sofreu uma divisão em consequência da diferença política de duas lideranças maçônicas. A partir da obediência³⁵⁴ “Grande Oriente do Brasil”, formaram-se o “Grande Oriente do Lavradio” e o “Grande Oriente do Beneditinos”.

O círculo Lavradio era ligado à tradição inglesa e mantinha postura mais branda, no qual, entendia-se que o embate da Questão Religiosa era apenas contra o clero ultramontano e não com a Igreja, e tinha como grão-mestre o conservador, católico e monárquico Visconde de Rio Branco. Já o círculo dos Beneditinos sofria influência da tradição maçônica francesa, de caráter mais combativo e previa, inclusive, a separação entre Igreja e Estado, tendo à frente Saldanha Marinho, que era republicano, progressista e defensor das reformas sociais. Depois de uma rápida fusão em 1872, o grupo voltou a se dividir, formando “Grande Oriente do Brasil” (antigo círculo Lavradio) e “Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil” (antigo círculo dos Beneditinos), mas suas divisões de pensamento persistiram tal como eram antes, só voltando a se unificar de novo em 1883 (SANTOS, 2011, p. 67).

³⁵³ Sobre essa expressão, Anderson Tavares (2019) explica: “Nome pelo qual se conhecia integrantes da maçonaria, cuja origem é localizada nas corporações de ofício dos pedreiros da Idade Média, no final do século XIV. Naquela época não havia escolas capazes de ensinar as técnicas da construção de pedra, utilizadas principalmente em catedrais. Somente nas corporações, também chamadas guildas, aprendizes e mestres dividiam a ciência do talhe e se reuniam após o expediente para discutir o andamento das obras e defender sua profissão, como em um sindicato. Levavam às reuniões os instrumentos de trabalho, utilizados na composição dos projetos arquitetônicos (esquadro e compasso) ou na atividade braçal (avental, malho e cinzel).” (TAVARES, 2019, p. 164).

³⁵⁴ Grosso modo, Obediência Maçônica são entidades que congregam várias lojas.

Mesmo com essas distinções mencionadas, David Vieira (1980) enuncia que, em geral, as lojas filiadas às duas Grandes Lojas adotaram o Rito Escocês, cuja característica era dedicar maior atenção à bíblia, sendo, inclusive, colocada no altar maçônico, e compreendida de forma especial, digna de respeito. De tal forma, não é de se estranhar que grandes defensores das escrituras e protetores de protestantes fossem maçons, como foi o caso de Tito Franco de Almeida, Dr. Demétrio Ciríaco Tourinho, Francisco Gonçalves Martins (Visconde de São Lourenço), General José Inácio de Abreu e Lima, Visconde Vieira da Silva, José Tomás Nabuco de Araújo, Joaquim Saldanha Marinho, entre outros (VIEIRA, 1980. p. 47).

Devido à imprecisão de algumas fontes, Alan Santos (2011) não chega a afirmar, mas levanta a hipótese de que a tendência maçônica no Pará, na década de 1870, foi aquela ligada à tradição francesa, reivindicadora de reformas políticas e causas sociais, o que explica a contundência dos discursos nas páginas dos jornais. No entanto, essa obediência regulamentadora das lojas maçônicas no Pará não significa ausência de conflitos internos, haja vista essa unidade servir muito mais para organização e legitimidade da instituição, enquanto, várias vezes, os redatores deixavam prevalecer suas individualidades nos discursos divulgados na imprensa.

Essa era uma época em que a Maçonaria estava voltando a se consolidar no Pará, haja vista sua atividade ter sido interrompida devido à guerra cabana, na qual os revoltosos compreendiam os “pedreiros livres” como inimigos a serem combatidos. Desde 1857 (ano em que foi fundada a primeira loja maçônica após o fim da Cabanagem), até a década de 1870, foram fundadas 5 lojas maçônicas, quais sejam: a loja Harmonia, em 1857, Firmeza e Humanidade, em 1857, Cosmopolita, em 1864, Renascença, de 1872 e Loja Aurora, fundada em 1873 (MONTEIRO, 2014, p. 46).

Contra essa revolução das mentalidades, a Igreja Católica reagiu com intolerância, como fica explícito na bula *In Eminentí*, de 24 de abril de 1738, na qual o papa Clemente XII condena o que considera o pedantismo de um grupo disposto a debilitar a religião católica e descristianizar a sociedade, denunciando a maçonaria como mais um desvio, em consequência “pelos quais os perigos de perturbação da maior parte dos tempos são repelidos de todo o mundo católico”,³⁵⁵ culpabilizando, provavelmente, a

³⁵⁵ *IN EMINENTI APOSTOLATUS SPECULA SOBRE A MAÇONARIA*. Bula Papal de Clemente XII, 28 de abril de 1738.

Reforma Protestante e alertando aos católicos para se afastarem contra tal iniquidade que reunia homens de várias religiões ou seitas, sob seus estatutos e leis, rompiam com o modelo cultural então dirigido pela Igreja e instituíam espaços próprios e regulares para reflexão, seja em conjunto aos confrades maçons, seja no reduto da individualidade (NEVES, 2015, p. 12 e 13).

Ainda assim, nenhum dos documentos papais, tais como encíclicas, bulas, constituições e alocuções contra a maçonaria recebeu o Beneplácito, seja da coroa portuguesa ou da brasileira. A situação de então, leva a concluir que, apesar de a Igreja no Brasil desaprovar a atuação dos maçons, isso não foi suficiente para fazer com que o corpo eclesiástico (do qual muitos eram maçons) se empenhasse em pressionar o poder temporal para fazer valer os ditames romanos contra os pedreiros livres. Todavia, após a década 1870, com o crescimento da ortodoxa campanha ultramontana, a maçonaria fora apontada pela hierarquia eclesiástica e, conseqüentemente, pela imprensa católica, como anti-cristã e responsável pelos problemas que o Papa vinha enfrentando devido à unificação. Portanto, aos olhos da Igreja, nenhum católico poderia ser maçom, tão pouco poderiam ser desprezadas as ordens papais contra a maçonaria.

O episódio envolvendo o padre José Luís Almeida Martins, em 1872, além de marcar o estopim para a Questão Religiosa, também marcou o desenvolvimento de uma cooperação mais íntima entre protestantes e maçons. Afinal, imbuídos do sentimento anticlerical e das afinidades concernentes à corrente liberal, os maçons, em muitos momentos, auxiliaram as causas protestantes.

Essa proximidade entre maçonaria e protestantismo fica visível, quando se atenta para os ataques via imprensa entre o bispo de Olinda, D. Vital, e os maçons, durante a Questão Religiosa. Em 9 de novembro de 1872, o jornal maçônico *A Verdade* publicou um artigo do protestante Laurence Louis-Felix Bungener, intitulado *Controvérsia Evangélica: a perpétua virgindade de Maria*, cujo conteúdo versava sobre a ideia de que, após o nascimento de Jesus, Maria teria tido outros filhos com José. Tal texto foi publicado muito mais para desestabilizar o ambiente católico, em meio ao clima de conflito. De qualquer forma, este fato serve para captar como os maçons viram no conteúdo e nos anseios da fé reformada um bom esteio para atacar ou minar a Igreja Católica (MONNERAT, 2009, p. 69).

Olhando por outro prisma, os protestantes também viram na maçonaria uma boa base de apoio, afinal, se lhes faltava força para envolverem-se em embates minimamente emparelhados com a supraidência católica, foram os maçons que forneceram um bom escudo para amortecer os disparos feitos pela Igreja. Com isso, os acatólicos viram naquele cenário religioso uma boa janela para aparecerem e engrossarem os ataques dos maçons aos católicos durante a Questão Religiosa.

Essa aproximação fez com que maçons e protestantes experimentassem, em muitas ocasiões, a cooperação mútua no decorrer da década de 1870. No entanto, essa ajuda dos pedreiros livres nem sempre foi aceita ingenuamente pelos missionários protestantes. O missionário Alexander Blackford entendia que a defesa da liberdade de culto e a liberdade de consciência defendida pelos maçons era uma defesa em causa própria. Claro que existiam algumas exceções, como o próprio Blackford considerou, ao avaliar o discurso do maçom José Liberato Barroso, ex-ministro do Império, como uma tentativa de salvaguardar os direitos dos estrangeiros, e não apenas por sentimento de autopreservação da maçonaria. Analisando a situação que estava se constituindo, em 1871, Blackford declarou em carta:

Que a maçonaria no Brasil era um grande fato e um grande poder. Outrossim, era “um dos mais importantes meios de que Deus (tinha) usado e estava usando” para quebrar o domínio católico no Brasil. Os maçons eram odiados e denunciados pelo “partido ultramontano” relatou Blackford, no entanto havia lojas maçônicas em quase todas as cidades e qualquer brasileiro “que desejasse ser considerado respeitável, pertencia a ordem.”³⁵⁶

Segundo Vieira (1980), a cooperação entre maçonaria e protestantismo estava mais nítida em províncias como Rio de Janeiro, São Paulo, Pará e Pernambuco, sendo que estas duas últimas estavam sob a administração espiritual dos bispos protagonistas da Questão Religiosa, D. Macedo Costa e D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira. Em junho de 1873, Blackford, entendendo que aquele momento correspondia a uma fenda permanente na união entre Igreja Católica e Estado Imperial, no Brasil, declarou que “o papado será dentro em pouco virtualmente suplantado (no Brasil), e a infidelidade ou o cristianismo devem tomar seu lugar”³⁵⁷. Além disso, em outubro de 1873, o missionário presbiteriano, J. Beaty Howell, mencionou que muitos brasileiros conservavam o seu vínculo com a Igreja Católica, pois era requisito para promoção política, assim como

³⁵⁶ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 278.

³⁵⁷ Alexander Blackford. apud VIEIRA 1980, 282.

qualquer cargo honorífico à disposição do governo. Portanto, caso trono e altar rompessem, Howell entendia que muitos dos que se diziam católicos iriam abandonar a Igreja.

Em 24 de junho de 1873, o missionário Blackford relatou um caso semelhante ao que prospectava Howell, segundo o qual, informou que:

muitos intelectuais estavam indo aos serviços religiosos da Igreja Presbiteriana e que um deles escrevera um artigo uns poucos dias atrás, ‘convidando o povo a vir aprender o verdadeiro evangelho na Igreja Presbiteriana, no n° 11, da Travessa da Brasileira’.³⁵⁸

Na ocasião da prisão do bispo de Olinda, em 1874, iniciou-se um movimento visando a separação entre o Estado e a Igreja. Este movimento “popular” foi dirigido por Tavares Bastos, Quintino Bocayúva e os membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro (que também eram maçons). Em reunião pública, foi definido que seriam formadas associações, no intuito de submeter petições ao legislativo, a fim de solucionar o conflito dentro da perspectiva de ruptura entre as duas instâncias de poder.

Com isso, Dr. Aureliano Cândido Tavares Bastos, Dr. Miguel Vieira Ferreira, Dr. Francisco José de Lemos, Dr. José do Canto Coutinho e Quintino Boucayúva, sendo presididos pelo Coronel Fernando Luís Ferreira, formaram uma comissão para requerer, junto à Assembleia Legislativa, os seguintes princípios:

A plena liberdade e igualdade de todos os cultos;
A abolição da igreja official e sua emancipação do Estado, com a supressão dos privilégios outhorgados aos sectarios dessa igreja;
O ensino da escola pública separado do religioso, que aos paes incumbe no seio da familia, e na igreja aos ministros de cada seita particular;
A instituição do casamento civil obrigatorio, sem prejuizo das cerimonias religiosas conforme o de cada cônjuge;
Registro civil dos nascimentos e obitos;
A secularisação dos cemiterios, e sua administração pela municipalidade.³⁵⁹

Percebe-se que, apesar da abrangência de tópicos peticionados, grande parte destes, giravam em torno do direito de professar a fé que quisesse, sem a obrigatoriedade das amarras católicas. Isso porque, esses princípios foram escritos com participação direta dos presbiterianos, e circularam no jornal *Imprensa Evangelica*, nas lojas maçônicas, e clubes liberais e republicanos. Ademais, essas petições tiveram considerável número de subscrições em Minas Gerais e São Paulo, no entanto, não chegaram a ser submetidas ao

³⁵⁸ Ibidem, p. 283.

³⁵⁹ QUESTÃO RELIGIOSA. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, 07 de março de 1874. p. 109.

Parlamento, pois, segundo Tavares Bastos, de última hora, os membros da comissão resolveram sustá-la, devido à repercussão negativa que causaram entre algumas personalidades importantes após a divulgação no jornal evangélico.

Os presbiterianos estavam entusiasmados com a possibilidade de alcançar a vislumbrada liberdade de culto, tanto que chegaram a recorrer à Igreja-mãe no Estados Unidos, pedindo-lhes mais obreiros para fortalecer a noção da liberdade e enfraquecer a esfera católica. Outro sinal dessa aproximação foi quando, durante a Questão Religiosa, o jornal *Imprensa Evangélica* chamou o maçom Ganganelli de “benfeitor da pátria”, depois dele ter publicado o primeiro volume de *A Igreja e o Estado* em 1873. Além do mais, quando foi inaugurado o novo templo central dos presbiterianos no Rio de Janeiro em 29 de março de 1874, os anticlericais que lá apareceram foram designados como “amigos da causa”³⁶⁰.

Essa situação mostra como os interesses de maçons e protestantes, em certa medida, assemelhavam-se e, mesmo quando havia diferenças, eles preferiam trabalhar no fito da promoção da liberdade religiosa. Fernando Catroga (2006) diz que as confissões minoritárias apoiaram os movimentos de reformas que, ao requererem a liberdade religiosa, neutralizavam os privilégios da igreja majoritária. Assim sendo, ocorria uma afinidade eletiva entre protestantes e os defensores da laicidade, que importa sublinhar: estes, enquanto livres pensadores, dedicavam-se a realizar — resguardando as devidas diferenças — uma revolução cultural semelhante à que os reformadores modernos ousaram fazer, no que se refere à desinstitucionalização clerical do religioso, à valorização da subjetividade e à legitimação de uma maior tolerância diante das demais confissões.

Com isso, “as confissões cristãs dissidentes, mesmo que minguadas em número de seguidores, sabiam poder contar com o reforço extra de certos anticlericais que não dispensavam aliados na luta contra o Ultramontanismo.”³⁶¹ Embora o apoio dos protestantes na prática não fosse tão significativo para a eclosão e desenrolar da Questão

³⁶⁰ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 461.

³⁶¹ VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil*. v. 1. 1500-1889. Aparecida: Santuário, 2016. p. 460.

Religiosa, os maçons aceitaram de bom grado e, ao mesmo tempo, ofereceram apoio em defesa dos interesses dos acatólicos.

Ainda que não estivesse presente um missionário acatólico no Pará, a aproximação entre maçons e protestantes também ocorreu na província, tanto que, como já fora explicitado antes, Henderson ganhou uma notoriedade que nunca tivera, tendo conseguido espaço na imprensa para sua propaganda, principalmente através *Liberal do Pará*, que, embora não fosse um órgão oficial da maçonaria, tinha fortes ligações com esta. Isso sem falar dos jornais maçônicos, como *O Pelicano* e o *Santo Officio*, que se manifestaram a favor da liberdade de culto e, como já foi dito anteriormente, foram acusados pelo jornal do bispo de serem cúmplices dos protestantes. Isso porque, publicações como esta foram comuns nestes jornais:

Não é sem causa que todo Episcopado teme grandemente e procura conjurar com fulminações a liberdade de cultos e o casamento civil no Brazil. Todo o clero se alevanta como que para oppor barreira a causa da liberdade religiosa, que entretanto, avança invadindo os espiritos e dominando as consciencias. A liberdade de culto no Brasil já não é somente uma aspiração; é uma necessidade palpitante, que mais tarde ou mais cedo terá de ser forçosamente attendida, custe o que custar.³⁶²

O Santo Officio chama a atenção — quase que em tom de ameaça ao usar a expressão “custe o que custar” — para a necessidade de fornecer meios no propósito de melhorar a estadia de estrangeiros no Brasil, que, em sua maioria, são protestantes e, a essa altura, já haviam até conseguido estabelecer templos, como foi o caso dos presbiterianos no Rio de Janeiro. No Pará, essa realidade ainda estava se conformando, posto que, não havia a constituição de uma Igreja acatólica organizada, com templo e cultos regulares, tão pouco, naquele momento, havia um pastor protestante pleiteando tal condição, embora Henderson estivesse sempre em evidência, no que se refere ao debate do protestantismo no Pará na década de 1870.

Após o ápice da Questão Religiosa, os embates na arena jornalística arrefeceram, embora sem desaparecer. No entanto, a partir de 1877, o cenário religioso do Pará vivenciou outra grande polêmica, a Questão Nazarena. A Questão dos bispos havia ficado mal resolvida, pois, apesar da libertação dos dois prelados protagonistas do conflito, as animosidades entre católicos e maçons não tinham se encerrado, sem contar a grande repercussão que o conflito gerou entre a opinião pública. Após ter recebido anistia, em

³⁶² LIBERDADE PARA DEOS. *O Santo Officio*, Belém, 13 de abril de 1874. p. 01.

1875, D. Macedo Costa segue de Belém para a Europa, onde ficou até 1877, quando retornou à diocese do Pará. Foi então que se deu início à querela com a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré. Porém, de acordo com Patrícia Monnerat (2009), após a Questão Religiosa, as irmandades paraenses estavam mais fortalecidas e tinham consolidado sua parceria com o jornal *O Liberal do Pará*, sem falar do apoio dos outros jornais da maçonaria.

Inspirado na encíclica *Exortae ins ista*³⁶³, de Pio IX, D. Macedo estabeleceu uma portaria, a fim de executar reformas na administração das festividades religiosas. Isso atingiu diretamente a irmandade responsável pela organização das comemorações a Nossa Senhora de Nazaré, haja vista que esta teria de ficar submetida aos sacerdotes católicos, gerando uma tensão que culminou na ação do bispo em proibir as atividades religiosas da festa nazarena.

De um lado, posicionaram-se os devotos da virgem, constituindo um complexo grupo, formado por conservadores, liberais, maçons, irmãos de Nazaré, mulheres devotas; de outro, estavam os padres, párocos colados, padres adjuntos, padres interinos, os cônegos e na Sé, o prelado diocesano D. Macedo Costa e seu cabido persistindo no intento de colocar sobre o seu controle o conjunto da experiência nazarena do Pará.

Por ter ganhado destaque em todo o Brasil, devido ao protagonismo no conflito contra o governo imperial, D. Macedo passou a ser mais observado pela imprensa nacional, por isso, a Questão Nazarena, um conflito religioso de âmbito local, ganhou as páginas do jornal protestante *Imprensa Evangelica*, e este, logicamente, aproveitou para condenar a doutrina católica e os supostos interesses financeiros do bispo:

Já demos a noticia de ter o bispo do Pará prohibido a festa de sua N. S. de Nazareth. Transcrevemos a pastoral do prelado a este respeito, como prova incontestavel dos resultados legitimos da idolatria favoncada pela Igreja romana. É para notar que o dito bispo não prohibiu o pagode por ser elle idolatra, mas porque elle e seus não poderão ter exclusiva direcção do negocio (...).³⁶⁴

No decorrer desses acontecimentos religiosos, não cessaram as aparições de James Henderson na Imprensa, inclusive, por meio de anúncios comerciais. Essa ainda

³⁶³ Encíclica do Papa Pio IX, publicada em 20 de abril de 1876, dirigida aos bispos brasileiros, a fim de denunciar a Maçonaria, ordenando ao episcopado a reformar todas as irmandades e eliminar os membros maçons, especialmente nas dioceses de Olinda e Belém do Pará.

³⁶⁴ O CONFLITO NO PARÁ. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, 25 de setembro de 1879. p. 306.

não era a época em que as gravuras apareciam constantemente em meio aos anúncios. Mesmo em fins da década de 1870, os enunciados ainda eram extremamente textuais, praticando um diálogo com o leitor, para convencê-lo das qualidades de seus produtos (MARTINS, 2017, p. 202). Nesse sentido, às vésperas da Questão Nazarena, o jornal *O Liberal* cedia espaço para Henderson continuar seus anúncios de vendas e, ao mesmo tempo, criticar a Igreja Católica.

Tem despachado: Fechaduras para portas e trincos com duas chaves, cadeados de latão e de ferro, ferro de engomar com carvão, campainhas para cima da mesa, colleira de aço para cachorrinhos, bandeja de 8 até 30 polegadas, sabonetes de quatro qualidades, sabão inglês fino. Também tem molhos, môtarda, pimenta moidas, essencias para podins, Bitters, Jamaica Rum, licores de hortelã pimenta, vasos para flores, chaleiras, cassarolas e panellas com porcelana, comestiveis de muitas qualidades em latas, vassouras, sacarrolhas de diferentes qualidades. Ainda tem Biblias e o novo testamento que o povo deve comprar para saber o caminho verdadeiro do Céu e não esperar mais tempo para os padres ensinarem a palavra de Deos; ensina toda doutrina com simplicidade, e não tem nada com imagens feitas de páo ou de pedra, de prata ou de ouro, e não ensina que Deoses feitos por mãos de um peccador devem ser respeitados. O segundo mandamento é forte contra imagens, por isso não está publicado no cathecismo da igreja romano-catholica; também tem livrinhos para a mocidade com boa moral, do custo de um bilhete de waggon.³⁶⁵

A venda de bíblias, em meio a outros produtos (panelas, itens alimentícios e utilitários) propagandeados na imprensa, expõe uma atípica organização comercial que inseria, em sua lógica de comercialização, itens religiosos, outrora ignorados pelo público católico (TAVARES, 2019, p. 26). Em décadas anteriores, Nesbit, Holden, e o próprio Henderson, já haviam iniciado a venda de bíblias pela Amazônia, por isso, é possível depreender que, nos anos de 1870, parte dos habitantes da província já haviam tido algum contato ou tiveram algum interesse por esses escritos (ainda que existisse pressão da Igreja Católica contra essas bíblias), ao ponto de serem potenciais consumidores dos livros vendidos pelo comerciante protestante, porém, a relação Henderson-Bíblia-protestantismo não se encerra aí.

Antônio Gouvêa de Mendonça (2008) afirma que o “protestantismo é a religião do livro”³⁶⁶, e por isso, “os protestantes têm como postulado básico de sua fé que a leitura da Bíblia, por si só, não somente instrui o indivíduo na religião, mas é instrumento de

³⁶⁵ HENDERSON, James. *O Liberal do Pará*, Belém, 19 de setembro de 1877. p. 03.

³⁶⁶ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 144.

conversão”³⁶⁷. A partir disso, é razoável pensar que, consciente ou inconscientemente, Henderson, mesmo não sendo um missionário protestante, também estava fazendo um trabalho proselitista, no qual, o discurso em favor da leitura da bíblia, poderia levar os leitores a se afastarem dos “erros” do catolicismo e se aproximarem do protestantismo.

Para além da tentativa de lucros ou de pretensão proselitismo, o discurso de Henderson exalta a maior independência que o indivíduo deve ter em sua relação com o sagrado, criticando as mediações religiosas imprimidas pelos sacerdotes católicos, quando diz: “Ainda tem Bíblias e o novo testamento que o povo deve comprar para saber o caminho verdadeiro do Céu e não esperar mais tempo para os padres ensinarem a palavra de Deus”.

Esse tipo de declaração feita na década de 1870 não é à toa. Tal anúncio mostra como esse clima conturbado envolvendo católicos, maçons e governo imperial ainda servia como janela para a aparição do discurso protestante, personificado na figura de Henderson. Ainda que não penetrasse com profundidade nos assuntos concernentes à teologia católica, Henderson é o que mais se aproxima de contestar os preceitos dogmáticos romanos aos moldes protestantes, vide sua reprovação quanto ao que ele entende ser adoração de imagens (contida no segundo mandamento) por parte dos católicos do Pará.

Existe uma discordância sobre o conteúdo do segundo mandamento. Enquanto para os católicos a interpretação é de não tomar o nome de Deus em vão, para os protestantes, este mandamento está relacionado à não adoração de imagens. Tendo esse respaldo, os protestantes acusam os católicos de violar este mandamento, pois eles adorariam imagens de Jesus e de santos e santas. Entrementes, levantar esta polêmica no Pará é desafiador, tendo em vista a tradição do culto mariano na diocese, vide a situação de Richard Holden, quando tentou polemizar este tema por meio da imprensa e agravou a sua briga com o bispo D. Macedo, resultando em sua saída do Pará.

Tal antecedente não parece ter intimidado Henderson, ainda que ele fosse um comerciante e isso pudesse prejudicar seus negócios ao se envolver em dramas do cotidiano que lhe rendessem inimigos, ele não deixava de fazer acusações acintosas sobre

³⁶⁷ Ibidem.

essa questão dos mandamentos, ao dizer, por exemplo: “Os dez mandamentos de Deos são os mesmo que Moyses ensinava, porem o papa tirou o segundo, e os catholicos romanos só tem nove”³⁶⁸.

Outra polêmica levantada por Henderson foi a questão do purgatório. Diversas linhas doutrinárias protestantes — como os metodistas, batistas, presbiterianos, luteranos etc. — não acreditam na existência do purgatório. Isso ocorre, pois não consideram o livro de II Macabeus, onde é encontrada a definição de purgatório, como obra de inspiração divina. Os protestantes acreditam que a santidade deve ser buscada em vida, não podendo o homem ter seu destino mudado após a morte. Tendo em vista esses preceitos, Henderson declara:

“Ainda tem biblias e Novos Testamentos, porem elles não tem purgatorio. Os judeos escolhidos por Deos não tinhamo medo de ser mettidos lá, e elles nunca disseram que as bíblias inglezas forão falsificadas. (...) A teologia para o povo é boa e nada custa”.³⁶⁹

Essas provocações causaram reação imediata da Igreja Católica que, por meio da *Boa Nova*, proferiu ataques a Henderson, afirmando tolerar sua atividade comercial, ainda que a desqualificasse, mas mostrando-se completamente intolerante, no que tange à venda de bíblias e à propaganda protestante, acusando-o de “charlatão” e de desconhecedor da verdade cristã.

Já não podendo atacar de frente o catholicismo, que tem ultimamente arrancado suas mais brilhantes intelligencias, o protestantismo vae socorrendo-se entre nós, da guerrilha...guerrilha não de expediente de escravo, sim, resmungando entre dentes e apparecendo pelos cantos besuntado de manteiga, sujo de tisna (...). Mas se o senhor Henderson é um homem de luzes venha escolher em nosso catecismo o menino mais atrasado e elle com qualquer dos seus sabonetes de quatro qualidades laval-o-ha da ignorancia, que na verdade é digna de compaixão. (..) Nada tínhamos a ver se o charlatão se limitasse somente a annunciar a venda de suas manteigas rançosas, mas vir em publico zombar da religião da Nação que o acolheu e de seus habitantes, é um grande desaforo para o qual não podemos deixar de chamar attenção da policia, que tem que ver com os insultos atirados á religião do Estado. O povo não se deixe illudir pelas cantilenas do charlatão, e ao illustre Sr. Dr. Chefe de Policia pedimos sua attenção para o predito annuncio, e as providencias que no caos couber. O culto da nossa Santa Religião não pode continuar a ser rediculizado por qualquer charlatão.³⁷⁰

A Igreja mobilizou seu capital simbólico e material para atacar a presentificação protestante. Por isso, fez questão de expor a situação para as autoridades policiais no

³⁶⁸ HENDERSON, James. *O Liberal do Pará*, Belém, 27 de novembro de 1877. p. 03.

³⁶⁹ Ibidem.

³⁷⁰ SECÇÃO NOTICIOSA. *A Boa Nova*, Belém, 22 de setembro de 1877. p. 3.

propósito de punir Henderson civilmente, pois, dentro dos parâmetros eclesiásticos, as penalidades não o atingiam, haja vista a perda de prestígio da Igreja, se comparada a outros tempos, em que a excomunhão era temida. Contudo, os tempos eram diferentes da época em que Holden esteve no Pará, pois, na década de 1870, falar abertamente contra o catolicismo, ainda que não fosse bem aceito pela supraidetidade católica, integrava o repertório de críticas diárias que a Igreja já vinha sofrendo.

Além de ter contribuído para proporcionar o cenário vantajoso para Henderson propagar suas ideias, a Questão Nazarena, indiretamente, também envolveu o nome do protestante em questão. D. Macedo Costa havia proibido a novena noturna e mandou fechar a Ermida de Nazaré. No entanto, segundo a acusação de D. Macedo, o médico Jayme Pombo Brício³⁷¹, integrante da irmandade em questão, foi um dos líderes da campanha de arrombamento da ermida, em que povo teria entrado, tocado os sinos, acendido as velas e entoado a ladainha de Nossa Senhora. Tal polarização entre a hierarquia católica e a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, com trocas de acusações de ambos os lados, fez com que o doutor Brício, declarado pelo *Liberal do Pará* como “Ilustre amigo”³⁷², enxergasse nas exposições de Henderson uma boa justificativa para se manter longe das ordens do bispo.

Além de que, acabo de consultar o *theologo do meo paladar*, na expressão da *Boa Nova*, o velho escossez sr. James Henderson, e elle asseverou-me que essas questões de inferno e purgatorio resolvem-se, para os ultramontanos, com mais missas, menos missas, o que bem traduzido quer dizer – mais ou menos dinheiro. Neste ponto creio que o *theologo do meo paladar* está de perfeito acordo com o sr. padre Amancio... Quanto a ser o sr. Henderson vendedor de bíblias falsas, eu nada tenho a ver; irei apenas aconselhar esse nosso ilustre hospede que esclareça ao sr. D. Antonio sobre este ponto.³⁷³

Percebe-se a afinidade entre Brício e Henderson, no que tange a não subserviência aos direcionamentos emanados dos ultramontanos, por isso, não há o apego à ideia de purgatório. Além disso, é questionado o caráter moral do corpo eclesiástico, ao sugerir o maior interesse financeiro dos clérigos que estão à frente da Igreja, ao invés de se preocuparem com a espiritualidade dos fiéis. Entretanto, ainda que Brício considere

³⁷¹ Filho de Jaime David Brício e morador da Estrada de Nazaré, Jaime declarou uma renda de 3:000\$000, no alistamento eleitoral de 1881. Ele era integrante da tradicional família Henriques Pombo, que veio da Galizia e chegou a Pará na segunda metade do século XVIII, proprietária de terras na Ilha Mexiana (Marajó), criadores de gado, donos de inúmeros imóveis em Belém e terras com estradas de seringas (CANCELA; ÂNGELO, 2013).

³⁷² BRICIO, Jayme Pombo. NOTICIARIO. *O Liberal do Pará*, Belém, 04 de novembro de 1877. p. 01.

³⁷³ BRICIO, Jayme Pombo. *O Liberal do Pará*, Belém, 08 de novembro de 1877. p. 01.

Henderson um “theologo” (levando em conta a ironia usada na *Boa Nova*), preserva sua identidade católica, quando não fica ao lado do comerciante protestante, no que tange à venda de bíblias, preferindo não opinar sobre tal assunto. De qualquer forma, este é mais um exemplo de que a presença protestante já fazia parte da paisagem religiosa, sendo, inclusive, instrumentalizada, embora de forma oportunista, em favor de causas que nada tinham a ver com a crença protestante, mas que serviam para combater o bispo que visava aplicar suas medidas ultramontanas sobre o catolicismo popular.

O protestantismo, mesmo minoritário, teceu um trunfo retórico e apologético de crítica ao catolicismo ao associá-lo à condição de ignorância e atraso do povo (SANTOS, 2004, p. 173). Foi se valendo desse discurso que Henderson não se calou diante das acusações provenientes dos periódicos católicos e as respondeu, apontando a crença religiosa hegemônica como fruto da ignorância, afinal, a Igreja desencoraja seus fiéis, quanto à leitura da bíblia, não permitindo que estes interpretem questões tão delicadas aos dogmas católicos, como é o caso das imagens.

A unica resposta que merece o Brasileiro que escreveo contra mim chamando-me de charlatão, é a seguinte: “Que a palavra de Deos ensina tudo que é necessário para a salvação”. E como eu nunca ensinei doutrina nenhuma, a bíblia fica considerada charlatanismo. Quanto ao Brasileiro, que gratuitamente me injuria, mostra não só sua ignorância da Biblia, mas ainda de maneiras de Gentleman. Leia a Bíblia, sr. Brasileiro, e não tenha medo de que as imagens sejam queimadas n’este paiz, enquanto a ignorancia da Biblia prevalecer.³⁷⁴

Henderson, por ser um homem do século XIX, também partilha da noção teleológica da marcha para o progresso da civilização, porém, esta sua convicção era condicionada diretamente pela crença protestante do triunfo da fé reformada no desígnio de salvar as terras habitadas pela ignorância religiosa. Henderson entendia ser esse o caso do Pará e, apesar de não ser um pastor protestante, muito menos um teólogo (como chegou a ser apontado, de forma irônica ou não) ele foi ousado em confrontar o substrato religioso dado, recebendo diversos ataques, mas também atacando.

O fato dele continuar atuando nas lides religiosas, sem ter uma vida efêmera no Pará – diferente do caso de Holden –, sinaliza sua persistência, considerando, inclusive o fato dele ter criado raízes, afinal, Henderson já estava na região a, aproximadamente, 40 anos, isto é, havia se ambientado. Provavelmente, ele criou seus filhos no local, e construiu alianças com os membros da elite que, possivelmente lhe blindaram de ataques

³⁷⁴ HENDERSON, James. *O Liberal do Pará*, Belém, 21 de setembro de 1877. p. 02.

disferidos por seus opositores. Toda essa situação representa uma mudança de cenário paraense, onde a presença protestante, a partir das vivências das relações sociais, mas, principalmente, através dos discursos periódicos, tornou-se mais corriqueira e menos intolerada.

Mesmo em tempos de crise financeira, onde a loja de miudezas Henderson estava fechando, e no qual este anuncia a venda de seus produtos com vista a amenizar o prejuízo do ponto comercial, a propaganda das bíblias não é esquecida, sendo adjetivadas como “coisas para as almas”.

Todos os meos freguezes de chá preto devem comprar algumas libras, antes que eu feche a loja e tambem as famílias que quizerem ter em casa algumas latas de carnes sortidas, de peixe, molhos mostarda, pimenta móida, essencias para pudins, leites condensados, mel de abelhas, ervilhas inglezas, doces de diferentes qualidades. Estas coisas são para o corpo, porém para as almas tem igualmente bíblias e novos testamentos, pelo preço apenas da encadernação e livrinhos de boa moral para a mocidade.³⁷⁵

Como se vê, o Pará não ficou imune a essa presentificação protestante da década de 1870, porém, isso se deu de forma diferente de outras partes do Brasil. Como nessa época não havia um trabalho missionário proselitista no qual fosse possível analisar o cotidiano de pregações e cultos — que serviriam muito mais para anunciar a presença protestante do que propriamente converter almas —, a forma encontrada para perceber a presença do protestantismo no Pará foi por meio da imprensa. Afinal, esta era capaz de amplificar a mensagem protestantes ou, ao menos, repercutir seus reclamos, com os periódicos liberais defendendo a liberdade de culto e, em vários casos, tomando partido dos protestantes, ao mesmo tempo em que James Henderson, ainda que fosse um comerciante, deixava pulsar sua identidade religiosa ao provocar a Igreja Católica quando vendia suas Bíblias.

A princípio, pode-se concluir que as declarações de Henderson constituem uma característica muito mais anticatólica do que propriamente protestante, haja vista seu interesse em criticar a hegemonia católica e depreciar seus dogmas, como a infalibilidade papal e o caráter sagrado da devoção mariana. Outrossim, não foi identificado em suas palavras, a exaltação do progresso material que o protestantismo poderia trazer ao Pará, tal como foi perceptível nos escritos de Holden, ou nos discursos dos entusiastas da cultura protestante, como foi o caso de Tavares Bastos. No entanto, minha hipótese de

³⁷⁵ HENDERSON, James. *O Liberal do Pará*, Belém, 14 de dezembro de 1877. p. 02.

que Henderson considerava-se um agente protestante propagandista se confirma, quando ele mesmo se declara assim, ao anunciar ser o representante de dois dos jornais da propaganda protestante do Rio de Janeiro, a *Imprensa Evangelica* e o *Púlpito Evangelico*.

James Henderson participa ao respeitavel publico, que é o agente da “Imprensa Evangelica” publicada no Rio de Janeiro duas vezes por mez a 4\$000 por anno, e tambem do “Pulpito Evangelico” a 2\$000 por anno publicado uma vez por mez; quem quiser ser assinante de um ou de outro, dirija-se a sua loja à rua da Industria, debaixo do Hotel do commercio; tambem offerece ao publico Biblias, e novos testamentos a preços muitos baratos: todos devem ter ao menos uma cópia. Tem também livrinhos para a mocidade, histórias Moraes, a saber: O menino da matta, O relojoeiro e sua familia, A jovem Aldeana, O que é que os protestantes crêm, O atalho perdido, O christão catholico, O pastor das pyreneos, Jessica, Mariquinhas ou Deos em todo o evangelho de São Matheus, São Marcos, Lucas e João e muitos outros, ao preço de 100 até 250 réis; um novo e agora muito interessante “esteve São Pedro alguma vez em Roma?”³⁷⁶

As identidades religiosa e de comerciante em Henderson sempre ficavam evidentes quando ele se pronunciava nos jornais, afinal, entre um anúncio de venda e outro, aparecia uma mensagem de cunho religioso, logo, entendo que ele conciliava estas duas identidades, sem incompatibilidade ou problemas de consciência. Além de uma tentativa de arrecadar lucros no quadro comercial do Pará, Henderson vislumbrava alterar a cultura religiosa, por meio de suas vendas. Contudo, ao adotar tal postura, ele, enquanto comerciante, tinha muito mais a perder do que a ganhar, dado que, as suas vendas poderiam ser prejudicadas com as denúncias imputadas pela cultura católica. Por ele ir na contramão do que era bem aceito no Pará (posto que, mesmo bastante criticada, a Igreja Católica ainda possuía muita força), recebendo críticas pesadas por conta disso, acabava confirmando que se considerava um agente da cultura protestante, ou, usando a categoria gramsciana, era um intelectual orgânico, afinal, o que não faltava em seus discursos eram oposições à religião hegemônica no fito de destruí-la, ao mesmo tempo que vislumbrava ajudar a construir outro substrato religioso.

Outra pista válida a ser ressaltada é a menção que Henderson faz aos livros que estava vendendo. Segundo Micheline Reinaux de Vasconcelos (2009), a escassez da literatura religiosa produzida pelos católicos no Brasil oferecia aos evangélicos uma oportunidade para preencher essa lacuna com seus escritos. Assim como outros biblistas

³⁷⁶ANUNNCIOS. *Diário de Belém*, Belém, 26 de agosto de 1874. p. 03.

Brasil a fora, Henderson se empenhou na venda desses livros³⁷⁷, o que caracteriza uma afinidade de ação, visto que outras partes do Império, quando o protestantismo tentou se estabelecer, recorreu a tais escritos como meio difusor.

E quanto aos jornais de tendência maçônica, na segunda metade da década de 1870? Alan Santos (2011) informa que com o fim do jornal *O Pelicano* em 1874, *O Santo Officio* tomou para si responsabilidade de defender a causa dos pedreiros-livres (SANTOS, 2011, p. 117), contudo, em minhas pesquisas, identifiquei que, nesse momento, este último não mostrava o mesmo vigor em defender a causa da liberdade de culto, se comparado com a seu próprio conteúdo nos primeiros anos da década de 1870, tão pouco se comparado ao *Pelicano*.

