

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**CIDADÃOS DE OUTRA PÁTRIA: ANGLICANOS E
BATISTAS NA BAHIA**

Elizete da Silva
Orientador: Prof. Dr. Augustin Wernet

Tese de Doutorado apresentada ao Deptº de História FFLCH-USP
como requisito à obtenção do título de doutor.

São Paulo
1998

Ficha Catalográfica Biblioteca Central Julieta Carteadó

Silva, Elizete da
S579c Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia/
Elizete da Silva – São Paulo: [s.n.], 1998.

Orientador: Prof. Dr. Augustin Wernet.

Tese (doutorado): Universidade de São Paulo. Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

1. Religião – História – Bahia. 2. Protestantes – Bahia.
3. História social. 4. Representações sociais e políticas. Bahia.

I. Título

CDU: 2 (091)

Para Candido Geraldo da Silva, meu pai, que
me ensinou a gostar de História da Igreja.
Em memória de Joselita Bastos da Silva,
minha mãe, com quem aprendi a difícil arte
da tolerância e da Prof^a Eugênia Lúcia
Vianna Nery, com quem comecei a aprender
História.

AGRADECIMENTOS

No desenrolar deste trabalho, o apoio de várias pessoas foi assaz importante. Queremos agradecer a todas, e, dentre elas, pedindo desculpas pelas omissões, gostaríamos de destacar: o Profº Dr. Augustin Wernet, pela sua orientação competente; os colegas do DCHF da UEFS e do Departamento de História da UFBA por terem apoiado nossa liberação para o cumprimento do programa de doutorado, em especial Maria José Andrade e Candido da Costa e Silva, pelos ouvidos sempre interessados e pelos empréstimos de bibliografia; os Reverendos Maurício Andrade, Francisco Assis, Oswaldo Kickhofel, Antônio Carlos e Josafá Santos, da Igreja Episcopal Anglicana, pela boa vontade em permitir acesso à documentação; o Cônsul da Inglaterra Walter Nagel Lee e Helen Thomas pelo acesso ao Cemitério Britânico de Salvador; os dirigentes da Convenção Batista Baiana e a Profª Antônia Ferreira de Lima por terem permitido e facilitado a pesquisa da documentação batista; os pastores Pedro Moura e Miguel Moura da Igreja Batista do Garcia, guardiões da documentação dos batistas independentes; os funcionários do Arquivo Público do Estado da Bahia, da Cura Metropolitana e do Centro de Estudos Baianos, sempre solícitos em atender nossas demandas; os funcionários da UEFS Julival e Washington, pela assessoria informática; os familiares sempre dispostos a resolverem os problemas práticos e em especial os da informática; João Rocha Sobrinho, que quotidianamente ouvia as dúvidas e amavelmente suportava as variações de humor e inquietações intelectuais; os amigos baianos e os paulistas que conhecemos nesses quatro anos e também compartilharam em diversas etapas do desenrolar do curso de doutorado, em especial Nacelice, Walter, Sandra, Mara e Zuza; Rossine, Natália e José Carlos, colegas e amigos, que, pelo cultivo da amizade e solidariedade, tornaram o inverno paulista mais ameno e suportável; Henrique Buckingham Lyra, colega e amigo, que gentilmente fez as fotografias.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 06 |
| O PROBLEMA | 07 |
| FONTES DOCUMENTAIS | 11 |
| A RELIGIÃO COMO OBJETO DE ESTUDO | 13 |
| UNIVERSO GEOGRÁFICO E CRONOLÓGICO | 22 |
| CAPÍTULO I | |
| ANGLICANOS E BATISTAS NA BAHIA | 24 |
| ANTECEDENTES HISTÓRICOS | 25 |
| ORIGENS DOS BATISTAS | 28 |
| ANGLICANOS NA BAHIA | 31 |
| REAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA | 46 |
| OS BATISTAS NA BAHIA | 48 |
| RESPOSTA CATÓLICA | 59 |
| OS BATISTAS INDEPENDENTES | 61 |
| CAPÍTULO II | |
| OS REINOS DESTE MUNDO | 66 |
| COMPOSIÇÃO SOCIAL | 68 |
| RELAÇÕES COM O ESTADO | 76 |
| RELAÇÕES COM O PODER ECONÔMICO | 81 |
| NOSSO REINO NÃO É DESTE MUNDO | 87 |
| A NAÇÃO IRMÃ COMO MODELO | 93 |
| O PODER ECLESIAÍSTICO E SUAS SIMILARIDADES | 102 |
| PARTICIPAÇÃO EM INSTÂNCIAS POLÍTICAS | 105 |
| ATITUDES FRENTE ÀS MUDANÇAS POLÍTICAS | 113 |
| CRÍTICAS VELADAS E PRECES EXPLÍCITAS | 121 |
| COOPERAÇÃO ENTRE OPERÁRIOS E PATRÕES | 125 |
| O ESPECTRO DA GUERRA E O INFERNO RUSSO | 131 |
| CAPÍTULO III | |