Portanto, é possível afirmar que, se, no início da década, os jornais de tendência maçônico-liberal, em meio aos confrontos com a Igreja Católica, instrumentalizam a causa protestante em seu favor, a partir de 1875, todo esse furor foi arrefecendo, sem desaparecer, é claro, até que na década de 1880, essa aliança maçônico- protestante já não era mais tão perceptível no Pará como antes (embora o protestante notável da época, Justus Nelson, publicasse em jornais pertencentes à prestigiosos integrantes da maçonaria), provavelmente, por que as diferenças de pensamento e o contexto da época não estava mais motivando seus respectivos agentes a se aproximarem em prol da desestabilização da Igreja Católica, tal como houve durante a Questão Religiosa.

Claro que os jornais analisados neste capítulo — além destes, outros foram os documentos pesquisados para ajudar na análise em questão — não expressam a totalidade da mensagem protestante no Pará, todavia, são um representativo considerável sobre as manifestações anticlericais, secundadas pela tentativa protestante de garantir sua experiência cotidiana. A presença protestante era muito mais anunciada do que materializada, sendo revestida de uma ação política (quando os liberais, ainda que

³⁷⁷ Os anúncios sobre vendas de bíblias e outros livros religiosos podem ser verificados nos seguintes jornais e suas respectivas datas: *O Liberal do Pará*, dia 28 de novembro de 1872, p. 2; 30 de novembro de 1872, p. 2; 9 de junho de 1877, p. 3; 10 de junho de 1877, p. 3; 18 de junho de 1877, p. 2; 19 de setembro de 1877, p. 3; 20 de setembro de 1877, p. 3; 22 de setembro de 1877, p. 3; 23 de setembro de 1877, p. e; 25 de setembro 1877, p. 2; 27 de novembro de 1877, p. 2; 18 de dezembro de 1887, p. 3; 29 de novembro de p. 3; 20 de dezembro de 1877, p. 3. Além disso, o *Diário de Belém* também apresenta algumas ocorrências de anúncios das bíblias de Henderson como nos dias: 4 de janeiro de 1876, p. 3; 11 de janeiro de 1876, p. 3; 13 de janeiro de 1876, p. 3; 14 de janeiro de 1876, p.3; 16 de janeiro de 1876, p. 3; 26 de fevereiro de 1876, p. 3; 27 de fevereiro de 1876, p. 3; 29 de fevereiro de 1876, p. 3; 4 de março de 1876, p. 3; 10 de março de 1876, p. 3.

católicos, defendiam a liberdade de culto), mas também se fazia notar a partir de enunciados afrontosos contra o papa, a propagação da ideia da livre leitura da bíblia e outros livros contendo a mensagem protestante; tal como ficou explícito na atuação de Henderson.

Com base em tudo que foi exposto até aqui, pode-se elaborar o seguinte questionamento: até que ponto os jornais, de fato, expressavam a presença protestante, afinal, boa parte (principalmente os de tendência maçônica) apresentava muito mais conteúdos anticlericais e defendia, em especial, a liberdade de culto, colocando protestantes ao lado de judeus e outras crenças que pudessem aparecer.

Ao propalar o direito de professar uma religião diferente da católica, os periódicos estavam direcionando tal prerrogativa em favor dos protestantes, afinal, eram os que estavam despontando na época. Se por um lado, os jornais maçônico-liberais propalavam o direito de todos em professar sua religião, por outro, os jornais católicos, em especial *A Boa Nova*, tratavam de congregar as mensagens dos jornais rivais em torno do discurso de uma “cruzada protestante no Pará”³⁷⁸, de tal forma que, por meio dessa arena jornalística, o jornal do bispo, involuntariamente, acabava contribuindo para dar visibilidade e presentificar o protestantismo na Amazônia. Assim, dentro de suas limitações, a fé reformada, tendo Henderson como o seu principal porta-voz, deixou suas marcas, ganhou publicidade, e causou temor à Igreja Católica, ainda que em termos quantitativos, os propagandistas protestantes fossem inexpressivos.

Outrossim, faz-se importante não confundir maçons e protestantes, pois, embora ambos aparecessem juntos no mesmo objetivo de desestabilizar a Igreja Católica, não se pode perder de vista suas distinções. Isso fica ainda mais evidente quando é percebido que, dentre os periódicos analisados, o único em que a fala de Henderson aparece constantemente é no *Liberal do Pará*, enquanto nos outros jornais, embora vez ou outra cedessem espaço para Henderson, o mais próximo que chegavam do protestantismo era na ocasião em que apoiavam a liberdade religiosa. Logo, os liberais não eram, necessariamente, protestantes, tão pouco seus jornais eram porta-vozes oficiais do protestantismo, tal como afirmava a Igreja Católica. Contudo, vale identificar como o assunto referente aos protestantes ganhava cada vez mais espaço na imprensa, a ponto de

³⁷⁸ CRUZADA ANTI-CATHOLICA. *A Boa Nova*, Belém, 24 de abril de 1872. p. 01.

os principais jornais liberais fazerem menção aos acatólicos, ao mesmo tempo em que Henderson conseguia divulgar sua propaganda por meio destes.

Provavelmente, o grande apoiador de Henderson era Tito Franco, afinal, este era um dos nomes fortes do jornal *O Liberal*, e já havia tido uma relação jornalística com comerciante protestante, desde à época do *Jornal do Amazonas*. Tal como Holden, Henderson também recebera o apoio de membros da elite. Em meio a essa realidade, é importante lembrar que a pressão feita pelo bispo para que *O Liberal* encerrasse as publicações protestantes não surtiu efeito, pelo contrário, até gerou mais ataques à Igreja. Provavelmente, a resistência seria muito dificultada se não houvesse integrantes da elite paraense para ajudar a enfrentar a hegemonia católica. Somado a isso, é possível pensar que os tempos eram outros, em que a pressão do bispo já não tinha o mesmo peso que em anos anteriores.

Vale refletir também se Henderson possuía algum vínculo, ao menos, informal, com os jornais de tendência maçônica, e conseqüentemente, com seus redatores, e se essa proximidade poderia ter protegido o protestante de maiores represálias dentro do Pará, afinal, muitos maçons que escreviam nesses periódicos (políticos, empregados públicos, médicos, clérigos, comerciantes, engenheiros etc.) possuíam status social e, apesar de não controlarem o mundo da política, mantinham relações próximas com esses segmentos (SANTOS, 2011, p. 60). Não consegui identificar nenhuma declaração que pudesse levar a crer que existisse essa parceria aventada. Mesmo assim, é razoável pensar que, ao divulgar constantes escritos referentes à liberdade de culto, não estariam os jornais, voluntária ou involuntariamente, levantando um escudo para amortecer os ataques católicos contra Henderson? Essa é uma hipótese que não pude confirmar. De qualquer forma, é uma boa provocação, para pensar que, mesmo sem ligações oficiais, ou de maneira involuntária, protestantes e determinados membros da elite liberal pareciam caminhar para o mesmo lado. Ou como afirmou Ipojucan Campos (2017), quando tratou dos discursos de metodistas e republicanos em prol do casamento civil em 1890: “na genealogia dos arranjos dos discursos, nenhum deles caminhava de forma autônoma, todos se ligavam por meio de apropriações mútuas às ideias do adversário a ser vencido”³⁷⁹.

³⁷⁹ CAMPOS, Ipojucan Dias. Metodismo (Justus Nelson), Igreja Católica e República (Belém-PA, 1890). *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, v. 19, n. 34, p. 135-158, 2017.

E é nesse ponto que Henderson e a imprensa liberal se encontravam, posto que, estes periódicos cediam espaço para que o polemista protestante pudesse se manifestar, ou no mínimo, não o condenavam por tais posicionamentos; por outro lado, os jornais liberais, ao dar espaço para o discurso protestante, expressavam a liberdade de culto que tanto ansiavam, visto que não recriminavam Henderson, ou qualquer outro protestante, apenas por professar uma fé distinta daquela estabelecida pela constituição imperial.

“Não é possível compreender os protestantes oitocentistas sem a vinculação com as correntes e os movimentos políticos e ideológicos do período”³⁸⁰, por isso, vale frisar que o posicionamento protestante no momento de maior contestação, quanto à autoridade da Igreja e ao pleiteio nos meios da imprensa e nos espaços parlamentares, sinalizavam o crescimento do protestantismo (ainda que à sombra dos liberais). Mesmo em passos lentos, se comparado ao poderio católico, o protestantismo já era capaz de se lançar ao combate com um mínimo de força, como não havia conseguido até então. A partir dessa presença acatólica, foi percebida um avanço no processo da formação de um estrato protestante, que, ainda disforme, já mostrava que estava ali.

³⁸⁰ SANTOS, Lyndon Araújo. “Eis os Milhões que em trevas tão medonhas”: o protestantismo no Brasil oitocentista. In: Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva, Vasni de Almeida (org.). *Os 500 anos da reforma protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. 1ed. Curitiba: CRV, 2017, v. 1. p. 131.

4 JUSTUS NELSON E O METODISMO NA AMAZÔNIA

O Revm bispo diocesano, nas conferencias que actualmente vai fazendo sobre o casamento, quer conservar e augmentar as difficuldades e os impedimentos que embaraçam os casamentos. E no entretanto, a mancebia e a prostituição ainda não receberam do rvm. prelado uma só palavra que mereça o nome de censura. Os casamentos acatholicos e o casamento civil á que se oppõe com tanto ardor, não ameaçam senão a caixa pia; mas todos sabem que, para o nosso paiz, não há perigo do que essa prostituição geral que mina os alicerces e ameaça a ruina de toda fabrica social. (...) O direito e a pureza um dia hão de prevalecer. E vós, que sois amigos do bem estar da vossa patria, purificai o vosso coração e o vosso lar domestico, e preparai-vos para longa e renhida luta em que agora entrámos, para a redempção e purificação da Amazonia.³⁸¹

Nove anos antes da Proclamação da República no Brasil, o missionário metodista Justus Henry Nelson, e sua esposa Fannie Bishop Nelson, estabeleceram-se em Belém, ainda na vigência do regime do padroado, onde residiram por, aproximadamente, 45 anos, realizando trabalho evangelístico e social, não só na capital da província, mas também em outros locais da Amazônia. O trecho do jornal *A República*, em destaque, refere-se à crítica de Justus Nelson sobre a concepção de casamento religioso, defendida pela Igreja Católica. Nelson falava abertamente que o matrimônio, tal qual é aplicado pelos católicos, é equivocado, não por acaso, ele exaltava a necessidade de “redempção e purificação da Amazônia”³⁸², a partir da liturgia metodista, deixando de lado o que ele entendia serem os equívocos do catolicismo.

Essa visão de mundo de Justus Nelson, assim como de outros missionários norte-americanos que vieram para o Brasil, estava pautada na já citada concepção do “destino manifesto”. Os metodistas entendiam-se como o povo escolhido por Deus para estabelecer o cristianismo protestante nos mais diversos lugares. Tal percepção levava-os a enxergar o “outro” numa condição de inferioridade e motivava-os na missão de propagar o evangelho em que o protestantismo não estava consolidado.

Diferente de Holden, que teve o apoio de Henderson, enquanto esteve em Belém, e do próprio Henderson, que aproveitou o estremecimento da relação Estado/Igreja para estremecer ainda mais o cenário religioso, Justus Nelson não teve contato direto com nenhum dos dois protestantes citados, tão pouco presenciou a briga escancarada entre poder civil e eclesiásticos (embora, nessa época, o desgaste entre os dois lados já fosse notável), no momento da “Questão Religiosa”. Contudo, o missionário metodista atuou

³⁸¹ A Redempção da Amazonia. *A República*, Belém, 23 de janeiro de 1887. p. 3.

³⁸² *Ibidem*.

em meio ao contexto do crescimento dos movimentos republicanos, afloramento dos abolicionismos, atravessado por um maior assentamento da marca protestante no Pará em finais do século XIX.

Em comparação aos propagandistas protestantes até aqui analisados (Holden e Henderson), Justus Nelson, sem dúvida, é bem mais abordado pelas pesquisas e trabalhos acadêmicos. No entanto, ao fazer levantamento dos estudos sobre o esse pastor, percebi que a maioria dos trabalhos se debruça sobre a atuação de Nelson pós-Proclamação da República no Brasil³⁸³, mais especificamente, depois da separação entre Igreja Católica e Estado, e quando mencionam sua missão durante o Império, não aprofundam suas práticas e desdobramentos³⁸⁴. Os temas mais recorrentemente pesquisados sobre ele estão relacionados ou ao seu jornal, *O Apologista Cristão Brasileiro* (publicado entre 1890 até 1910), ou sobre sua atuação quanto ao casamento civil ou o divórcio no Pará. Tendo isso em vista, levanto o seguinte questionamento: Justus Nelson não havia conseguido algum nível de relevância nas páginas dos jornais em sua empreitada, antes de 1890? Veremos isso adiante.

4. 1 PRIMEIROS MOMENTOS DE NELSON NO PARÁ

Importante fazer algumas considerações sobre a fé metodista para melhor entender a atuação do missionário em questão. O metodismo surgiu na Inglaterra do século XVIII, em meio ao caos social (impulsionado pela Revolução Industrial) e por um Cristianismo apático (expressado, em grande medida, pela Igreja Anglicana), quanto à luta por conquistas dos menos favorecidos.

Esse contexto é fundamental para o nascimento da teologia social metodista, pois John Wesley³⁸⁵ consegue, em sua elaboração teológica, expressar e, em parte, responder

³⁸³ Para mencionar alguns, cito aqui: Érika Amorim da Silva (2005), Ipojuca Campos (2017; 2018; 2019), Tony Welliton Vilhena (2016), Liliane de Oliveira e Marilina Serra Pinto (2017), João Gabriel Moraes de Souza (2017), Heliane Monteiro da Costa (2013) e Rafael Gama (2019).

³⁸⁴ Duncan Reily (1980; 1982; 1984), José Gonçalves Salvador (1992), Martin Dreher (1992), Cláudio Lísias Silva (2018).

³⁸⁵ John Wesley nasceu em Epworth, na Inglaterra, em junho de 1703. Filho de sacerdote anglicano, estudou durante seis anos na escola de Charterhouse, em Londres. Em 1720 foi para a Christ Church College, em Oxford e em 1726 foi eleito membro da Lincoln College. Foi ordenado diácono para o Ministério Anglicano. Em Oxford, Wesley reuniu-se com um grupo de estudantes, entre eles, seu irmão Charles Wesley e o pastor Jorge Whitefield, no intuito de estudar as Escrituras e praticar a religião. Os desdobramentos da Revolução Industrial, o número de desempregados e mendigos levou Wesley a se interessar pela questão social, por isso, passou a fazer pregações, reunindo grande número de pessoas na

às preocupações da população pobre inserida nas zonas rurais e urbanas. Diante disso, percebe-se que o referido movimento influenciou os pobres, os pequenos agricultores, artesãos, tecelões e trabalhadores das minas de carvão; buscando apresentar novos horizontes, ao denunciar os problemas do sistema econômico inglês e a apatia da religiosidade anglicana, promovendo uma fé mais existencial (OLIVEIRA, 2011. p. 27 e 28).

Adeptos do metodismo emigraram para as “Treze Colônias” na América do Norte no século XVIII. As colônias de Nova York e Maryland foram focos irradiadores dessas ideias, tanto que, devido às demandas religiosas surgidas, potencializadas pelos transtornos da guerra de independência dos Estados Unidos, John Wesley precisou enviar pregadores (leigos) como missionário para a América.

Por não se constituírem como Igreja, ao passo que dependiam diretamente do clero anglicano para os sacramentos e outros serviços, Wesley decidiu organizar os metodistas norte-americanos em igreja, já que a maioria dos padres anglicanos havia abandonado as colônias durante a guerra. Com isso, o que caracterizou o metodismo norte-americano não foi sua doutrina ou sua forma de culto (REILY, 1984, p. 80), afinal, John Wesley fazia questão de assegurar essa herança vinda da Igreja da Inglaterra, tanto que ele dotou o metodismo de uma liturgia basicamente anglicana. Entretanto, o diferencial desse metodismo reproduzido na América foi sua “política eclesiástica, seu ministério (tanto itinerante quanto laico), sua ênfase na experiência pessoal da fé e a consequente santificação, seu padrão moral”³⁸⁶. Apesar dessas inovações religiosas, Wesley não rompeu com a Igreja Anglicana, permanecendo nela até sua morte.

Quando chegou ao Brasil, o metodismo norte-americano era a denominação evangélica mais numerosa dos Estados Unidos. No Sul do país, por exemplo, Metodistas e Batistas eram maioria, seguidos pelos Presbiterianos e, depois, os Episcopais. Isso

Inglaterra e na Irlanda. Apesar de Wesley ter a intenção de permanecer como membro da Igreja Anglicana, em 1740, o bispo de Londres negou-se a ordenar fiéis para atuarem nos Estados Unidos. Wesley chamou para si essa missão. Quando os seus seguidores foram excluídos da comunhão, ele passou a administrar a comunhão durante as suas reuniões. Como os púlpitos da Igreja Anglicana estavam fechados para Wesley e para Whitefield, este decidiu fazer as pregações em lugares abertos, o que fez um enorme sucesso. Com isso, John Wesley, gradativamente, foi se tornando o líder e precursor do Movimento Metodista ocorrido na Inglaterra no século XVIII.

³⁸⁶ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984, p. 80.

parecia confirmar sua convicção de que Deus havia conclamado os Metodistas para “reformatar o continente e espalhar a santidade bíblica por todo o país”³⁸⁷.

No século XIX, o Estados Unidos passou pela já citada Guerra Civil americana (1861-1865), que dividiu o país não só geograficamente e politicamente (norte e sul), mas também atingiu os aspectos culturais, inclusive a religião. Tal contexto explica, em grande medida, os posicionamentos e a forma como os missionários procediam em seu trabalho evangélico. Por isso, não raro, as Igrejas protestantes foram afetadas, o que provocou cismas internos.

Os anos que se seguiram à decisão de encerrar a missão metodista no Brasil (1841) presenciaram uma intensificação do conflito dentro da igreja metodista no tocante à escravidão. Crescia no Norte o sentimento anti-escravista, alguns setores abraçando o abolicionismo, baseados na premissa de que ser dono de escravos era, por si só, pecado. A Conferência geral de 1844, por se recusar a aceitar a James Osgood Andrew como bispo, por ter o mesmo se tornado dono de escravos por herança, iniciou o processo da cisão formal da igreja. Os metodistas do Norte simplesmente não toleravam um bispo que possuísse escravos. Em 1846, foi assim criada a Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES), que aceitou Andrew como bispo e ainda elegeu bispo William Capers um outro ministro sulista dono de escravos.³⁸⁸

Como atesta o trecho em destaque, já havia ocorrido uma tentativa anterior de missão metodista no Brasil (entre 1836 até 1841), mas que não fora em frente, segundo Reily (1984), devido à falta de missionários metodistas, dificuldades de acesso direto ao povo brasileiro devido superstições, limitação da liberdade religiosa e arrocho financeiro provocado pela depressão econômica nos Estados Unidos, o chamado “Pânico de 37”.

A partir de meados do XIX, outras missões metodistas tentaram êxito no Brasil, todavia, internamente, o metodismo norte-americano já apresentava divisão. Enquanto a Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES) não projetou missões no extremo norte e sul do Brasil, a Igreja Metodista Episcopal (IME), popularmente conhecida como Igreja Metodista do Norte, estabeleceu missão em Porto Alegre e no Pará. É nesse momento em que Justus Nelson desponta como o nome talhado para assumir o desafio de incutir o metodismo na Amazônia, sobretudo na província paraense.

Justus Henry Nelson nasceu em Wisconsin, em 1851, no nordeste dos Estados Unidos. Formou-se na Faculdade de Teologia da Universidade de Boston, em 1879, com

³⁸⁷ REILY, Duncan Alexander. Os metodistas no Brasil (1889-1930). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 20, n. 02, p. 100-122, 1980.

³⁸⁸ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984, p. 85 e 86.

o trabalho de conclusão de curso intitulado *The Land of the Southern Cross and It's Appeal to Us* (VILHENA, 2016), ou em português, *A terra da Cruz Sulista e seu apelo a nós*. Durante o curso, Nelson serviu como pastor suplente em pequenas igrejas nos arredores da cidade. Na sessão da então “conferência de Providence” (mais tarde chamada conferência do sul da Nova Inglaterra), em 1880, Nelson foi admitido à conferência em experiência, e ordenado presbítero sob a “Regra Missionária”, sendo nomeado ao Pará pelo bispo Bowman naquele mesmo ano. Antes de chegar ao Brasil, durante um ano, fez o “Curso Eclético” de medicina, na mesma Universidade. Em meio a seus estudos em Boston, ele conheceu Fannie Bishop Capen, que nascera em Stoughton, Massachusetts, em 1852. Eles se casaram em 13 de abril de 1880, em Stoughton (REILY, 1984, p. 197).

As atividades religiosas realizadas pelo casal Nelson na Amazônia faziam parte do projeto idealizado pelo Reverendo William Taylor³⁸⁹, que recrutava jovens norte-americanos dispostos a propagar o protestantismo nas costas ocidental e oriental da América do Sul, a partir do sistema das “missões de sustento próprio”, no qual ele “providenciava os obreiros e lhes custeava a viagem, desde que, um grupo de pessoas ali se dispusesse a apoiá-los, ajudando-os a se manterem”³⁹⁰.

Sobre o primeiro contato com Taylor, ainda na Universidade, Nelson declara:

A felicidade de encontrar pessoalmente o Sr. William Taylor, só a tive pela primeira vez quando eu era estudante da Universidade de Boston em 1878. Ele procurava, entre os estudantes, voluntários para servir de diretores e professores de colégios que ele tencionava estabelecer nas costas ocidental e oriental da América do Sul. Ele já tinha visitado as principais cidades do Equador, Peru, Bolívia e Chile, estudando os problemas de sua evangelização.³⁹¹

De acordo com José Salvador (1982), após acumular certa experiência nesse tipo de missão, Taylor preocupou-se em levar o metodismo aos lugares, considerados por ele desprovidos do Evangelho, por isso o projeto lhe permitiu evangelizar pessoas em tantos e tão variados lugares do mundo. Foi perseguindo esse intento que a missão de Taylor

³⁸⁹ Nascido na Virgínia, Estados Unidos, Taylor era descendente de imigrantes escoceses-irlandeses. Em 1841, aos 20 anos de idade, converteu-se ao protestantismo, quando assistia cultos na Igreja Metodista Episcopal. A partir disso, envolveu-se na propagação do metodismo em diversas regiões, como no Canadá, Inglaterra, Sul da África, Antilhas, Austrália, Índia, Angola, Moçambique, América do Sul, Costas do Pacífico e do Atlântico. Em vista disso, Taylor ficou conhecido como “O gigante das botas de sete léguas”, por ter levado a fé protestante em muitos lugares do mundo (SALVADOR, 1982, p. 54).

³⁹⁰ SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil: dos Primórdios à Proclamação da República (1835-1890)*. Rio de Janeiro: Centro Metodista Vila Isabel, 1982. 54.

³⁹¹ REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 9.

tentou levar a fé metodista ao Pará, Maranhão, Pernambuco e Bahia, contudo, com exceção do Pará, nas outras províncias a sua empreitada religiosa não conseguiu se estabelecer (REILY, 1982, p. 8).

O pastor metodista William Taylor veio de Nova York, acompanhado pelo casal Nelson e pelo mestre-escola Walter W. Gregg, jovem bacharel da Wesleyan University, com vistas ao trabalho de evangelização no norte do Brasil. Segundo José Salvador (1982):

os quatro desembarcaram em Belém a 19 de junho de 1880, resolvidos a implantar a Palavra de Deus na região, pois nenhum missionário protestante conseguira fixar-se aí, de que são evidências o Rev. Richard Holden, da Igreja Protestante Episcopal da América, e dois pregadores da Igreja Metodista Episcopal do Sul, logo após a Guerra Civil. O campo, por conseguinte, podia considerar-se virgem, ainda.³⁹²

Importante atentar sobre como José Salvador, em sua obra com fins apologéticos, trata da presença protestante no Pará, identificando a região como um campo virgem. Ele desconsidera todo o antecedente conflituoso e, ao mesmo tempo, renitente que caracterizou o protestantismo em desacordo com a hegemonia católica no Pará, antes de Nelson. Esse assunto será ainda melhor abordado, posteriormente, mas ressalto essa passagem para problematizar: até que ponto o Pará já não havia sido assolado com a presença marcante do protestantismo? Ao lembrar da passagem de Holden e das publicações nos jornais liberais (tendo ou não Henderson como redator), depreende-se como o repertório protestante vinha ganhando cada vez mais força na paisagem da região, antes de Nelson, ainda que, até então, nenhum missionário protestante tivesse conseguido se fixar no Pará por longo tempo.

Nelson viajou rumo à Amazônia, sob uma das orientações de Taylor, que dizia: “Conseguindo persuadir católico ruim a tornar-se católico de caráter puro, será uma boa obra das mais valiosas”³⁹³. Logicamente, a missão metodista protestante não se contentaria apenas com uma atividade missionária sem conversões, porém, tal discurso de Taylor parece muito mais um recurso visando motivar o ministro Nelson para chegar cada vez mais perto do proselitismo, em meio a um cenário católico hostil, afinal, existia

³⁹² SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil: dos Primórdios à Proclamação da República (1835-1890)*. Rio de Janeiro: Centro Metodista Vila Isabel, 1982. p. 55.

³⁹³ REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 23

o entendimento de que, ao aproximar o indivíduo da palavra de Deus, a partir da bíblia e de pregações esclarecedoras e provocadoras, este, inevitavelmente, iria se afastar da instituição católica e se aproximaria da igreja que mais lhe satisfizesse espiritualmente. Não por acaso, Nelson entendia que “a propaganda protestante cristã idealmente evangélica consiste em atrair adeptos do mal ao bem, e os do bem ao ótimo”³⁹⁴.

Os documentos pesquisados não forneceram evidências de que Nelson pudesse ter tido auxílio de Henderson, tal como Holden havia conseguido na década de 1860. Não tenho confirmação do porquê disso, mas é provável que à essa altura, Henderson já estivesse bem debilitado por causa da idade, afinal, se na década de 1870 ele já era um idoso (VIEIRA, 1980, p. 167), pode ser que na década de 1880 ele já estivesse sem forças para continuar persistindo na causa, ou até mesmo, nessa época, ele poderia ter morrido. Enfim, são apenas conjecturas, o certo é que não encontrei registros sobre Henderson quando Justus Nelson esteve no Pará.

Isso não quer dizer que Nelson não tenha conseguido apoio dos presentes na província. Logo que chegou em Belém, Nelson foi apresentado, por Taylor, aos senhores Prindle, T. Shipton Grew e Gustav Semelberg, cônsules dos Estados Unidos da América do Norte, da Grã-Bretanha e da Alemanha respectivamente. Conforme Nelson, “estes e outros amigos combinaram em prometer o seu valioso auxílio em nosso projetado estágio”³⁹⁵. Os primeiros passos dos metodistas recém-chegados ao Pará foram relatados da seguinte forma por Nelson:

Depois de hospedados por alguns dias no Hotel do Comércio, o Sr. J. R. Reid (da casa Reid, Crane & Co., em liquidação), subalugou-nos armazém à Rua da Indústria, nº 5 AA, no qual se acha atualmente o escritório de Booth & Co. (London), Ltda. Aí abrimos aulas de inglês, diurnas e noturnas, nos dias úteis, e cultos em inglês nos domingos. O primeiro culto foi celebrado aí no dia 27 de junho. No dia 6 de julho, começaram as aulas de inglês. Os primeiros dois alunos naquele dia foram Celina e Jayme, filhinhos do Sr. comendador José Cardoso da cunha Coimbra. À aula noturna, apresentaram-se 17 alunos, empregados no comércio.³⁹⁶

Taylor ficou em Belém por apenas duas semanas, mas chegou a iniciar a missão religiosa por meio das ações educativas, com aulas de inglês, às qual Nelson deu

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ NELSON, Justus apud REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 10.

³⁹⁶ Ibidem.

continuidade³⁹⁷. Após a partida de Taylor e de outros colaboradores, Justus Nelson, ao lado de sua esposa Fannie, passou a figurar como principal representante do metodismo na região.

O trabalho religioso perdurou até novembro de 1925 e, embora sob a direção de uma conferência anual dos Estados Unidos — Igreja Metodista Episcopal, o ramo do norte —, era custeado quase que inteiramente pelo próprio casal Nelson. Ainda que a presença de Justus Nelson alcance as décadas iniciais do século XX, meu intento no presente estudo é focar em suas atividades missionárias até o momento que foi desfeita a aliança entre a esfera civil e religiosa com decreto 119-A³⁹⁸, pois entendo que, a partir desse marco, a presença protestante ganha outro contorno no Brasil e na Amazônia: se na prática ainda havia uma hegemonia católica, na teoria, devido à nova legislação, não existia mais um monopólio legal da Igreja romana, embora esta ainda gozasse de alguns privilégios. Claro que a relação entre Igreja Católica, Estado, Protestantes e povo não se resume aos ditames legais do contexto em questão, contudo, devido conformar outro tecido jurídico/político-religioso, opto por estabelecer o ano de 1890 como o limite de minha pesquisa.

³⁹⁷ O anúncio das aulas de inglês se fez presente no jornal *O Liberal do Pará*: “Está provado que o método Pestalozzi é o melhor. Os alumnos de inglez dos professores Nelson e Gregg à rua da Industria n. 5AA, têm feito grandes progressos aprendendo a fallar a lingua inglesa. Começaremos agora nosso segundo trimestre. O ensino d’elle comprehenderá a leitura e pratica da lingua; isto é, a conversação em inglez. Abrir-se há um curso para principiantes. Aquelles que já tiverem algum conhecimento da lingua ingleza terão acesso á classe superior”. ENSINO DE INGLEZ EM NOVE MEZES. *O Liberal do Pará*, Belém, 02 de outubro de 1880. p. 02.

³⁹⁸ O decreto 119-A, de 1890, diz o seguinte: “O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisorio da Republica dos Estados Unidos do Brasil, constituido pelo Exercito e Armada, em nome da Nação, DECRETA: Art. 1º E’ prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas. Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto. Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico. Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerogativas. Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade juridica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes á propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o dominio de seus haveres actuaes, bem como dos seus edificios de culto. Art. 6º O Governo Federal continúa a prover á congrua, sustentação dos actuaes serventuarios do culto catholico e subvencionará por anno as cadeiras dos seminarios; ficando livre a cada Estado o arbitrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes. Art. 7º Revogam-se as disposições em contrario. Sala das sessões do Governo Provisorio, 7 de janeiro de 1890, 2º da Republica”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>. Acesso em: 04 de março de 2020.

Durante os, aproximadamente, 45 anos em que Justus Nelson atuou na Amazônia, seu sustento e a despesas da missão foram alcançadas por esforço próprio, com algumas ajudas esporádicas das instâncias superiores de sua denominação religiosa.

(...) O meu sustento próprio foi sempre voluntário. Nunca pedi um vintém à Sociedade Missionária, porém, em diversas ocasiões durante estes 45 anos, tendo recebido dessa Sociedade mais de 2500 dólares como sinal do reconhecimento fraterno e oficial, a título de ajuda de custo.³⁹⁹

De acordo com José Salvador (1982), o ano de 1881 definiu rumos ao Metodismo, quer na escolha de locais para os estabelecimentos da obra, quer na adoção de métodos: a visitação doméstica, o uso de boa literatura, projetos educacionais, o ensino e a pregação do Evangelho a viva voz; tudo isso foi divulgado, em maior ou menor proporção, nas páginas dos jornais paraenses. Por questões cronológicas, focarei, primeiramente, no ensino escolar, que foi uma constante nos planos da missão Metodista, visto que sua preocupação e desejo foi desenvolver os educandários existentes e criar outros onde houvesse necessidade, para inculcar a sociedade, cautelosamente, com as máximas da fé protestante, em especial, o metodismo.

Nesse momento, Belém era o centro do comércio da borracha, as transações comerciais ocupavam a cidade e havia uma profusão de produtos impressos. Foi possível contabilizar 50 títulos de jornais apenas na Capital (MARTINS, 2017, p. 213). Portanto, com essa profusão de periódicos e com a importância que a religião tinha para aquela sociedade, era esperado que a passagem de Nelson, com suas concepções religiosas e seus conflitos, repercutisse fortemente na imprensa, como será visto nos próximos tópicos.

4. 2 METODISMO E EDUCAÇÃO EM BELÉM

Para Antonio Gramsci, as relações de poder desenvolvidas nas sociedades ocidentais têm uma dimensão educativa, considerando que “toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica”⁴⁰⁰. Tendo em vista isso, ele constatou que a escola era um dos principais aparelhos de reprodução da visão de mundo e da sociabilidade moderna burguesa, bem como responsável pela formação dos intelectuais.

³⁹⁹ REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 9.

⁴⁰⁰ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Antonio Gramsci: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Ed. e trad. de Carlos N. Coutinho. Coed. de Luiz S. Henriques e Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p. 399.

Ele entende que os processos de ensino-aprendizagem desenvolvidos na escola e fora dela estão articulados à disputa pela hegemonia entre as classes. A política é vista por Gramsci como um processo que se efetiva não apenas por meio da coerção dos aparelhos de Estado, mas também através da formulação e consolidação de consensos sociais, produzidos pelos aparelhos da “sociedade civil”, por meio da função educativa.

A política desenvolvida nas sociedades ocidentais fomenta os indivíduos a viverem de acordo com as necessidades da classe dominante, na qual, a tarefa dos intelectuais é determinar e organizar a reforma moral e intelectual (Gramsci, 1999, p. 126). Dessa forma, a educação é interpretada por Gramsci como estratégia de construção do socialismo, visto que, seria necessário que as classes subalternas confrontassem o campo ideológico-cultural, educando-se para que possam forjar uma nova visão de mundo e disseminá-la no meio social, objetivando potencializar lutas que resultem na revolução do modo de vida social.

Acionando o pensamento gramsciano, é possível entender a disputa pelo monopólio da educação no Brasil. Não que existisse uma complexa rede de educação na época do Império, mas, ainda que problemática, a educação no Brasil era fortemente influenciada pela Igreja Católica e contribuía para solidificar sua hegemonia. A partir dessa conjuntura, o protestantismo, através de Justus Nelson — que agia como intelectual orgânico —, entendeu que a educação (de qualidade, baseada em modernas técnicas, para ambos os sexos) poderia ser uma das pontes para que o metodismo chegasse até as elites e, por consequência, no coração da população como um todo, sempre perseguindo o objetivo de desarticular a hegemonia religiosa e dar início a um outro tempo.

Embora não atingisse um quantitativo expressivo de conversões, pelo menos haveria a possibilidade de ensinar aspectos universais do cristianismo, inculcando um padrão ético entre os alunos, de forma que estes futuros dirigentes do país pensassem e agissem dentro dos ditames cristãos protestantes. Não sem razão, em 1889, o Rev. J. W. Tarboux⁴⁰¹ escreve à Junta Americana de Missões, dizendo-lhe que “cada missionário no Brasil sente que o trabalho escolar não pode ser negligenciado, pois o consideram um dos

⁴⁰¹ Tarboux esteve à frente do Granbery (instituição de ensino em Minas Gerais) por quase três décadas, como reitor e professor do seminário, ou como presidente do próprio educandário. Durante este tempo, o Granbery foi o único seminário metodista no Brasil (REILY, 1980).

caminhos para o Reino de Deus”⁴⁰². Seu entendimento é que, por meio da educação é possível “tocar e influir a vida e movimento intelectual-espiritual de todo o Brasil”⁴⁰³.

O foco na educação foi uma máxima presente tanto na ação dos integrantes da Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES) quanto da Igreja Metodista Episcopal do Norte (IME), da qual Nelson era integrante. Foi em Piracicaba, São Paulo, a primeira tentativa metodista de investir na educação, quando o Rev. Junius Eastham Newman estabeleceu uma escola conhecida por “Colégio Newman”, a qual durou pouco tempo. Já em setembro de 1881, a missionária Mattie Watts fundou uma escola em Piracicaba, que durou três meses. Além deste, que foi o primeiro educandário metodista, levantaram-se instituições, como o Colégio Americano, em 1885, e o IPA, em 1923, ambos de Porto Alegre; o Colégio Bennett, em 1888, no Rio de Janeiro; o Granbery, em Juiz de Fora, no ano de 1890; o Isabela Hendrix, em 1904, Belo Horizonte; o Colégio Centenário, em 1922, de Santa Maria no Rio Grande do Sul; e o Instituto Americano em 1930, em Lins, São Paulo, para enumerar apenas alguns dos mais conhecidos (REILY, 1980).

Conforme Mendonça (2008), esses colégios buscavam repassar princípios valorizados na cultura norte-americana, como democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidade pessoal, liberdade intelectual e religiosa, e que estão no conteúdo do evangelho. De acordo com Crabtree (1962), esses princípios são abstratos demais para serem transmitidos com sucesso nas práticas religiosas de culto. Portanto, eles necessitavam de um mecanismo mais apropriado para chegar nos grupos dirigente, que dificilmente seriam participantes assíduos das reuniões religiosas. Por isso, os colégios eram o *locus* ideal para a transmissão desses conhecimentos.

Por terem contribuído para a educação da elite no Brasil, em finais do XIX e início do século XX, tais colégios conseguiram atrair, em certa medida, significativo número de amigos, protetores e admiradores em torno de seus interesses. Segundo Duncan Reily (1980):

A admiração dos intelectuais brasileiros pode ser sucintamente representada por acontecimentos nas formaturas em dois educandários metodistas, em 1926. Nesse ano, a oração oficial da formatura do Piracicabano foi dada por “Coelho Netto, o maior literário brasileiro vivo”, enquanto em Juiz de Fora, “James Darcy, Presidente do Banco do Brasil” pronunciou a oração oficial de O

⁴⁰² TARBOUX. apud SALVADOR, 1982. p. 174.

⁴⁰³ REILY, Duncan Alexander. Os metodistas no Brasil (1889-1930). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 20, n. 02, p. 100-122, p. 1980.

Granbery. Os colégios continuavam a serem apoiados por causa desse tipo de contato e aplaudidos quando conseguiam alguns conversos. Para propiciar a conversão dos seus internos, os colégios geralmente exigiam que estes participassem da Escola Dominical, de cultos dominicais e devoções diárias etc., e há pouca evidência de sério questionamento dessa prática.⁴⁰⁴

A presença metodista na Amazônia também buscou o apoio na criação de estabelecimentos de ensino, tal qual previa o planejamento de Taylor, quando recrutou Nelson para a missão. Em janeiro de 1881, antes de fundar uma Igreja, o pastor metodista fundou o Colégio Americano, em Belém, localizado na estrada de São João (atual Av. Senador Lemos), em frente à praça Chefe de Esquadra Pedro da Cunha (atual Praça Brasil).

Segundo consta no livro de Reily (1982), entre aqueles que prestaram auxílio para o início do Colégio, o pastor metodista destaca o apoio do médico Jayme Pombo Brício, de inclinação liberal, político, maçom, integrante da tradicional família Henriques Pombo, o qual já foi citado neste trabalho como um dos adversários de D. Macedo Costa, durante a “Questão Nazarena”. Ao mesmo tempo em que confrontou as posições do bispo do Pará, este reforçou o coro das críticas de James Henderson direcionadas à Igreja nos anos de 1870; Francisco Gaudêncio da Costa, rico comerciante português instalado em Belém desde a primeira metade dos oitocentos, casado com a paraense Carlota Pombo Brício, que era irmã de Maria Pombo Brício, esposa de José Coelho da Gama Abreu, o então presidente da Província do Pará; e José Cardoso da Cunha Coimbra, maçom, político, rico comerciante, que fez fortuna com o negócios da borracha e construiu sua morada na estrada de Nazaré.

Vale ressaltar que, mais uma vez, tal como havia ocorrido antes, um indivíduo portador da insígnia protestante teve o apoio de nomes de destaque da sociedade paraense, o que era fundamental para, no mínimo, manter vivo seu projeto religioso, e na melhor das hipóteses, alcançar algum brilho diante de um cenário substanciado pela supraidetidade católica e abastecido pela solidariedade ativa entre Igreja e Estado, ainda que em tempos de instabilidade dessa aliança.

Sobre o cenário da educação no Pará, é válida uma digressão para entender a contexto em que Nelson pôs em prática seu projeto educacional. Durante o século XIX, a educação primária e secundária sofreu com a precariedade, seja na instância pública ou

⁴⁰⁴ Ibidem.

privada. Quanto à instrução pública, eram comuns problemas como a ausência de políticas adequadas, carência de professores, estrutura e falta de alunos.

Assim como no resto do Brasil, guardando suas devidas peculiaridades, os religiosos católicos foram muito participativos na reprodução do ensino tradicional no Pará. Devido ao momento turbulento pelo qual havia passado a província, durante a Cabanagem, entre 1835 a 1840, a educação configurou-se em uma ação civilizadora contra a possível volta do movimento cabano. Nesse momento de reconstrução, a solução pensada pelo poder público era recorrer ainda mais aos párocos como professores interinos, visto que o magistério não tinha atrativos remunerativos para os cidadãos assumirem a profissão.

Com o passar do tempo, o trabalho dos clérigos foi cada vez mais criticado, e enxergado pelos governantes como insuficiente para o andamento da instrução pública no Pará. Em 1861, por exemplo, o Presidente da Província, Francisco Carlos de Araújo Brusque, em seu relatório, enfatizou que, sem dúvida, a educação era o setor que mais merecia atenção de legisladores e governo (BRUSQUE, 1861, p. 20). Ele responsabilizou os professores pela falta de compromisso e vocação com a profissão. Para o governante, a instrução pública necessitava de mestres com formação, por essa razão, era necessário instituir uma escola normal, sob orientação da Ciência e da Pedagogia para lograr bons resultados.

A Igreja Católica tinha especial interesse pela educação, pois por meio dela, era possível garantir o ensino religioso na perspectiva de uma formação moral e cristã realizada pelos clérigos. Já para os liberais, o ensino religioso era uma afronta aos princípios de liberdade. A partir dos anos de 1860, mas principalmente, nos anos de 1870 e 1880, é que o debate relativo à educação do povo expandiu-se do âmbito governamental à sociedade letrada de Belém, sob a influência das ideias liberais e sob o domínio das paixões partidárias, visto que a educação se tornava uma prioridade para liberais e conservadores. Assim, a instrução do povo alcançou uma posição de destaque na região, no âmbito da população, do Estado e da Igreja (RIZZINI, 2004, p. 2).

Para não ficar à parte na disputa pela educação, a Igreja, na figura de D. Macedo Costa, juntamente com seu clero, buscou outras vias, como a implantação de instituições educativas, favorecido pela influência junto à Assembleia Legislativa. Desde a sua chegada ao Pará (1861), o bispo sempre deu atenção à educação, seja na dedicação à

formação sacerdotal de jovens, ou mesmo com empenho na difusão de uma educação católica, direcionada a cristandade como um todo. Em função disso, ele criou uma biblioteca eclesiástica no palácio episcopal (aberta ao público), escreveu artigos e livros, fundou o asilo para órfãs e um instituto de ensino profissional para meninos indígenas e desvalidos, fez discursos na defesa da instrução elementar, da civilização e catequese da população da região, e distribuiu pelas escolas públicas livros sobre história bíblica e civilidade cristã (RIZZINI, 2004, p. 330).

Seu entendimento era de que, a instrução intelectual e religiosa, somada ao valor do trabalho, poderia tirar a população local do estágio de degradação e atraso. O padre Dr. Mancio Caetano Ribeiro⁴⁰⁵ também deu muita atenção à questão da educação na província, em especial, ao ensino do catecismo, quando disse: “familiarisa-se o cidadão desde a meninice com as grandes verdades da existência da alma, sua immortalidade, a sanção da moral, recompensa a virtude e punição contra o crime”⁴⁰⁶. Mais do que declamar os benefícios do ensino católico para as escolas públicas, tal padre, externa seu ideal de sociedade imersa nos ensinamentos religiosos, dentro das instituições de ensino, complementando sua fala ao salientar a indispensabilidade do ensino da religião nas escolas, caso contrário, o homem se tornaria “um aborto na ordem social”.⁴⁰⁷

A ofensiva protestante em relação à educação no Pará, junto a uma possível proliferação de escolas sintonizadas ao método e modelo pedagógico já em curso em nações como Estados Unidos, Alemanha e alguns outros países europeus; era um dos grandes temores tanto do bispo D. Macedo, quanto do seu clero. O Estados Unidos, de maioria protestante, já havia passado por uma reforma educacional de inspiração liberal e leiga em 1846, com a Lei que criou o “sistema de escolas gratuitas”, garantindo aos

⁴⁰⁵ Nascido em Bragança em 1844, Mancio Caetano Ribeiro mudou-se para Belém, onde foi estudar no Seminário Episcopal. De Belém, o seminarista foi enviado a Roma, onde cursou o Colégio Pio Latino Americano. Anos mais tarde, foi transferido para o Colégio Pio São Suplício, na França, onde foi ordenado sacerdote, em seguida, doutorando-se em Direito Canônico. Regressando ao Pará, exerceu a função de Vigário em diversas paróquias. Mais tarde, foi agraciado com o título eclesiástico de Monsenhor. Pertenceu, durante a Monarquia (1822-1889), ao Partido Conservador, e na República (a partir de 1889), ao Partido Republicano Federal. Foi eleito Deputado Estadual (1882-1885) e ocupou vários cargos políticos, dentre os quais o de Diretor da Instrução Pública no Pará, em 1889. Mancio Ribeiro também se destacou no exercício do jornalismo. Em Vigia, no Pará, fundou o jornal denominado de *Órgão do Partido Católico* e na capital foi proprietário e diretor do Jornal *Gram Pará* e do *Correio Paraense*, no intuito de conquistar a opinião dos leitores em favor de interesses católicos na época. Ele e o bispo do Pará mantinham uma parceria política e religiosa, como por exemplo, no desejo de fundar na Amazônia um partido católico (MAUÉS, 1998).

⁴⁰⁶ RIBEIRO, Mancio Caetano. O Ensino Religioso. *A Constituição*, Belém, 17 de abril de 1883. p. 1.

⁴⁰⁷ RIBEIRO, Mancio Caetano. O Ensino Religioso. *A Constituição*, Belém, 17 de abril de 1883. p. 1.

alunos, não só a instrução intelectual, mas também material didático como: livros, papel, penas, tintas, lápis. Os liberais no Brasil entenderam que o sistema de Educação implantado nos Estados Unidos gerou mudanças significativas no campo da instrução pública, ao proporcionar melhores salários para os professores, mais dinheiro investido no sistema de escolas públicas, garantia o direito de todo ser humano receber instrução intelectual e moral, maior número de matrículas nas escolas e universidades, participação significativa de mulheres na educação de crianças, e o que mais preocupava D. Macedo Costa, a extinção do ensino religioso nas escolas públicas (COSTA, 2019, p. 175).

Segundo os redatores de *O Liberal do Pará*, em virtudes das várias denominações religiosas existentes em solo norte-americano, o objetivo de tal medida era evitar o favorecimento de alguma religião, em detrimento de outras, por isso, foi estabelecido, em lei, que o início de cada aula fosse marcado pela “leitura de um capítulo da Bíblia ou do Novo Testamento, sem explicações ou comentários, e proibindo que sirva de texto nas aulas livro que consigne maxims de uma seita qualquer”⁴⁰⁸.

Durante as décadas finais do século XIX, os debates sobre a instrução na província ainda eram acalorados. Em 1883, houve a reforma da instrução pública n.º 1.547, a qual, de acordo com *O Liberal do Pará*, estaria impregnada pelo “espírito malevoloso do clericalismo”⁴⁰⁹ já que comissão responsável por tal projeto – a Comissão de Instrução Pública da Assembléia Provincial –, era formada pelos religiosos Cônego José Lourenço da Costa Aguiar⁴¹⁰, pelo padre Dr. Mancio Caetano Ribeiro, e pelo médico Julio Mario da Serra Freire.

Além disso, entre 1882 e 1883, a Assembleia Provincial do Pará era presidida pelo cônego Manoel José de Siqueira Mendes⁴¹¹, chefe do partido conservador. Na

⁴⁰⁸ A Instrução Pública nos Estados-Unidos. *O Liberal do Pará*, Belém, 10 de janeiro de 1877. p. 1.

⁴⁰⁹ *O Liberal do Pará*. *O Liberal do Pará*, Belém, 30 de março de 1883. p. 2.

⁴¹⁰ José Lourenço da Costa Aguiar nasceu na cidade de Sobral, Ceará, em 1847. Foi presbítero secular, doutor pela universidade de Santa Apolônia e membro da Academia pontifícia dos nobres. Foi vigário no Amazonas e no Pará, que o elegeu deputado em suas assembleias provinciais e à assembleia geral na última legislatura da monarquia. Foi um dos colaboradores do jornal *A Boa Nova*. Em 1894, foi nomeado bispo da diocese do Amazonas (BITTENCOURT, 1973, p. 112)

⁴¹¹ Nascido em 1825, natural de Cametá, Manuel José de Siqueira Mendes, foi formado pelo seminário de Belém, por influência de Dom Romualdo Coelho, onde recebeu as ordens de presbítero. Na administração do nono bispo do Pará, D. José Afonso de Moraes Torres, Siqueira Mendes foi nomeado secretário do bispado, diretor do Seminário Episcopal e cônego da Sé de Belém. Ele também foi chefe do partido conservador no Pará, além de ter sido presidente eventual da província do Pará, nos períodos de 29 de setembro a 18 de outubro de 1868; de 28 de novembro a 2 de dezembro de 1869; de 23 de setembro de 1870 a 7 de janeiro de 1871. Ganhou destaque como político dos mais prestigiosos do Pará (CRUZ, 1992, p. 39).

Assembleia, esses religiosos buscaram combater aqueles que pretendiam limar a religião católica das escolas. Não por acaso, o padre Mancio Caetano Ribeiro temia a “perigosa organização das escolas neutras, isto é, onde seja vedado ao professor pronunciar o nome de Deus”⁴¹².

Outrossim, a religião oficial do Estado não tinha como interferir em todas as instituições de ensino, já que esse debate todo tratou basicamente da instrução pública na província. Em meio ao crescimento material que o Pará se encontrava, apareceram também mais instituições de ensino particular. Ainda que esses estabelecimentos não tivessem, necessariamente, a obrigatoriedade de seguir à risca os ditames do ensino público, não significava que estavam imunes a esse cenário de choque de interesses envolvendo as noções de educação, religião e civilização. Afinal, como será aprofundado mais adiante, a escola de Nelson previa a leitura da bíblia aprovada pela Igreja Católica, e enfatizava que não iria interferir na fé dos seus alunos, embora seja razoável pensar que essa não era sua vontade, contudo, tinha que seguir, não por uma obrigação legal, mas motivado por uma prudência missionária.

O quadro da Belém imperial, nos finais do século XIX, era promissor. A Indústria animada e o comércio ativo retratavam uma cidade dinâmica. O cenário arquitetônico estava se modificando, os símbolos culturais estavam representados pela Biblioteca Pública do Pará e a do Grêmio Português; pelo Teatro da Paz e Teatro-circo Cosmopolita, construído em madeira para um público de 2500 pessoas; além das várias tipografias que haviam surgido e imprimiam diversos jornais. Ruas calçadas a paralelepípedos, palácios, quatorze praças, chácaras e chalés compunham a paisagem de uma parte da cidade. Nesse cenário, de acordo com Irma Rizzini (2004), o número de estabelecimentos de ensino particulares também crescia e, geralmente, eram pertencentes a nomes de prestígio na sociedade paraense. O caso de Nelson não foi diferente. Apesar de este não integrar a elite da época, teve importante auxílio de personagens notórios para abertura do seu Colégio.

Nos anos iniciais da década de 1880, os jornais registraram vários Colégios particulares, primários e/ou secundários, existentes em Belém, entre eles, cito alguns, como o Collegio Santa Luzia, o Marquez de Santa Cruz, o Collegio São João, Collegio São Luiz Gonzaga, Escola Mixta São Vicente de Paula, Escola Mixta Espirito-Santo,

⁴¹² RIBEIRO, Mancio Caetano. O Ensino Religioso. *A Constituição*, Belém, 17 de abril de 1883. p. 1.

Collegio Santa Thereza de Jesus, Collegio Inglez, Escola Mixta, Escola de Santa Cecilia, Collegio Paraense, Collegio Belém, Collegio Franco-Brazileiro, Collegio Visconde de Souza Franco e o Gymnasio Paraense, posteriormente batizado de Collegio Santa Helena Magno, em fins de 1883. Esses colégios variavam em notoriedade, princípios e envergadura, por isso, dependendo do estabelecimento, seu público-alvo não era apenas os membros do alto escalão da elite, mas também as camadas médias, como os filhos de comerciantes, dos chefes locais e de funcionários públicos e militares de categoria inferior, entre outros⁴¹³.

Por isso, anunciar os serviços desses colégios nos jornais era importante, visto que, nessa época, os periódicos estavam conseguindo alcançar cada vez mais pessoas na província, chegando tanto nos espaços mais abastados, quanto nos locais mais modestos e eram lidos por grupos sociais distintos. Esse cenário de circulação de notícias pode ser extraído a partir da seguinte publicação.

O jornal é hoje o livro popular, o livro universal, e a forma da imprensa mais necessaria ao nosso trabalhoso viver: é o pão quotidiano do espirito. Mal a aurora rebenta, o operario, antes de sahir ao trabalho, sedento de noticias, procura as paginas das gazetas e satisfaz-se em correr os olhos no noticiário e nas anedoctas, antes de satisfazer o estomago com o café todos os dias. Vai já dia alto e a moça, enquanto faz a digestão, lê o folhetim da gazeta e aprecia um ou outro caso interessante quando não dá para decorar um annuncio de loja ou de modista. O velho, dono da casa, politico por excellencia, aprecia os artigos de fundo, lê os discursos do parlamento, quando não consulta os annuncios de taberna, onde deve comprar os gêneros alimenticios e estivas mais em conta.

A gazeta é lida nos botequins, nas tabernas, nos cantos, nos bondes, nos trapiches; enfim n'uma cidade civilisada, encontra-se jornaes a cada passo e eleitores aos empurrões por causa de uma folha de papel impressa. O Zé Povinho não pôde viver sem o seu jornal; da mesma forma que não pode viver sem o pão; elle a tudo pôde faltar, menos á compra do jornal. Com que gosto elle guarda 60 réis, para lêr o Diario de Noticias. Creio que o redactor d'este jornal, vendo isto mesmo, achou razão de sobra para aumentar-lhe o formato e obrigar-me muitas vezes a calar a falta de espaço para ser mais prolixo. Favorecer a imprensa o mais possivel, facilitar-lhe a leitura ao povo: eis o que se faz em todos os paizes civilisados. Felizmente o Brazil, quanto ao jornalismo, caminha na esteira da França e dos Estados-Unidos; no Rio de Janeiro já se lê grandes gazetas de alta circulação pelo modico preço de 40 réis; no Pará, graças ao desenvolvimento do jornalismo n'estes últimos tempos, lê-se um bom jornal por 60 réis. Há de chegar o tempo em que os jornais dispensarão as assignaturas, meio de acabar com os calixtos da imprensa, e só se alimentará das suas vendas diárias (...)⁴¹⁴

O redator dessa publicação foi Antônio de Pádua Carvalho (1860-1889), jovem jornalista e folclorista paraense, que assinava com o pseudônimo Sganarello (LIMA,

⁴¹³ Excetuando a população empobrecida da província.

⁴¹⁴ Sganarello. ENTRE-COLUMNAS. *Diario de Noticias*, Belém, 10 de setembro de 1886. p. 2.

2019, p. 240). A empolgação do redator é notória. Ao invés de apontar espaços elitizados como *locus* da leitura de jornais, a mensagem de Sganarello descreve um universo diferente para a leitura dos jornais, tais como trapiches e esquinas da cidade. Importante frisar que também havia pessoas mais intelectualizadas que frequentavam trapiches, botequins, tabernas e bondes; mas o artigo enfatiza o “Zé povinho” (fazendo referência às pessoas simples) lendo o jornal ao longo do dia, sugerindo que as folhas periódicas também passaram a ser instrumentos da alçada popular.

Não distingui até que ponto esse conteúdo é fruto do seu lado literato ou se, de fato, as camadas populares passaram a ter o hábito da leitura. Todavia, a despeito de possíveis exageros que ele possa ter externado, existia sim uma maior circulação de notícias na sociedade de finais do XIX, como não havia ocorrido até então, o que talvez possa ter influenciado Pádua de Carvalho a escrever sobre isso com tanto entusiasmo. Esse avanço da imprensa, conseqüentemente, também abarcou a educação. Neste período era muito constante, nos jornais, a discussão em relação à instrução pública, mas também foram frequentes os anúncios dos vários colégios particulares de Belém a fim de conquistar novos consumidores dos serviços educacionais.

Nem todos esses colégios mencionados falavam abertamente que iriam educar seus alunos de acordo com “os princípios da moral e da religião”⁴¹⁵, tal como fizeram o Collegio Santa Cruz, o São Luiz Gonzaga ou o Visconde de Souza Franco. Entretanto, considerando o fato de grande parte dos estabelecimentos serem batizados com nomes de santos católicos, já fica subentendido que, no mínimo, estes simpatizavam, até certo ponto, com a presença da cultura educacional religiosa da Igreja no recinto escolar. Vale lembrar que, mesmo aqueles colégios que não portavam nomes com referências católicas, não se furtavam de ensinar as lições da religião do Estado, como é o caso da “Escola Mixta” que, entre suas disciplinas para o ensino primário, consta o “catecismo” ensinado em sala de aula⁴¹⁶, ou o Gymnasio Paraense, que ensinava tanto “catecismo” quanto “História Sagrada”.⁴¹⁷

⁴¹⁵ COLLEGIO MARQUEZ DE SANTA CRUZ. *O Liberal do Pará*, Belém, 13 de fevereiro de 1880. p. 3.

⁴¹⁶ ESCOLA MIXTA. *O Liberal do Pará*, Belém, 15 de janeiro de 1880. p. 3.

⁴¹⁷ GYMNASIO PARAENSE. *O Liberal do Pará*, Belém, 19 de abril de 1882. p. 3.

Diante desse cenário de concorrência pelo maior número de clientes no mercado da educação no Pará no XIX, destaco aqui a propaganda enunciada por Justus Nelson, no jornal *Diario de Belém*⁴¹⁸, para atrair alunos para o seu Colégio em 1882:

Este collegio tem recebido do povo paraense acolhimento muito lisonjeiro. Entre as vantagens superiores do collegio que conseguirão este louvor popular, notão as seguintes:

1° Servem-se os alunos de três refeições abundantes por dia. Dá-se-lhes comida da melhor sorte, havendo sempre leite no chá e no café.

2° A disciplina é firme, rasoavel e sem pancadas. Ordem perfeita observa-se em todo o estabelecimento.

3° Quanto a religião, não são toleradas, nem a desobediência, nem a mentira, nem a preguiça. Diariamente é lida uma parte da Escripura Sagrada (da edicção autorizada pela Egreja Cathólica Romana) e pede-se benção a Benção do Onipotente; porem não ha no collegio interferencia alguma nas crenças religiosas dos alunos.

4° Os methodos americanos de ensino com o regulamento exigindo que o alunno saiba cada lição antes de deixa-la, dão resultados maravilhosos no adiantamento dos alunos.

5° No curso de preparação dão-se todas as materias que exigem nos exames geraes. No curso de commercio, sem superior, na capital, ensina-se o melhor o systema americano de Escripuração mercantil pelo methodo pratico mais approved dos collegios comerciaes dos Estados-Unidos.

O curso primário não recebe menos attenção, e não poupa-se meio nenhum para adiantamento dos principiantes. Primeiras letras, grammatica portugueza e o francez são dados por professores dos paiz muito habeis.

6° Todos os alumnos aprendem elocução, canto e gynnastica, livre de despeza.

7° Instrucção de piano está sob a direção da Sr.^a Clou M. Blunt, eximia professora dos Estados-Unidos. O preço é tão baixo que apenas serve para satisfazer as despezas com o uso do instrumento.⁴¹⁹

Antes de aprofundar o conteúdo do documento em destaque, saliento a relação do jornal *Diario de Belém* com Nelson. Seu proprietário e redator era Antonio Francisco Pinheiro, advogado, integrante do partido conservador e rival do jornal *O Liberal do Pará*, mesmo assim, seu periódico foi o principal meio de divulgação do Colégio Americano. Posteriormente, foi um dos que mais divulgou as notícias sobre os casamentos acatólicos, embora não tenha se envolvido em pesadas polêmicas religiosas como ocorreu com outros jornais a partir de 1883.

⁴¹⁸ O *Diario de Belém* era uma “folha política, noticiosa e comercial, depois órgão especial do Comércio, redigido pelo bacharel Antonio Francisco Pinheiro, seu fundador e proprietário e tendo como impressor Mathias Leite da Silva. Impresso própria à Rua Nova de Sant’Anna, atual Rua Manoel Barata”. Durante boa parte da década de 1880, este jornal possuiu cinco colunas e custou 6\$000 réis para assinaturas trimestrais e 13\$000 para assinaturas semestrais. BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985, p. 55. Em alguns números não há nenhuma informação em relação ao editor, como consta em outros exemplares. Já os dados referentes à circulação do jornal nas cidades do interior mostram que ele era lido não apenas na capital, mas circulava em outros locais da província.

⁴¹⁹ NELSON, Justus. COLLEGIO AMERICANO. *Diário de Belém*, Belém, 11 de abril de 1882. p. 3.

Entre abril de 1881 e dezembro de 1882, o *Diário de Belém* anunciou o Colégio Americano por 79 vezes⁴²⁰, principalmente, nos últimos meses do ano e início do ano seguinte, pois era o período mais propício para que os pais matriculassem seus filhos. Tal situação mostra mais uma vez que nem sempre os conservadores fechavam as portas para os anúncios dos protestantes em seus jornais, mas, logicamente, essas notícias teriam que estar dentro de um certo limite de tolerância.

Em relação à configuração gráfica dos anúncios da década de 1880, a inovação da época é a quebra das colunas, tanto na vertical quanto na horizontal; recurso presente mesmo em anúncios de página inteira, como um cartaz (MARTINS, 2017, p. 213). O anúncio de Nelson segue essa tendência, porém, diferente do que já vinha se praticando, seus anúncios não continham imagens nas páginas dos jornais.

O Colégio Americano fora pensado por Nelson como um estabelecimento moderno, trazendo a força da cultura norte-americana já no seu nome, que seria um novo polo de orientação para um grupo de pessoas que ansiava por mudanças nos paradigmas da sociedade, sobretudo, que estivessem saturados da educação tradicional. Mendonça (2008), ao ressaltar os aspectos gerais do ensino em escolas paroquiais e colégios americanos pelo Brasil, afirma: “Nota-se a introdução de arte literária, ciências, recitação de poesias em português, francês e inglês, execuções musicais, canto, piano exercícios

⁴²⁰ Os anúncios sobre o Colégio Americano no *Diário de Belém* foram verificados nos seguintes dias de publicação do jornal: 6 de abril de 1881, p. 1; 7 de abril de 1881, p. 1; 8 de abril de 1881, p. 1; 9 de abril de 1881, p. 1; 10 de abril de 1881, p. 1; 11 de abril de 1881, p. 1; 12 de abril de 1881, p.1; 13 de abril de 1881, p. 3; 14 de abril de 1881, p. 3; 17 de abril de 1881, p. 1; 19 de abril de 1881, p. 1; 21 de abril de 1881, p. 3; 22 de abril de 1881, p. 3; 23 de abril de 1881, p. 3; 24 de abril de 1881, p. 1; 26 de abril de 1881, p. 3; 28 de abril de 1881, p. 3; 29 de abril de 1881, p. 3; 30 de abril de 1881, p. 3; 1 de maio de 1881, p. 1; 3 de maio de 1881, p. 3; 4 de maio de 1881, p. 3; 5 de maio de 1881, p. 3; 6 de maio de 1881, p. 3; 8 de maio de 1881, p. 3; 10 de maio de 1881, p. 3; 11 de maio de 1881, p. 3; 12 de maio de 1881, p. 3; 13 de maio de 1881, p. 3; 14 de maio de 1881, p. 3; 18 de maio de 1881, p. 1; 19 de maio de 1881, p. 3; 20 de maio de 1881, p. 1.; 22 de maio de 1881, p. 1; 25 de maio de 1881, p. 3; 29 de maio de 1881, p. 1; 3 de junho de 1881, p. 1; 7 de junho de 1881, p. 3; 12 de junho de 1881, p. 3; 21 de junho de 1881, p. 1; 28 de junho de 1881, p. 3; 9 de abril de 1882, p. 1; 11 de abril de 1882, p. 3; 12 de abril de 1882, p. 3; 13 de abril de 1882, p. 3; 15 de abril de 1882, p. 3; 20 de abril de 1882, p. 1; 23 de abril de 1882, p. 1; 28 de abril de 1882, p. 4; 6 de maio de 1882, p. 3; 12 de maio de 1882, p. 3; 21 de maio de 1882, p. 3; 24 de maio de 1882, p. 3; 26 de maio de 1882, p. 3; 18 de julho de 1882, p. 3; 26 de setembro de 1882, p. 3; 27 de setembro de 1882, p. 3; 28 de setembro de 1882, p. 3; 30 de setembro de 1882, p. 3; 1 de outubro de 1882, p. 3; 6 de outubro de 1882, p. 4; 7 de outubro de 1882, p. 4; 10 de outubro de 1882, p. 4; 11 de outubro de 1882, p. 4; 12 de outubro de 1882, p. 4; 14 de outubro de 1882, p. 4; 15 de outubro de 1882, p. 4; 8 de novembro de 1882, p. 3; 9 de novembro de 1882, p. 3; 12 de novembro de 1882, p. 4; 14 de novembro de 1882, p. 4; 16 de novembro de 1882, p. 4; 24 de novembro de 1882, p. 3; 25 de novembro de 1882, p. 3; 26 de novembro de 1882, p. 3; 28 de novembro de 1882, p. 3; 9 de novembro de 1882, p. 3; 30 de novembro de 1882, p. 3; 1 de dezembro de 1882, p. 3.

calistênicos etc”⁴²¹. Dar-se-ia ênfase ao treinamento manual, à ginástica e aos esportes em geral, e os turnos funcionariam em regime de internato. Também era comum, nessas escolas protestantes, o ensino da Bíblia, do catecismo, dos Dez mandamentos, e cânticos de hinos sagrados durante a aula, bem como o ensino do Latim, que era muito presente na escola tradicional no Brasil e permaneceu no currículo dos colégios americanos.

Em suma, esse foi o quadro geral de disciplinas ensinadas pelos colégios americanos em solo brasileiro, não se constituindo apenas como estabelecimento de ensino, mas também como um projeto de evangelização protestante, só que feita de maneira indireta, almejando a vinculação de uma ideologia religiosa abrangente, no intuito de mudar os rumos de uma sociedade ainda em transformação (MENDONÇA, 2008, p. 153). Todavia, dependendo do lugar, tal empreitada poderia ganhar variações, como foi o caso do Pará.

Retomando a análise para Belém, a leitura da bíblia, ainda que fosse de uma edição autorizada pela Igreja Católica, reflete como o Colégio Americano tinha a intenção de introduzir a leitura habitual das escrituras sagradas no âmbito escolar. Enquanto a Igreja Católica via a propagação da leitura bíblica com reticência, os protestantes Brasil a fora, tal como Holden já havia feito no Pará, faziam de tudo para que a livre interpretação das escrituras bíblicas chegasse ao máximo de pessoas possível.

Em termos gerais, Nelson tentou colocar seu colégio nos trilhos educacionais referidos por Antonio Mendonça (2008). Ainda que alguns dos institutos metodistas (vários deles fundados na época do Brasil republicano) tivessem dado passos mais ousados rumo à evangelização protestante, de forma geral, parte da estratégia do projeto educacional em questão, consistia em adaptar-se a conjuntura desfavorável que os missionários encontravam no Brasil, fortemente marcada pela tradição católica, em que a sua inserção dependeria, em grande medida, da habilidade em convencer os nacionais da superioridade do modelo protestante. Com base nisso, a atividade proselitista não poderia provocar antagonismos, sendo operada, portanto, de maneira sutil. Por isso, o discurso em voga na obra educativa protestante era a da “não discriminação”⁴²².

⁴²¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 92 e 93.

⁴²² *Ibidem*. p. 159.

Nas páginas dos jornais, Nelson seguiu esse princípio ao direcionar o Colégio Americano de Belém para uma postura mais cautelosa quanto a religião, afirmando não pretender interferir na crença religiosa de seus alunos, embora exaltasse a fé cristã em seu cotidiano de aulas. Isso não quer dizer que Nelson não visse com bons olhos a conversão de católicos em metodistas, mas ele sabia que não poderia dar um passo em falso diante da conjuntura em questão, ainda que tal conversão pudesse ser feita de maneira indireta.

Ao lado dessa convicção da valorização da liberdade da experiência humana, em suas múltiplas faces, a liberdade de consciência, política, de ideias, de expressão; deriva-se o assento no indivíduo, objeto desta educação. Considerando essa junção aprendida no colégio, é que o protestante expectava, conseqüentemente, a disposição individual do aluno em seguir rumo à fé reformada, afinal, após ter aprendido princípios tão libertadores, era razoável entender que, por si só, o indivíduo iria encontrar conforto espiritual em outra crença que não fosse pautada no conservadorismo católico. Em conformidade com isso, João Marcos Leitão Santos (2007) afirma que o

discurso individualista, ponto de convergência mais evidente do protestantismo com o liberalismo, remete ao desejo que se cultive um senso libertário no âmbito social e no das ideias, cuja maior evidência — expectada — era a adesão ao credo protestante⁴²³.

É possível perceber nos discursos de Nelson os valores identificados com os princípios protestantes no Brasil quando ele elucida que dentro do Colégio “concede-se a perfeita liberdade de consciência”⁴²⁴ em oposição à cultura da hegemonia católica no Império, que almejava a reprodução de sua religião em todos os campos da sociedade, inclusive, na educação. O pastor metodista enfatizava: “Os alunos internos, conforme a vontade dos pais irão todos os Domingos conduzidos por um dos professores para assistir ou ao culto Cathólico Romano, ou ao culto Evangelho, ou a ambos, ou a nenhum”⁴²⁵. Ao flexibilizar o ensino da religião cristã em seu colégio, Nelson aproxima-se bastante da ideia de liberdade religiosa, ao mesmo tempo em que diverge do posicionamento da Igreja Católica, quanto ao ideal de educação para a sociedade.

Somada a essa concepção educacional-religiosa, outra possibilidade explicativa para a prudência em se tratar de assuntos religiosos dentro do Colégio está relacionada ao

⁴²³ LEITÃO SANTOS, João Marcos. *Religião e Educação - Contribuição protestante à educação brasileira. Tópicos Educacionais*, Recife, n. 13, v. 17, p. 113-151, 2007.

⁴²⁴ NELSON, Justus. COLLEGIO AMERICANO. *Diário de Belém*, Belém, 25 de novembro de 1882. p. 3.

⁴²⁵ *Ibidem*.

sustento de Nelson. Como foi falado anteriormente, ele integrava a chamada “missão de sustento próprio”, logo, sem receber auxílio periódico da Igreja Metodista do Norte, este missionário tinha que arranjar meios para sobreviver na província do Pará, e o Colégio Americano era uma dessas maneiras.

Vale lembrar que já existia um mercado competitivo de colégios particulares em Belém, no qual, esses estabelecimentos lançavam-se no intuito de conquistar os clientes, a fim de estes matriculem seus filhos nas escolas. Em meio aos vários colégios já existentes, dentro de uma sociedade fortemente católica, era inviável para Nelson declarar seu estabelecimento de ensino como um oponente frontal à Igreja. Além disso, como foi verificado nas fontes, o Colégio de Justus Nelson cobrava valores acima de outras casas de ensino da mesma envergadura. A título de exemplo: o Collegio Visconde de Souza Franco pedia o valor de 100\$00 por alunos internos de ensino primário⁴²⁶ que estudassem por um trimestre, enquanto o Colégio Americano cobrava 135\$00⁴²⁷ pelo mesmo tempo de estudo. Ora, se não era pelo preço que a escola de Nelson iria ganhar a disputa pelo mercado da educação no Pará, no mínimo, ela teria que se esforçar para não afugentar seus possíveis clientes, devido às diferenças religiosas.

Devido ao contexto apresentado, é possível depreender que essa liberdade de consciência divulgada por Nelson é muito mais um discurso para atrair o público ao seu estabelecimento do que uma convicção de vida, porquanto, para ele, a ação educativa era um meio para alcançar a civilização cristã. Anos depois do fechamento do seu colégio, sua declaração sobre o modelo de sociedade a ser seguido, não deixa dúvidas disso:

(...) os Estados protestantes são os únicos que tem conseguido assegurar a instrução a todos. Os Estados catholicos em vão decretam a instrução obrigatória, como a Itália, ou despendem muito dinheiro para esse fim, como a Bélgica, elles não conseguem dissipar a ignorância...⁴²⁸.

Nos anos que se seguiram a Proclamação da República, através do seu jornal *Apologista Christão Brasileiro*⁴²⁹, Nelson fez diversas investidas, criticando a intrínseca

⁴²⁶ COLLEGIO VISCONDE DE SOUZA FRANCO. *O Liberal do Pará*, Belém, 17 de dezembro de 1880. p. 4.

⁴²⁷ NELSON, Justus. COLLEGIO AMERICANO. *Diário de Belém*, Belém, 11 de abril de 1882. p. 3.

⁴²⁸ NELSON, Justus. *Apologista Christão Brasileiro*, Belém, 25 de janeiro de 1890. p. 2.

⁴²⁹ Este jornal não integra o recorte histórico proposto pela presente tese, no entanto, vale aqui uma breve explicação sobre ele. *O Apologista Christão Brasileiro* teve início em janeiro de 1890. Segundo consta no *Catálogo de Jornais Paraoras* (1985), era um jornal: “noticioso para famílias, dedicado à propaganda da verdade evangélica e boa moral, publicação mensal, órgão da Igreja Methodista Episcopal no Brasil (AMSTB). Propriedade e redação de Justus H. Nelson, impresso em tipografia própria à Estrada de S.

relação entre educação e Igreja Católica no Brasil. De acordo com Tony Vilhena (2016), o pastor metodista:

(...) alimentava constantemente esta compreensão que relacionava o casamento entre Estado e catolicismo com o atraso e a ignorância da nação, ansiando que tal modelo inibidor das iniciativas individuais, que somadas poderiam desenvolver a sociedade, deveria ser superado pela introdução de uma formação humana capaz de gerar indivíduos preparados para uma nova sociedade, dinâmica, desenvolvida e livre.⁴³⁰

Nelson faz questão de enfatizar a disciplina ensinada para os alunos (internos, externos ou semi-externo, de instrução primária, secundária ou do curso de comércio) que, conforme sua concepção, é fundamental para o progresso da sociedade. Quando ele fala, no jornal *Diário de Belém*, em “disciplina firme, rasoável e sem pancadas”⁴³¹, está evidenciando, é claro, a maneira diferente de se ensinar em seu colégio, em relação ao ensino no Brasil, mas sempre lembrando que haverá ordem, mesmo através de uma disciplina amiga, no propósito de marcar aqueles estudantes com esses princípios para o resto da vida. Conquanto, ao classificar os atos passíveis de punição, Nelson afirma: “ficarão sob pena de castigos os peccados de obscenidade, profanidade e mentira”⁴³².

Tal trecho já deixa exposto o vínculo do estabelecimento com a esfera sagrada, deixando claro a que a linha seguida pelo Colégio está ligada ao cristianismo — um metodismo velado —, em que as infrações não são simples atos transgressores, mas ações condenadas por Deus (pecados), que deveriam ser corrigidas no cotidiano escolar. Não sem razão, o pastor protestante afirma que a “pureza de pensamento, de conversação e de ação é o estandarte moral e de religião do collegio”.⁴³³

O caráter disciplinador e moralizador da educação física (na época, chamada de “Gymnastica”) esteve presente no projeto educacional de Nelson. Assim, os cuidados

Jeronimo, n. 1331; Travessa Generalíssimo Deodoro n. 151; Avenida S. Jeronimo, n. 135. Em 14 de novembro de 1892, o redator desse periódico foi condenado a três meses e meio de prisão, por um ultraje à Religião Católica, manifestado em dois artigos desrespeitosos. Suspendeu sua publicação em dezembro de 1910, reiniciando-a em outubro de 1925” (BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ, 1985, p. 123). Segundo Tony Vilhena (2016), o fato do *Apologista Cristão* ser publicado a partir de janeiro de 1890 não é fortuita, haja vista ter aproveitado a abertura que a República trouxe, o que proporcionava condições políticas e jurídicas favoráveis para entrar na disputa de mentalidades da época, harmonizando seu discurso nas ondas de modernidade.

⁴³⁰ VILHENA, Tony. *Protestantismo e política na Amazônia: a trajetória do jornal metodista O Apologista Cristão Brasileiro em Belém do Pará, de 1890 a 1910*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2016. p. 83.

⁴³¹ NELSON, Justus. COLLEGIO AMERICANO. *Diário de Belém*, Belém, 11 de abril de 1882. p. 3.

⁴³² NELSON, Justus. COLLEGIO AMERICANO. *Diário de Belém*, Belém, 08 de janeiro de 1882. p. 4.

⁴³³ *Ibidem*.

diários com a higiene pessoal, aliado às práticas corporais, tinham a finalidade de criar o corpo saudável e harmonioso organicamente. Em meio ao debate relacionado às preocupações de natureza higienista e eugênicas, a educação física despontava como promotora da saúde física e mental, regeneradora das virtudes e da moral. Segundo França (2004),

Gynastica científica, fundamentada nas ciências biológicas, recomendada praticamente pelos médicos do mundo inteiro, só servirá para reforçar o reducionismo biológico presente na sociedade, constituindo-se em poderoso canal de divulgação da moral burguesa⁴³⁴

Em nome da civilização, do progresso e da ciência, essas práticas corporais ditavam normas de condutas de “bem viver”, contribuindo para a constituição de indivíduos saudáveis, úteis e disciplinados, para as funções específicas na produção, não por acaso, integrava o currículo do Colégio Americano.