| | |
|---|------------|
| IMAGENS DA SOCIEDADE E DA CULTURA | 144 |
| A INGLATERRA E O COMÉRCIO ESCRAVISTA | 146 |
| ATITUDES FRENTE À ESCRAVIDÃO | 150 |
| DISCRIMINAÇÃO RACIAL: UM PROBLEMA VELADO | 161 |
| UM ESPINHO NA CARNE | 166 |
| IMAGENS DA LIBERDADE HUMANA | 186 |
| LIBERDADE COM ORDEM | 190 |
| LIBERDADE NO SENHOR | 192 |
| A LIBERDADE CONQUISTADA | 196 |
| DEUS SALVE A PÁTRIA | 199 |
| O CLAMOR DO SERTÃO | 214 |
| O PECADO E OS MAUS GOVERNOS | 222 |
| CANUDOS E O FANATISMO DOS CONCORRENTES | 225 |
| IDÓLATRAS E MONARQUISTAS | 235 |
| O TRABALHO PARA A GLÓRIA DE DEUS | 237 |
| CONSTRUINDO UM NOVO PADRÃO | 242 |
| O TRABALHO DIGNIFICA O HOMEM | 247 |
| TRABALHANDO E CANTANDO | 251 |
| TRABALHO X FESTIVIDADE | 253 |
| CAPÍTULO IV | |
| MULHERES VIRTUOSAS E SUBMISSAS | 258 |
| A MALDIÇÃO DE EVA | 258 |
| IMAGENS DA MULHER ENTRE OS REFORMADORES | 261 |
| UM FEMINISMO PROTESTANTE | 264 |
| ENTRE A RECLUSÃO E O TRABALHO | 271 |
| AS MULHERS ANGLICANAS | 278 |
| CASAMENTO E PUREZA SEXUAL | 281 |
| PARTICIPAÇÃO NA IGREJA | 291 |
| EMANCIPAÇÃO SIM, FEMINISMO NÃO | 296 |
| AS MULHERS BATISTAS | 299 |
| UMA VISÃO DIGNIFICANTE DA MULHER | 301 |
| MANTENDO OS TRADICIONAIS PAPÉIS | 304 |
| PARTICIPAÇÃO NA VIDA EXLESIÁSTICA | 309 |
| PURAS E OBEDIENTES | 315 |
| OS BATISTAS E O FEMINISMO | 324 |
| AS MULHERES DA MISSÃO BATISTA INDEPENDENTE | 327 |

| | |
|---|------------|
| PARTICIPAÇÃO NA VIDA ECLESIAÍTICA | 328 |
| O BOM TESTEMUNHO E A QUESTÃO DA SEXUALIDADE | 329 |
| FEMINISMO É MUNDANISMO | 331 |
| PERFIS NO ESPELHO | 332 |
| ELIZABETH BUCKINGHAM: ESPOSA E MÃE EXTREMOSA | 333 |
| FLORENCE M. BEEN: FILHA EXEMPLAR | 336 |
| ARCHYMÍNIA BARRETO: FILHA, ESPOSA, MÃE E MESTRA DEVOTADA | 339 |
| AMÉLIA MIGUEZ PAZO: ESPOSA E TRABALHADORA FIEL | 344 |
| EDÉRIA FERREIRA: FILHA E PROFESSORA DEDICADA | 346 |
| THEODOLINA SANTOS: MULHER AUDACIOSA | 349 |