Importante também atentar para as pistas que as fontes fornecem sobre a cultura material do Colégio de Nelson. A cultura material refere-se aos múltiplos significados dos objetos, para além de sua estrutura técnica e função, envolvendo as relações sociais de que fazem parte. Considerando os seus aspectos, é possível compreender o universo escolar na sua materialidade diversa e nas suas singularidades que caracterizam a cultura própria de cada tempo e espaço. De acordo com Castro (2011), a cultura material escolar pode abranger diversos elementos que constituem o universo escolar, como os objetos de leitura e escrita (lápiz, caneta, livros etc.), materiais de limpeza (panos, vassouras, tapetes), mobiliários (cadeiras, carteiras, bancos, mesas etc.), indumentárias (fardamentos, chapéus, calçados). Qualquer objeto ou material presente no universo escolar, possui significado próprio, imbricado nas dinâmicas sociais e culturais de determinado espaço ou ambiente, por isso, não se configura como simples utensílio neutro, mas está atrelado às motivações particulares e coletivas dos diferentes grupos sociais que fazem parte daquele ambiente escolar. O Colégio de Justus Nelson também é uma expressão disso, tal como aparece nas fontes periódicas:

Os alumnos internos deverão trazer os seguintes objectos no acto de entrada para o collegio: 1 fato completo de panno preto, 12 camizas, 12 pares de meias, 6 calças de brim pardo, 6 paletos de dito, 1 par de sapatos, 1 dito de chinelas, 2 gravatas, 6 lenços, 6 toalhas para rosto, 3 lençoes, 2 fronhas, 2 cobertores ou cobertas, 12 guardanapos, 1 pente de alisar, 1 dito fino, escova para cabellos,

⁴³⁴ FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino. *José Veríssimo (1857-1916) e a Educação Brasileira Republicana: Raízes da Renovação Escolar Conservadora*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. p. 48.

fato e calçado, 1 par de suspensorios, livros, 1 regua, 1 pedra, 1 bahú destinado a conter os vestuários, livros e objectos pertencentes ao estudo. Toda roupa deve ir inarcada com o nome do alumno.⁴³⁵

A ênfase e o detalhamento na descrição dos objetos e vestimentas dos alunos demonstra a importância assumida naquele contexto às questões que se referem à higiene e disciplina. A necessidade de seguir os preceitos da higiene exigia uma boa apresentação nas vestimentas, segundo os padrões que se almejavam na época, ao mesmo tempo em que já moldava as crianças e os jovens para uma vida regrada, tornando-os atentos à sua forma de apresentação, inculcando-lhes, desde cedo, as boas regras de conduta.

Enquanto alguns poucos colégios particulares de Belém voltavam-se para as práticas escolares usadas na Europa, como é o caso do Collegio Paraense que enfatizava o uso do sistema adotado na Alemanha e Suíça, e do Visconde de Souza Franco e o Collegio Franco-Brazileiro, que anunciaram a França como inspiração em seu estabelecimento, a referência de ensino de Nelson é a educação dos Estados Unidos, por isso, em seus anúncios, ele exalta os “metodos americanos de ensino”. Segundo Mendonça (2008), a forma de ensinar no Brasil, tradicionalmente, foi por meio do sistema de cantarolar as sílabas e a tabuada, conquanto, essa prática foi substituída nos colégios protestantes pelo método americano, intuitivo e silencioso, sem a excessiva memorização.

O método intuitivo surgiu na Alemanha, no final do século XVIII, pela iniciativa de Johann Basedow, Joachim Campe e, principalmente, de Johann Pestalozzi. Esse método entendia que o ensino das coisas deveria partir da experiência, do concreto e do contato direto com os objetos do conhecimento. A cultura dos sentidos valorizava todo o conhecimento que se obtinha por meio das coisas sensíveis, contrapondo-se à forma convencional, até então vigente, de se ensinar com base na verbalização e nas verdades absolutas. Tal método foi difundido na Europa e Estados Unidos, na segunda metade do século XIX, tornando-se a tendência norteadora do ensino, especialmente do primário. No Brasil, a introdução do método intuitivo ocorreu inicialmente através de algumas escolas particulares por intermédio dos protestantes, sendo apresentado como inovador.

O método intuitivo apareceu pela primeira vez no debate público brasileiro na Reforma empreendida por Carlos Leôncio de Carvalho em 1879. A preocupação em preparar os professores primários para trabalharem com um ensino dessa natureza era

⁴³⁵ COLLEGIO AMERICANO. *Diario de Belém*, Belém, 22 de novembro de 1882. p. 3.

tanta, que foi introduzida, na parte relativa à reforma do ensino das escolas normais, a disciplina “Prática do ensino intuitivo ou lições de coisas”.

Esse método transplantado dos Estados Unidos bafejou as escolas metodistas pelo Brasil, com a introdução da coeducação, diferente da tradição católica de separação rigorosa de sexos; inovação curricular, com ênfase ao aspecto científico, contra um currículo essencialmente clássico; princípio de liberdade de religião, contra a obrigatoriedade do ensino religioso; espírito de compreensão que permeava a relação entre professor e aluno, contra o autoritarismo presente no ensino tradicional do Brasil.

Trazendo para a realidade da província do Pará, foi possível perceber algumas dessas noções, destacadas anteriormente, tentando ser aplicadas no colégio do missionário Nelson. Exemplo disso é o já citado princípio de liberdade de religião, bem como a noção de disciplina dissociada do autoritarismo em sala. Em relação ao método intuitivo e a inovação curricular, associada à perspectiva científica, é possível verificar as seguintes disciplinas sintonizadas nesse intento, juntamente com outras tidas como tradicionais, no Colégio Americano de Nelson: a Escripuração Mercantil, Matemáticas Superiores, Latim, Grego, Filosofia, Ciências Naturais, Aritmética, Geografia, Inglês, Piano, Francês, História, Gramática Filosófica; Gramática Portuguesa e Primeiras Letras, bem como as aulas de aprendem elocução, canto e gynnastica.⁴³⁶

O currículo oferecido por Nelson apresenta algumas disciplinas já trabalhadas nos colégios do Brasil (como é o caso do latim, francês e gramática portuguesa), mas também apresenta novidades, como o curso de Comércio que, dentre suas disciplinas, estão a de “Escripuração Mercantil”. Apesar de esse curso já existir em outros colégios do Pará, a inovação de Nelson está na aplicação dos métodos práticos presentes nos colégios comerciais dos Estados Unidos. Assim, meses depois, o “Gymnasio Paraense” surgiu com essa mesma proposta educacional, valendo-se do método intuitivo usado pelas instituições norte-americanas.

É possível perceber no discurso de Nelson uma tentativa de persuadir a sociedade paraense a aderir ao seu estabelecimento de ensino que estaria talhado nas premissas da civilização moderna, mais especificamente, a norte-americana, tanto é que

⁴³⁶ NELSON, Justus. COLLEGIO AMERICANO. *Diário de Belém*, Belém, 25 de novembro de 1882. p. 3.

ele aponta a língua inglesa, ensinada no seu colégio, como a linguagem da “sociedade polida”⁴³⁷.

Apesar das inovações metodológicas e da vinda de vários professores estrangeiros (poucos professores eram brasileiros), o Colégio Americano de Nelson não conseguiu emplacar como referência de ensino em Belém. Sobre isso, o pastor protestante fala:

Três ou quatro dos professores empregados no Colégio Americano eram brasileiros. O mestre-escolar, Walter W. Gregg, foi cedo dispensado por ser incapaz de manter disciplina nas suas aulas nem de permitir que o diretor do Colégio colaborasse na sua manutenção. O triste papel que mais tarde ele, como sub-diretor, desempenhou na tragédia do falecimento de um aluno interno do Colégio Marquês de Santa Cruz, demonstrou cabalmente a sua orgulhosa inépcia. No dia seguinte, depois da dispensa do Sr. Gregg, chegou aqui de New York Miss Hattie Curtis, mestra-escolar habilitada e por alguns meses prestou excelente auxílio. Uma promessa de casamento então motivou seu regresso à América do Norte. Em julho de 1881 chegaram mais 3 professores: meu irmão John N. Nelson, bacharel de Lawrence University, Miss Clare M. Blunt, professora de piano, e Miss Hattie Bacheldar, professora de alemão e de francês, sendo estas diplomadas pelo Maine Institute. Daí a dez semanas faleceram de febre amarela Miss Bacheldar e meu irmão. No ano seguinte chegou ao Pará mais um irmão meu, James Willet Nelson, bacharel também da Lawrence University, com a jovem esposa. Daí a seis meses ele também faleceu de febre amarela. Meu irmão Willet teve a necessidade de voltar a América do Norte. Estudou medicina em Chicago e aí clinicou até o fim da vida. Miss Claire M. Blunt, única restante de todos os meus protestantes, voltou à América com meu irmão, casou depois com um professor de universidade, na Califórnia, e teve uma vida longa e feliz. Por falta de pessoal docente, eu resolvi de fechar o Colégio Americano em Dezembro de 1882. Empreguei-me na casa comercial americana de R. F. Sears & Co., aonde fiquei três ou quatro meses.⁴³⁸

Como mostra o documento, seu colégio não durou muito, tendo que fechar em dezembro de 1882, pois, entre os principais motivos, sofreu com a falta de pessoal docente, devido ao falecimento de vários professores em razão da Febre Amarela, entre eles, seu irmão John Nelson e de sua cunhada. O que se percebe é uma instabilidade de empregados no Colégio Americano, com alguns professores tendo que voltar para seu local de origem, e outros tendo morrido pelas causas já expostas. Isso por si só, já mostra que, malgrado Nelson buscar cercar-se de outros estrangeiros para tocar em frente o seu

⁴³⁷ NELSON, Justus. DOUZ MEZES DE INGLÊS NO COLLEGIO AMERICANO. *Diário de Belém*, Belém, 26 de setembro de 1882. p. 3.

⁴³⁸ REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 11.

projeto, o andamento da empreitada dependia basicamente dele e sua esposa, o que acentua ainda mais seu protagonismo.

Paralelo a essas atividades escolares, Justus Nelson também foi integrante “Sociedade Paraense Promotora da Instrução”, uma iniciativa particular criada em 1883, cujo objetivo era promover o “ensino leigo ou civil”⁴³⁹, a partir da instituição de escolas, cursos, leituras e conferências — tudo isso feito com recursos próprios, voluntários, ou doações externas. Um dos seus pilares era a “liberdade para todos, até para os seus próprios inimigos”⁴⁴⁰, em detrimento da educação aliada à Igreja Católica, como tradicionalmente era reproduzida.

Assim como Justus Nelson defendeu e executou o método intuitivo em seu Colégio Americano, a Sociedade Promotora da Instrução também partilhava da mesma premissa, por isso, em uma das suas conferências, noticiada no jornal *O Liberal do Pará*, este foi tema principal a ser exposto, com ênfase em Frederich Froebel, um dos principais nomes no que tange a esse assunto:

Hoje as 11 horas da manhã, no salão do Grêmio Litterario Portuguez, terá lugar a 1º conferencia da serie instituida pela Sociedade Paraense Promotora de Instrucção. A Tribuna será ocupada pelo sr. dr. Domingos J. B. de Almeida, que tomará por thema o “Methodo intuitivo de Froebel”, dedicado a instrucção da infancia. S. s não só desenvolverá com pericia e illustração que possui as vantagens resultantes desse método na propagação da instrucção da mocidade, como tambem comprovará com mappas e desenhos os excelentes resultados por elle obtidos.⁴⁴¹

A referida Sociedade era dividida em “Assembleia Geral”, que detinha maior poder de decisão, e a direção e administração ficavam a cargo de indivíduos anualmente eleitos e revogáveis. O presidente foi Tito Franco de Almeida, mas havia outros nomes de prestígio na sociedade que faziam parte da associação, como José Veríssimo — já conhecido por suas ideias inovadoras referentes a educação —, e outros, como Demétrio da Rocha Moraes e Paes de Carvalho. Justus Nelson era membro do conselho administrativo, mas, apesar de não gozar do mesmo prestígio que os demais aqui citados, estava fazendo coro ao lado destes na luta por uma educação reformulada, e talvez até tenha acumulado prestígio nesse meio social.

⁴³⁹ ALMEIDA, Tito Franco. SOCIEDADE PARAENSE PROMOTORA DE INSTRUCÇÃO. *Revista Amazônica*. I Tomo. Belém. 1883. p. 96.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ CONFERENCIA. *O Liberal do Pará*, Belém, 27 de maio de 1883. p. 3.

Ao que parece, a Sociedade Promotora de Instrução não durou muito, afinal, seus últimos registros nas fontes são de meados do ano de 1883. De qualquer maneira, tal experiência é mais uma evidência de como Nelson se opunha ao ensino reproduzido no Pará e estava sintonizado com os métodos educativos importados da Europa e Estados Unidos, uma vez que, na referida agremiação, recém-fundada e com vida curta, ele pôde compartilhar suas ideias com companheiros que tinham pensamento semelhante.

Como foi observado, seu empreendimento escolar não foi em frente e, logo depois, o pastor teve que se empregar em uma casa comercial americana, para conseguir seu sustento, ficando lá por apenas “três ou quatro meses”⁴⁴². Ele conseguiu um razoável número de alunos de inglês e de outras disciplinas, para aulas particulares, e foi assim que ganhou o seu sustento em boa parte do tempo em que esteve no Pará.

Em janeiro de 1884, o pastor protestante ainda tentou reabrir o Colégio Americano, com idêntica mobília colegial, ao lado de José Veríssimo⁴⁴³, que já havia sido professor de Português, Francês e História de seu antigo Colégio. O plano era ter Veríssimo como diretor externo e Nelson como diretor interno do novo estabelecimento, mas a parceria durou apenas 15 dias, devido às divergências pedagógicas. Nelson afirma que a sociedade foi desfeita “para dar-se mais livre expansão ao programa d’elle (Veríssimo)”⁴⁴⁴. Contudo, essa parceria parece ter terminado de forma áspera, já que o pastor metodista classificou essa sociedade como “uma parelha impossível! Ele (José Verissimo), 15 dias depois da inauguração das aulas, propôs a rescisão do nosso contrato mútuo. Com sumo prazer aceitei no mesmo instante a proposta”⁴⁴⁵.

De qualquer forma, Justus Nelson continuou na escola de Veríssimo como professor das disciplinas de inglês. Também foi registrado o trabalho de Nelson como

⁴⁴² REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 11.

⁴⁴³ José Veríssimo nasceu em Óbidos (Pará), em 1857. Foi escritor, educador, jornalista e estudioso da literatura brasileira, membro e principal idealizador da Academia Brasileira de Letras. Estudou no Rio de Janeiro e desenvolveu boa parte de suas atividades em Belém, onde fundou e dirigiu o Colégio Americano. Como nessa época não existiam ainda especialistas ou profissionais em educação, o pensamento educacional brasileiro era produzido e divulgado por intelectuais em geral, sobretudo, escritores, jornalistas e políticos, interessados nas questões educacionais. Esse foi o caso de José Veríssimo.

⁴⁴⁴NELSON, Justus. COLLEGIO AMERICANO. *Apologista Christão Brasileiro*, Belém, 27 de junho de 1891. p. 4.

⁴⁴⁵ REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 12.

professor de inglês do curso comercial no Colégio Belém⁴⁴⁶ e no Colégio Franco-Brazileiro (até 1885)⁴⁴⁷. O missionário protestante declarou: “durante estes 45 anos tenho ganho o meu sustento, principalmente ensinando inglês, alemão e português e mais algumas matérias”⁴⁴⁸. Isso reforça a hipótese de que ele precisava ganhar a vida, por isso, não se furtava de trabalhar como professor, seja em estabelecimentos de ensino, seja em aulas particulares.

Imersos em uma modernidade que interpreta a América Latina em um estágio imaturo de desenvolvimento (DUSSEL, 2005), os missionários protestantes entendiam-se como portadores de uma cultura superior que deveria ser compartilhada com os outros povos. Não por acaso, antes mesmo de sua chegada em Belém, Nelson já planejava abrir um colégio na Amazônia, afinal, seu intuito era bafejar a sociedade paraense com os ventos da civilização norte-americana.

Seu colégio tinha pretensões religiosas, mas para isso, era necessário ensinar noções de liberdade, pois esta era fundamental para que a religião se manifestasse e funcionasse por um mecanismo sedutor sobre o indivíduo, porém, o aluno não deveria ser obrigado a aderir a um determinado sistema religioso, embora fosse instigado. Para tentar blindar sua escola e, ao mesmo tempo, colocar em prática os princípios de liberdade, Nelson difundia um discurso mais moderado quanto à religião, afinal, segundo sua concepção, educação e propaganda religiosa eram duas faces de uma mesma moeda.

Importante não perder de vista que, toda essa estratégia de persuasão para atrair alunos, passava pela publicidade por meio da imprensa periódica, visto que, em fins do XIX, esse era o meio mais usual para se chegar às pessoas. Por isso, os anúncios de Nelson sobre seu Colégio foram tão recorrentes nos jornais, principalmente, no *Diário de Belém*. Olhando mais atentamente as propagandas de Nelson, foi possível extrair pistas sobre seus pensamentos religiosos e como estes se relacionavam com a ideia de educação. Portanto, embora não configurem densos e polêmicos debates teológicos, os anúncios de Nelson relacionados à educação não deixam de ser mais uma expressão da presença protestante na imprensa periódica.

⁴⁴⁶ LIMA, Alberto Barbosa. COLLEGIO BELÉM. *Diário de Belém*, Belém, 5 de dezembro de 1884. p. 3.

⁴⁴⁷ NELSON, Justus. *Diário de Belém*, Belém, 19 de abril de 1885. p. 3.

⁴⁴⁸ REILY, Duncan Alexander. História documental do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1984, p. 198.

4. 3 NELSON E AS DISCORDÂNCIAS COM AS CRENÇAS CATÓLICAS

Se, em relação à sua escola, Nelson adotava um comportamento mais contido quanto ao proselitismo, defendendo, no máximo, uma “liberdade de consciência”, evitando colidir frontalmente com o catolicismo; em relação aos debates e querelas religiosas com a Igreja Católica, suas declarações via imprensa eram bem polêmicas, nas quais ele buscou se colocar como o portador da verdade cristã.

Foi perceptível, na investigação dos jornais, um maior movimento de Justus Nelson em polemizar com a Igreja, principalmente, a partir de 1883. Isso foi circunstanciado, provavelmente, devido ao fechamento do seu Colégio, logo, ele não precisaria mais temer as represálias que seu estabelecimento de ensino iria receber caso desagradasse a comunidade católica. Nesse novo momento, a presente pesquisa identificou alguns anúncios dos serviços de Nelson no *A Província do Pará*⁴⁴⁹ em 1883⁴⁵⁰. Entretanto, após esse ano, quase não verifiquei outros registros relacionados aos protestantes no referido jornal⁴⁵¹.

A história deste periódico, de certa forma, esteve bastante relacionada ao regime republicano, apesar de, durante a Monarquia, atuar em defesa do Partido Liberal. Se na década de 1870, *A Província do Pará* chegou a se manifestar algumas vezes sobre as

⁴⁴⁹ Um dos mais importantes jornais da época, *A Província do Pará* iniciou sua circulação em 1876. Foi “Jornal de circulação diária, fundado por Joaquim José de Assis, redator político, Francisco de Souza Cerqueira, tipógrafo, e Antonio José Lemos, redator gerente” (BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ, 1985, p. 72).

⁴⁵⁰ O conteúdo era o seguinte: “Justus H. Nelson, bacharel e professor em bellas artes, bacharel em theologia, e ministro da Igreja methodista episcopal do Pará, competentemente habilitado na forma dos arts. 52 e 53 do dec. n. 3069 de 17 de abril de 1863 para celebrar casamentos, segundo o rito da mesma Igreja, tanto entre pessoas brasileiras como estrangeiras, offerece-se para celebrar gratuitamente esses actos, cujos effeitos civis são reconhecidos pelo citado decreto. Para quaisquer informações e consultas, acerca d’este e d’outros assumptos concernentes a referida Igreja, pode ser procurado a sua residência, casa n° 31, á rua da Industria ou por meio de carta dirigida à caixa do correio n° 177”. Essa mensagem foi replicada várias vezes como pode ser verificado nas seguintes referências: *A Província do Pará*, Belém, 09 de setembro de 1883. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 11 de setembro de 1883. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 12 de setembro de 1883. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 13 de setembro de 1883. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 14 de setembro de 1883. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 16 de setembro de 1883. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 18 de setembro de 1883. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 19 de setembro de 1883. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 20 de setembro de 1883. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 23 de setembro de 1883. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 25 de setembro de 1883. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 26 de setembro de 1883. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 30 de setembro de 1883. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 02 de outubro de 1883. p. 02.

⁴⁵¹ Uma das exceções foi o artigo intitulado *A GRANDE NATURALIZAÇÃO* que, entre outras abordagens, defende o direito do imigrante de professar sua fé. Ver: *A Província do Pará*, Belém, 18 de janeiro de 1885. p. 02.

polêmicas envolvendo a Igreja⁴⁵², na década de 1880 as publicações relativas às questões religiosas foram menos recorrentes nas páginas do mencionado jornal que, conforme afirma William Gaia Farias (2016), estava muito mais focado nas disputas políticas ocorridas no Pará, em especial, nas publicações favoráveis à República, tendo em vista que a maioria dos seus redatores eram republicanos.

Já o *Diário de Belém* continuou divulgando alguns anúncios curtos, pagos por Nelson⁴⁵³, mas junto a estes, também apareciam, às vezes, na mesma página, textos criticando o pastor metodista⁴⁵⁴, provavelmente, pagos por padres, para desqualificar a fé e a ação missionário do protestante.

Diferente do que ocorreu nos anos de 1870, na primeira metade da década de 1880 o jornal *O Liberal do Pará* não foi o principal meio de propagação das ideias protestantes. Nesse momento, entre 1883 a 1885, quem cedeu maior espaço para a divulgar as concepções religiosas de Nelson foi o *Diario de Noticias*⁴⁵⁵. Joao Campbell

⁴⁵² A título de exemplo de como *A Província do Pará* se pronunciou contra a Igreja Católica, cito aqui algumas referências: *A Província do Pará*, Belém, 30 de março de 1876. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 31 de março de 1876. p. 2; *A Província do Pará*, Belém, 01 de abril de 1876. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 03 de abril de 1876. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 09 de abril de 1876. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 15 de abril de 1876. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 19 de abril de 1876. p. 03; *A Província do Pará*, Belém, 20 de abril de 1876. p. 02; *A Província do Pará*, Belém, 23 de abril de 1876. p. 02.

⁴⁵³ Os anúncios de Nelson publicados pelo *Diário de Belém* eram o seguinte: “Justus H. Nelson, bacharel e professor em bellas artes, bacharel em theologia, e ministro da Igreja methodista episcopal do Pará, competentemente habilitado na forma dos arts. 52 e 53 do dec. n. 3069 de 17 de abril de 1863 para celebrar casamentos, segundo o rito da mesma Igreja, tanto entre pessoas brasileiras como estrangeiras, offerece-se para celebrar gratuitamente esses actos, cujos effeitos civis são reconhecidos pelo citado decreto. Para quaisquer informações e consultas, acerca d’este e d’outros assumptos concernentes a referida Igreja, pode ser procurado a sua residência, casa n° 31, á rua da Industria ou por meio de carta dirigida à caixa do correio n° 177”. Essa mesma publicação foi encontrada diversas vezes no mencionado jornal, como é possível identificar nas seguintes referências: *Diario de Belém*, Belém, 6 de setembro de 1883. p. 1; *Diario de Belém*, Belém, 7 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 13 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 15 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 16 de setembro de 1883. p. 1; *Diario de Belém*, Belém, 18 de setembro de 1883. p. 1; *Diario de Belém*, Belém, 20 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 21 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 22 de setembro de 1883. p. 1; *Diario de Belém*, Belém, 23 set. 1883. p. 1; *Diario de Belém*, Belém, 25 set. 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 26 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 28 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 30 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 2 de outubro de 1883. p. 3.

⁴⁵⁴ Ver: *Diario de Belém*, Belém, 11 de setembro de 1883. p. 3; *Diario de Belém*, Belém, 15 de setembro de 1883. p. 3.

⁴⁵⁵ Tendo circulado entre 1880 a 1898, o *Diario de Noticias* foi um jornal de propriedade e fundação de Costa & Campbell, e “passou – sucessivamente – a proprietários e redatores diversos, redigidos por Felipe José de Lima e Frederico Augusto da Gama e Costa. De 1896-1897 apareceu com o subtítulo “órgão do Partido Republicano Democrata”, impressa em tipografia própria situada, por último, à Rua Paes de Carvalho, n. 26 (BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ, 1985, p. 83). “De 1881 a 1884 possuía uma tiragem de 2.000 exemplares. De 1884 até o primeiro semestre de 1886 publicava 3.000 exemplares e de 1886 até 1888 possuía uma tiragem de 5.000 exemplares” (LIMA, 2019, p. 245). O *Diario de Noticias* custava 40 R\$ por cada número e as assinaturas custavam 1\$000 por mês, sendo que 1\$500 eram para as assinaturas que precisavam ser enviadas pelo correio. O aspecto comercial salta aos olhos, já que o *Diario de Noticias* dedicava, geralmente, duas páginas e meia às propagandas comerciais.

um dos fundadores, em 1880, e único proprietário, de 1882 até 1888; era membro do partido conservador e adepto da causa abolicionista. Tal inclinação não impedia que seu jornal divulgasse mensagem a favor da liberdade religiosa, criticando o monopólio católico, como fica exposto na seguinte passagem: “Religião d’ Estado n’um paiz, livre e independente, como nosso, srs. romanos, não é como vós entendeis e quereis”⁴⁵⁶. Não apenas conteúdos afrontosos às crenças católicas, mas também várias foram as publicações em favor do protestantismo⁴⁵⁷, o que causou progressivo desgaste do referido jornal com a Igreja Católica.

⁴⁵⁶ SOLICITADOS: Os casamentos acatólicos. *Diario de Noticias*, Belém, 14 de fevereiro de 1885. p. 4.

⁴⁵⁷ Excetuando-se os anúncios de culto na Igreja Metodista em Belém e as notícias de casamentos acatólicos – que serão melhor analisados nas páginas seguintes –, esses conteúdos em favor dos protestantes podem ser verificados nas seguintes referências: COMUNICADO. A Bíblia. *Diario de Noticias*, Belém, 26 de agosto de 1883, p. 2; NELSON, Justus. SOLICITADOS. *Diario de Noticias*. Belém, 7 de setembro de 1883, p. 3; Religião à moderna. *Diario de Noticias*, 11 de setembro de 1883, p. 3; SOLICITADOS. A Ballela do catholico Diario e a public house protestante. *Diario de Noticias*, Belém, 13 de setembro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante. *Diario de Noticias*, Belém, 22 de setembro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante II. *Diario de Noticias*, Belém, 23 de setembro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante III. *Diario de Noticias*, Belém, 25 de setembro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante IV. *Diario de Noticias*, Belém, 27 de setembro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante V. *Diario de Noticias*, Belém, 30 de setembro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante VI. *Diario de Noticias*, Belém, 2 de outubro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante VI. *Diario de Noticias*, Belém, 3 de outubro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante VII. *Diario de Noticias*, Belém, 4 de outubro de 1883, p. 3; COMUNICADO. Não se pode ser protestante VII. *Diario de Noticias*, Belém, 5 de outubro de 1883, p. 3; COMUNICADO. O fundamento da Igreja. *Diario de Noticias*, Belém, 7 de outubro de 1883, p. 3; COMMUNICADO. Da Origem e natureza da igreja catholica. *Diario de Noticias*, Belém, 21 de outubro de 1883, p. 3; COMMUNICADO. Da Origem e natureza da igreja catholica. *Diario de Noticias*, Belém, 24 de outubro de 1883, p. 3; COMMUNICADO. Não se pode ser catholico romano. *Diario de Noticias*, Belém, 27 de outubro de 1883, p. 3; COMMUNICADO. Não se pode ser catholico romano. *Diario de Noticias*, Belém, 30 de outubro de 1883, p. 2; COMMUNICADO. Não se pode ser catholico romano. *Diario de Noticias*, Belém, 31 de outubro de 1883, p. 2; COMMUNICADO. A religião evangélica perante o publico. *Diario de Noticias*, Belém, 7 de novembro de 1883, p. 3; COMMUNICADO. Porque protestamos contra o culto em latim. *Diario de Noticias*, Belém, 13 de novembro de 1883, p. 3; COMMUNICADO. S. Pedro em Roma. *Diario de Noticias*, Belém, 17 de novembro de 1883, p. 3; COMMUNICADO. S. Pedro em Roma. *Diario de Noticias*, Belém, 20 de novembro de 1883, p. 3; SOLICITADOS. Novos protestantes!. *Diario de Noticias*, Belém, 5 de dezembro de 1883, p. 3; SOLICITADOS. Liberdade Religiosa. *Diario de Noticias*, Belém, 8 de dezembro de 1883, p. 3; A Virgem Maria. *Diario de Noticias*, Belém, 13 de maio 1884. p. 2; DIARIO DE NOTICIAS. Por causa de uma patuscada. *Diario de Noticias*, Belém, 15 de dezembro 1884, p. 2; SOLICITADOS. Os casamentos acatholicos. *Diario de Noticias*, Belém, 7 de fevereiro de 1885, p. 3; SOLICITADOS. Os casamentos acatholicos II. *Diario de Noticias*, Belém, 15 de fevereiro de 1885, p. 3; SOLICITADOS. O casamento, como instituição divina III. *Diario de Noticias*, Belém, 19 de fevereiro de 1885, p. 3; SOLICITADOS. Os casamentos acatholicos IV. *Diario de Noticias*, Belém, 22 de fevereiro de 1885, p. 3; SOLICITADOS. O casamento, como instituição divina. *Diario de Noticias* I, Belém, 25 fevereiro de 1885, p. 3; SOLICITADOS. O casamento, como instituição divina. *Diario de Noticias* II, Belém, 1 de março de 1885, p. 3; SOLICITADOS. O casamento, como instituição divina. *Diario de Noticias* IV, Belém, 14 de março de 1885, p. 3; SOLICITADOS. O casamento, como instituição divina. *Diario de Noticias* V, Belém, 11 de março de 1885, p. 3; SOLICITADOS. O casamento, como instituição divina. *Diario de Noticias* VI, Belém, 17 de março de 1885, p. 3; SOLICITADOS. O revm. D. Antonio e o culto das imagens. *Diario de Noticias*, Belém, 1 de setembro 1885, p. 3.

No excerto abaixo, é possível ver a disputa discursiva pela verdade religiosa através do *Diario de Noticias*. Nesse escrito, a ausência de símbolos comuns à Igreja Católica – como a cruz, o sacerdote, as imagens, a hóstia – indica uma relação diferente dos protestantes com o sagrado, ao passo que a identificação com a modernidade “racionaliza” o sobrenatural.

Pedi-se-me uma resposta para o paragrapho do *Diario de Belem* a respeito da igreja protestante, que se publicou no n. 5 do corrente. Para a sciencia do escriptor d'elle, a quem não é permittido ler a Biblia, cito uns versos do 1º capitulo da 1º Epistola aos Corinthios: “A palavra da Cruz é na verdade uma estulticia para os que se perdem; mas para os que se salvam, que somos nós, é ella a virtude de Deus. Mas nós pregamos a Christo crucificado, que é um escandalo de facto para os judeus, e uma estulticia para os gentios”. Eis o desgosto do paragraphista. Na occasião de assistir ao culto evangelico o nosso amigo *gentio* não vio nem os seus acostumados ídolos, nem a idolatria alguma; naturalmente acoimou de loucura o culto de um Deus invisível. Será por ventura menos louco adorar-se a uma divindade feita de farinha de trigo e agua, e, depois de adorada, tragal-a?⁴⁵⁸

Este é apenas mais um exemplo de como as polêmicas doutrinarias entre protestantes e católicos ainda persistiam na arena jornalística. Assim, jornais como o *Diario de Belém* e *Diário de Noticias*, ao venderem suas páginas para publicações confessionais, acabavam imergindo em polêmicas religiosas no Pará. O *Diário de Noticias* também publicizou conteúdos relacionados à divergência de pensamento quanto ao culto mariano, que foi um dos principais temas debatidos por Nelson nos jornais, como aparece no trecho datado de 1884:

A VIRGEM MARIA

E' este o titulo de um livrinho, que hontem foi-nos offerecido pelo sr. Justus Nelson, pastor da igreja methodista episcopal. O sr. Nelson fez acompanhar ao livro a seguinte carta: ‘Belém do Pará, 12 de maio de 1884. — Illm. Sr. redactor. — Tenho o prazer de offerecer a v.s. uma obra importante, embora pequena, da qual exemplares foram distribuídos gratuitamente hontem, nas igrejas d'esta capital, e hoje enviado pelo correio a uns cavalheiros da nossa sociedade distinctos pela sua devoção do culto da MULHER DEUSA.⁴⁵⁹

A devoção à Virgem Maria era tema muito espinhoso de ser combatido pelos protestantes no Pará. Mas, como se vê, Justus Nelson foi outro que não se furtou em entrar nesse debate. No trecho realçado, fica notória a ousadia do pastor, não só em escrever sobre, mas também em distribuir seu escrito na porta das Igrejas Católicas, em Belém, justamente em maio, o mês de Maria, dedicado a seus festejos, tal como fica exposto no jornal: “No domingo, à noite, entrou na Igreja do Carmo o sr. Nelson, na occasião em que

⁴⁵⁸ NELSON, Justus. SOLICITADOS. *Diario de Noticias*. Belém, 7 de setembro de 1883, p. 3.

⁴⁵⁹ A VIRGEM MARIA. *Diario de Noticias*, Belém, 13 de maio de 1884. p. 2.

se celebrava uma festividade, e distribuindo por beatos e beatas grande quantidade de livrinhos a que nos referimos”⁴⁶⁰. Essa atitude não passou impune perante os católicos presentes no local, já que o padre Mancio Caetano Ribeiro, na mesma ocasião, proferiu discurso no púlpito contra os pensamentos e atitude do pastor metodista.

Na década de 1880, a realidade político-social-religiosa parecia já ter naturalizado grande parte das críticas à hegemonia católica, chegando ao ponto da notícia ter sido descrita com algum grau de sarcasmo, rotulando o acontecido como uma “patuscada”:

O bonito é que o sr. padre Mancio bispou o negocio e foi para o pulpito tosar o pastor methodista, engolindo talvez metade do discurso que tinha em mente pronunciar. As beatas, persignando-se, rasgaram os livrinhos; outros o guardaram para ler em casa com vagar. Foi uma...patuscada, é o termo⁴⁶¹.

A reação católica por meio da imprensa foi imediata. O jornal conservador *A Constituição*⁴⁶² criticou a forma sarcástica como o *Diario de Noticias* referiu-se ao ocorrido, talvez por isso, poucos dias depois, este periódico pediu desculpas pela forma como se expressou, afirmando que condenava aquela ação de Nelson.⁴⁶³ Ademais, *A Constituição* esbravejou contra o que entendia ser “negligencia da policia do sr. Bruno Jansen”⁴⁶⁴ em fazer algo contra Nelson. Mas, principalmente, criticou a atitude do pastor protestante, propalando diversas acusações de cunho teológico sobre a religião de Nelson, ao passo que ressaltava a sacralidade do templo católico e a ofensa causada quando propagandista distribuiu seus escritos protestantes na porta da Igreja.

Não sem razão, o periódico conservador enunciou: “(...) por Deus! Não zombe deste povo e respeite ao menos os templos sagrados”⁴⁶⁵, e ressaltou o ineditismo de tal ação: “Nunca vimos procedimento mais descortez do que o do ministro protestante no

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ Ibidem.

⁴⁶² Tendo circulado entre 1874 até 1886, o jornal *A Constituição* foi um “Órgão do Partido Conservador, de publicação vespertina. Era seu proprietário o Cônego Manoel José de Siqueira Mendes, com tipografia e escritório no Largo do Palácio. De 1º de janeiro a 23 de fevereiro 1886, o jornal estampa o nome do Diretor Arthur Soares da Costa. A partir de 5 de maio desse mesmo ano, muda o endereço do escritório e da redação para o Largo da Sé, já sob a direção e administração de Alfredo H. da Serra Aranha” (BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ, 1985. p. 66). Em 1883, o jornal *A Boa Nova* encerrou suas atividades por conta de problemas financeiros. A partir desse momento o jornal *A Constituição* se tornou o principal porta-voz da Igreja Católica na imprensa periódica.

⁴⁶³ DISTRIBUIÇÃO DE PAMPHLETOS. *A Constituição*, Belém, 15 de maio de 1884, p.1.

⁴⁶⁴ DISTRIBUIÇÃO DE PAMPHLETOS. *A Constituição*, Belém, 13 de maio de 1884. p. 1.

⁴⁶⁵ Ibidem.

domingo ultimo”⁴⁶⁶. Vale lembrar que, na década de 1860, por menos que isso, Holden havia sido atacado pela Igreja Católica e teve que sair do Pará, ao se sentir isolado e derrotado. Com Nelson foi diferente, apesar de ter sido muito mais ofensivo à Igreja, existia um cenário menos penoso, que permitia a ele resistir às investidas católicas. Em um dos ataques proferido pelos católicos, o periódico *A Constituição*, sutilmente, insufla a cristandade a ser mais enérgica e agressiva com Nelson — o que de fato aconteceu anos mais tarde —, na busca pelo fortalecimento da resistência a esse tipo de ato:

O que diria o sr. Nelson se alguém, na ocasião em que está nas suas praticas methodistas, invadissem a sua sala e distribuisse pamphletos contra o culto protestante? Sem duvida alguma, faria sair o imprudente que a tanto se arrojasse. Era o que deveria ter acontecido ao sr. Nelson, que tomaria deste povo botocado uma ligeira lição de civilidade.⁴⁶⁷

As palavras da narrativa eram elaboradas para ter força (em reação aos ataques) ou poder de convencimento, por isso, o discurso fabricado continha investidas enriquecedoras e, dependendo do nível de tensão entre as partes, carregava conclamações — em tom de agressividade — como a citação anterior comprova. O folheto distribuído por Nelson era uma publicação impressa em Portugal, sob a assinatura “Anonyma”⁴⁶⁸, e por isso, o jornal *A Constituição* questiona “Porque o autor teve medo de assignar um escripto, que, na apreciação da seita protestante, traduz fielmente a doutrina do Evangelho?”⁴⁶⁹, e em seguida, o próprio periódico responde “A razão é simples: o *anonymo* é um adversário que reconhece sua inferioridade, si acceitar a luta em campo descoberto”⁴⁷⁰.

Apesar de constante tentativa de depreciar o potencial da palavra protestante, *A Constituição* estava certa quanto à inferioridade dos acatólicos, contudo, levanto mais uma vez a seguinte contradição: se eram tão insignificantes, por que tanta força dispendida para os derrotar? Pelo visto, a presença protestante no Pará não era tão irrisória assim. Não sem razão, esse episódio envolvendo Nelson e seus escritos se fez presente

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ Ibidem.

⁴⁶⁸ REFUTAÇÃO DO FOLHETO DISTRIBUIDO POR JUSTUS NELSON - I. *A Constituição*, Belém, 16 de maio de 1884. p. 2.

⁴⁶⁹ Ibidem.

⁴⁷⁰ Ibidem.

em pelo menos sete números do jornal *A Constituição*⁴⁷¹, no qual, em cada publicação, era escolhido um trecho do panfleto de Nelson para ser analisado e refutado.

E' descommunal, com effeito, o descaramento com que na pagina 11 do folheto anonymo o seu autor (Justus Nelson) mutila, falsifica os Evangelhos. Affirma com toda a imprudencia, que, Maria, Santissima só casou-se com S. José depois de ter sido Mãi do Filho Unigenito de Deus.

Falsidade Monstruosa! O que escreve S. Matheus no cap. 1º do seu Evangelho v. 28? Eil-o: "Ora, a conceição de Jesus, Christo foi d'esta maneira: ESTANDO JÁ Maria sua Mãi DESPOSADA com José, antes de cohabitarem, se achou ter concebido por obra do Espirito Santo".

O que diz S. Lucas no cap. 1 v. 26? Eil-o: "E estando Izabel no sexto mes, foi enviado por Deus o Anjo Gabriel a uma cidade da Galilêia, chamada de Nazareth, a uma virgem DESPOSADA com um varão, que se chamava José, da casa de David, e o nome da Virgem era Maria".