CAPÍTULO V

| | |
|--|------------|
| VISÕES DO REINO DOS CÉUS | 353 |
| UMA VISÃO BÍBLICA DA MORTE | 355 |
| OS REFORMADORES E A MORTE | 357 |
| A MORTE ENTRE OS ANGLICANOS | 361 |
| O DISCURSO SOBRE A MORTE | 365 |
| O CEMITÉRIO ANGLICANO | 368 |
| RITUAIS FÚNEBRES | 372 |
| OS TÚMULOS E OS EPITÁFIOS | 377 |
| REPRESENTAÇÕES ARTÍSTICAS SOBRE A MORTE | 380 |
| IMAGENS DA VIDA ALÉM-TÚMULO | 383 |
| A MORTE ENTRE OS BATISTAS | 386 |
| RITOS FÚNEBRES | 390 |
| REPRESENTAÇÕES DA VIDA PÓS-MORTE | 396 |
| OS BATISTAS INDEPENDENTES E A MORTE | 403 |

| | |
|------------------|------------|
| CONCLUSÃO | 405 |
|------------------|------------|

| | |
|---------------|------------|
| FONTES | 410 |
|---------------|------------|

| | |
|---------------------|------------|
| BIBLIOGRAFIA | 418 |
|---------------------|------------|

| | |
|---------------|--|
| ANEXOS | |
|---------------|--|

INTRODUÇÃO

O estudo das religiões tem sido um elemento constante das inquietações acadêmicas que têm acompanhado a autora, desde a graduação em História. Ao programa de Mestrado da Universidade Federal da Bahia apresentou como dissertação final o trabalho *A Missão Batista Independente: Uma alternativa Nacional*. A pesquisa conduziu a muitas indagações e reflexões que se pretendia desenvolver posteriormente. A ocasião propícia só se configurou anos depois, com o programa de doutoramento que ora se conclui nesta universidade. Várias questões foram retomadas e outros problemas surgiram, exigindo a ampliação das pesquisas e aprofundamento teórico.

O Brasil e a Bahia, particularmente, com um peculiar cruzamento de culturas, constituem-se em um grande laboratório para o estudo da religiosidade da população. Movida por este desafio a autora pretendia, após o mestrado, desenvolver um projeto macro que abarcasse a ética e a visão de mundo do protestantismo baiano ou do protestantismo que se implantou na Bahia. Esbarrando em algumas dificuldades operacionais, o projeto foi se afunilando e ficando menos ambicioso. O que impulsionava a idéia era a quase ausência de estudos sistemáticos sobre o tema, com a honrosa exceção dos trabalhos da Dra. Marli Geralda Teixeira sobre os batistas na Bahia, e a imensa inquietação em desvendar o mundo dos irmãos protestantes, a forma como eles viam o “*mundo*”, isto é, a sociedade soteropolitana e baiana pejada de religiosidade afro-católica e dominada pelo catolicismo, “*a igreja da maioria*.”

Dentre os grupos protestantes existentes na Bahia, despertava interesse o esforço proselitista dos batistas, que ainda hoje, depois dos pentecostais, é a denominação protestante que mais cresce no País e na Bahia. Por outro lado, como um extremo do problema, chamava a atenção o distanciamento e o silêncio dos anglicanos. Algumas questões intrigavam: como a colônia britânica, que praticamente dominou a economia baiana e brasileira no século XIX até as primeiras décadas deste século, se comportava diante das crenças e dos sentimentos religiosos? Estariam os capitalistas ingleses interessados em manter os princípios e as práticas da Igreja Anglicana neste país tropical? Que representações constituíram sobre a sociedade e a cultura local, tão distantes dos seus padrões anglicanos e batistas, originalmente anglo-saxões?

Decidiu-se trabalhar o assunto de forma sistemática, pois, para além das indagações pessoais da autora, de fato, justificava-se a tarefa de trabalhar o tema, haja vista a exigüidade do espaço acadêmico destinado ao estudo da História das Religiões, especialmente referente às Igrejas Reformadas. Na Bahia, este espaço, nos centros universitários, se restringe mais ainda. Praticamente não existem estudos sobre os anglicanos no Estado, uma lacuna considerável, levando-se em conta que os anglicanos foram o primeiro grupo protestante a estabelecer-se no

território nacional e baiano e a construir o primeiro templo protestante, em plena vigência da oficialidade da Igreja Católica.

Recentemente, o crescimento e a visibilidade dos diversos grupos protestantes de origem pentecostal e carismática na Bahia e no País em geral, tem despertado o interesse crescente de sociólogos e antropólogos dispostos a desvendar os mistérios do expansionismo e do potencial político que eles demonstram. No entanto, a Sociologia e a Antropologia terão que buscar na História, e entre os historiadores, apoio no sentido de procurar elementos, em períodos mais recuados na busca de respostas ou de outras indagações, nexos e fatores que contribuam para o entendimento do problema, um verdadeiro desafio que ultrapassa as respostas prontas e aligeiradas.

O PROBLEMA

Neste trabalho pretende-se um estudo das representações construídas pelo protestantismo, na Bahia, no período que vai de 1880 a 1930, analisando-se as diversas formas de percepção e relacionamento com a sociedade global, privilegiando os aspectos sócio-políticos; de que formas os grupos protestantes elaboraram sua visão de mundo e a interpretação que fizeram da realidade sócio cultural circundante que presidiu as suas atitudes e práticas coletivas.

Dentre os diversos grupos protestantes estabelecidos em Salvador, os anglicanos foram eleitos como paradigma por terem sido considerados como o mais representativo e antigo grupo no bloco do protestantismo de imigração que se instalou no Brasil na primeira metade do século XIX. Os luteranos só organizariam núcleos sistemáticos em Salvador na segunda metade deste século e sempre tiveram uma reduzida membresia. Como exemplo de protestantismo missionário foram tomados os batistas, incluindo a Missão Batista Independente, grupo dissidente que se organizou em 1910, de forma autônoma do comitê de Richmond. Tal escolha deveu-se ao fato do maior peso numérico e presença batista no campo protestante no período. A primeira Igreja Batista do Brasil organizou-se em Salvador, capital da província baiana, em 1882, sob os auspícios da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos EUA, sediada em Richmond na Virgínia.

Embora historicamente identificados como grupos de origem reformada, anglicanos e batistas estabeleceram-se no Brasil e na Bahia com distintas motivações, formando grupos distintos dentro do campo protestante: os primeiros tinham como objetivo principal dar assistência religiosa aos cidadãos britânicos que invadiram o promissor mercado brasileiro, após 1810, e os últimos tinham como finalidade primordial a conversão dos brasileiros às suas doutrinas. Os elos de ligação entre os dois grupos foram muito tênues, salvo alguns fatos específicos como o uso do Cemitério dos Ingleses, quando da morte de alguns missionários americanos.

Existem, atualmente, algumas propostas de tipologia do protestantismo brasileiro. Seguindo os critérios de transplante, antigüidade e teologia, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação fez a seguinte proposta: *Protestantismo de Imigração*: Igreja Anglicana, Igreja Luterana e Reformados. *Protestantismo de Missão*: batistas, congregacionais, episcopais, metodistas e presbiterianos; *Pentecostais*: Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Igreja de Deus e Igreja Pentecostal; *Pentecostais Autônomos*: Casa da Benção, Deus é Amor, Evangelho Quadrangular, Maranata, Nova Vida, o Brasil para Cristo, Universal do Reino de Deus e outros; *Carismáticos*: Batistas da Renovação, Cristã Presbiteriana, Metodistas Wesleyanos; *Pseudo-Protestantes*: Adventistas, Mórmons e Testemunhas de Jeová. Seguindo tais critérios e as motivações de seu transplante, a Igreja Anglicana define-se como protestantismo de imigração e a Denominação Batista como protestantismo de missão ou missionário.