Agora compare-se o texto dos Evangelhos com esta monstruosa falsidade do pamphleto na pagina 11, paragrapho quinto: "Postas essas considerações, devemos confessar que Maria, depois de ter concebido pelo Espirito Santo, pariu o Unigenito Filho de Deus — um filho isento de qualquer macula de peccado, e que, *depois de cumprir o proposito, para o que foi sobrenaturalmente dotada, Maria casou-se com José.*" Onde esta aqui o respeito pelos Evangelhos, falsificados pelo autor do folheto *anonymo*?⁴⁷²

Além de expressar a discordância sobre o conteúdo da escritura sagrada, o documento em evidência também está substanciado pelo debate do livre exame ou não da bíblia, afinal, em mais de um número do jornal, os católicos se apresentam incomodados com o que eles entendem ser falsificações, interpretações e divulgações do metodista⁴⁷³. Desta maneira, o jornal de Siqueira Mendes antecipa-se e trata de divulgar o conteúdo do panfleto a partir do crivo católico, entremeado de diversas críticas e condenações. Nesse sentido, o jornal *A Constituição* deu ainda mais publicidade, mesmo que de forma seletiva, ao panfleto protestante, por isso, chamo a atenção para o fato de que, embora involuntariamente, o periódico católico acaba dando popularidade tanto à ação de Nelson,

⁴⁷¹ DISTRIBUIÇÃO DE PAMPHLETOS. *A Constituição*, Belém, 13 de maio de 1884. p. 1; DISTRIBUIÇÃO DE PAMPHLETOS. *A Constituição*, Belém, 15 de maio de 1884. p. 1; REFUTAÇÃO DO FOLHETO DISTRIBUIDO POR JUSTUS NELSON. *A Constituição*, Belém, 16 de maio de 1884. p. 2; REFUTAÇÃO DO FOLHETO DISTRIBUIDO POR JUSTUS NELSON - II. *A Constituição*, Belém, 17 de maio de 1884. p. 2; REFUTAÇÃO DO FOLHETO DISTRIBUIDO POR JUSTUS NELSON - III. *A Constituição*, Belém, 19 de maio de 1884. p. 2; REFUTAÇÃO DO FOLHETO DISTRIBUIDO POR JUSTUS NELSON - V. *A Constituição*, Belém, 9 de junho de 1884. p. 1; REFUTAÇÃO DO FOLHETO DISTRIBUIDO POR JUSTUS NELSON - VI. *A Constituição*, Belém, 10 de junho de 1884. p. 1.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ A título de exemplo, destaco a seguinte passagem: "Sabendo nós, que o protestantismo só agarra-se a questiunculas de grammatica para combater o catholicismo, sendo-lhe impossivel travar luta gloriosa na nobre arena de principios, do dogma, vamos insistir sobre falsidade da pagina 11 do folheto. Ahi, para fins menos louvaveis do protestantismo, falsifica-se descaradamente o Evangelho". REFUTAÇÃO DO FOLHETO DISTRIBUIDO POR JUSTUS NELSON - III. *A Constituição*, Belém, 19 de maio de 1884. p. 2.

quanto ao conteúdo por ele distribuído, alcançando o público mais rápido do que o pastor metodista teria conseguido se o fizesse sozinho.

O acontecido envolvendo Nelson ganhou espaço até dentro do Parlamento Nacional, quando o deputado representante do Pará, Samuel Wallace Mac-Dowell⁴⁷⁴, levou o assunto à esfera nacional e solicitou punição ao pastor metodista por ter distribuído folhetos contrários aos dogmas católicos, ainda mais em frente à Igreja do Carmo.

Requeiro que se peça ao governo, por intermedio dos respectivos ministerios, o seguinte: (...) Justiça — 3°. Qual procedimento das autoridades policiaes da capital e do promotor publico da comarca em relação ao facto denunciado pela imprensa e confessado pelo ministro protestante Justus H. Nelson em publicação sob sua assignatura — de haver distribuido entre o povo na igreja do Carmo, que serve de cathedra, domingo 11 do mez findo, por occasião da solemnidade do mez de Maria, um folheto zombando do culto catholico, de um modo assaz ignominioso.⁴⁷⁵

Tal publicação no jornal *A Constituição* também não deixa de ser uma demonstração de poder da Igreja Católica, em tentativa de inibir os passos de Nelson a partir das punições do poder civil da qual esta era aliada oficialmente. Como se vê, quando não eram os sacerdotes católicos que defendiam o interesse da religião do Estado perante o poder legislativo, parlamentares leigos também tomavam para si essa responsabilidade, no fito de proteger a hegemonia católica, como foi o caso de Mac-Dowell, que era católico e maçom.

Como mostra o documento do jornal *Diario de Noticias*, Nelson também enviou seu escrito para católicos renomados da sociedade paraense. Ora, para minar o terreno religioso hegemônico, era necessário plantar a semente da dúvida sobre a veracidade dos dogmas católicos nas mentes dos notáveis nomes da província. Um destes que recebera a manifestação metodista foi Julio Cezar Ribeiro de Souza, um escritor e inventor brasileiro, reconhecido como precursor da dirigibilidade aérea, que já havia tido atrito com Nelson, devido a uma divergência sobre originalidade de seu transporte

⁴⁷⁴ Descendente de escocês, Samuel Wallace Mac-Dowell nasceu em Olinda, em 1843. Ele foi um militar, advogado, magistrado, político, e jornalista brasileiro. Por ter ficado órfão de pai e mãe com um ano e oito meses de idade, foi levado ao Pará, para ser criado pela avó. Em 1860 ingressou na Faculdade de Direito do Recife, ao mesmo tempo em que lecionava nos colégios locais. Bacharelou-se em 1867, retornando a Belém como advogado, tendo ingressado logo em seguida no Partido Liberal. Elegeu-se deputado provincial, em 1881, já no Partido Conservador. Foi deputado geral de 1886 a 1889, sendo nomeado, no Gabinete Cotegipe, ministro da Marinha, em 1886, quando criou a Escola Naval. Após onze meses na pasta, passou à Ministro da Justiça.

⁴⁷⁵ PARLAMENTO NACIONAL: Camara dos srs. Deputados, sessão em 18 de junho de 1884. *A Constituição*, Belém, 8 de julho de 1884. p. 2.

aéreo⁴⁷⁶. Como resposta à afronta do pastor metodista, Julio Cezar o chama de “preposto de Satanás, encarregado de destruir a crença na Imaculada Conceição da Santíssima Trindade”⁴⁷⁷.

Sendo o maior deleite do meu espírito o estudo das minhas crenças, pois nada conheço nem concebo mais bello, mais nobre e mais grandioso do que as sublissimas verdades em que ellas se fundam, assentei responder à dupla provocação do Sr. Nelson, refutando seu folheto, não porque queira tomar de s.s. um desforço, senão porque, como soldado, embora, o mais indigno, da unica e verdadeira Igreja de Jesus Christo, julgo sagrado dever meu não esquivar-me ao feliz ensejo de expor-me ao motejo dos parvos para defender do erro aquelles dos meus irmãos de que boa é possam ser illudidos pelas cantilenas da impiedade, muitissimo mais perigosa quando se apresenta com as artificiosas seducções de um raciocinio hypocrita, do que quando ataca de frente com todas as suas mil odiosas armas de combate.⁴⁷⁸

Julio Cezar Ribeiro de Souza se postou ao lado do catolicismo, ainda que fosse um homem da modernidade, que colocava seu conhecimento a serviço de seus inventos. Em seu escrito *Memória Sobre a Navegação Aérea*, de 1881, em que ele define a aeronáutica como “a arte de voar” e disserta sobre o voo dos pássaros; é possível identificar algumas pistas de sua identidade religiosa, quando ele faz, por exemplo, referências ao “Criador”, à “Providência” ou a “Inteligência Absoluta” (VISONI; CANALLE, 2010). Isso mostra como religião católica dispunha de “soldados” empenhados em defendê-la, ainda que estes não fossem sacerdotes. Por isso, ele não deixou passar em branco as investidas religiosas de Justus Nelson sobre o culto mariano. Tal situação constitui-se em mais um demonstrativo da existência e resistência de várias identidades católicas, mas que se agregam ao sinal de uma ameaça à sua hegemonia, mesmo após a propalada “Questão Religiosa” e às vésperas da separação entre Igreja e Estado.

A postura cautelosa de Nelson, em relação às doutrinas católicas, havia ficado no passado. Não estando mais à frente do Colégio Americano, ele assumiu comportamento mais combativo ao visitar o templo católico com sua mensagem em mãos, afinal, os metodistas acreditam que a reverência e o louvor são unicamente para Deus, considerando idolatria tudo o que se afasta de uma relação direta com o Criador. Logo, devido à falta de fundamentação bíblica (segundo a concepção protestante), ficava

⁴⁷⁶ NAVEGAÇÃO AEREA: Invento Julio Cezar. *Diario de Belém*, Belém, 18 de setembro de 1883. p. 2.

⁴⁷⁷ RESPOSTA AO FOLHETO INTITULADO ‘A VIRGEM MARIA’. *Diario de Belém*, Belém, 14 de maio de 1884. p. 2.

⁴⁷⁸ Ibidem.

evidente a rejeição à doutrina da Imaculada Conceição, bem como à ideia de Maria como mediadora da fé. Tal atitude de Nelson, por muito tempo, não foi esquecida pelos periódicos católicos, tendo sido lembrado até 1886 pelo jornal *A Constituição*⁴⁷⁹, tamanho foi o impacto da ação do pastor protestante.

As condições de produção dos discursos funcionam conforme certos fatores. Um deles é chamado de “relação de sentidos”. De acordo essa noção, não existe discursos que não se relacione com outros. Dito de outra forma, os sentidos resultam de relações: um discurso está atrelado a outros que o sustentam, assim, todo discurso é visto como um estado de um processo mais amplo, contínuo (ORLANDI, 2001, p. 39). O metodismo se retroalimentava do catolicismo. Não sem razão, Nelson aproveitou as investidas discursivas de D. Macedo Costa para defender seu ponto de vista referente ao culto às imagens, ou “idolatria”, segundo sua interpretação contida no *Diario de Noticias*:

No domingo passado, na igreja de S. Alexandre, na conferência feita pelo illustre prelado, s. s. procurou defender o culto das imagens condemnado pela religião christã, e portanto regeitado pelos protestantes. N’este intuito o illustre bispo referio como exemplares de imagens, cujo culto fosse permittido, os dous cherubins da arca da alliança e a serpente de metal que Moysés mandou fazer. Ora, s. s. devia saber que nunca foi permittido dar culto algum aos cherubins. O summo sacerdote, entrando uma vez por anno na parte mais sagrada do templo, era o unico que os vio, e elle nunca lhes deu culto.

Em quanto a serpente, não era licito dar-lhe culto. No monte Hor, Moysés recebeu a seguinte ordem: “Faze uma serpente de metal e põe-n’a por signal tudo o que, sendo ferido, *olhar para elle viverá*. Numero XXI 9”. Olhar para um signal não é dar culto, ao menos Moyses não o concebeu assim, pois era inimigo mortal de todo o culto de imagens; mas os Hebreus, que sempre tinham a tendencia para cahir na idolotria, depois davam culto á serpente, porém o bom rei Ezechias “fez em pedaços a serpente de metal que Moyses tinha fabricado, porque os filhos de Israel até então ‘lhe haviam queimado incenso’”. IV Reis XVIII4.

Porquanto se vê que o prelado diocesano cahe no mesmo erro que os israelitas idolatras, procurando justificar o culto da serpente. Com sophismas a respeito da palavra “idolatria”, não se pode defender o culto das margens contra a prohibição absoluta do segundo mandamento do decalogo: “Não farás para ti imagem de escultura nem figura alguma de tudo que há em cima do céu e do que há em baixo da terra, nem de cousa que haja nas aguas de baixo da terra. Não as adorarás, nem lhes darás culto, porque eu sou o senhor teu Deus...(Exodo XX 4 5). Portanto, saiba o illustre bispo que o culto das imagens, cuja propaganda s. s. faz, é doutrina pagã condemnada por Deus.⁴⁸⁰

A condenação ao culto mariano e a adoração às imagens como um todo foi um ponto em comum entre os propagandistas protestantes que passaram pelo Pará. Para Eni Orlandi (2001), os discursos são efeitos de sentidos que são produzidos em determinadas

⁴⁷⁹ FANATISMO. *A Constituição*, Belém, 7 de novembro de 1886, p. 2.

⁴⁸⁰ NELSON, Justus. O REVM. D. ANTONIO E O CULTO DAS IMAGENS. *Diario de Noticias*, Belém, 1 de setembro de 1885, p. 3.

condições e que, de alguma forma, estão presentes no modo como se diz, deixando os vestígios que o analista do discurso tem de apreender: “São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos, pondo em relação ao dizer com sua exterioridade, suas condições de produção”⁴⁸¹. A partir dessa reflexão, afirmo que, quando Nelson se dirigia à Igreja, crivou os pontos que mais lhe interessava (ou que mais chamava atenção) e fez questão de condená-los, a partir de pressupostos fundamentados em trechos da bíblia, no intuito de desmoralizar a interpretação católica sobre as imagens, ao passo que intentava transmitir a impressão de veracidade de seus argumentos perante a opinião pública.

Ainda sobre a aversão à religião católica, chamá-la de “doutrina pagã condenada por Deus”⁴⁸², expressa o quanto Justus Nelson enxergava com atraso a missão da Igreja Católica que, ao invés de, segundo seu entendimento, bafejar seu campo espiritual com práticas cristãs, retoma ou tolera ritos que ele entende serem similares ao paganismo. Esse olhar do missionário norte-americano permite a reflexão sobre como o ideal de modernidade estava entranhado em sua conceituação de mundo. A concepção protestante de Nelson partilha da noção de evolução linear, considerando o processo histórico como teleológico, acolhendo e adaptando várias ideias da modernidade, quando entende a história da humanidade caminhando rumo à vitória da Razão, em associação com a visão cristã protestante.

A linha evolutiva do pensamento moderno não concebia retrocessos, portanto, retroagir ao estágio politeísta seria absurdo aos olhos protestantes, pois tal situação defendida pelo bispo e descrita por Nelson significava a derrota temporária da religião cristã. Assim, o protestantismo enxerga as práticas de “idolatria” como um grave desvio religioso, fruto da ignorância, mas que pode ser colocado nos trilhos graças ao proselitismo protestante.

Em 1882, o colportor pernambucano Jerônimo Accacio de Oliveira, enquanto estava de passagem na capital da província paraense, celebrara cultos na residência do português protestante Justiniano Rabello de Carvalho (que mais tarde se tonou pastor), e convidou o missionário Justus Nelson para dirigir o culto no local. Nelson conta que esta

⁴⁸¹ ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2001. p. 30.

⁴⁸² *Ibidem*.

foi a “primeira tentativa de pregar o Evangelho no idioma Português”⁴⁸³. Daí em diante, ele relata: “continuei a pregar semanalmente em casa do Sr. Carvalho. Tornando-se pequena a casa para as congregações que se reuniam, o Sr. Carvalho se mudou para a casa que atualmente tem o número 68 à Av. 29 de Agosto do lado oriental do Largo da Pólvora”⁴⁸⁴, e em 1889, mudou para a Rua Santo Antônio, número 64.⁴⁸⁵

Com o progressivo crescimento do número de participantes, em 01 de julho de 1883, foi organizada a primeira Igreja Metodista Episcopal, em Belém, na província do Pará. As atividades da Igreja — divulgadas, principalmente, pelos jornais *Diario de Noticias* e *O Liberal do Pará*, geralmente, em pequenas notas na segunda ou terceira páginas —, consistiram em:

AULA NOTURNA DE CONVERSAÇÃO INGLEZA, dirigida pelo dr. Justus Nelson H Nelson, funciona á rua dos Martyres n. 33, das 7 ½ ás 9 da noite, nas terças e quintas-feiras. Preços razoáveis. ESCHOLA DOMINICAL, para o livre exame da bíblia, na mesma sala, das 2 ás 3 horas da tarde, nos domingos. Entrada franca para todos. CULTO EVANGÉLICO, na mesma sala, as 7 ½ da noite, nos domingos, quartas-feiras e sabbados. Entrada franca para todos. CASAMENTOS ACATHOLICOS, conforme o dec. n. 3069 de 27 de abril de 1863. Gratis.⁴⁸⁶

Como se vê, além de divulgar as aulas de conversação inglesa — fundamental para que Nelson conseguisse adquirir ganhos para seu sustento —, ele também publicizava os horários dos cultos, as atividades de casamento acatólicos, bem como anunciava as atividades da Escola Dominical.

Nos Estados Unidos, a Escola Dominical é pensada como instituição paralela à Igreja, e passou a desempenhar função importante no desenvolvimento e consolidação das igrejas. A premissa é de que a criança é suscetível ao bem, ainda que seja contaminada por tendências pecaminosas desde o nascimento, logo, necessita do ensino religioso para alcançar a salvação durante sua vida. Assim, a sede de aprender construiu, aos poucos, uma epistemologia cristã protestante, desenvolveu métodos próprios e, nas áreas missionárias, serviu de atração para futuros convertidos, sobretudo, através das crianças que aderiram às reuniões conduzidas por habilidosas missionárias-professoras

⁴⁸³ NELSON, Justus apud REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia*: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925). São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 12.

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ VIND, George B. A IGREJA METHODISTA EPISCOPAL. *O Liberal do Pará*, Belém, 15 de agosto de 1889. p. 3.

⁴⁸⁶ SOLICITADOS. *Diario de Noticias*. Belém, 14 de novembro de 1885. p. 3.

(MENDONÇA, 2008, p. 100). Foi tendo isso em vista, que Nelson investiu na divulgação da Escola Dominical, pois não bastava apenas que os adultos aderissem à fé reformada, era necessário também que seus filhos estivessem alinhados nesses preceitos religiosos e, porventura, esses filhos poderiam até induzir seus pais a irem aos cultos protestantes.

Nos dez anos que se seguiram, após a fundação dessa igreja, 51 pessoas fizeram a profissão de fé, sendo registrados no rol de membros 108 indivíduos (SALVADOR, 1982. p. 56). Naquela igreja, em 1886, também foi inaugurado um culto anglicano na língua inglesa, dirigido por Justus Nelson, para os ingleses e americanos que estavam em Belém⁴⁸⁷, mas, vale lembrar que este culto era secundário em relação ao rito metodista para o qual o referido templo fora inaugurado. De qualquer forma, esta situação mostra a articulação de Nelson com o anglicanismo, ao ponto de usar seu templo para a referida manifestação religiosa, ao mesmo tempo em que jogava luz para mais uma denominação acatólica.

Justus Nelson faz questão de enfatizar que pessoas incompatibilizadas com o exercício metodista são bem-vindas, tanto dentro quanto fora dos cultos, desde que achem “algum atrativo nas verdades suaves e ásperas, nuas e cruas do Evangelho”⁴⁸⁸. Contudo, o ministro protestante, afinado com a moralidade metodista, ressaltava que, apesar de disponibilizar boa acolhida para novos membros em sua Igreja, não admitirá “pessoas que continuam a usar de bebidas alcoólicas e de tabaco, jogadores, compradores de bilhetes de loteria, mentirosos, rixosos e pessoas amancebadas ou de qualquer outra forma adúlteras”⁴⁸⁹.

Para descortinar essa realidade, uso a ideia de Antonio Gramsci, que se dedica a analisar conduta prática correspondente a cada religião, ao invés de voltar a sua atenção para a religião como concepção de mundo etérea ou abstrata, desconectada das condições materiais na qual esta intervém. Nessa perspectiva, ele percebe como, em dado momento

⁴⁸⁷ Segundo consta no anúncio do *Diario de Notícias*: “No domingo, 1º do corrente, pelos ingleses e americanos residentes n’esta capital, foi inaugurado um culto divino segundo o rito da igreja anglicana. O culto será celebrado no idioma inglez ás 10 horas da manhã, em todos os domingos, no salão a rua dos Martyres, nº 48. A todos, seja qual for sua crença, estende-se convite cordial para assistir este culto, que será dirigido pelo revm. Justus H. Nelson”. CULTO ANGLICANO. *Diario de Noticias*. Belém, 3 de agosto de 1886. p. 2.

⁴⁸⁸ NELSON apud REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia*: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925). São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 22.

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

histórico, a religião pode conduzir a comportamentos opostos daqueles enunciados em sua doutrina. Isso fica claro quando percebe a atitude ativa e progressista do cristianismo primitivo ou do protestantismo, bem como a atuação conservadora do cristianismo jesuitizado.

Voltando para a análise do protestantismo no Pará — aliada à reflexão de Gramsci —, mesmo com essas restrições propaladas pelo pastor metodista, é razoável pensar que havia um certo grau de flexibilidade tanto para a conquista (isto é, efeito prático de conversão), quanto para tentar assegurar a permanência de membros para a Igreja de Nelson. Mesmo advertindo e criticando o que ele entendia serem práticas errôneas, o pastor sabia que era necessário ser mais maleável para garantir a adesão de certos indivíduos em um ambiente onde o catolicismo era hegemônico. Não por acaso, ele investiu na celebração de casamentos na província, a fim de estabelecer contato da fé metodista com os habitantes da região, mesmo que os postulantes ao casamento tivessem comportamento questionável, segundo o olhar cristão, como será mais explorado nas páginas posteriores.

Nelson descreve o espaço em que funcionava sua Igreja como uma:

(...) uma casa com sala ampla à Rua dos Mártires, perto da esquina da Travessa 15 de Agosto (casa agora já desapropriada e demolida), mudou-se para lá a família Carvalho; uma subscrição mensal feita entre comerciantes estrangeiros e outros custeava o aluguel e mais despesas da nossa sala. Havia cultos bem frequentados, não só no idioma português como também em inglês.⁴⁹⁰

Conforme fica explícito na fala de Nelson, houve apoio dos estrangeiros residentes no Pará para a organização da Igreja e, ao que parece, esses apoiadores eram constituintes das classes médias e altas da sociedade paraense. Provavelmente, estes já ansiavam por um espaço sagrado pois, uma vez chegando e permanecendo em Belém, não tinham uma igreja para se conectar com Deus. No entanto, com a fundação da Igreja de Nelson, o cenário mudou, porquanto, ainda que esta não professasse a mesma fé que, porventura, um ou outro estrangeiro praticasse em sua cidade natal, ao menos a referida casa de culto (que celebrava cultos em português e inglês) tinha como uma das suas principais balizas a oposição a religião oficial do Império, de forma a unir, minimamente, seus frequentadores por esse sentimento de minoria religiosa resistente. Esse não poderia ser um lugar extravagante, com aspecto chamativo de templo acatólico, de qualquer

⁴⁹⁰ NELSON, Justus. apud REILY, 1982. p. 12.

forma, era um ponto fixo de encontro entre aqueles que professavam a fé reformada, constituindo-se na primeira Igreja protestante reconhecida, e de cultos periódicos na Amazônia.

No início da década de 1860, o missionário Richard Holden celebrou cultos no Pará, com pregações, leitura da bíblia e cantos de hinos. Contudo, estes eram realizados no interior de embarcações, para uma maioria de estrangeiros (poucos brasileiros compareciam). Além disso, não chegou a ter a chancela oficial da Igreja Episcopal norte-americana enquanto célula sua no Brasil, e o próprio Holden entendia que toda essa prática era muito mais uma forma manter os estrangeiros residentes no Pará conectados com o protestantismo, bem como iniciar um trabalho embrionário para a fundação de uma Igreja na Amazônia no futuro. Situação diferente ocorreu com a Igreja Metodista de Nelson, que não só se concretizou, mas também esteve de pé em Belém por décadas.

Apesar do impacto simbólico na paisagem religiosa do Pará, os jornais da época não deram tanta ênfase ao estabelecimento e ao funcionamento da igreja metodista em si. Não identifiquei, entre as fontes periódicas, discurso protestante sobre a fundação e as expectativas referentes à igreja metodista, tão pouco encontrei declarações católicas condenando a fundação do estabelecimento religioso de Nelson. A igreja protestante aparecia nos jornais muito mais como pano de fundo de anúncios, principalmente, sobre os casamentos acatólicos, como será visto no próximo tópico.

4 .4 NELSON EM FAVOR DA LIBERDADE RELIGIOSA

Embora neste tópico não seja tratada as questões referentes ao evangelho em si, não quer dizer que o lado religioso da análise ficará de lado, afinal, qualquer das publicações de Nelson tem, de uma forma ou de outra, referências à sua crença religiosa. Mesmo o pastor metodista expondo sua visão da sociedade paraense, reivindicando o direito de professar e converter livremente, é possível verificar seus posicionamentos quanto aos assuntos políticos-jurídicos, entremeadas por princípios religiosos.

Tanto na América Latina como um todo, quanto no Brasil, em particular, um dos argumentos mais usados para demonstrar a necessidade de um evangelho distinto foi a comparação constante entre países católicos e protestantes (PIEDRA, 2006, p. 25). Com

Nelson não foi diferente, a fabricação de seus discursos pressupunha a noção de que parte da sociedade, por estar cega, precisava conhecer a “verdade” a partir da perspectiva protestante. Por isso, ele declarou no jornal *O Liberal*:

Outro argumento do Bispo para excluir do Brazil a liberdade de cultos é que a igreja romana produz uma moral superior á do protestantismo. Pode ser que assim julgue o Bispo do Pará mas os factos e a estatística comparativa dos crimes dos paizes protestantes e catholicos notoriamente provão o contrario. Não compete aos limites deste artigo reproduzir aqui a estatística. Pode-se encontrar na obra do Sr. M. H. Seymour, “Noites com os Romanistas”. Ahi fica demonstrado por meio de algarismos innegaveis e insuspeitaveis que a diferença de moralidade publica é muito a favor dos paizes protestantes. Tambem o eminente economista politico catholico romano Emilio de Laveleye, na sua obra importantissima, “O futuro dos Povos Catholicos”, tratando deste assumpto, diz: “Todos concordão que a força das nações depende de sua moralidade. Por toda a parte lê-se essa máxima, que se tornou quasi um axioma da sciencia politica. Quando os costumes se corrompem o estado está perdido. Ora, está averiguado que o nivel moral é o mais elevado entre os povos protestantes que entre os povos catholicos. Os escriptores (religiosos) catholicos dizem-no elles mesmos, e o explicão pelo facto que os primeiros conservão-se mais fieis que os segundos a sua religião, explicação que eu tenho por justa”.⁴⁹¹

Segundo o julgamento de Justus Nelson, que tem como base os pressupostos modernos de superioridade civilizatória, o Brasil católico está abaixo dos países protestantes. Para sustentar seu argumento, o pastor metodista, assim como Holden fizera décadas atrás, fez uso do livro de Michael Hobart Seymour — sobretudo, no que se refere às estatísticas de crimes ocorridos em países católicos e em países protestantes —, além do economista belga Emilio de Laveleye, um ardoroso defensor do progresso atávico que o protestantismo proporcionava aos países onde era difundido, em contraposição ao atraso que o catolicismo causava nos países de tradição latina e católica.

A modernidade pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência. É como se existisse uma forma “natural” do ser da sociedade e do ser humano, e as outras formas são vistas não apenas como diferentes, mas também como arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas (LANDER, 2005). Esse era um traço característico do pensamento dos protestantes sobre a América Latina, por isso, todo esse discurso de Nelson sobre a “supremacia” de sua cultura religiosa.

⁴⁹¹ SEÇÃO LIVRE: Liberdade de Culto e o Bispo do Pará. *O Liberal do Pará*, Belém, 21 de novembro de 1888.p. 2.

Além dos missionários protestantes, a própria hierarquia católica também não entendia a significação das experiências existentes na América Latina. Dado isso, não foram raras as declarações de D. Macedo reconhecendo a Amazônia como expressão do atraso religioso. Nessa disputa discursiva, Nelson reproduziu as próprias palavras do bispo a fim de confundir, confrontar e persuadir os leitores:

Para não deixar duvida alguma sobre este ponto cito umas verdades tristes e forçadas da Conclusão da Representação do bispo. Diz elle “É mister bem considerarmos o verdadeiro estudo de nossa sociedade. Nós nos estamos finando por falta de crença. O indifferentismo é o que nos mata...O nosso principal defeito é a superficialidade com que encaramos as cousas serias, deixando-nos levar mais pelo deleixo e pela rotina do que pela energia das convicções e dos principios”.⁴⁹²

Justus Nelson estava certo de que sua presença em Belém tinha o propósito religioso de libertar do povo das amarras que o catolicismo criou no coração e mente dos indivíduos. Ele entendia que os problemas referentes ao rito católico no Pará poderiam ser explicados pela falta de um ensino verdadeiro por parte do clero. A própria aliança entre Estado e Igreja, chancelada pelo Padroado, era encarada por Nelson como descabida, por isso, ele escreveu no jornal *O Liberal do Pará* que “o primeiro passo e indispensavel para a salvação do Brazil é a abolição do privilegio exclusivo que a igreja romana e a todo o transe recusa ceder”⁴⁹³. Nelson polemiza ainda mais por meio da imprensa:

O expor publicamente n’uma janella de casa particular o segundo dos Dez Mandamentos de Deos é também uma offensa grave contra a religião do Estado. Portanto, se o próprio Moyses se apresentasse no Brazil publicando as suas duas taboas da lei divina, o Bispo do Pará, estribado na Constituição, lhe negaria proteção das leis do Brazil por ser um “propagandista escandaloso” de doutrinas que nem respeitam a religião do Estado. Eis “a mais ampla liberdade legal que se pode conceder em um Estado catholico”.⁴⁹⁴

Como foi explicado no capítulo anterior, existe grande discordância entre católicos e protestantes sobre o segundo mandamento, visto que, enquanto para estes se trata de uma condenação à adoração de imagens; para aqueles, é um mandamento que principia não tomar o nome de Deus em vão. Esse é apenas um exemplo de como Nelson queria se manifestar religiosamente, expondo a discordância entre sua interpretação da bíblia “n’uma janella de casa particular”⁴⁹⁵. Porém, as diretrizes estabelecidas pela

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ SECCÃO LIVRE: A Liberdade de Culto e o bispo do Pará. *O Liberal do Pará*, Belém, 21 de novembro de 1888. p. 2.

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ Ibidem.

constituição do Império limitava seu exercício evangélico, podendo recair sobre ele não só a condenação divina, propalada pelo catolicismo, mas também as sanções do poder civil, afinal o código criminal (lei de 16 de dezembro de 1830) apenas isenta de punição “Os que fizerem analyses razoaveis dos principios, e usos religiosos.”⁴⁹⁶ Contudo, desde os primeiros anos de Nelson no Pará, a Igreja Católica reclamava que as investidas do ministro metodista não eram apenas análises razoáveis, mas ataques públicos aos dogmas da religião do Estado⁴⁹⁷, e por isso reivindicava punições exemplares perante as autoridades civis ou por meio imprensa.

Com isso, não é difícil presumir que várias foram as polêmicas nas quais o pastor Nelson se envolveu contra a Igreja Católica. Uma das disputas mais notórias foi em torno da questão do Matrimônio. Ipojuca Campos (2017), em seu estudo referente à temática do casamento na época do Brasil República, explica que metodistas (leia-se Justus Nelson) e República passaram a elaborar discursos no sentido de convencer que a união civil era válida. Por outro lado, a Igreja propagandeava o ato civil como ilegítimo, por inexistir Deus em sua efetivação e, por esta razão, somente a sua celebração era digna de chancela moral e religiosa.

Se no alvorecer da República — principalmente, a partir de 1890, quando foi estabelecido o decreto que tornava o casamento civil o único válido no Brasil, além de ter sido o ano da separação entre Estado e Igreja —, o debate em torno do matrimônio foi constante, na época do Brasil Império não foi diferente. Mesmo que nessa época a Igreja Católica ainda fosse a oficial do Estado, não foram poucos os casos de celebrações de uniões realizadas por protestante.

No Pará, dois eram os periódicos que mais anunciavam os serviços de Justus Nelson referentes ao casamento: o jornal *O Liberal do Pará* e o *Diario de Notícias*. Vale ressaltar que, se em 1886 e 1887, o *Diario de Noticias* apresentava-se como opositor frontal às ideias de Nelson, na primeira metade da década de 1880, ele expunha seus anúncios sobre casamentos e apresentava certo nível de tolerâncias, quando divulgava, por exemplo, a seguinte mensagem: “(...) entendemos que o Sr. Nelson pode fazer sua propaganda pela forma que melhor entender, com tanto que não offenda a do Estado, que

⁴⁹⁶ PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm> Acesso em: 15 de junho de 2020.

⁴⁹⁷ O CRISTÃO VEHO. O METHODISTA JUSTUS NELSON. A *Constituição*, Belém, 6 de dezembro de 1883. p. 2.

elle é obrigado a respeitar, segundo as leis do nosso paiz”⁴⁹⁸. Em outra declaração, o referido jornal abre espaço para a seguinte publicação em favor de Nelson, ao mesmo tempo em que ironizava as pretensões da Igreja Católica em relação aos casamentos acatólicos:

Porque e para que os reverendissimos fallam tanto em cod. criminal e constituição do Imperio? Pois não são essas leis garantidoras da liberdade religiosa no Paiz? Será mais coerente e honesto que os reverendissimos combatam claramente essas leis, e invoquem em favor de todos os seus argumentos, contra os adversarios, o *Sylabus*, as encyclicas, as bullas dos papas e os catecismos romanos; porque só com essa legislação é que s. ss devem querer a doce paz da idade media, dos saudosos tempos da inquisição.⁴⁹⁹

Já *O Liberal do Pará* anunciava os seus serviços religiosos, ressaltando seu respaldo legal e de forma gratuita, para quem quisesse, no intuito de facilitar o contato dos moradores da província com a fé metodista, seja brasileiro ou estrangeiro.

Justus H. Nelson, bacharel e professor em bellas artes, bacharel em theologia, e ministro da Igreja methodista episcopal do Pará, competentemente habilitado na forma dos arts. 52 e 53 do dec. n. 3069 de 17 de abril de 1863 para celebrar casamentos, segundo o rito da mesma Igreja, tanto entre pessoas brasileiras como estrangeiras, offerece-se para celebrar gratuitamente esses actos, cujos effectos civis são reconhecidos pelo citado decreto. Para quaisquer informações e consultas, acerca d’este e d’outros assumptos concernentes a referida Igreja, pode ser procurado a sua residência, casa n° 31, á rua da Industria ou por meio de carta dirigida à caixa do correio n° 177.⁵⁰⁰

Pela lei de 11 de setembro de 1861 e reg. de 17 de abril de 1863, no casamento entre pessoas acatólicas a autoridade civil judiciária é a única competente para dispensar as denúncias mediante justificação de alguma causa pelas quais o Direito Canônico permite tais dispensas; é também a única competente para a dispensa de impedimentos, os quais, em regra geral, só são dispensáveis nos mesmos casos em que podem sê-lo no casamento católico. Portanto, o registro civil é condição essencial neste caso para legitimidade do ato, já que, durante o Império, a autoridade civil é a única competente para julgar a nulidade dos casamentos acatólicos, que não pode ser validamente celebrado se entre os contraentes, houver impedimentos que, segundo Direito Canônico, obsta o casamento católico⁵⁰¹. Porém, recaía sobre Nelson a acusação de que não estava cumprindo todos os preceitos da lei, e por isso, os seus atos seriam clandestinos, nulos e passíveis de punição. Sobre tal polêmica, Nelson profere as seguintes palavras: “Desafio

⁴⁹⁸ POR CAUSA DE UMA PATUSCADA. *Diario de Noticias*, Belém, 15 de maio de 1884. p. 2.

⁴⁹⁹ SOLICITADOS: Os casamentos acatólicos. *Diario de Noticias*, Belém, 14 de fevereiro de 1885. p. 4.

⁵⁰⁰ NELSON, Justus. *O Liberal do Pará*, Belém, 23 de setembro de 1883. p. 3.

⁵⁰¹ CASAMENTOS DE PESSOAS ACATHOLICAS. *A Constituição*, Belém, 20 de outubro de 1883. p. 2

respeitosamente ao revm. bispo D. Antonio de Macedo Costa a anular no tribunal competente, um só casamento por mim celebrado”⁵⁰².

Sobre isso, o jornal conservador e católico *A Constituição*, logo em sua primeira página, manifesta-se contra os anúncios feitos por Nelson no jornal *O Liberal*:

Accresce mais que a celebração de um casamento entre nós envolve a aplicação de nosso direito constituído. Portanto, uma noticia assoalhada com a benevolencia, com que a publicou o *Liberal do Pará*, poderia induzir em erro ao menos as pessoas menos esclarecidas. Com effeito, alguns incautos poderiam suppor, que recebendo-se em matrimonio perante o ministro protestante, ficariam licitas e validamente casados. Em face, porém, do nosso direito constituído o casamento de catholicos perante um ministro protestante é ilícito e nullo.⁵⁰³

Essa polêmica envolvendo a questão do casamento durou vários anos, tanto que, essas disputas ganharam força em 1884 — como atesta o documento em evidência —, mas em 1886, ainda se fazia muito presente nas páginas dos jornais que circulavam pelo Pará. Não raro, o ministro protestante deparava-se com as acusações feitas com base nas referências da Igreja Romana, quando o chamaram de falso padre⁵⁰⁴ — na tentativa de desqualificar os casamentos por ele celebrados —, sendo que esta função religiosa não é parte do repertório metodista. Porém, a novidade da fé reformada na Amazônia acabava promovendo tal confusão na cabeça daqueles que o atacavam. Em vista disso, o pastor se defende da seguinte maneira:

Outra tentativa no mesmo intuito de desprestigiar os casamentos acatólicos é a declaração de outro jornal que o “Nelson não é padre”. Ora, todos sabiam disso, pois a palavra *padre* significa *pae sem esposo*. E de mais, nem me chamo “sacerdote”, e sim *ministro*. Não tenho poderes para perdoar os peccados nem para fabricar deoses de farinha e agua; porém sou ministro, isto é, servente de todos que precisam dos meus serviços. (...) A todos que querem livrar-se da escravidão de consciência e da tyrannia que a igreja de Roma e os seus peccados lhe impõe, offereço os meus serviços de graça. Nunca fui padre, mas como ministro sou reconhecido e autorizado pelo governo imperial para celebrar casamentos que têm todo o valor dos casamentos catholicos, entre as pessoas que queiram abjurar a tyrannia romana.⁵⁰⁵

Enquanto Nelson, diversas vezes, usou matrimônio e casamento como sinônimos, a Igreja Católica entendia ambos como termos diferentes. Matrimônio seria a cerimônia religiosa, união entre homem e mulher realizada por um ministro de Deus no templo sagrado, e o casamento representava o ato civil, conforme a legislação em vigor.

⁵⁰² NELSON, Justus. O CASAMENTO ACATHOLICO. *A Republica*, Belém, 23 de dezembro de 1886. p. 3.

⁵⁰³ CASAMENTO ACATHOLICO. *A Constituição*, Belém, 3 de julho de 1884. p. 1.

⁵⁰⁴ O NELSON É PADRE?. *Diario de Noticias*, Belém, 19 de dezembro de 1886. p. 2.

⁵⁰⁵ O CASAMENTO ACATHOLICO. *A Republica*, Belém, 23 de dezembro de 1886, p. 3.

Desta maneira, a união civil era secundária, realizada às margens do sagrado, e por isso pouco durava. Para Nelson, existia a necessidade de promover a união conjugal matrimonial na Amazônia, para eliminar a mancebia que, segundo ele, era uma forma de prostituição, com a qual a Igreja seria conivente, pois estava muito mais preocupada em combater as celebrações protestantes, bem como em evitar os prejuízos financeiros, em decorrência da perda de monopólio da celebração do casamento que era realizado mediante quantia paga.