Sendo os protestantes, nas suas mais diversas expressões, grupos minoritários no cenário religioso baiano, estabeleceram mecanismos próprios de coesão interna na tentativa de preservação e sobrevivência das comunidades e de garantir a expansão do grupo. O cenário religioso encontrado na Bahia pelos protestantes no século XIX era definido majoritariamente como católico, pois desde 1824 a Igreja Católica passou a ser religião oficial do Império brasileiro, no entanto o quadro religioso baiano estava fortemente marcado pelas religiões de origem africana. É nesse sólido bloco afro-católico que anglicanos e batistas conquistariam o seu espaço, tendo como interlocutor privilegiado e ao mesmo tempo oponente, principalmente do lado batista, o catolicismo.

Em que medida o caráter minoritário desse protestantismo interferiu no discurso elaborado para explicitar os aspectos sócioeconômicos e políticos da realidade circundante? Que atitudes anglicanas e batistas tomaram diante da pobreza, da miséria, da seca e do analfabetismo, problemas crônicos do Nordeste e que também atingiam a Bahia? A mensagem evangélica, de que se diziam portadores, contribuiu e de que formas, para a reflexão da membresia sobre as questões sociais e políticas vigentes na sociedade local, a exemplo das greves que atingiam o operariado brasileiro no período, o clientelismo político e a crescente ingerência estrangeira na economia do país? Inglaterra e EUA eram ao mesmo tempo potências econômicas que subjugavam a nação brasileira e os países de onde se originavam os missionários batistas e os reverendos anglicanos. As comunidades em apreço percebiam tal relação ou simplesmente passou despercebido ou mascarada a ambigüidade da situação?

Os movimentos sociais ocorridos no período, como foram interpretados pelos protestantes: tomando como referência os princípios doutrinários e a ética tradicional seguida por esses grupos ou absorvendo novas contribuições?

A questão da mulher, do feminismo nascente, como foi tratada? Analisar-se-á o papel da mulher no interior dessas comunidades e as tarefas reservadas ao sexo feminino, bem como os conflitos advindos com a assunção de rigorosas categorias de comportamento por fiéis afeitos a

uma religiosidade menos comprometida com aspectos pessoais. A organização sindical, a Revolução Russa, como repercutiram no interior dessas comunidades e quais os discursos que foram elaborados para acatar, rejeitar e estigmatizar tais movimentos e os seus protagonistas?

Busca-se ainda perscrutar as representações construídas em torno do Estado e da cultura, tão fortemente influenciados pelo catolicismo. Que significados assumia o fato de alguém ser protestante ou converter-se ao protestantismo na Bahia, região predominantemente influenciada por traços culturais afro-brasileiros, portanto divergentes das matrizes culturais de sua gênese? Que significava viver e morrer como protestante em Salvador neste período, a morte também era um momento que distanciava e diferenciava protestantes e católicos.

Os batistas da Convenção do Sul dos EUA eram historicamente escravistas, como se posicionaram frente à questão do escravismo aqui na Bahia? Os princípios igualitários do cristianismo não tiveram peso algum frente ao problema. Por que os batistas passaram ao largo do problema do escravismo, se em outros momentos foram tão fundamentalistas e biblicistas? No que tange aos anglicanos o tráfico e a escravidão foram condenados pela Inglaterra, no entanto sabe-se que o comércio de “peças” no Brasil foi alimentado por capitalistas ingleses potencialmente membros da Igreja Anglicana. Como a questão era vista pela comunidade ou que *acomodações* foram feitas ao nível do discurso para dar conta de uma realidade que ia frontalmente contra os princípios teológicos aceitos oficialmente? Sendo a liberdade um conceito tão caro aos postulados reformados, as representações que os protestantes construíram frente à realidade de cerceamento da liberdade individual em geral e de membros de suas congregações tiveram um caráter muito peculiar.

Em um Estado de composição étnica predominante negra tal qual a Bahia, como os protestantes se posicionaram em relação à questão da discriminação racial: o discurso anglicano de igualdade das pessoas diante de Deus, na prática cotidiana mantinha o primado da superioridade etnocêntrica dos saxônicos. No caso dos batistas, que recrutavam a sua membresia principalmente das camadas mais baixas da população vinculadas predominantemente com a etnia negra, como se posicionavam.