No trecho em destaque, percebe-se como a Igreja tomou certas atitudes, de acordo com as ações de Justus Nelson, que eram pequenas, quando comparadas ao poderio católico, mas que, ainda assim, eram capazes de agitar o cenário religioso paraense:

Octávio Ferreira da Cruz quiz legitimar perante as auras sacrossantas sua união com uma moça, sua parenta, e os padres, depois de muito regatearem, exigiram-lhe 400\$000 réis pela dispensa...para a *caixa-pilha*. O moço não tinha onde ir buscar os cobres, recorreu ao pastor da igreja protestante para casá-lo, não hesitando, assim, como a noiva, abjurar a religião catholica. Sabendo d'isto a *zelosa* milicia, correu a postos, mandou chamar o moço, e só então resolveu todo gratuitamente.⁵⁰⁶

A Igreja Católica mobilizou-se em celebrar o casamento, quando percebeu que a união do casal em questão seria feita pelo ministro protestante, em virtude disso, o valor antes cobrado pela celebração católica fora dispensado. Tal situação expõe o jogo de forças existente, no qual, ao menor sinal de avanço, a Igreja do Império lançava-se para abafar, ainda que nem sempre conseguisse, a movimentação protestante. Isso também mostra como a instituição católica dava importância para os atos evangélicos, mesmo que esta tentasse desqualificar e diminuir a presença protestante na diocese.

Segundo Fernando Neves (1998), para continuar a concorrer com o poder secular, a Igreja Católica não poderia deixar se constituir como organismo político de ação concreta, munido de princípios programáticos e pragmáticos, de bases de massas, para sustentar este projeto. À vista disso, a Igreja não descartava a atuação do clero na política, até porque, era o seu intento também ser detentora da gerência do poder temporal, mostrando sua capacidade criativa de renovação frente às ameaças do secularismo. Nesse sentido, a imprensa fez questão de publicizar os debates ocorridos nos espaços políticos concernentes ao casamento, por isso, o representante conservador, padre Mancio Caetano

⁵⁰⁶ *O Liberal do Pará*, Belém, 05 de dezembro de 1886. p. 2

Ribeiro, inconformado com as celebrações matrimoniais realizadas por Justus Nelson, ganhou destaque nas páginas de *O Liberal do Pará*:

Requeiro que pelo ministério de imperio informe-se: 1º. Quantos casamentos acatholicos tem sido feitos na capital do Pará pelo cidadão americano methodista Justus Nelson, sendo o nubentes súbditos brasileiros? 2º Se o casamento acatholico é que acham casamento civil, quando foi elle autorizado por elle. 3º Se nesses casamentos acatholicos não tem sido respeitadas as prescrições do nosso direito constituido, que providencias tem tomado nosso governo para impedir esses abusos?⁵⁰⁷

Mesmo recebendo constantes ataques pela realização de casamentos acatólicos, Justus Nelson fazia questão de divulgar pela imprensa os casamentos por ele celebrados a fim de atrair adeptos e/ou simpatizantes, bem como mostrar para a Igreja Católica que seu monopólio não era inquebrável. No levantamento que fiz sobre os casamentos celebrados por Justus Nelson, registrados nos jornais da época — *O Liberal do Pará*, *A Republica*, *Diario do Gram-Pará*, *Diário de Belém* e o *Diario de Noticias* —, entre junho de 1880 até janeiro de 1890⁵⁰⁸, verifiquei que o pastor protestante celebrou em torno de 34 uniões (provavelmente, esse número é maior, tendo em vista que nem todos eram divulgados nos periódicos), realizadas, predominantemente, no interior da Igreja Metodista (e vez ou outra, em casa de particulares), dentre os quais, a maioria dos contraentes eram do Pará, ou naturais de províncias próximas, como do Maranhão ou Ceará, mas que já moravam em terras paraenses há muito tempo.

Não só a forma de escrever as notícias, mas também a forma de as apresentar é importante. Na maioria das vezes, os anúncios sobre os casamentos acatólicos apareceram na primeira ou segunda página dos jornais (em meio aos assuntos políticos veiculados), em que as notícias ganhavam mais destaque. Para efeito de exemplo, os anúncios sobre esse “acto religioso” apareciam da seguinte forma:

No domingo 8 do corrente, às 9 horas da noite, na casa do culto da igreja methodista episcopal d’esta capita, à rua dos Martyres, n. 43, pelo rev. sr. Justus H. Nelson foram recebidos em santo matrimonio o sr. Emerlindo das Chaves Pereira de Castro e as exm. sra. d. Julia de Nazareth. Foram testemunhas do acto religioso o sr. João Chrysostomo da Mota, e sua irmã d. Liberia, e o sr. Casemiro Marinho Alves com sua exm. esposa.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ INTERIOR. *O Liberal do Pará*, Belém, 28 de agosto de 1887. p. 2

⁵⁰⁸ Vale ressaltar que em maio de 1889, Nelson saiu de férias para os Estados Unidos, e só retornou às vésperas da Proclamação da República no Brasil.

⁵⁰⁹ Casamento Acatholico. *O Liberal do Pará*, Belém, 11 de maio de 1887. p. 1

Na tabela abaixo organizei o número de casamentos celebrados por ano para melhor visualizar o avanço, no decorrer do tempo, desse serviço religioso oferecido por Nelson enquanto esteve na Amazônia.

Ano	Casais brasileiros	Casais estrangeiros	Não informado a origem do casal	Total de casamentos por ano
1880	-	-	-	-
1881	1 casal	0	0	1
1882	-	-	-	-
1883	-	-	-	-
1884	3 casais	0	0	3
1885	4 casais	0	1 casal	5
1886	6 casais	2 casais	0	8
1887	2 casais	0	0	2
1888	9 casais	0	0	9
1889	3 casais	1 casal	2 casais	6
Total: 34				

Fonte: ANDRADE, Allan Azevedo. *O Liberal do Pará, A Republica, Diario do Gram-Pará, Diário de Belém e o Diario de Noticias.*

Apesar do número de casamentos celebrados por ele totalizarem 34, o número de anúncios feitos por Nelson nos jornais do Pará foi de 67. A diferença entre o número de casais que contraíram matrimônio e o número de notícias de jornais sobre estes casamentos ocorre porque, em muitos momentos, o mesmo casamento era anunciado mais de uma vez em periódicos diferentes, sobretudo, nos jornais *O Liberal do Pará*, que anunciou 30 vezes, e o *Diario de Noticias*, que anunciou 21 vezes. Esses números reforçam mais uma vez a ideia de que esses dois periódicos estavam ao lado de Nelson, sendo que este último jornal citado diminuiu as publicações do pastor metodista, a partir de 1886, o que explica o menor número de notícias sobre os casamentos acatólicos, se comparado ao *Liberal do Pará*.

A princípio, poder-se-ia pensar que a maioria das pessoas que contraíam casamento perante Nelson eram nascidas fora do Brasil, no entanto, ao analisar atentamente as fontes, verifiquei que poucos foram os casais estrangeiros que se uniram pela celebração do ministro metodista. A maioria dos que buscavam esses serviços eram os moradores do Pará, sinalizando que, havia uma demanda pela celebração de

casamentos por parte dos brasileiros, e que, mesmo minimamente, Nelson estava conseguindo mobilizar e alterar o cenário hegemonicamente católico da região. Claro que isso não significava que ele havia convertido todos aqueles que casaram diante do altar metodista, contudo, tal situação permite depreender a tentativa e consecução de Nelson em romper com o monopólio da fé e dos serviços religiosos, afinal, estava mexendo com o simbólico e com o imaginário da época.

É possível perceber que, nos primeiros anos, após chegar ao Pará, Justus Nelson celebrou pouquíssimos casamentos, em relação ao que passou a realizar anos mais tarde. Uma possibilidade explicativa para isso pode estar relacionada à maior dedicação, até 1884, ao seu estabelecimento de ensino, que necessitava grande tempo e esforço. Não por acaso, a partir do momento que Nelson deixou de estar à frente do Colégio Americano, passou a celebrar maior número de matrimônios dos que lhe procuravam na diocese.

Justus Nelson não compreendia o casamento como um sacramento, afinal, conforme sua leitura bíblica, inexistia a passagem que conduzisse a este entendimento. Contudo, é importante atentar para o fato de que a maioria dos casamentos por ele celebrados ocorreram dentro da sua Igreja, revestido pela liturgia metodista. À vista disso, mesmo não sendo caracterizado como sacramento, por Nelson, não quer dizer que este não entendesse tal enlace por uma perspectiva divina. Para o missionário, casar-se era importante, todavia, a união expressava significados distintos, quando comparados ao desejado pelo clero. Um exemplo disso é a concepção do pastor metodista (com base em Mateus capítulo 19, versículos 8 e 9)⁵¹⁰ da viabilidade do divórcio, instituto condenado pela Igreja Católica (CAMPOS, 2017).

Esse era um jogo de forças que Justus Nelson estava em desvantagem, ainda assim, buscava dar seu máximo no objetivo de alicerçar sua missão e provocar incômodo à Igreja do Império, ao mesmo tempo que expectava atrair adeptos para sua fé. Diante desse cenário, Ipojucan Campos (2017) entende que, dominar estes espaços colocava-se como fundamental à inserção das ideias de cada um no lugar de que faziam parte. Sendo assim, os poderes em questão almejavam alcançar o cerne da coletividade, por meio de

⁵¹⁰ A religião cristã admite o divórcio. A religião romana o nega na theoria. Jesus Christo deu por único motivo o adulterio. E elle intitula “adulterio” o casamento do culpado divorciado. Eis as palavras do Mestre Divino: Moysés, pela dureza dos vossos corações vos permittiu repudiar ás vossas mulheres; mas ao principio não foi assim. Eu vos declaro que todo aquelle que repudiar a sua mulher, se não é por causa de fornicção, e casar com outra comette adulterio; e o que se casar com a que outro repudiou, commette adulterio. (Matt. XIX. 8,9). *O Apologista Cristiano Brasileiro*. Belém, 01 de março de 1890, p. 02.

discursos construídos conforme o que pretendiam coletivamente comprovar. Desta feita, estes operavam a própria vida e intervinham entre a cristandade.

É válido analisar a produção dos discursos de Justus Nelson para entender o quanto eles eram instrumentalizadores de poder. Para isso, aciono Paul Zumthor, ao enfatizar que todo discurso é ação, física e psiquicamente ativa (ZUMTHOR, 1993, p. 75); e Ipojucan Campos (2017), quando refere-se a tríade Nelson, Igreja Católica e Estado:

À cidade de Belém, os contedores em questão desenvolveram ou procuraram desenvolver ideias, logo palavras absolutamente ancoradas na mentalidade não apenas na daqueles que produziam as narrativas, mas talvez e principalmente na dos seus destinatários. Com efeito, a geração de quadros político-religiosos com “forte” teor moral era ponto de vista elementar à tríade, posto que assuntos como sacramento do matrimônio, casamento civil, concubinato, família e “mesmo” o que teria dito Jesus, jamais — por eles — foram aproximados do banal, do superficialmente demonstrado.⁵¹¹

Ainda que o trecho em destaque não esteja ancorado, necessariamente, na realidade conflituosa entre Justus Nelson e Igreja Católica da época do Brasil Imperial, tal passagem serve para perceber como a coerência de um discurso está diretamente ligada a forma de como ele é construído, bem como recepcionado. Assim, o seu papel é o do convencimento dos outros por meio de ideias.

Em relação à escravidão, não identifiquei menções de Nelson sobre esse tema nos jornais. Por isso, elaborei algumas possibilidades explicativas que podem ajudar a entender essa situação. Apesar de ser um grande indício saber que Nelson era oriundo da região Norte dos Estados Unidos, não é suficiente para garantir que ele era contrário à escravidão. O Norte desse país possuía uma indústria de importância crescente e uma classe média que cada vez mais se consolidava. O Sul, ainda que apresentando características fundamentalmente agrícolas, baseava-se no sistema de plantation e escravidão. Embora se constituindo como dois “mundos” bastante distintos, a ideia da superioridade do homem branco era comum em ambos (KARNAL, 2018, p. 129). Ao chegar no Brasil, Nelson defendeu o direito de liberdade religiosa, contudo, tal posicionamento, aliado ao antecedente de sua região de origem, não o credenciava, automaticamente, ao lado dos liberais abolicionistas, apesar de haver certa afinidade entre este e as tais ideias de liberdade de pairavam na província.

⁵¹¹ CAMPOS, Ipojucan Dias. Metodismo (Justus Nelson), Igreja Católica e República (Belém-PA, 1890). *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, v. 19, n. 34, p. 135-158, 2017.

Esse era um momento em que as ideias abolicionistas, com a pressão pelo fim da escravidão, estavam ganhando cada vez mais força nas décadas finais do século XIX. De acordo com José Maia Bezerra Neto (2009), durante as décadas de 1850 e 1880, na província do Pará, existiram sociedades antiescravistas e emancipadoras. As primeiras adotavam posição contrária a escravidão, sem necessariamente serem emancipacionista ou abolicionista; as últimas apareceram com propostas de emancipação gradual da escravidão, caracterizadas pelo respeito a propriedade senhorial.

Já na década de 1880, surgiram algumas sociedades autodenominadas abolicionistas, cujas práticas e propostas eram abolir de imediato o trabalho escravo. Esse sentimento contrário à escravidão também contagiou a imprensa, possibilitando uma aliança dos jornais em prol da causa – a despeito de suas diferenças e rivalidades –, como fica evidente na publicação do *A Província do Pará*:

A imprensa d'esta capital acaba de accentuar-se por sua vez acerca do generoso movimento, que se está operando entre nós com o mais palpitante interesse, no sentido de uma solução satisfatória, fácil e imediata á questão da actualidade – a emancipação do movimento servil. (...) A imprensa, que sempre tem propugnado pelo interesse público, não poderia deixar de acolher sympathicamente o appello que lhe fôra feito, como representante da opinião, e compareceu por seus órgãos *Liberal do Pará, Diario de Belém, Constituição, Diario do Gram-Pará, Diario de Noticias, Boa Nova, Correio do Norte, Correio do Norte, Abolicionista Paraense e Província do Pará*⁵¹².

Esse é um demonstrativo do cenário jornalístico do Pará referente à escravidão. O desafio foi tentar identificar como o pastor protestante estava articulado à essa realidade. Ainda que eu não tenha encontrado registros sobre o posicionamento de Nelson quanto à escravidão, especulo que ele seja contrário a esta. Em meados do século XIX, os metodistas haviam sofrido uma cisão por conta de divergências sobre esse debate do trabalho forçado, no qual, “Os metodistas do Norte simplesmente não toleravam um bispo que possuísse escravos”⁵¹³, e foi justamente essa ramificação da Igreja Metodista que Nelson integrou.

Justus Nelson tinha boas relações com os republicanos históricos — que faziam questão de se posicionar como abolicionistas e tentavam se destacar no cenário político do Império —, situação essa que pode levar a concluir que os agentes em questão estavam alinhados no mesmo propósito abolicionista. Também existe a possibilidade de Nelson,

⁵¹² AVE, LIBERTAS!. *A Província do Pará*, Belém, 12 de junho de 1883. p. 2.

⁵¹³ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984, p. 85 e 86.

mesmo tendo suas convicções sobre o fim da escravidão, não querer abrir mais uma frente de batalha na província (mesmo que dois dos seus principais colaboradores estivessem envolvidos com a causa abolicionista, como é o caso de Jayme Pombo Brício e José Veríssimo), já que tinha que se preocupar com as constantes polêmicas contra a Igreja Católica. Uma outra hipótese, a meu ver, menos provável, é a de que Nelson tenha sido favorável ao trabalho escravo no Brasil, mas, para não desagradar aqueles com que ele tinha alianças, preferiu não se manifestar publicamente sobre o assunto.

Essa ainda é uma questão em aberto, logo, não posso afirmar com precisão se o metodista Justus Nelson era ou não favorável à abolição da escravidão. Certo mesmo é que ele seguiu a tendência de posicionamento de outros confrades metodistas pelo Brasil.

Mesmo os dissidentes, como os metodistas, defensores dos direitos humanos e da abolição do escravismo na Inglaterra e nos EUA, ao chegarem no Brasil acomodaram-se ao ambiente escravista e quase nada fizeram com repercussão pública, em favor dos escravos. Conforme um estudo sobre o metodismo brasileiro “durante o período que antecedeu, ou mesmo depois da “libertação dos escravos,” a Igreja Metodista jamais chegou a defender oficialmente sua posição em relação à escravidão no Brasil.⁵¹⁴

Importante localizar no tempo os acontecimentos históricos que perpassavam a realidade de Justus Nelson no Pará, afinal, em fins do século XIX, além de ter sido a época da consolidação do já mencionado sucesso da economia da borracha e da ascensão das ideias abolicionistas, assistiu-se também o declínio da hegemonia monarquista, ao passo que houve fortalecimento de vertentes republicanas. Quanto a isso, Geraldo Coelho (2002), afirma que:

Republicanos formados segundo os cânones ideológicos da Terceira República francesa e, logicamente, bem próximos do modelo político que o pensamento republicano francês plasmou àquela altura, os republicanos históricos paraenses, como os brasileiros em geral que esgrimiram pelo republicanismo foram sujeitos por excelência da doutrinação republicana emanada dos círculos políticos de Paris.⁵¹⁵

O mencionado autor apresenta o pensamento republicano da terceira República francesa — mais contida, conservadora e vigiada em relação a segunda república francesa de 1848 —, como aquele que contagiou o processo de Proclamação de República no Brasil, tendo o pensamento positivista grande importância, no que tange às ideologias republicanas, tanto na francesa como na brasileira. Com um Brasil marcado pela

⁵¹⁴ SILVA, Elizete da. Visões Protestantes da Escravidão. *REVER*: revista de estudos da religião, São Paulo, n. 1, p. 1-26, 2003.

⁵¹⁵ COELHO, Geraldo Mártires. No coração do povo: o monumento à república em Belém 1891-1897. Belém: PakaTatu, 2002, p. 31.

escravidão, em meio a uma sociedade arcaica, substanciado pela propagação de ideias republicanas por intermédio, principalmente, dos intelectuais, o Império não estava mais conseguindo sustentar o seu poder. A ideia de República, portanto, está atrelada à luz do progresso político, do progresso moral e material, distanciando-se de uma monarquia vista como retrógrada.

De acordo com William Gaia Farias (2016), na província do Pará, as ideias republicanas já circulavam desde o tempo da regência. Entretanto, foi apenas nas duas últimas décadas do Império que foi percebida a defesa de ideias republicanas na imprensa paraense. As manifestações públicas, sobretudo, por meio da imprensa, levaram a grandes debates acerca da organização do novo regime em nível provincial. Sobre isso, observa-se que o período que antecedeu a mudança de regime fora marcado por intensos conflitos políticos, que podem ser observados nas linhas de jornais republicanos, como *O Cosmopolita* e *A República*.

O Cosmopolita circulou de 1885 até 1889. Era um “Jornal semanal, considerado como um dos mais audazes que existiu na antiga Província. Tinha como editor Octavio Pinto”⁵¹⁶. Já o periódico *A República*, que circulou entre 1886 até 1887, era um “Jornal diário, órgão do Club Republicano”⁵¹⁷, que discutia e sustentava a legalidade e oportunidade do Sistema Republicano Federativo no Brasil, redigido por membros do diretório desse clube, cujo presidente era José Paes de Carvalho⁵¹⁸, e o vice-presidente, o bacharel Gentil Augusto de Moraes Bittencourt⁵¹⁹. Impresso em tipografia própria à Rua

⁵¹⁶ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985. p. 100.

⁵¹⁷ Fundado em 1886, este clube foi o primeiro do norte do país a se mobilizar em prol do movimento republicano. Tal iniciativa foi crucial para alguns políticos da época, como Lauro Sodré, Justo Chermont e Paes de Carvalho tenham liderado a propaganda republicana no Pará, e mais tarde, pós proclamação, tenham conseguido ficar à frente da administração pública no alvorecer da República (FARIAS, 2016).

⁵¹⁸ José Paes de Carvalho foi um médico, maçom e político brasileiro nascido em Belém do Pará no ano de 1850. Foi um dos fundadores do Clube Republicano do Pará, criado em 1886 com o intuito de propagar os ideais republicanos na província, tornou-se seu presidente em 1889. Além disso, foi médico humanitário, senador e segundo secretário da Assembleia Nacional Constituinte de 1890; depois, foi governador do Pará (1897 - 1899). Concorreu à vice-presidência da República nas eleições de 1894, derrotado pela chapa oficial de Manuel Vitorino, do Partido Republicano Federal.

⁵¹⁹ Gentil Augusto de Moraes Bittencourt nasceu na cidade de Cameté (Pará) em 1854. Ele iniciou a carreira de magistrado em 1874, nomeado Promotor Público da cidade de Vigia. Em 1880 assumiu a promotoria da capital. Foi nomeado Juiz de Direito de casamentos em 1890, e no ano seguinte, em 20 de junho, foi nomeado desembargador. No ano de 1891, foi eleito vice-governador do estado do Pará, exercendo o cargo de governador de 7 de fevereiro até 25 de março de 1891. Assumiu o governo em substituição a Justo Chermont, que se afastou do Pará para exercer as funções de Ministro das Relações Exteriores.

Nova de Sant'Anna, n. 32. Em abril de 1887, suspendeu sua publicação, reiniciando-a em maio”⁵²⁰.

O jornal possuía 4 páginas, das quais, cada uma era composta por 5 colunas, sendo que as duas primeiras páginas eram dedicadas a assuntos políticos e algumas informações mais gerais (movimento do porto, ocorrências policiais, folhetins etc.). Farias (2016) elucida que o jornal *A Republica* utilizava uma linguagem sobrecarregada de argumentações científicas, tratando-se com seriedade as questões em evidência. Os articulistas demonstravam grande habilidade no uso da palavra escrita no jornalismo político, e muitos deles tinham formação de nível superior, sendo advogados, médicos, professores, literatos.

As páginas do jornal *A Republica* tinham como suporte nomes notáveis da província do Pará, dos quais, além dos citados Paes de Carvalho e Gentil Bittencourt, também ressaltou o político Justo Chermont⁵²¹ (outro dos redatores do jornal em questão). Desses três republicanos, dois eram maçons (Paes de Carvalho e Justo Chermont), o que sinaliza um vínculo mínimo entre o protestantismo — dessa vez, representado pelo metodismo de Nelson — e os integrantes da maçonaria, ainda que sem o mesmo vigor da aliança maçônico-protestante da década de 1870.

Importante salientar que a maçonaria estava intimamente ligada aos movimentos republicanos que atuaram no Pará. Não sem razão, o Club Republicano contava com vários maçons entre os seus fundadores. Segundo Elson Monteiro (2014):

A Maçonaria brasileira posicionava-se a partir de sua cúpula hierárquica, pela República, o que seria acompanhado pelas lojas instaladas nos “orientes” estaduais. A maçonaria do Pará não só entrou nesse embate, como produziu alguns dos mais importantes nomes e lideranças desse movimento, como

⁵²⁰ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: Catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985. p. 103.

⁵²¹ Nascido em Belém em 1857, Justo Pereira Leite Chermont foi um advogado, jornalista e político brasileiro. Foi deputado provincial em 1880, tendo participado do movimento republicano no Pará, sendo o 1º secretário do Club Republicano fundado em 1886. Com o advento da república foi escolhido governador do estado do Pará, de 17 de dezembro de 1889 a 7 de fevereiro de 1891; ainda na presidência do marechal Deodoro da Fonseca foi seu Secretário dos Negócios Estrangeiros, de 26 de fevereiro a 23 de novembro de 1891. Além disso, foi senador durante um longo período (1894-1900; 1900-1909; 1921-26). Tentou, sem sucesso, a vice-presidência da república, nas eleições de 1902, na chapa republicana dissidente de Quintino Bocaiúva, apoiado pelos Partidos Republicanos do Pará, Pernambuco e pelo Partido Republicano Fluminense.

Grande parte da propaganda republicana tinha à frente maçons. Esse debate também acontecia dentro das lojas maçônicas de Belém, como o ocorrido em 1887, em evento organizado pelo Club Republicano e pela Loja Maçônica Harmonia e Fraternidade, em uma festa que contou com a participação de quatro mil pessoas, na entrega de cartas de liberdade a escravos, expressando assim a aliança existente entre republicanos, abolicionistas e maçons (MONTEIRO, 2014, p. 174). Embora o protestantismo de Nelson não integrasse essa aliança em sua plenitude, afinal, o pastor metodista nunca declarou tolerância quanto à maçonaria, é razoável pensar que ele estava muito mais pendido para este lado do embate, do que para o lado da hegemonia monarquista, afinal, ao se aliar aos republicanos, quase que automaticamente Nelson estaria se aliando aos maçons. No entanto, essa não era uma aliança com o propósito de fortalecer a maçonaria, e sim uma parceria pragmática no intuito de minar a hegemonia em questão.

Nesse cenário efervescente de ideias e ações políticas, Ipojucan Campos (2017) assinala não ser possível entender o missionário Nelson dicotomizado entre o homem político e o religioso. Tendo em vista isso, pude verificar que o protestante em questão deixou pistas sobre o seu posicionamento político. Tanto que, antes da fundação do seu jornal oficial, o *Apologista Cristão Brasileiro*, ele tinha espaço para publicar suas ideias no jornal *A República*. Nesse jornal, o pastor metodista chegou a ser exaltado como aquele que defende sua fé, mas que partilha dos mesmos princípios federativos defendidos pelos redatores do jornal⁵²³. Não se sabe se Nelson chegou a se associar ao Club Republicano do Pará, de qualquer forma, suas ideias, em diversos pontos, convergiam para o ideal de República, principalmente no que tange ao fim do monopólio católico existente no Império, assim, o missionário expressava a junção político-religiosa em sua forma de pensar e agir, ainda que a identidade religiosa fosse o carro chefe dessa simbiose.

O jornalismo político era arena de luta que interessava a muitos intelectuais orgânicos e tradicionais que procuravam a vitória na batalha político-partidária, e Justus Nelson, se não estava diretamente ligado às disputas partidárias, ao menos, indiretamente,

⁵²² MONTEIRO, Elson. *Maçonaria, Poder e Sociedade no Pará na Segunda Metade do Século XIX: 1850-1900*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014. p. 169.

⁵²³ A IGREJA E O ESTADO. *A República*, Belém 3 de novembro de 1886, p. 2

estava inserido neste conflito quando publicava no jornal *A Republica*, principal veículo de oposição à hegemonia política vigente. Entre as disputas discursivas envolvendo o *Diário de Notícias* e *A Republica*, o *Diario* atacava os posicionamentos ideológicos do jornal republicano, e mencionava o nome de Nelson, na tentativa de desqualificar ainda mais a linha de pensamento do seu rival.

A “Republica” lembrou-se desta bomba: “Nós reconhecemos aos povos o direito à insurreição. Há momentos em que os empeços levantados pelo obscurantismo contra o avanço da engrenagem social, têm de ser removidos pelas forças das multidões”. (...) E que tal? Merecia que se deixasse passar como deixamos passar o artigo do famigerado Nelson, em que procura ferir no coração a religião d’este povo, ferindo o prelado que nós, os catholicos, respeitamos e estimamos por todos os motivos; porém, para que os beocios não se persuadam que a “Republica” é a republica imaginada pelos velhos, pelo povo ignorante ahi vae um pequeno cavaco. Quem assim falla não póde ter vendida a alma ao governo, tem-n’a ao diabo; porque, ou é um médico de boa clinica, independente, ou um advogado de fortuna, com o sufficiente para viver a vontade à vontade sem ser preciso aceitar as migalhas do governo, ou um commerciante, etc... Suas consciencias! E’ cousa que não existe. Nem sempre o medico, o advogado, o commerciante têm consciencia. Qualquer Justus com casamento de cachorro e ataques à religião de seus paes, póde acabar com elas numa casa de jogo⁵²⁴

O *Diario de Notícias*, apesar de ser um jornal comercial, não ficava imune às disputas político-partidárias. Tendo passado por revezamentos quanto as suas orientações políticas, em 1886, quando o Club Republicano do Pará surgiu, o *Diario* posicionou-se contrário às propagandas republicanas e não abria espaço para as publicações dos republicanos históricos (FARIAS, 2016, p. 56), como é possível identificar no excerto anterior. Nessa lógica, os ataques via imprensa misturavam política partidária e religião, assim, assuntos como a ordem e moralidade pública e o casamento eram enfatizados.

O redator desse escrito foi o já citado Sganarello, pseudônimo de Pádua de Carvalho. No *Diario de Notícias*, ele escrevia crônicas para a seção de “folhetins”, valorizando, a imagem do caboclo interiorano. Por outro lado, o cronista também escrevia matérias mais corriqueiras para o “Entre-Columnas”, preocupando-se mais com o ambiente urbano de Belém, construindo matérias que aproximavam-se, muitas vezes, das ocorrências policiais, além de envolver-se em polêmicas políticas e religiosas.

Na condição de folclorista, Pádua de Carvalho buscava uma suposta pureza cultural constitutiva da Amazônica. De acordo Aldrin Figueiredo (1996) – ao analisar o referido folclorista –, “as categorias ‘povo’ e ‘popular’ são utilizadas múltiplas vezes para

⁵²⁴ SGANARELLO. ENTRE COLUNAS. *Diario de Notícias*, Belém, 19 de dezembro de 1886. p. 3.

definir o lugar originário da identidade brasileira”⁵²⁵. Assim, quando Sganarello diz que o artigo de Nelson “procura ferir no coração a religião d’este povo”⁵²⁶, está condenando as incursões do pastor metodista como uma intromissão indevida numa cultura já estabelecida. Não por acaso, na ocasião do fechamento do jornal *A República*, o folclorista declara: “algumas vezes fomos bastante severos e até mesmo descortez para com seu redactor positivista; mas simplesmente em defeza da religião que lá tão carnavalescamente foi atassalhada nas suas crenças”⁵²⁷.

Além das motivações de ordem religiosa, como o próprio jornal admitiu, a conformação da polarização entre monarquistas e republicanos também parece ter deixado o *Diario de Noticias* mais reativo, talvez, por isso, ele tenha passado a atacar Nelson como nunca tinha feito até então. Estas declarações opositoras não pareciam intimidar o periódico *A Republica*, tão pouco Justus Nelson, afinal, a parceria entre eles foi tamanha que o jornal apresentou a seguinte declaração:

Si Deus pode ouvir a suplicca de um diabo despenhado das alturas do Emyreio nas profundezas do Barathro, pedimos-lhes pelo amor dos pobres que nos mande mais dez Nelsons, mais cem Nelsons, uma chuva de Nelsons, afim de pôr ao alcance de todas as bolsas este gênero de primeira necessidade — o casamento⁵²⁸

Esse escrito, ironicamente assinado por “Lúcifer”, expressa as ideias defendidas pelo jornal, ao expor a busca pelas liberdades, rumo ao projeto de República. Importante não perder de vista que o escrito em destaque revela um tom de mobilização ao colocar Nelson no papel de destaque dessa empreitada, que visava quebrar a monopólio católico dos serviços de “primeira necessidade”. Em outro artigo do mesmo número do jornal, é exaltado a “mocidade republicana”⁵²⁹, e que isso era o prenúncio de um “bello futuro, afinal, segundo os redatores “mais tarde seremos uma republica e que as verdades que hoje pregamos serão realizadas n’este futuro bem próximo”⁵³⁰.

Os propagandistas republicanos estavam em uma batalha pela consciência, atuando como força anti-hegemônica que tinha como intenção minar as bases do regime monárquico (FARIAS, 2016, p. 101). Ao lado de artigos elevando a ideia de República

⁵²⁵ FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)*. Belém: EDUFPA, 2008. p 71.

⁵²⁶ SGANARELLO. ENTRE COLUNAS. *Diario de Noticias*, Belém, 19 de dezembro de 1886. p. 3.

⁵²⁷ Sganarello. Entre-Columns. *Diario de Noticias*, Belém, 01 de abril de 1887, p. 02.

⁵²⁸ COLABORAÇÃO: A Conferência do Bispo III. *A República*, Belém, 22 de dezembro de 1886. p. 2.

⁵²⁹ REPUBLICA: Cohencia republicana. *A Republica*, Belém, 22 de dezembro de 1886. p. 2

⁵³⁰ Ibidem.

dentro do Brasil, Nelson aparecia como um dos seus agentes mais atuantes, já que estava tocando em frente suas concepções, ao mesmo tempo em que minava o exclusivismo católico sobre a religião na província.

Tal posicionamento de Nelson era importante para o supracitado jornal, afinal, em suas páginas republicanas é defendido o fim do monopólio católico — entendido como intimamente ligado à hegemonia monarquista —, assinado por “Diderot”, um pseudônimo bem sugestivo, por se tratar de um filósofo iluminista da França pré-revolucionário, que criticava enfaticamente a religião do Estado francês. Esse pseudônimo fazia regulares críticas a Igreja do Estado ao falar que “O catholicismo é um mal corrosivo da sociedade hodierna. Seu trabalho hoje consiste em perpetuar a ignorancia e alargar o dominio das trevas.”⁵³¹ Não apenas isso, mas este também buscava exaltar a liberdade de culto no Brasil e desqualificava os intelectuais tradicionais, como é o caso da figura do padre, visto como um obstáculo ao sucesso da República.

Si queremos preparar nossa grandeza futura é urgente e é necessario que tomemos a peito pôr termo a essa alliança, monstruosa e prejudicial ao bom andamento do paiz, entre Estado e Igreja. A liberdade de consciencia é um dogma para nós. (...). Deixemo-lhes a liberdade lutar. A concurrencia é um bem. Que todas as crenças disputem a posse da consciencia humana. Acabemos o privilegio exclusivo odioso dos tonsurados. O padre é um mal. Arredemol-o⁵³².

Como se vê, *A República* foi um importante e contundente instrumento de oposição à ordem vigente — e, conseqüentemente, ao fim do privilégio católico —, no qual Nelson acabou se integrando a esse corpo opositor. Além do mais, os próprios jornais contrários ao movimento republicano alocavam Nelson entre aqueles que tentavam desmerecer as ideias contrárias ao conservadorismo político monárquico. Dessa forma, o jornal *Diario de Noticias* elucida, em tom de acusação que, consoante às ideias propagadas pelo *A República*, o verdadeiro republicano deve “abraçar a religião dos Nelson”⁵³³, já que se não for assim, os republicanos dirão que “ainda está sob a influência do jesuitismo servil de que faz parte a idiota (!) princeza imperial”⁵³⁴.

Evidentemente que, apesar de prever o fim da aliança/trono e altar, e conseqüentemente, o fim dos benefícios do qual a Igreja Católica gozava, por estar

⁵³¹ DIDEROT, Denis. CURRENTE CALAMO. *A Republica*, Belém, 11 de setembro de 1889. p. 4.

⁵³² Ibidem.

⁵³³ ENTRE COLUNAS. *Diario de Noticias*, Belém, 4 de janeiro de 1887. p. 2.

⁵³⁴ Ibidem.

atrelada ao poder civil, as teses republicanas não prescreviam uma retaliação sistemáticas e cotidiana de quem se mantinha ao lado do catolicismo. Todavia, esse tipo de discurso polarizado, acusando os republicanos de perseguirem os católicos, existia para que os partidários da ordem vigente atacassem e contra-atacassem os seus opositores. Em meio a esse debate, o nome de Nelson foi regularmente envolvido, principalmente, por este defender a ideia de liberdade religiosa.

Anos depois, em início de 1890, através de seu jornal, *O Apologista Christão*, Nelson se declarou independente de qualquer partido político no Pará, ao mesmo tempo em que manifestou simpatia pelo Partido Republicano⁵³⁵. Mesmo o pastor metodista não se alinhando invariavelmente a um único aspecto político, tal declaração expressa o quão Nelson estava envolvido — ou o envolveram — nos debates concernentes à República. Logo, a independência política de Nelson não significava falta de posicionamento político, afinal, era evidente que sua inclinação política estava para o lado dos liberais e liberais-republicanos.

Cabe mencionar que, nem entre os próprios liberais existia um consenso sobre os passos a serem dados, exemplo disso é quando o jornal *O Liberal do Pará* propõe-se a explicar ao periódico *A República* as normas de conduta do partido liberal⁵³⁶. Nas páginas dos dois jornais havia uma controvérsia sobre a forma de governo a ser adotada. De um lado, o *Liberal do Pará* defendia uma monarquia liberal, isso porque, Tito Franco, um dos grandes nomes do jornal, defendia apenas uma maior democratização da Monarquia, acompanhada da abolição da escravidão. Enquanto, de outro lado, *A República*, de Lauro Sodré, defendia abertamente o regime republicano. Inclusive, essa diferença de linha de pensamento influenciava na visão sob como seus rivais entendiam ambos os jornais. O jornal conservador *A Constituição* condena veementemente o jornal *A Republica*, mas, curiosamente, mostra algum respeito pelo jornal *O Liberal*, apesar da rivalidade, ao dizer o seguinte: “*A republica é prima-irmã do nosso liberalismo; por isso*

⁵³⁵ “Em nosso programma estampado no primeiro numero do APOLOGISTA, declaramos a nossa independencia de todos os partidos politicos e bem assim as convicções que nos tornam republicanos. Esta nossa independencia não nos priva de sentir os mais vivos interesses nos movimentos do partido (republicano) cujo programma encerra mais ou menos aproximadamente as nossas idéias politicas (...)”. PARTIDO REPUBLICANO. *O Apologista Christão Brasileiro*, Belém, 25 de janeiro de 1890. p. 06.

⁵³⁶ A REPUBLICA. *O Liberal do Pará*, Belém, 16 de novembro de 1886, p.1.

é embusteira, havendo uma diferença entre o “Liberal” e a “Republica”: o primeiro é astuto, a segunda é imbecil.”⁵³⁷

É justamente atravessando essas diferenças que Nelson aparece tendo livre passagem nos dois mencionados periódicos liberais. Não por acaso, *O Liberal* encoraja Nelson, dizendo: “continue, fustigue (...). e conte conosco para ouvirmos juntos as admoestações”⁵³⁸. E em resposta a estas provocações, o jornal *Diario de Noticias*, já com outra orientação editorial, que previa o afastamento às ideias de Nelson, diz: “povo, fustiguemos o especulador, o insultador da nossa religião; acabemos com os indecentes casamentos da rua dos martyres, casamentos que nenhum valor têm! Está declarada a guerra!”⁵³⁹.

Sobre as celebrações de Justus Nelson, o jornal *A Constituição* provoca o pastor protestante e alerta aqueles que estão se unindo em matrimônio acatólico:

Isto posto, pergunta-se aos juizes da terra: se o sr. Justus H. Nelson tem cumprido todos os preceitos da lei? Se elles tem de sua parte observado o que lhes cumpre? Por ora ficamos nessas interrogações; mas voltaremos desenvolvidamente sobre o assumpto para provarmos que, perante a lei do Estado, os casamentos celebrados pelo Sr. Nelson, ministro da seita protestante methodista, são actos nulos e puníveis, e perante o direito canônico, a que aquella se refere mais de uma vez, são lamentáveis concubinatos, desses que a lei barbara dos romanos apenas tolerava, mas a civilização moderna pretende consagrar como acto legitimo de direito. E’ preciso também precavermos os incautos, que estão sendo victimas de sua boa fé.⁵⁴⁰

O incômodo católico era tanto, que o ministro metodista sofria constantes represálias na diocese, o que caracteriza o grau de inconformidade com a presença protestante no Pará. Em uma das represálias sofridas por Nelson, ele relata que um: “vasto letreiro foi suspenso na minha janella quando passava o Cyrio pela rua da Industria, esse letreiro não era senão uma parte do Segundo Mandamento, que o próprio bispo diz ser de Deus”⁵⁴¹. Outrossim, o pastor protestante e sua família também foram alvos de ataques físicos:

No domingo passado, às oito de meia horas da noite, quando o senhor Justus H. Nelson, com sua exma. Espousa e dous filhos sahia da igreja de S. Alexandre, depois de assistir ao sermão do rvm. bispo diocesano, três devotos catholicos, entenderão praticar um acto religioso apedrejando-os. A poucos

⁵³⁷ A “REPUBLICA” E AS LOTERIAS. *A Constituição*, Belém, 16 de novembro de 1886. p. 1.