Um corte de classe estaria presente na construção das representações sociais desses grupos religiosos? Quais as convergências e divergências na elaboração discursiva e nas atitudes da Igreja Anglicana, formada basicamente por comerciantes ingleses e seus descendentes, em relação às práticas e representações dos batistas, denominação composta fundamentalmente pelos setores mais baixos da população baiana no período? Dito de outra forma: como esses grupos religiosos de distinta composição social construiu suas visões de mundo e que intervenções fizeram na sociedade soteropolitana, no período que compreende as duas últimas décadas do século passado e as três primeiras deste. Pretende-se ainda avaliar em que medida a introdução de um novo sistema religioso seria capaz de provocar modificações no cenário cultural vigente ou se houve um “abrasileiramento” da ética e doutrina tradicional do protestantismo.

Objetiva-se estudar o protestantismo enquanto matriz construtora de representações da vida cotidiana que orientavam as atitudes e as práticas de fiéis que transitavam num mundo afro-católico, portanto divergente e conflitante, mas que se impunha como realidade concreta.

As dificuldades para elaboração de um trabalho acadêmico desta natureza são muitas, mas principalmente referem-se ao acesso às fontes e à restrita bibliografia específica que possa dar suporte às indagações formuladas. Os primeiros textos elaborados sobre o protestantismo no Brasil têm um caráter nitidamente confessional. *O Protestantismo Brasileiro* do professor francês Emile Leonard, escrito inicialmente na Revista de História da USP entre 1951 e 1952, mas só publicado em forma de livro em 1963, pela Associação dos Seminários Teológicos¹ e *Followers of the New Faith (Culture Change and Rise of Protestantism in Brasil and Chile)* de Emilio Willems, inaugurariam o período que se considera rigorosamente científico na literatura sobre grupos religiosos originários da Reforma Protestante. Só a partir dos anos 60, o problema protestante começou a interessar os cientistas sociais brasileiros. Filósofos, antropólogos, sociólogos e historiadores (geralmente de origem protestante) iniciaram, timidamente, a trabalhar o protestantismo como objeto de estudo sistemático². Isso só foi possível graças a uma visão mais crítica do fenômeno religioso, sem a confessionalidade dos trabalhos precedentes, interessados apenas em contar memórias e fazer apologia doutrinária. O que tornou possível uma sociologia ou uma história do protestantismo foi “*essa distância, essa separação estabelecidas por uma sociedade [ou indivíduo] que não pensa mais em si mesma de uma maneira religiosa.*”³ O crescimento vertiginoso e a visibilidade dos grupos pentecostais tem propiciado, recentemente, a ampliação do número de estudos normalmente de caráter antropológico. O protestantismo histórico, isto é, os grupos mais antigos de origem missionária não têm despertado tanto interesse acadêmico.

Os estudos existentes sobre os grupos de imigração ou de origem missionária, em sua maioria, se constituem como trabalhos descritivos sobre as diversas denominações. Pesquisas temáticas com o objetivo de adentrar a visão de mundo dos protestantes ou as suas formas de pensar a realidade local são muito restritas. Rubem Alves com o seu *Protestantismo e Repressão* seria um esforço pioneiro nessa tendência, e a tese de doutoramento de Marli Geralda Teixeira, *Nós os Batistas*, que analisa o universo mental dos Batistas da Convenção na Bahia⁴. Há uma lacuna desafiando o aprofundamento e a verticalidade dos objetos de pesquisas. Este trabalho

¹ Trabalhos do Prof. Leonard sobre o Brasil: a) L' Eglise Presbyterienne du Bresil et ses expériences eclesiastiques; b) L' Iluminismo dans un Protestantisme de Constitution Recente. Escreveu ainda Histoire Generale du Protestantisme.

² Principais trabalhos: W. César, Protestantismo e Imperialismo na América Latina; Beatriz M. Souza, A Experiência da Salvação-Pentecostais em São Paulo; Rubem Alves, Protestantismo e Repressão; D.G. Vieira, O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa; M. Dreher, Igreja e Germanidade; A. G. Mendonça, O Celeste Porvir. A Inserção do Protestantismo no Brasil. Algumas teses acadêmicas também foram produzidas.