⁵³⁸ Ibidem.

⁵³⁹ PELO JORNALISMO. *Diario de Noticias*, Belém, 17 de novembro de 1886, p. 2.

⁵⁴⁰ CASAMENTO DE PESSOAS ACATHÓLICAS. *A República*, Belém, 20 de outubro de 1883. p. 2.

⁵⁴¹ SECÇÃO LIVRE: A liberdade de cultos e o bispo do Pará. *O Liberal do Pará*, Belém, 21 de novembro de 1888. p. 2.

passos da porta da igreja, uma pedra que pesava perto de meio kilo levou-lhe da mão o chapeo de sol e feriu-lhe a perna. Outras pedras voarão pelos ares sem acertar o alvo.⁵⁴²

A batalha dos discursos estava pautada no fervor de ideias intelectuais sobre o andamento da sociedade, mas também expressava as ações cotidianas concretas, que poderiam estar relacionadas a atos violentos como o exposto acima. Desta feita, se os católicos publicizam mensagens em tom de ameaça para intimidar Nelson, este, por sua vez, fez questão de expor as ações violentas que sofreu, no fito de chocar e mostrar à sociedade o grau de barbárie em que a coletividade estava inserida ao agredir fisicamente os que professam uma fé diferente da católica.

Quando retornou dos Estados Unidos, em novembro de 1889 (época em que Brasil já era República), Nelson trouxe consigo uma pequena tipografia dada por William Taylor. Em janeiro de 1890, o missionário metodista começou a publicação do seu jornal intitulado *Apologista Cristão Brasileiro*. Segue abaixo uma breve descrição sobre este periódico:

A formatação inicial do jornal, que perdurou com poucas alterações, era quatro páginas, em cada página quatro colunas. Não havia fixação de quadros permanentes em páginas específicas. Na primeira página havia o *expediente* e as opiniões de Justus Nelson sobre a conjuntura. Na segunda página, a reprodução de capítulos de livros e quadro de noticiário variado, além da tradução de hinos da tradição metodista, alguns compostos por Charles Wesley, co-fundador do movimento metodista. Na terceira página, coluna sobre acontecimentos internacionais relevantes e *As lições internacionais da Escola Dominical*, onde Nelson difundia o tom doutrinário do metodismo, além de compartilhar documentos e histórias sobre os fundadores do metodismo, sendo o documento *As Regras Geraes*, escritas pelo fundador do movimento metodista reverendo anglicano John Wesley, o primeiro documento metodista adaptado para a realidade brasileira. E, por fim, na quarta página, temos as complementações de matérias e relatórios administrativos da Igreja. A partir da décima terceira edição, de 29 de março de 1890, alterou-se o número de páginas de quatro para seis, pois o jornal começou a contar com propagandas, o que gerava uma renda a mais para custear os gastos da produção.⁵⁴³

Faço menção a este jornal pois, apesar de ter iniciado sua circulação após a Proclamação da República — isto é, para além do recorte histórico do qual a presente tese se propõe a analisar —, foi possível perceber, ao menos em seus primeiros números, pistas sobre o que Nelson pensava em relação a assuntos como maçonaria, espiritismo e as

⁵⁴² APEDREJAMENTO RELIGIOSO. *A República*, Belém, 14 de dezembro de 1886. p. 3.

⁵⁴³ VILHENA, Tony. *Protestantismo e política na Amazônia: a trajetória do jornal metodista O Apologista Cristão Brasileiro em Belém do Pará, de 1890 a 1910*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2016. p. 67.

outras denominações protestantes. *O Apologista Christão* combatia a maçonaria, o jogo, as loterias, o álcool, o tabaco, o espiritismo, a “arbitrariedade da predestinação do calvinismo”⁵⁴⁴, “o monopólio aquático do Reino de Deus”⁵⁴⁵ (referência aos batistas), o “açambarcamento das chaves de São Pedro pela imersão imersionista de imersionistas de genealogia apostólica ininterrupta”⁵⁴⁶ (referente à doutrina da sucessão apostólica dos bispos, da Igreja Episcopal). Justus Nelson ainda acrescenta:

Ao mesmo tempo em que o jornal combatia os erros teóricos e práticos de amigos e de inimigos igualmente procurava realçar a sinceridade, a pureza, a justiça, o amor, a nobreza santa da vida tanto particular como pública; tanto dos homens como das mulheres.⁵⁴⁷

Algumas dessas ideias presentes no recente jornal já integravam o repertório de Nelson, desde os primeiros anos de sua jornada no Pará em 1880. Exemplo disso é o combate ao jogo e as loterias, do qual Nelson dedicava grande atenção em criticar, bem como condenava o que ele entendia ser a inércia da Igreja Católica em abafar tais práticas, acusando-a de lucrar com a jogatina, em especial o bispo D. Macedo Costa, principalmente, durante a festa do Círio de Nazaré. Por isso, em 1886, o ministro protestante elucida:

Que o jogo é um mal, - uma peste moral, todo homem de bem confessa; e em parte nenhuma do mundo acha-se de forma pior que no arraial de Nazareth. O púlpito da Igreja de Nazareth devia ser o primeiro para promover a abolição do jogo. Porém, quanto faz elle neste sentido? Recebe uns contos de réis como sua parte da grande exploração das superstições e dos vícios que lá teem o seu foco, e cala-se. A religião que não promove a boa moral é do diabo. A religião christã combate o vício de todas as formas e não consente em ser socio no pecado.⁵⁴⁸

Inclusive, a polêmica em torno das loterias pode ser um dos motivos para que o *Diario de Noticias*⁵⁴⁹ se virasse contra Nelson (além do acirramento entre monarquista e

⁵⁴⁴ REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 16.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ NELSON, Justus. *A República*, Belém, 13 de novembro de 1886. p. 3.

⁵⁴⁹ Em relação às reações do *Diario de Noticias* quanto as condenações feitas por Nelson às loterias, apresento o seguinte exemplo: “O methodista Justus Nelson redactor da *Republica*, molhou mais uma vez sua desbragada penna no charco immundo das protervias, para insultar os nossos brios nacionais. A deportação, eis a pena única com que póde-se punir proporcionalmente o estrangeiro, que calça aos pés todas as leis do direito natural, publico e constituido. Não quererá talvez o sr. chefe de policia applicar a vindicta, como merece o senhor ministro protestante. É preciso, porém, que s. s. faça, ao menos, a esse homem, tão esquecido das conveniencias sociaes, as precisas admoestações. É o que não pode deixar de exigir a opinião publica, affrontada pelo cynismo do sr. Justus Nelson. O que é o Pará no julgamento d’esse

republicanos), afinal, enquanto este se dedicava a proferir discursos inflamados contra tal prática, os anúncios referentes aos jogos chamavam a atenção pelo tamanho acachapante de suas figuras e ocupavam a primeira página do jornal, sinalizando que a parceria com os responsáveis pela loteria tinham grande influência no periódico *Diario*, ou no mínimo eram alguns de seus principais patrocinadores.

Vale frisar que, apesar de não ter uma conexão de cooperação oficial com outros metodistas pelo Brasil, Nelson não foi o único a adotar tal postura. Em 1886, foi criado o jornal metodista no Rio de Janeiro, intitulado, primeiramente, como *Methodista Catholico* e, posteriormente, *Expositor Christão*. Um dos objetivos principais do periódico era difundir o metodismo e combater a Igreja Católica, sobretudo, ao apresentar como desvios, os vícios (principalmente o jogo) e a falta de pudor que afastavam os homens de Deus (REIS, 2014). Dessa forma, o metodismo presente no Brasil, a despeito de reconhecer a face ecumênica que o protestantismo no Império necessitava para superar os mais variados obstáculos, parecia querer preservar suas particularidades denominacionais quando não abria mão de posicionar-se frente à algumas questões que lhe eram tão caras.

Para o metodismo, os jogos de azar eram um meio abusivo de explorar e obter riquezas, por isso, o pastor Nelson tanto reclamava de tal prática no Pará. Contudo, devido à acintosa crítica feita pelo protestante, sugerindo, inclusive, que a religião católica é a religião do Diabo⁵⁵⁰, além de afirmar que se D. Macedo conseguisse acabar com esse “nefano negocio”⁵⁵¹, contribuiria bem mais para a Amazônia do que se debruçar em construir “muito altares de mármore”⁵⁵²; o jornal *A Constituição* fala à Nelson, em tom ameaçador, de possíveis represálias físicas, quando relata a perseguição a um metodista

senhor? Um foco de vicio onde se vêm perder os compatriotas de s. s. (...). A proposito do ataque às roletas, dizia um badista: ‘Sim, ataca o jogo, mas anda a pedir fiança aos jogadores, á quem depois passa as palhetas...’”. PELO JORNALISMO. *Diario de Noticias*, Belém, 16 de novembro de 1886. p. 2.

⁵⁵⁰ NELSON, Justus. *A República*, Belém, 13 de novembro de 1886. p. 3.

⁵⁵¹ Ibidem.

⁵⁵² Ibidem. Sobre esses “muitos altares de mármore” citados por Nelson, vale aqui uma breve nota explicativa. D. Macedo Costa buscou abrir mais um flanco de propagação ultramontana, dessa vez, através da arte. A partir de manifestações artísticas sintonizadas com aquelas existentes em Roma, buscou difundir a mensagem do ultramontanismo em sua diocese. Para isso, tentou importar a fabricação de um altar de mármore para a Igreja da Sé sob o custeio do Estado. Devido às altas quantias financeiras, o abalo entre aliança trono/altar, em meio a ascensão da cultura liberal, o bispo sofreu contundentes críticas quanto a serventia daquele altar, e até mesmo foi acusado de desonestidade por conta dos altos valores levantados (RODRIGUES, 2015).

no século XVI (ainda na época do Brasil colonial), quase que convocando a comunidade católica a tomar atitudes mais radicais:

E' conveniente no entanto que o pastor protestante não continue a abusar da corduta d'este povo hospitaleiro. Sabe o Sr. Nelson, o que aconteceu ao primeiro pretenso pastor methodista trazido para o Brazil? Diz a nossa historia que o próprio Villagainon o atirou n'agua, no mar, não podendo mais suportá-lo.⁵⁵³

Devido às polêmicas sobre os jogos, não apenas Nelson, mas também *O Liberal do Pará* foi alvo das condenações esbravejadas pelo jornal *A Constituição*, como consta no seguinte trecho: “O ‘Liberal do Pará’, em nome da liberdade, defende os desaforos do methodista protestante, que não tem sabido respeitar nossos brios nacionais”.⁵⁵⁴ A inconformidade do jornal *A Constituição* não parava por aí, afinal, chegou a criticar até mesmo a ideologia liberal do jornal de mesmo nome, ao dizer:

O “Liberal”, que há poucos dias gritava ser liberal historico, esposando a constituição do imperio com todos os seus fundamentos de religião do estado etc. acaba de tomar defesa do sr. Nelson que, contra todas as leis de hospitalidade, acaba de insultar ás pessoas mais gradas da nossa sociedade dizendo ser esta capital *o inicio dos vícios onde vinham perder os seus patricios que de lá tinham chegado honestos e generosos*. E' até onde pode chegar a falta de coherencia do sr. Tito: - para s. exc. pode qualquer estrangeiro aqui insultar aos paraenses, comtanto que os insultados sejam...conservadores.⁵⁵⁵

Ao que parece, aquele “respeito” mostrado pelo *A Constituição*, acerca da conduta liberal do jornal de mesmo nome, ficou para trás. O periódico conservador passou a interpretar que *Liberal do Pará* não estava mais afinado aos princípios dos liberais históricos que se posicionavam a favor da ordem imperial, e um dos sintomas disso foi evidenciado, quando o jornal tomou “defesa do sr. Nelson que, contra todas as leis de hospitalidade, acaba de insultar as pessoas mais gradas da nossa sociedade”⁵⁵⁶. Este cenário deixa evidente que, em meio às disputas envolvendo os defensores da ordem imperial e os defensores da ascensão republicana, existiam outros conflitos que estavam relacionados a este debate, como é o caso da polêmica envolvendo às loterias, mas que tinham como arma argumentativa as concepções religiosas metodistas de um lado, e a defesa da moral católica de outro.

⁵⁵³ O METHODISTA. *A Constituição*, Belém, 16 de novembro de 1886. p. 1.

⁵⁵⁴ O INSULTADOR. *A Constituição*, Belém, 17 de novembro de 1886. p. 1.

⁵⁵⁵ Ibidem.

⁵⁵⁶ Ibidem.

Devido a toda essa situação, o clero político paraense — na figura dos já citados senador Cônego Siqueira Mendes e do deputado geral Cônego José Lourenço Aguiar — pediu ao chefe de polícia a deportação de Nelson, sob a alegação de que o estrangeiro protestante estava insultando os brios nacionais.⁵⁵⁷ Tal solicitação não ganhou adesão do chefe de polícia, mas mostra como as ações de Nelson movimentaram a imprensa, as instâncias civis, religiosas e as políticas da província.

Essa polêmica se estendeu até 1888, quando Nelson, mais uma vez inconformado com tal situação, levou a sua queixa sobre a prática de jogos no Pará ao chefe de polícia Antonio Bezerra da Costa Moraes⁵⁵⁸, e ainda denunciou os referidos clérigos políticos da província. Todavia, em razão do arranjo entre Igreja, parte do legislativo e esfera civil, além dos ganhos que as autoridades civis tinham com o jogo, não houve punição aplicada a tal atividade, mesmo que estivesse previsto em lei.

A Igreja não poderia deixar de se constituir como organismo político de ação concreta para sustentar sua hegemonia. Existia sim, até certo ponto, incompatibilidade relativa ao envolvimento entre esfera espiritual católica e a política eletiva, não por acaso, os bispos ultramontanos dos oitocentos desencorajaram o clero a se candidatarem aos cargos públicos. O que refletiu diretamente na progressiva queda da presença de vocacionados da batina dentro dos espaços parlamentares do império no Segundo Reinado, ao ponto do número de clérigos no Parlamento Nacional se tornar pouco expressivo, em termos quantitativos, a partir das legislaturas da década de 1860. Porém, quando a inserção na política estava dentro dos parâmetros estabelecidos pela Igreja, essa incompatibilidade desaparecia (ANDRADE, 2017, p. 123).

Em vista disso, temos o exemplo dos mencionados agentes políticos eclesiásticos Manoel Siqueira Mendes, Lourenço Aguiar e Mancio Caetano Ribeiro, que militavam nas lides políticas em favor das causas católicas, em especial, da causa ultramontana, além do próprio bispo D. Macedo Costa, que não chegou a assumir cargos parlamentares, mas, ainda assim, enviou seus manifestos ao legislativo, como quando

⁵⁵⁷ COM VISTAS DO DR. CHEFE DE POLICIA. *A Constituição*, Belém, 14 de novembro de 1886. p. 1.

⁵⁵⁸ BOLETIM. *O Liberal do Pará*. 24 de abril de 1888, p. 1.

enviou à Assembleia Geral um protesto contra a legislação do Senado Brasileiro, que já havia votado três vezes o projecto de lei da Liberdade de Cultos.⁵⁵⁹

Essa situação permite perceber como a Igreja Católica usava de diversos meios para alcançar seus objetivos, entre eles, os espaços políticos parlamentares. *O Liberal do Pará*, ao defender Nelson, faz questão de criticar esse braço católico no legislativo, ao falar que “theorias politicas expostas por padres devem despertar sempre desconfiança”⁵⁶⁰, ademais, complementa questionando,

Como há-de elle comprehender a sciencia de governar, quando ate ignora que todas as leis de sua igreja condenam e punem os jogos de azar (...). E querem os reverendos politicaços instruir o povo sobre seos direitos e deveres politicos⁵⁶¹.

Sobre a Maçonaria, não identifiquei outras fontes de Justus Nelson criticando os “pedreiros livres” no Pará. Pelo contrário, encontrei indícios de aproximações dele com maçons, a julgar por Nelson, na época da abertura de seu Colégio Americano, ter tido auxílio de alguns maçons renomados, como os já citados Jayme Pombo Brício, José Cardoso da Cunha Coimbra e José Veríssimo, além de ter publicado, durante a década de 1880, suas ideias em jornais que tinham como proprietários e diretores maçons ilustres, como Tito Franco, diretor e redator do periódico *O Liberal*, e Lauro Sodré e Paes de Carvalho, que estavam a frente do jornal *A República*. Contudo, se na década de 1870 os jornais maçônicos levantaram a bandeira de sua sociedade secreta para defender, ou, em alguns casos, dar voz ao protestantismo sob a premissa da liberdade religiosa, em 1880, esse arranjo não se reproduziu tal qual havia ocorrido antes. Nelson conseguiu aparecer nos jornais dos ilustres maçons em questão, mas estes, diferente da década anterior, não estavam publicando, necessariamente, a serviço da maçonaria.

Provavelmente, Nelson já discordava dos preceitos defendidos pela maçonaria, afinal, não muito depois disso, em 1890, em seu *O Apologista Christão Brasileiro*, Nelson declara “A igreja de Roma tem segredos mais hediondos que a maçonaria. Mas todas as duas são inimigas do amor puro e desinteressado que é a única religião verdadeira”⁵⁶². Outra pista que me leva a pensar isso é o fato de que, mesmo sendo ferrenhamente

⁵⁵⁹ SECCÃO LIVRE: A Liberdade de Culto e o bispo do Pará. *O Liberal do Pará*, Belém, 21 de novembro de 1888. p.2.

⁵⁶⁰ BOLETIM. *O Liberal do Pará*, Belém, 24 de abril de 1888. p.1.

⁵⁶¹ Ibidem.

⁵⁶² NELSON, Justus. A MAÇONARIA E O ROMANISMO. *O Apologista Christão Brasileiro*, Belém, 19 de abril de 1890. p. 1.

contrário às loterias, Nelson não proferiu discursos condenatórios aos maçons quando estes promoveram eventos com jogos de azar beneficentes no intuito de arrecadar fundos para a causa de libertação de escravos. No entanto, é provável que, por não ter um periódico próprio, no qual todas suas convicções poderiam ser externadas — como passou a ter na época do regime republicano —, o pastor metodista silenciava suas opiniões negativas sobre os “pedreiros livres”, a fim de, entre outras possíveis razões, garantir as parcerias e o espaço nas páginas dos jornais liberais para propagar seus discursos políticos e religiosos anti-hegemônicos.

Mesmo porque, na situação de Nelson, e pelo conteúdo que ele divulgava, mais importante do que pagar quantias para publicizar suas mensagens nos jornais, era mister ter uma afinidade mínima com a linha editorial e com os redatores ou proprietários. Não sem razão, quando acusado de ser pesadamente financiado pelo “metal do se. Justo Nelson”, *A República* respondeu: “Que fartas rendas possui o pastor da igreja methodista, ganhando *au jour le jour* o obulo com que suppre as necessidades de seu lar, elle, que não pode contar com as congruas com que se enfarta a conesia papista?”⁵⁶³. A análise da mensagem em destaque leva a concluir que, mesmo com possíveis exageros, e considerando os prováveis pagamentos feitos por Nelson ao jornal *A República*, é razoável crer que a quantia a ser paga era baixa, afinal, a pesquisa documental e bibliográfica mostrou que Nelson, de fato, não tinha muitos recursos financeiros. Logo, era necessário que os jornais tivessem boa vontade para aceitar os valores de que ele dispunha, tal como havia ocorrido com Richard Holden no passado.

Em 1889, o Metodismo já possuía uma estrutura básica para sua obra no Brasil, já que o Bispo John C. Granbery, autorizado pela Conferência Geral, havia constituído a Conferência Anual Brasileira da IMES (Igreja Metodista Episcopal do Sul), em setembro de 1886. Com isso, o território metodista em 1889, compreendia o trapézio São Paulo-Rio de Janeiro-Juiz de Fora-Piracicaba como seu núcleo principal, mas incorporaria o trabalho da IME (Igreja Metodista Episcopal) no Rio Grande do Sul. Enquanto a obra da IMES se fixava no Brasil, dois esforços, não coordenados, do outro ramo do metodismo norte-americano, a Igreja Metodista Episcopal (popularmente chamada a Igreja Metodista Nortista) faziam-se nas extremidades norte e sul do país. O primeiro foi liderado por João Corrêa, brasileiro, o qual se filiara à IME em Montevidéu, mas que atuou no Rio Grande

⁵⁶³ BOLETIM. *O Liberal do Pará*, Belém, 11 de março de 1887. p. 1.

do Sul. O outro, como já fora exposto no presente capítulo, foi Justus Nelson, que trabalhou quase que isoladamente no Norte do país, já que não chegou a ser anexado ao trabalho da IMES (REILY, 1980).

O relatório financeiro referente ao ano de 1889 (SALVADOR, 1982, p. 56) oferece uma visão sobre o andamento da Igreja Metodista Episcopal de Justus Nelson, mostrando-nos a colaboração de firmas comerciais e de particulares simpatizantes, a liberalidade dos crentes e os gastos que se fizeram com a reprodução da espiritualidade metodista. Por meio desse quadro, é possível ver que Nelson não estava isolado, haja vista ter pequenos focos de ajuda financeira, principalmente de simpatizantes e de firmas estrangeiras, sem desconsiderar também as coletas feitas durante o culto religioso. Ainda assim, não era o suficiente para manter estável financeiramente os serviços religiosos, pois o valor que entrava (1418,82) era menor do que as despesas existentes para manutenção e andamento da Igreja (1457,62), tendo um déficit de 35,80.

A partir dessa lógica, depreendo que existe uma incongruência entre o grande volume de publicações protestantes divulgadas pelos jornais e os recursos financeiros que Nelson dispunha para tocar em frente sua missão. Sem uma sólida rede de apoio externo, tendo em vista que, em 1889, ainda estava em vigor a “missão de sustendo próprio”; ele teve de recorrer às alianças locais que, provavelmente, facilitaram o caminho para o metodista conseguir ter suas ideias publicizadas via imprensa, até que, com a Proclamação da República e com a conseqüente separação entre Igreja Católica e Estado, Nelson conseguiu publicar seu próprio jornal.

Em alguns poucos números de jornais fora do Pará, como *O Paiz*⁵⁶⁴, *O Apostolo*⁵⁶⁵, *o Expositor Cristão*⁵⁶⁶ e *o Imprensa Evangélica*⁵⁶⁷ (todos do Rio de Janeiro); registraram brevemente a ação de Nelson na Amazônia. Apesar de não ter sido tão repercutido fora da província, tal como fora Holden na década de 1860 por conta de sua empreitada evangélica, Nelson havia conseguido seu espaço, até pelo longo tempo que ficara no Norte do Brasil. Assim, mesmo quando ainda não dirigia um jornal confessional

⁵⁶⁴ O EVANGELHO NO BRASIL. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 2 de março de 1887. p. 3.

⁵⁶⁵ A PEDIDO: CARTA POLEMICA. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, 30 de janeiro de 1887, p. 3; A PEDIDO: CARTA POLEMICA. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, 4 de fevereiro de 1887, p. 4.

⁵⁶⁶ EXPOSITOR CRISTÃO. Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 1887, p. 1.

⁵⁶⁷ NOTICIARIO: O BISPO ROMANO. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1887, p. 8.

(*O Apologista Cristão*), ele conseguiu estremecer o cenário religioso a partir dos jornais seculares, seja se valendo do choque que muitos ainda tinham quanto a novidade protestante (que, a essa altura, já não era tão nova assim), seja pelo cotidiano de divulgações da mensagem da fé reforma — divulgando sua escola, seus princípios dogmáticos e o direito de liberdade religiosa — que agitou a supraidência católica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se viu, a tese buscou analisar a ação protestante na imprensa por meio do missionário Richard Holden, do comerciante James Henderson e do pastor metodista Justus Nelson, procurando demonstrar a intensidade com que estes apostaram na influência da palavra impressa para difundir o pensamento religioso protestante na sociedade, no qual a ideia não era reformar a Igreja Oficial do Império, mas apresentar uma alternativa religiosa “verdadeira”.

Para fazer a análise das décadas de 1860, 1870 e 1880, foi necessário considerar que os recortes temporais correspondentes a cada um dos atores em questões foram permeados por momentos peculiares pelos quais passava o Pará. À medida em que o tempo avançava, a sociedade passava por mudanças em diversos campos, a destacar, as alterações no âmbito religioso, no qual a presença de indivíduos adeptos de religiões acatólicas já não era pensada como algo improvável. Dito de outra forma, o trânsito de protestantes pela província, gradativamente, passou a ser assimilado com menos estranheza pelo universo mental das pessoas da época, ao passo que a presença dos acatólicos foi se tornando cada vez mais comum nas páginas dos jornais.

Antes de virem para a Amazônia, estes protestantes já vivenciavam uma prática de propaganda jornalística religiosa evangélica em seus lugares de origem. Logo, ao chegar ao Brasil, uma de suas principais estratégias não seria outra, senão utilizar as páginas dos jornais para divulgar suas convicções e seus reclamos contra a hegemonia católica. Contudo, o cenário jornalístico encontrado pelos protestantes que chegaram ao Pará no século XIX não possuía o mesmo dinamismo que os Estados Unidos ou na Europa, ainda assim, não significa que o jornalismo no Brasil, e no Pará, especificamente, não tenha sido efervescente, sobretudo no que tange aos assuntos envolvendo a religião.

Em razão da discrepância entre o baixo número de protestantes residentes no Pará e da volumosa quantidade de publicações de suas mensagens nos jornais paraenses, é possível dizer que a presença protestante era muito mais anunciada do que materializada, sinalizando um estremecimento no monopólio católico e a introdução da liberdade de pensamento e de crença. Nesse ponto, o jornal tem fundamental importância, pois ele é o lugar da multiplicidade discursiva. Nele, revelam-se, mesmo que de forma incipiente, as vozes da “opinião pública”, da qual participavam diversos seguimentos da

sociedade (BARBOSA, 2017, p. 40). Em virtude dessa capacidade de comportar várias vozes e impactar a sociedade, os impressos periódicos foram usados pelos protestantes no Pará como espécie de tribunas de debates, de influências de pensamento e forma de inculcar ideias. Embora isso tenha sido feito sem um plano de ação conciso — até pela falta de unidade entre as correntes protestantes —, ainda que salvaguardassem as orientações mais gerais da espiritualidade da fé reformada.

Ao comparar a empreitada do primeiro grande propagandista protestante via imprensa, Richard Holden, e o último, antes do fim do Império, Justus Nelson, é nítida a diferença de realidade em que estes atuaram, embora, grosso modo, os seus desafios fossem parecidos e ao mesmo tempo distintos. Eram parecidos na perspectiva de enfrentar a hegemonia católica e tentar sobreviver em uma província entranhada pela supraidência católica. Mas se tornava diferente quando é percebido como o contexto das décadas de 1860, 1870 e 1880 apresentavam variações peculiares proporcionada pelas temporalidades em questão.

Enquanto, na capital do Império, existiam jornais confessionais protestantes (*Imprensa Evangélica* e *Expositor Cristão*) propagando suas mensagens e, conseqüentemente, conflitando com as publicações católicas, no Pará, a realidade era diferente. Quem cedia espaço para os propagandistas protestantes eram os periódicos que, não necessariamente tinham pretensões religiosas, mas, em geral, partilhavam de convicções liberais.

A imprensa marcava, mas também era marcada por vozes, gestos e palavras (MOREL, 2008, p. 14). Por esse ângulo, no que tange aos bastidores da emissão desses discursos nos jornais, é nítida a proximidade dos propagandistas protestantes com setores da elite paraense, principalmente, mas não unicamente, dos setores liberais. Para entender isso, foi fundamental analisar as articulações político-sociais que os protestantes construíram na sociedade paraense. A cultura liberal, em que pese seus membros serem católicos, estava disposta a dialogar com a experiência protestante no sentido de garantir direitos civis. Nesse sentido, não defendiam a conversão, mas sabiam que do ponto de vista civil, negar o casamento aos acatólicos, por exemplo, era uma afronta ao liberalismo e ao ideal de sociedade moderna. Contudo, por absorverem os protestantes sem, necessariamente, estimularem a conversão, eram acusados pelos católicos de serem

adeptos da fé reformada. Em muitos casos, pelo que verifiquei nos periódicos, os liberais não faziam muito esforço para negar tais acusações.

Os motivos para explicar isso não são confirmados, mas, provavelmente, por defenderem a concepção do direito à liberdade religiosa, além de terem tido contato com propagandistas protestantes e conhecerem um pouco de seus reclamos, o “espectro do protestantismo” não assombrava os liberais, por isso, eles não viam como grande problema serem taxados de protestantes. Essa simpatia entre os dois lados possibilitou a conformação de um arranjo liberal-protestante que tinha nas páginas dos periódicos uma das suas principais formas de expressão.

Esse arranjo não foi homogêneo no que diz respeito a sua duração, tão pouco quanto aos seus integrantes. Além de ter oscilado durante o século XIX, quando, por exemplo, faltaram protestantes na segunda metade da década de 1860 para se aliar aos liberais; os partícipes dessa experiência de aproximação também eram diferentes. Os protestantes aqui analisados, a despeito de suas distinções denominacionais, apresentavam certas peculiaridades em relação a forma como pensavam o mundo. Quanto aos liberais, as diferenças também existiam, afinal, quando afirmo que os protestantes se aproximaram da cultura liberal, englobo aqui os maçons, os monarquistas, os republicanos, os abolicionistas etc.

A situação endógena na América Latina (a luta por uma modernização liberal), permitiu que os protestantes se aliassem a setores latino-americanos capazes de impulsionar tal projeto (BONINO, 2002, p. 11). Assim, houve uma aproximação de interesses: o estabelecimento de uma sociedade democrática e o propósito da liberdade de consciência e de culto. Essa reflexão de caráter mais amplo também serve para entender o que estava acontecendo no Pará.

Em larga medida, as publicações protestantes apareciam muito mais nos jornais de orientação liberal, porque os proprietários dos periódicos facilitavam a vida dos agentes acatólicos, para que estes pudessem divulgar suas mensagens, vide o exemplo de Tito Franco, como foi abordado no segundo capítulo, ou mesmo no caso de Justus Nelson, em que é possível inferir que sua boa relação com Lauro Sodré oportunizou maior abertura, não só ideológica, mas também financeira para a publicação no jornal *A República*.

Não foi possível saber até que ponto essa proximidade com os proprietários ou diretores dos periódicos proporcionou lugares de destaque nas colunas dos jornais, o certo é que, em muitos dos casos, essas matérias protestantes apareciam nas primeiras páginas, com exceção dos anúncios comerciais de Henderson (entremeado pelas vendas de bíblias) e os anúncios da escola de Nelson. Os curtos anúncios sobre casamento (geralmente contendo 9 ou 10 linhas em uma coluna estreita), que poderiam caracterizar uma rápida nota sem importância nos jornais, apareciam, quase sempre, nas primeiras páginas, o que configurava um maior destaque ao que estava sendo noticiado, causando ainda mais incômodo aos seus opositores.

Dentro do espectro liberal, é importante atentar para uma relação específica, o binômio protestantismo/maçonaria. Essa não era uma parceria declarada, e na verdade nem houve uma aliança formal, contudo, é impossível não levar em conta os vínculos entre os protestantes — Holden, Henderson e Nelson — e os maçons de prestígio na sociedade e, conseqüentemente, à abertura que estes deram em seus jornais para os discursos da fé reformada.

Se essa aliança informal com os maçons configurou-se como um ponto em comum entre os propagandistas protestantes analisados, o nível de tolerância destes, quanto às ideias dos pedreiros livres variava de acordo com cada protestante analisado. Pelo que verifiquei nos escritos do seu diário pessoal, Holden não tinha problemas com a maçonaria, pelo contrário, sua Igreja, historicamente, mantinha relações amistosas com os maçons (GUEDES, 2010, p. 131). Henderson, por não ser pastor, provavelmente, enxergava as ideias maçônicas com mais flexibilidade, além do mais, não identifiquei se ele pertencia à alguma denominação religiosa específica, portanto, se tivesse pertencido ao anglicanismo, por exemplo, o seu vínculo com a maçonaria seria ainda mais justificável. Já Justus Nelson, malgrado entender a maçonaria como um erro, não abriu uma frente de batalha contra os maçons — ao menos enquanto vigorou o governo imperial —, pelo contrário, ele acabou publicando em jornais dirigidos por importantes indivíduos da maçonaria, o que expressa, no mínimo, uma tolerância conveniente no intuito de combater um inimigo maior, a hegemonia católica.

A falta de determinadas documentações implicou diversos limites na pesquisa. Exemplo disso, é a falta de exemplares do *Jornal do Amazonas*, no qual Holden publicava regularmente, bem como a carência de informações sobre a vida de Henderson antes de

1870. Diante desses percalços, apoiei-me no pressuposto de Marc Bloch, quando afirma que “onde calcular é impossível, impõe-se sugerir”⁵⁶⁸. Foi assim que procurei suprir as lacunas que, ocasionalmente, apareceram durante a pesquisa, tendo em mente, é claro, a honestidade intelectual para descortinar esse cenário de forma responsável.

Em relação aos discursos publicizados nos jornais, é necessário fazer algumas ponderações. O relacionamento dos intelectuais (seja orgânico ou tradicional) com a expressão material da vida é extremamente dinâmico, porém não é desprovido das próprias ferramentas das quais se utiliza para externar, em diferentes aportes, os objetos a lhes dar concretude, seja sob a forma de imagens, ideias, sentimentos, sentidos e valores, cujo propósito é significar a ventura da humanidade. Essas palavras grafadas aqui neste papel, conformadas nessa determinada semântica e sintaxe são o exemplo mais evidente do concreto pensado exposto sobre a forma de texto. Sem esses recursos de objetivação, a cultura seria incapaz de ser representada e experimentada.

É visando alcançar lugar de destaque na sociedade que os protestantes propagavam suas ideias nos periódicos, todavia, esse era um terreno tão espinhoso, que entendi como o mais adequado adotar a sentença “arena jornalística”, afinal, a imprensa não era apenas de um veículo de comunicação, também era um mecanismo de participação política, espaço de produção de referências e campo de disputas e, conseqüentemente, se conformou como o palco de ferrenhos embates envolvendo protestantes e católicos. Na qualidade de intelectual orgânico, os protestantes propagandistas empenhavam-se em minar as bases da hegemonia católica. Por sua vez, na qualidade de intelectual tradicional, a Igreja postulava regenerar o seu próprio tecido, em primeiro lugar, devido aos muitos desgastes sofridos nos conflitos com o Estado, mas acabava dividindo sua atenção com as manifestações da fé reformada e, por isso, dava ainda mais publicidade às ações acatólicas.

Os discursos protestantes nos mais variados jornais, em muitos aspectos, se assemelhavam. Todos os três personagens em questão foram cuidadosos no início — até pelas ordens que receberam dos seus superiores —, evitando grandes polêmicas, embora

⁵⁶⁸ BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 55.

soubessem que o pouco que faziam já incomodava e/ou despertava curiosidade de boa parte da coletividade.

Holden se deparou com um cenário bastante adverso e sem muitos apoiadores, embora os poucos que estavam ao seu lado fossem integrantes das camadas de elite. Talvez por isso sua ação pastoral nas páginas dos jornais tenha sido mais cautelosa, se comparada aos protestantes que atuaram posteriormente. Henderson, antes de alvejar a Igreja Católica de ataques, não se envolveu em grandes polêmicas via imprensa até a década de 1870. Já Nelson, para além das ordens que recebeu, também procurou se dedicar muito mais a transmitir uma imagem boa de seu estabelecimento de ensino, e isso passava por não se envolver em pesadas polêmicas na imprensa. Mas, conforme o tempo ia passando todos eles foram adquirindo mais confiança e davam passos mais ousados criando ou aproveitando as oportunidades. Resultado disso foi o desencadeamento de recorrentes polêmicas religiosas na arena jornalística, durante a segunda metade do século XIX, quando os discursos protestantes se retroalimentavam dos discursos católicos e vice e versa.

Entendo que pode parecer inadequada a comparação entre os três, afinal, Holden não ficou tanto tempo no Pará; Henderson, apesar de estar aqui desde a década de 1830, só decidiu aparecer regularmente nas páginas dos jornais a partir de 1870; enquanto Nelson teve mais tempo para trabalhar e sucedia outras experiências protestantes que tinham servido para “naturalizar” a marca da fé reformada nas páginas dos periódicos. A ideia não é comparar, no fito de descobrir qual deles alcançou maior relevância. O objetivo específico de tal cotejamento é salientar as características que cada um apresentou, quando tornavam públicas suas mensagens protestantes.

Dos três agentes analisados, comparativamente, Henderson foi o que menos conseguiu ressonância. Isso porque, Holden impactou muito mais por conta da novidade de sua crença, ainda que tenha permanecido pouco mais de dois anos no Pará; e Nelson alcançou destaque, tanto pelo conteúdo divulgado, quanto pelo quantitativo de publicações durante um longo tempo (entre 1880 até 1890). Sem falar que ambos eram pastores, o que, por si só, permite com que eles sejam enxergados de outra forma, seja pelos seus parceiros, seja pelos seus adversários.

O caso de Henderson era diferente. Embora ele se aproximasse de Nelson quanto ao tempo de estadia, isto é, ambos ficaram no Pará por décadas e, portanto, criaram raízes

na região (vivendo, trabalhando, estabelecendo relações sociais); Henderson não possuía essa carga simbólica em torno de si, logo, não era visto como um especialista dos assuntos religiosos, e sim como um comerciante oportunista. Ainda assim, ele articulou as iniciativas protestantes da primeira metade do século XIX, com as da segunda. Em primeiro lugar, de forma direta. Como comerciante estabelecido em Belém, ele ofereceu hospedagem a alguns dos protestantes (missionários ou não) quando passaram pela capital paraense e, em segundo lugar, como difusor de material protestante impresso, em que pese suas controversas ações em relação à distribuição ou venda dos materiais bíblicos.

É a partir desse ponto que sua trajetória relacionada aos jornais merece destaque, tendo em vista que, além dele ter publicado pesados conteúdos contra a Igreja, e em favor dos protestantes e da livre interpretação da bíblia, ainda foi agente oficial dos jornais *Imprensa Evangélica* e *Púlpito Evangélico* (ambos do Rio de Janeiro), o que mostra seu prestígio entre os protestantes de outras partes do Brasil, além de possibilitar concluir que, embora não fosse um especialista do sagrado, sua ação também tinha relevância no Pará.

Holden chegou a falar da noção de liberdade religiosa, porém, seu principal foco foram os discursos contendo referências teológicas. James Henderson falou menos ainda sobre esse direito de liberdade, todavia, ainda que ele não falasse sobre isso, havia uma rede de jornais liberais que se dedicavam a esse debate com tanto afinco, que parecia até mesmo haver uma cooperação entre Henderson e os periódicos que seguiam essa linha. O foco de Henderson foi mesmo atacar a Igreja Católica, em especial, o Papa, em meio à venda de suas bíblias e outras atividades comerciais. Justus Nelson parece ter sido o mais completo nesse sentido, pois foi quem mais reivindicou o direito de professar sua fé, levantou diversas vezes questões doutrinárias nos jornais e atacava constantemente a Igreja Católica, além disso, sua ação teve aspecto mais denominacional (relacionada ao metodismo) do que as outras expressões protestante que passaram pelo Pará até então.

A conexão entre eles vai além do contato físico ou de uma aliança feita para atuar em colaboração. Apesar deles terem ganhado destaque em épocas distintas, não atuaram, necessariamente, isolados um do outro. É importante localizar cada personagem em seu tempo, entendendo os laços de interdependência que alguns destes tiveram entre si, principalmente quando se fala de Holden e Henderson que chegaram a firmar parceria.

Mas, não se pode descartar a ligação de Nelson com os demais, pois mesmo não tendo contato direto com Holden e Henderson, ele se beneficiou dos pequenos, mas importantes, passos dados pelos propagandistas que atuaram anos antes na Amazônia, ou seja, colheu pequenos frutos que haviam sido plantados.

Por conta disso, mesmo enfrentando resistências e sendo atacado pelos adversários, as publicações de Nelson não foram silenciadas, pelo contrário, além de uma rede de apoio local considerável, ele tinha em seu favor, em meio ao ímpeto da cultura liberal, um ambiente conflituoso entre católicos e protestantes que desaguava na compreensão de que a diversidade religiosa era válida e precisava ser exercitada, ao invés da compreensão de que as vontades da hegemonia católica deveriam ser cumpridas.

Todo esse processo não configura uma linha de força, tal qual Fernando Neves (2015) aponta, em seu estudo sobre os bispos católicos dos oitocentos, tão pouco estes protestantes em questão atuaram dentro de um sólido plano uníssono traçado em conjunto pelos vários cultos protestantes para desestabilizar a Igreja Católica e atrair adeptos para suas respectivas crenças. Não obstante, é inegável que cada um destes personagens analisados acumulou pequenas conquistas, sobretudo, no que tange à contribuição para a presentificação assídua dos protestantes no cenário jornalístico, diferente do que ocorria anteriormente à 1860, em que havia uma escassez de aparecimento dos acatólicos nos jornais, e conseqüentemente, um estranhamento resultante da falta de hábito da sociedade em se deparar com os conteúdos protestantes na imprensa.

Nem só das publicações de propagandistas foi conformada essa presença protestante nos jornais. Muitos dos discursos proferidos foram elaborados por indivíduos que não se declararam adeptos da fé reformada, mas entendiam a importância de defender a liberdade religiosa ou atacar as bases da Igreja Católica. Maior exemplo disso foram as publicações dos jornais liberais-maçônicos na década de 1870, como foi o caso do *Liberal do Pará* e *O Pelicano* em meio ao contexto da Questão Religiosa, e na década de 1880, com o jornal *A República*, no qual seus redatores, em várias oportunidades, saíram em favor de Nelson durante as polêmicas religiosas com a Igreja Católica.

A maior presença de protestantes no Pará, e conseqüentemente, nos jornais paraenses, não se deu exclusivamente porque estes tiveram a iniciativa de virem para essa parte do Brasil, mas também ocorreu em virtude de haver condições materiais e jurídicas capazes de permitir tal notoriedade desfrutada pelos agentes acatólicos. Essas

circunstâncias estavam assentadas nos princípios da modernidade, ou melhor dizendo, a busca pelo progresso tendo como horizonte a civilização europeia e/ou norte-americana em detrimento ao mundo latino-americano (DUSSEL, 2005).

A mudança rumo a modernização era um debate em curso no Brasil oitocentista. Uma das questões mais acaloradas dizia respeito aos valores e aos portadores das mudanças sociais que o país buscava. A assinatura dos Tratados de Comércio e Navegação e Aliança e Amizade (1810) com a Inglaterra possibilitou às religiões acatólicas estabelecerem seus cultos em solo brasileiro. Além disso, em 1822, o Brasil ficou independente e, em 1824 começam a chegar as primeiras levas de imigrantes europeus e com eles as primeiras comunidades protestantes (FERREIRA, 2008, p. 178). O Segundo Reinado representou um marco quanto à modernização do Brasil, e é justamente nesse período que começam a circular os primeiros missionários protestantes. Estes se beneficiaram da falta de empenho de D. Pedro II em perseguir os propagandistas evangélicos e da ascensão liberal-maçônica, que, em vários momentos, serviu de escudo para os protestantes. Esses e outros fatores favoreceram a presentificação protestante na Amazônia.

Toda essa conjuntura contribuiu, direta ou indiretamente, para proporcionar maior o volume de publicações protestantes na imprensa paraense. Contudo, mesmo com esse cenário, se estes agentes religiosos não estivessem empenhados em tal propósito, o afloramento de suas ideias não iria ser expressas nos jornais. Portanto, é importante ficar atento para a relação fundamental entre as ações do indivíduo e seu contexto, no qual um acaba retroalimentando o outro, ou como acentua Hobsbawm (2001), a história é uma colaboração entre os modelos gerais de estrutura e mudança social, e o conjunto específico de fenômenos que de fato aconteceram.

Não que na condição de intelectual orgânico, Holden, Henderson e Nelson tivessem conseguido moldar, à sua maneira, a hegemonia existente. Entrementes, suas ações, mesmo que diminutas, comparadas ao poderio que aquele bloco de poder hegemônico representava, não podem ser desprezadas. Eles próprios sabiam que era muito difícil reverter esse quadro religioso em pouco tempo⁵⁶⁹, até pela herança de mais

⁵⁶⁹ Essa consciência da dificuldade em converter – priorizando muito mais a semeadura protestante para colher frutos no futuro – pode ser verificada nas seguintes referências documentais: FLETCHER, James C. apud VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, 2

de três séculos de colonialismo religioso português no Brasil. Desse modo, se não foram eficientes em conversões, foram muito eficazes no assentamento de sua marca, que a cada ano só ganhava mais repercussão e perturbava a sua principal inimiga, a Igreja Católica. A circulação de palavras impressas não se fechava em fronteiras sociais. Perpassava amplos setores da sociedade, não ficando estanque a um círculo de letrados, embora estes, muitas vezes, detivessem o poder de produção e leitura direta da imprensa.

Na segunda metade do XIX, muitas foram as notícias sobre a abertura do rio Amazonas, o sucesso da economia da borracha, as disputas políticas provinciais e nacionais, a Guerra do Paraguai, a polêmica envolvendo Estado e Igreja, as disputas entre monarquistas e republicanos, bem como a questão do abolicionismo. Quando comparadas a essas diversas notícias sobre os acontecimentos mencionados, as publicações protestantes estão em um patamar de importância e volume baixo, porém, suas mensagens foram tão recorrentes que atravessaram todos esses momentos de noticiários no Pará e se fizeram presentes nas páginas dos jornais, ao lado desses acontecimentos que reverberaram na sociedade.

Ao falar que “Religião e imprensa parecem ter constituído, desse modo, um capítulo à parte no jornalismo do Pará”⁵⁷⁰, Aldrin Figueredo (2005) refere-se, em especial, as notícias que circulavam sobre a religião católica (incluindo aqui os embates desta com o poder civil) e a atuação da Igreja nas páginas dos periódicos paraenses, como o *Synopsis Ecclesiastica*, *A Trombeta do Sanctuario*, *Estrella do Norte*, *A Boa Nova*, *A Constituição*, e outros jornais que não eram confessionais, mas serviam de aporte para a propaganda católica. Mesmo reconhecendo o poderio católico na imprensa, entendo que o protestantismo foi decisivo nesse campo, pois constantemente ganhou destaque nos jornais quando buscava mostrar o seu ponto de vista, provocava e era provocado, gerando grandes embates na arena jornalística.

ed. Editora da Universidade de Brasília, 1980. p. 67; GRAY, John A. *The spirit of missions*: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXVI, for MDCCCLXI. New York: stereotyper and binder, 1861. p. 296; HOLDEN, Richard. *Diário do Reverendo Richard Holden*. Universidade Federal de Brasília, 1990. p. 07. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordeite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 de agosto de 2020; REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia*: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925). São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982. p. 23

⁵⁷⁰ FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Páginas antigas: uma introdução à leitura dos jornais paraenses, 1822-1922. *Margens* (UFPA), Abaetetuba, v. 2, n.3, p. 245-266, 2005.

As publicações protestantes também não deixaram de ser uma expressão do estilo de fazer imprensa no Brasil oitocentista. Isto é, noticiava-se os acontecimentos circundantes no Brasil, fazia apologia da fé reformada, polemizava com os católicos, evidenciavam os debates político/jurídicas que estavam atreladas à ideia de liberdade religiosa.

Portanto, ainda que eu reconheça a notabilidade da Igreja Católica nos jornais da época, até pela sua condição de religião oficial do Estado, entendo que não é possível assinalar uma história evidenciando religião e imprensa no Pará, sem dar a devida importância à presença protestante nas páginas dos jornais, sobretudo, exaltando o protagonismo dos propagandistas Richard Holden, James Henderson e Justus Nelson.

FONTES

Documentos primários

Almeida, Tito Franco de. **A Igreja no Estado**: estudo político-religioso. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1874.

ALMEIDA, Tito Franco de. Autobiografia do Conselheiro Tito Franco de Almeida. 1848 a 1881. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, volume 2, número 177, 1942.

COSTA, Antonio de Macedo. **A questão religiosa do Brazil perante a Santa Se, ou, a missão especial a Roma em 1873 a luz de documentos publicados e inédito / pelo Bispo do Para**. Lisboa: Lallemand Freres, 1886.

COSTA, Antonio de Macedo. **A Amazônia**: meio de desenvolver sua civilização (Conferência de 21 de março de 1883). Belém: Typ. do Livro do Comércio, 1883.

HOLDEN, Richard. **Diário do Reverendo Richard Holden**. Universidade Federal de Brasília, 1990. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 12 out. 2019.

FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo. v. 2. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941.

HERNDON, William; GIBBON, Lardner. **Exploration of the Valley of the Amazon, 1851-1852**. New York: Grove Press, 2000.

KIDDER, Daniel Parish. **Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil**: províncias do Norte. Brasília: Senado Federal, conselho Editorial, 2008

MOURA, Ignacio. **Anuario de Belém**: Em Comemoração do Seu Tricentenário (1616-1916). Histórico, Literário e Comercial. Belém: Imprensa Oficial, 1915.

ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do passado**. vol II. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1944.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Tip. 2 de Dezembro, 1853.

Documentos pesquisados no Arquivo Público do Pará (APEP)

Secretaria da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1856 – 1857. Caixa 203.

Secretaria da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1867-1869. Caixa 291.

Secretaria da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1870-1874. Caixa 310.

Jornais disponíveis na Fundação Tancredo Neves (Centur), na biblioteca do Grêmio Literário Português e no site: <http://hemerotecadigital.bn.br/>.

Treze de Maio (Belém) – 1845 a 1861

Synopsis Ecclesiastica (Belém) – 1848 a 1849

O Velho Brado do Amazonas (Santarém) – 1850 a 1852

A Trombeta do Santuario (Belém) – 1851 a 1852

Estrella do Amazonas (Manaus) – 1854 a 1857

Diario do Gram-Pará (Belém) – 1857 a 1862

Diario do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro) – 1861 a 1864

Correio Mercantil (Rio de Janeiro) – 1861 a 1863

Jornal do Comércio (Rio de Janeiro) – 1861 a 1862

Correio da Tarde (Rio de Janeiro) – 1861 a 1862

A Actualidade (Rio de Janeiro) – 1861

Echo da Nação (Rio de Janeiro) – 1861

O Argos (Desterro) – 1861

Constitucional Pernambucano (Recife) – 1864

A Estrella do Norte (Belém) – 1864 a 1869

A Boa Nova (Belém) – 1871 a 1883

O Liberal do Para (Belém) – 1869 a 1889

Imprensa Evangelica (Rio de Janeiro) – 1864 a 1890

A Tribuna (Belém) – 1876

O Santo Ofício (Belém) – 1872 a 1880

Diario de Belém (Belém) – 1868 a 1889

Jornal do Pará (Belém) – 1867 a 1878

Almanak: Administrativo, Mercantil e Industrial (Belém) – 1868 a 1873

O Pelicano (Belém) – 1872 a 1874

A Regeneração (Belém) – 1873 a 1876

A Constituição (Belém) – 1874 a 1886

A Província do Pará (Belém) – 1876 a 1890

Diario de Notícias (Belém) – 1881 a 1889

O Paiz (Rio de Janeiro) – 1887

O Apostolo (Rio de Janeiro) – 1887

A República (Belém) – 1886-1890

Expositor Cristão (Rio de Janeiro) – 1887

O Apologista Christão Brasileiro (Belém) – 1890 a 1891

Documentos do Conselho de missões da Igreja Episcopal

DANA JR, Daniel. **The missionary cause.** The spirit of missions: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the Secretaries and Gengeral Agents of the two Commmittees. Vol XXI, for MDCCCLVI. New York: Published for the board of missions, 1856.

DANA JR, Daniel. **The spirit of missions:** edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXV, for MDCCCLX. New York: Published for the board of missions, 1860.

GRAY, John A. **The spirit of missions:** edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXVI, for MDCCCLXI. New York: stereotyper and binder, 1861.

GRAY, John A. **The spirit of missions:** edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXVI, for MDCCCLXI. New York: stereotyper and binder, 1862.

GRAY, John A. **The spirit of missions:** edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXVIII, for MDCCCLXIII. New York: stereotyper and binder, 1863.

GRAY, John A. The spirit of missions: edited for the board of missions of the protestant episcopal church in the United States of America. By the secretaries and general agents of two committees. Vol XXIX, for MDCCCLXIV. New York: stereotyper and binder, 1864.

Documentos referentes à Sociedade Bíblica Americana

BROMLEY, Rebecca. **American Bible Society (ABS) Historical Essay#15**, Part IV. Distribution Abroad, 1841-1860 (Brazil). 1964.

COMPAGNO, Dorothy. **American Bible Society (ABS) Historical Essay#15**, Part V-c-3. Distribution in Latin América, 1861-1900 (Brazil). 1965.

Relatórios dos Presidentes da Província disponíveis no site: <http://www.crl.edu/brazil>:

Província do Pará (1840 a 1889)

Província do Amazonas (1851 a 1889)

Relatórios do Ministério da Justiça (1850-1890), disponíveis no site:
<http://www.crl.edu/brazil>

Relatórios do Ministério de Relações Exteriores (1850 – 1890), disponíveis no site:
<http://www.crl.edu/brazil>

Anais do Senado do Império (1869-1890), disponíveis no site:
https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/IP_AnaisImperio.asp

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. **Imprensa protestante na primeira república: evangelismo, informação e produção cultural – O Jornal Batista (1901-1922)**. 2008. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras, História e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ALMEIDA, Mirianne Santos de. **Livros e leitores: saberes e práticas educacionais e religiosas na coleção folhetos evangélicos**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Tiradentes, Aracajú, 2013.

ANDRADE, Allan. **Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Avanço evangélico no Norte explica preocupação católica em encontro de bispos. **Folha de S. Paulo**, 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/avanco-evangelico-no-norte-explica-preocupacao-catolica-em-encontro-de-bispos.shtml>>. Acesso em: 10 nov. 2020.

BARBOSA, Marialva. Por uma história cultural latino-americana dos meios de comunicação: um olhar sobre as práticas, processos e sistemas de comunicação nas últimas décadas do século XIX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 19, n. 36, p. 19-33, 2012.

BARBOSA, Socorro de Fátima Pacífico. **Jornal e literatura: a imprensa brasileira no século XIX**. Porto Alegre: **Nova Prova**, 2007.

BARROS, Thiago Almeida. Manifestações da modernidade no Pará provinciano. A Imprensa como arma na disputa de poder na Cabanagem (1833-1839). In: VII Encontro Nacional de História da Mídia, 2009, Fortaleza. **VII Encontro Nacional de História da Mídia**. Fortaleza, 2009, p. 1-12.

BASTIAN, Jean Pierre. **Protestantes, Liberales y francmasones: sociedades de ideia y modernidade em la America Latina, siglo XIX**. 3. ed. México D.F: Fondo de cultura económica, 2011.

BATISTA, Luciana Marinho. As Formas de Acumulação e a Economia da Borracha no Grão-Pará, 1840-1870. In: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; ALVES, Moema de Bacelar (org.). **Tesouros da Memória: História e Patrimônio no Grão-Pará**. 1ed. Belém: Ministério da Fazenda-Gerência Regional de Administração no Pará / Museu de Arte de Belém, 2009, p. 127-147.

BATISTA, Luciana Marinho. **Muito Além dos Seringais: elites, fortunas e hierarquias no Grão-Pará, c.1850 - c.1870**. 1. ed. Belém: Açaí, 2014.

BERMAN, Marshall. Introdução: Modernidade ontem, hoje e amanhã. In: **Tudo o que sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioratti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 85-125.

BEZERRA NETO, José Maia. **Por Todos os Meios Legítimos e Legais: As lutas contra a escravidão e os limites da Abolição (Brasil, Grão-Pará, 1850-1888)**. 2009. Tese (Doutorado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BEZERRIL, Simone S. Imprensa e Política: jornais como fontes e objetos de pesquisa para estudos sobre abolição da escravidão. In: II Simpósio de História do Maranhão Oitocentista: disputas políticas e práticas de poder, 2011, São Luís. **Anais II Simpósio de História do Maranhão Oitocentista**. São Luís, 2011. v. II. p. 1-12.

BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. **Jornais Paraoaras: Catálogo**. Belém: Secretaria de Estado de Cultura Desporto e Turismo, 1985.

BITTENCOURT, Agnelo. **Dicionário Amazonense de Biografias: vultos do passado**. Rio de Janeiro: Conquista, 1973.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. **População e nação no Brasil do século XIX**. 1998. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. In: **Religiosidade no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 55-70.

CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2010.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Escalas políticas: Igreja Católica, Metodismo e República (Belém, 1890). **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 03, n. 03, p. 293-310, 2019.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Metodismo (Justus Nelson), Igreja Católica e República (Belém-PA, 1890). **Fronteiras**: Revista de História, Dourados, v. 19, n. 34, p. 135-158, 2017.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Regulamento da prostituição: família e imprensa (Belém-PA, 1890). **História, Histórias**, Brasília, v. 06, n. 12, p. 23-41, 2018.

CANCELA, Cristina Donza; ÂNGELO, Helder Bruno Palheta. Médicos em Belém: Trajetórias, prestígio e patrimônio documental para uma história da população e da família. **Amazônica**: Revista de Antropologia (Online), v. 5, p. 412-430, 2013.

- CARVALHO, José Murilo. A vida política. In: CARVALHO, José Murilo (Org.). **A construção nacional, 1830-1899**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 83-129.
- CASTAN, Yves; LEBRUN, François; CHARTIER, Roger. Figuras da modernidade. In: CHARTIER, Roger (org.). **História da Vida Privada** – Da Renascença ao Século das Luzes. Vol 3. São Paulo: Companhia das letras, 2009, p. 27-33.
- CASTRO, Cesar Augusto. Os usos e as tipologias dos materiais escolares no Maranhão Oitocentista. In: CASTRO, César Augusto; CURY, Cláudia Engler; LOPES, Antônio de P. C; PINHEIRO, Antônio Carlos Ferreira (org.). **Objetos, práticas e sujeitos escolares no Norte e Nordeste**. São Luís: EDUFMA, UFPB, Café & Lápis, (2011).
- CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césaes: Secularização, Laicidade e Religião Civil**. Uma perspectiva histórica. Coimbra: Almedina, 2006.
- CAVALCANTI, H. B. O Projeto Missionário Protestante no Brasil do Século 19: Comparando a Experiência Presbiteriana e Batista. **REVER**: revista de estudos da religião, São Paulo, n. 4, p. 61-93, 2001.
- CESAR, Waldo et al. **Protestantismo e imperialismo na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1968.
- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada** – Da Renascença ao Século das Luzes. Vol 3. São Paulo: Companhia das letras, 2009, p. 113-1158.
- CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. 3 ed. Trad. Álvaro Lorentini. São Paulo: UNESP, 2004.
- COELHO, Geraldo Mártires. Imprensa, Cultura e Modernidade: um olhar sobre a Belém oitocentista. In: II Seminário de História, Cultura e Meios de Comunicação na Amazônia, 2012, Belém. **II Seminário de História, Cultura e Meios de Comunicação na Amazônia**, Belém, 2012, p. 01-07.
- COELHO, Geraldo Mártires. **No coração do povo: o monumento à república em Belém 1891-1897**. Belém: PakaTatu, 2002.
- COSTA, Benedito Gonçalves. **“A educação para ser boa deve ser religiosa”**: romanização e civilização no projeto educativo do bispo Dom Antônio de Macedo Costa para a Amazônia (1861 - 1890). Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.
- COSTA, Emília Viotti Da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. 9 ed. São Paulo: UNESP, 2010.
- COSTA, Heliane Monteiro. **Tensões entre Metodistas e Igreja Católica, Belém (1890-1925)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.

COSTA, Sebastião Guilherme Albano da. Origens da América Latina: estado, instrução e mídia. In: Encontro nacional de história da mídia, 2009, Fortaleza. **Anais do encontro de História da Mídia**, Fortaleza, 2009, p. 01-18.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Dicionário biográfico de pernambucanos celebres**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1982.

CRABTREE, A. R. **História dos Batistas no Brasil** – Até o ano de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

CRUZ, Ernesto. **Ruas de Belém**: significado histórico de suas definições. Belém: Cejup, 1992.

CRUZ, Karla Janaina Costa. **Cultura impressa e prática leitora protestante no Oitocentos**. 2015. Tese (Doutorado em Linguística e ensino) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

DE OLIVEIRA, Liliane Costa; SERRA PINTO, Marilina Conceição Oliveira Bessa. Os primeiros passos do Protestantismo na Amazônia. **Estudos de Religião (IMS)**, São Paulo, v. 31, p. 101-126, 2017.

DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 321-340.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p. 24-32.

EL-KAREH, Almir Chaiban. A Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas e a defesa da Amazônia brasileira: “O imaginado grande banquete comercial”. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 418, n. 164, p. 101-118, 2003.

FARIAS, William Gaia. **A Construção da República no Pará (1886-1897)**. Belém: Açáí, 2016.

FAUSTINO, Evandro. **O catolicismo em São Paulo no Segundo Império e o dilema da modernidade**. 1991. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

FERRAZ, Paula Ribeiro. **O Gabinete da Conciliação: atores, ideias e discursos**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. **Protestantismo e Modernidade no Brasil**. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)**. Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Páginas antigas: uma introdução à leitura dos jornais paraenses, 1822-1922. **Margens** (UFPA), Abaetetuba, v. 2, n.3, p. 245-266, 2005.

FLORES, Giovanna Gertrudes Benedetto. A (In)dependência da imprensa brasileira no século XIX: O discurso do Reverbero Constitucional Fluminense. In: Intercom (Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação), 2009, Curitiba. **Anais do Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, Curitiba, 2009, p. 01-14.

FLORESCANO, Enrique. A função social do historiador. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 65-79, 1997.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado imperial. In: BEOZZO, Oscar. et al. (org.). **História da Igreja no Brasil: segundo época XIX**. Tomo II/2. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 143-253.

FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino. **José Veríssimo (1857-1916) e a Educação Brasileira Republicana: Raízes da Renovação Escolar Conservadora**. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. As idéias estão em seu lugar. **Cadernos de debate**, São Paulo, n. 1, p. 61-64, 1976.

FREYRE, Gilberto. **Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1977.

GAMA, Rafael da. **“Por uma religião nacional”**: A separação entre Igreja e Estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889-1931). 2019. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

GILMONT, Jean-François. Reformas Protestantes e leitura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da Leitura no Mundo Ocidental**. vol. 2. Trad. São Paulo: Ática, 2002, p. 05-40.

GIRALDI, Luiz Antonio. **A bíblia no Brasil Império: como um livro proibido durante da colônia tornou-se uma das obras mais lidas no Brasil Império**. Barueri: SBB, 2012.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2018.

GOMES, Edgar da Silva. **A Dança Dos Poderes: Uma História Da Separação Estado-Igreja No Brasil**. 1. ed. São Paulo: D'escrever, 2009.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**, v. 2 – Antonio Gramsci: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Ed. e trad. de Carlos Nelson Coutinho; co-edição,

- Luiz Sergio Henriques e Marco A. Nogueira. 3^o ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Antonio Gramsci: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Ed. e trad. de Carlos N. Coutinho. Coed. de Luiz S. Henriques e Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GREGÓRIO, Vitor Marcos. **Uma face de Jano**: A navegação do Rio Amazonas e a formação do Estado brasileiro (1838-1867). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- GUEDES, Berenice Lagos. **História da educação no Rio Grande do Sul, maçonaria e Igreja Anglicana**: algumas imbricações, contradições e paradoxos (1901/1970). 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010.
- GUILHON, Norma. **Os Confederados em Santarém**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1979.
- HALLEWELL, Laurence. **O livro no Brasil**: sua história. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2005.
- HENRIQUE, Márcio Couto. **Um toque de voyeurismo**: o diário íntimo de Couto de Magalhães (1880-1887). 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- JESUS, Leonardo Ferreira. **“Ventos venenosos”**: o catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia (1862-1875). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. 3 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2018.
- KATER, John. A Construção de uma Comunhão: Tensões e Ilusões, Convergências e Contradições. **Revista Inclusividade**, Porto Alegre, n. 15, p. 1-11, 2008.
- LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: Saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p. 07-23.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.
- LEITÃO SANTOS, João Marcos. Religião e Educação - Contribuição protestante à educação brasileira. **Tópicos Educacionais**, Recife, n. 13, v. 17, p. 113-151, 2007.

LEMOS, Carolina Teles. **Religião, gênero e sexualidade**. O lugar da mulher da família camponesa. Goiânia: Editora da UCG, 2005.

LEONÁRD, Émile G. **O protestantismo brasileiro**: estudo de eclesiologia e história social. São Paulo: Aste, 1963.

LEONEL, João Ferreira. O Jornal Imprensa Evangélica e a Formação do Leitor Protestante Brasileiro no Século XIX. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 35, p. 65-81, 2014.

LIMA, Helder Lameira de. Aspectos da imprensa no Pará: circulação e recepção do jornal diário de notícias. In: FARIAS, William Gaia; PEREIRA, Pablo Nunes (org.). **Imprensa Periódica na Amazônia**. Ananindeua: Editora Cordovil E-books, 2019.

LIMA, Luciano Demetrius Barbosa. **Entre Batalhas e Papéis**: A Cabanagem e a imprensa brasileira na Menoridade (1835-1840). 2016. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

LOPES, Siméia de Nazaré. **Comércio Interno no Pará Oitocentista**: atos, sujeitos sociais e controle entre 1840-1855. 2002. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo; Contexto, 2005, p. 111-153.

LUCA, Tânia Regina de; MARTINS, Ana Luiza. **Imprensa e cidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Os bispos do Brasil e a imprensa. In: **Os Bispos e a Imprensa no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

LYNCH, John. A Igreja Católica na América Latina, 1830 - 1930. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**. v. IV. São Paulo: Edusp, 2002, p. 415-487.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da História**. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004.

MARENDINO, Laiz Perrut. **O Diário do Rio de Janeiro e a Imprensa brasileira do início do oitocentos (1808 - 1837)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. **Civitas: Revista de Ciências Sociais (Impresso)**, Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 111-125, 2003.

MARIANO, Ricardo. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. **Congresso Virtual**, 2002 Disponível em:

<http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm>.

Acesso em: 10 ago. 2018.

MARIZ, Cecília. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/ Paulus, v. 1, 2013, p. 301-312.

MARTINS, Ana Luiza. Imprensa em tempos de Império. In: Martins, Ana Luiza; Luca, Tania Regina De. (org.). **História da Imprensa no Brasil**. 1ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 55-70.

MARTINS, Fernanda. **Impresso no Pará, 1820-1910: Memória Gráfica como espírito de época**. 2017. Tese (Doutorado em Design) – Programa de Pós-Graduação em Design, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2012.

MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. v. 2. 11. ed. Brasília: UnB, 1998, p. 686-705.

MAUÉS, Raymundo Herald. A categoria jesuíta no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do Século XIX. **Páginas de História**, Belém, v. 1, n.1, p. 1-15, 1997.

MAUÉS, Raymundo Herald. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica. In: MARIN, Rosa Acevedo (org.). **A escrita da história paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 140-152.

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. **Pelo progresso da sociedade: a imprensa protestante no Rio de Janeiro imperial (1864-1873)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2014.

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. **Por Cristo e Pela Pátria Brasileira: Abolicionismo, Laicidade e Conservadorismo na Imprensa Protestante Oitocentista (1880-1904)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir - a inserção do protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: PEREIRA, João Baptista Borges. **Religiosidade no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2012, p. 71-96.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do**

Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p. 33-49.

MONNERAT, Patrícia Carvalho Santório. **Festa e conflito:** D. Antônio e a Questão de Nazaré (1861-1878). 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.

MONTEIRO, Elson. **Maçonaria, Poder e Sociedade no Pará na Segunda Metade do Século XIX:** 1850-1900. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

MOORE JR. Barrington. **Aspectos morais do crescimento econômico.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

MOREL, Marco. Independência no papel: a imprensa periódica. In: István Jancsó. (org.). **Independência: história e historiografia.** São Paulo: Hucitec / Fapesp, 2005, p. 617-636.

MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. In: Martins, Ana Luiza; Luca, Tania Regina De. (org.). **História da Imprensa no Brasil.** 1ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 23-44.

MOURA, Danielle Figuerêdo. Economia e idéias de civilização no contexto da Cabanagem, 1836-1839. In: Aldrin Moura de Figueiredo; Moema de Bacelar Alves. (Org.). **Tesouros da Memória - História e Patrimônio no Grão-Pará.** 1ªed. Belém: Ministério da Fazenda - Gerência Regional de Administração no Pará / Museu de Arte de Belém, 2009, p. 105-125.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. Partido Católico no Pará: o partido de deus na secularidade. In: MARIM, Rosa Acevedo (org.). **A escrita da História paraense.** Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 169-183.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. Romanização como catequese: a doutrina pastoral dos bispos. **Revista HISTEDBR,** Campinas, v. 12, p. 50-63, 2012.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. Sobre história de uma Província do Norte: o estado de tranquilidade e ordem na Província do Amazonas; notas sobre a sina do desenvolvimento. **História e-História,** 2010.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. **Solidariedade e conflito:** Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889). 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. **Romualdo, José e Antônio:** Bispos na Amazônia do oitocentos. Belém: Editora da UFPA, 2015.

NOBRE, Izenete G. Frederico Carlos Rhossard: História de um Tipógrafo. In: II Seminário Brasileiro Livro e História Editorial, 2009, Rio de Janeiro. **Anais do II Seminário Brasileiro Livro e História Editorial**, Rio de Janeiro, 2009, p. 1-10.

NOMURA, Miriam. **Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do século XIX**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)**. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

OLIVEIRA, Guilherme Ferreira. **Para a glória de Deus e para o progresso dos homens: pensamento missionário norte-americano e representações de Brasil a partir The Evangelical Invasion (1910), de Samuel R. Gammon**. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João Del-Rei, São João Del-Rei, 2014.

OLIVEIRA, Marco Antonio de. **Teologia Geral do Metodismo Brasileiro: análises de pressupostos históricos e teológicos do documento credo social**. 2011. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2001.

PANTOJA, Vanda. Amazônia: Terra de Missão – Bispos Ultramontanos e Missionários Protestantes na Belém do Século XIX. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 13, n. 21, p. 95-122, 2012.

PAULA, Marcos Antonio José de. **O Presbiterianismo Paulistano: nas pegadas de um protestantismo urbano no Brasil (1900-1940)**. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina**. Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). Trad. Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal: Equador: CLAI, 2006.

PINHEIRO, Israel de Oliveira. O regionalismo no Brasil Império. **Revista Ágora**, Vitória, n. 09, p. 01-26, 2009.

RAIOL, Domingos Antonio. **Motins políticos; ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835**. Vol. 3. 2 ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 1984.

- REILY, Duncan Alexander. **Metodismo na Amazônia**: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925). São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982.
- REILY, Duncan Alexander. Os metodistas no Brasil (1889-1930). **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 20, n. 02, p. 100-122, 1980.
- REIS, José Carlos. Annales e marxismo: “programas históricos” complementares, antagônicos ou “diferenciados”? In: **Escola dos Annales**: A inovação em História. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 165-191.
- REIS, Rodrigo. **Jornal Expositor Cristão**: Educação e Civilização, um olhar para o sul de Mato Grosso (1925-1946). 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014.
- RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico**. São Paulo: Pioneira, 1973.
- RICCI, Magda. As batalhas da memória ou a Cabanagem para além da guerra. In: Maria de Nazaré dos Santos Sarges; Magda Maria de Oliveira Ricci (org.). **Os oitocentos na Amazônia**: política, trabalho e cultura. 1ed. Belém: Açai, 2013, v. 1, p. 45-80.
- RICCI, Magda. O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo Império (1808-1840). In: Mary del Priore; Flávio Gomes (org.). **Os senhores dos rios**: Amazônia, margens e história. 1ed. Rio de Janeiro: Elsevier/ Campus, 2003, v. 1, p. 165-193.
- RICCI, Magda. Passos imperiais e (des) compassos cabanos: Belém e sua “índole” – 1808-1840. In: SARGES, Maria de Nazaré; LACERDA, Franciane Gama (org.). **Belém do Pará**: história, cultura e cidade. Para além dos 400 anos. 1. ed. Belém: Açai, 2016, p. 135-157.
- RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**, Niterói, vol. 11, n. 22, p. 5-30, 2007.
- RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto**: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial. 2004. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- RODRIGUES, Silvio Ferreira. **Todos os caminhos partem de Roma**: arte italiana e romanização entre o Império e a República em Belém do Pará (1867-1892). 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.
- ROSI, Bruno Gonçalves. **Atuação de missionários das Igrejas Presbiterianas dos Estados Unidos no Brasil entre 1859 e 1888 e seu papel nas relações entre os dois países**. 2009. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Programa de Pós-

Graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2009.

SALVADOR, José Gonçalves. **História do Metodismo no Brasil: dos Primórdios à Proclamação da República (1835-1890)**. Rio de Janeiro: Centro Metodista Vila Isabel, 1982.

SANTIROCCHI, Ítalo. **Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo. Uma questão de revisão conceitual: Romanização? Ultramontanismo? Reforma. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 2, p. 24-33, 2010.

SANTIROCCHI, Ítalo. O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 12, p. 81-122, 2012.

SANTOS, Alan. **O que revelar? O que esconder? Imprensa e maçonaria no findar do Dezenove (Pará, 1872-1892)**. 2011. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

SANTOS, Edwiges Rosa dos. **O Imprensa Evangélica: diferentes fases do jornal no contexto brasileiro predominantemente católico dos anos 1864-1892**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

SANTOS, João. A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 296-320.

SANTOS, Lyndon Araújo. “Eis os Milhões que em trevas tão medonhas”: o protestantismo no Brasil oitocentista. In: Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva, Vasni de Almeida (org.). **Os 500 anos da reforma protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**. 1ed. Curitiba: CRV, 2017, v. 1, p. 117-136.

SANTOS, Lyndon Araújo. **As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira**. 2004. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2004.

SANTOS, Lyndon Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 8, p. 104-120, 2010.

SANTOS, Lyndon Araújo. Protestantismo e Modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. **Projeto História**, São Paulo, v. 37, p. 179-194, 2008.

SANTOS, Silas Daniel dos. **O jornal Imprensa Evangélica e as origens do protestantismo brasileiro no século XIX**. 2018. Tese (Doutorado em Letras) –

Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Presbiteriano Mackenzie, São Paulo, 2018.

SANTOS, Sergio Ribeiro. O protestantismo e a construção do Estado laico brasileiro: uma breve abordagem do processo histórico. **Fides Reformata**, n. 1, p. 71-100, 2016.

SANTOS, Wadington Ferreira; SANTOS, Eliane Nataline dos; NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. O surgimento e atuação da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira no Brasil do século XIX (1840-1884). In: 8º Encontro Internacional de Formação de Professores e o 9º Fórum Permanente de Inovação Educacional, 2015, Aracaju. **Anais do 8º Encontro Internacional de Formação de Professores e o 9º Fórum Permanente de Inovação Educacional**, Aracaju, 2015, p. 1-12.

SCHWARZ, Roberto. As Ideias Fora do Lugar. In: SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro**. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1992. p. 10-31.

SILVA, Cláudio Lísias. **“Ganhar almas para Cristo” e as relações de poder: a propaganda proselitista protestante em Belém do Pará (1890-1912)**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2014.

SILVA, Cláudio Lísias. A inserção das primeiras igrejas protestantes em Belém do Pará: proselitismo e os aspectos insubmissos da prática religiosa (1890-1905). In: Saulo de Tarso Cerqueira Baptista; Gustavo Soldati Reis (org.). **Evangélicos na Amazônia Paraense**. 1ed. Juiz de Fora: Siano, 2018, v. 1, p. 29-59.

SILVA, Elizete da. A Reforma Protestante e o Mundo Moderno. In: Elizete da Silva; Lyndon Araújo, Vasni de Almeida (org.). **Os 500 anos da reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**. 1ed. Curitiba: CRV Editora, 2017, p. 23-42.

SILVA, Elizete da. Protestantes nas Terras de Todos os Santos: acordos, disputas e polêmicas. **Mouseion (UniLasalle)**, Canoas, v. 17, p. 1-12, 2014.

SILVA, Elizete da. Visões Protestantes da Escravidão. **REVER: revista de estudos da religião**, São Paulo, n. 1, p. 1-26, 2003.

SILVA, Érika Amorim. **O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850-1891)**. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SILVA, Ivo Pereira da. Do Casamento Misto ao Casamento Civil no Brasil: debates parlamentares em torno do matrimônio na segunda metade do século XIX. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, n. 46, p. 391- 411, 2015.

SILVA, Ivo Pereira da. **O Anticlericalismo Político no Parlamento Brasileiro (1868-1892)**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia, e Artes, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2018.

SILVA, Joelma Santos da. **Por mercê de Deus: Igreja e Política na trajetória de Dom Marcos Antonio de Sousa (1820-1842)**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2012.

SILVA, Leandro. **Entre a tradição e a modernidade: o discurso do periódico católico “Synopsis Ecclesiastica” durante o episcopado de Dom José Afonso de Moraes Torre (1848-1849)**. 2012. Monografia (Graduação em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

SILVEIRA, Valeska Freman, Maria, mãe de Jesus, na Igreja Anglicana. **Revista Último Andar**. São Paulo, n. 31, p. 45 – 59, 2018.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. **Do altar à tribuna: os padres políticos no contexto de formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

SOUZA, João Gabriel Moraes de. **Um Apologista na Amazônia: Justus Nelson e os conflitos no período da Laicização do Estado (1890 -1893)**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017.

TAVARES, Anderson Clayton Fonseca. **Protestantismo e Maçonaria na Amazônia do Século XIX: uma aliança enfraquecida pelo crucifixo**. São José dos Campos: Na Videira, 2019.

TAVARES, Davi Kiermes. **Uma Necrópole Esquecida e os Valores Para a Sua Conservação: o British Cemetery do Recife em Perspectiva**. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

TAVARES, Kelly. Um Padre maçom em terras ultramontanas. A trajetória de Eutíquio Pereira da Rocha entre a Bahia e o Pará (1820-1880). **Dia-Logos: Revista dos alunos de Pós-Graduação em História**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 47-58, 2017.

THOMPSON, John. **A mídia e modernidade: uma teoria social da mídia**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracia na América**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TUNES, Suzel Magalhães. **O pregador silencioso. Ecumenismo no jornal Expositor Cristão (1886-1982)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. **As boas novas pela palavra impressa: impresso e imprensa protestante no Brasil (1837-1830)**. 2010. Tese (Doutorado em

História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. Imprensa e Protestantismo no Brasil (1864-1930). **Projeto História**, São Paulo, n. 35, p. 337-345, 2009.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do Catolicismo no Brasil**. v. 1. 1500-1889. Aparecida: Santuário, 2016.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

VILHENA, Tony. **Protestantismo e política na Amazônia**: a trajetória do jornal metodista O Apologista Christão Brasileiro em Belém do Pará, de 1890 a 1910. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2016.

VISONI, Rodrigo Moura; CANALLE, João Batista Garcia . O sistema de navegação aérea de Júlio César Ribeiro de Souza. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 01-10, 2010.

WIRTH, Lauri Emilio. Os protestantes e a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: convergências. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 18, p. 47-63, 2018.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a literatura medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.