³ JULIA, Dominique. A Religião: História Religiosa in LE GOFF, Jacques. História Novas Abordagens. Rio de Janeiro. Francisco Alves. 1976, p. 109.

⁴ O livro A Celebração do Indivíduo de Israel Belo Azevedo, embora ultrapasse o apologismo doutrinário, mantém uma visão muito teológica.

quer ser uma tentativa na direção de estudar o protestantismo internamente, as configurações que ele assumia na Bahia, as continuidades e as rupturas frente à uma ambiência cultural tão díspar de suas origens saxônicas.

FONTES DOCUMENTAIS

O pesquisador que se dedica a estudar o protestantismo no Brasil conta com uma dificuldade a mais: a ausência de arquivos evangélicos tal como existem na Igreja Católica que concentra todo o seu material nas Cúrias ou Sé das respectivas dioceses. A documentação dos grupos protestantes, a que sobreviveu ao tempo, encontra-se dispersa e sem nenhuma sistematização. Para citar uma exceção que confirma a regra, a Igreja Episcopal Anglicana tem um pequeno arquivo em Porto Alegre, mas ainda não conseguiu reunir o material de todas as paróquias. Sobre a Igreja Anglicana na Bahia, praticamente não existe nenhuma fonte no referido arquivo. Portanto, a dispersão, ou o extravio, foi a tônica ao longo da pesquisa, o que demandou esforços e deslocamentos sucessivos em busca do material.

Para dar suporte necessário à abordagem do tema, trabalhou-se com fontes manuscritas e impressas, eclesiásticas e não eclesiásticas, além de uma bibliografia específica de apoio. Eis as fontes pesquisadas:

- a) *Igreja Anglicana*: documentos paroquiais da Saint George Church e do Cemitério Britânico, atas do Conselho da Igreja, que se encontram na Paróquia do Bom Pastor, em Salvador; Sítio do Cemitério Britânico, em Salvador; Jornal O Estandarte Cristão e Diário do Rev. Richard Holden, correspondência entre o Bispo Every e a Bispo Kinsolving, The Churchman Magazine, Livro de Oração Comum de 1887, A Short Histore of Christ Church, Constituição e Cânones da Igreja Episcopal no Sul dos Estados Unidos do Brasil de 1895, Statues of Christ Church de 1909, obras raras de F. Maurice, no Arquivo da Igreja Episcopal Anglicana, em Porto Alegre; Livros paroquiais da Christ Church, no Rio de Janeiro. Resoluções da Conferência de Lambeth, Biografia do Bispo W. Stirling, a revista Quaterly Record, Official Year Book of the Church on England e alguns livros teológicos e microfilme contendo correspondências dos pastores anglicanos, pertencentes a biblioteca do Lambeth Palace, em Londres; Diocesan Gazette, South American Missionary Societ y Magazine, Memories of Bishop Every, História da Catedral S. João Batista de Buenos Aires, Pastorais do Bispo E. Every e documentos sobre o Cemitério Inglês de Buenos Aires, na sede da Igreja Anglicana em Buenos Aires.
- b) *Batistas*: livros de atas e fichas de membros da Primeira Igreja Batista do Brasil em Salvador; livros de atas da Convenção Batista Bahiana e o jornal Correio Doutrinal no Seminário Batista em Salvador; livros de Atas da Convenção Batista Brasileira, livros teológicos raros, memórias e O Jornal Baptista na biblioteca do Seminário Batista do Sul, no Rio de Janeiro; O Baptista Bahiano e o jornal A Mensagem, coleção em mãos de

particulares; Epitáfios do Cemitério Americano em Santa Bárbara; the Foreign Mission Journal, Foreign Mission Board Report e Atas da Southern Baptist Convention pertencentes à Junta de Richmond, na Virgínia, EUA.

- c) *Missão Batista Independente*: livros de atas da Igreja Batista Independente do Garcia, livros de membros e da tesouraria, livros de atas da Missão Batista Independente, o jornal O Libertador e documentos avulsos que se encontram na secretaria da Igreja Batista do Garcia, em Salvador.
- d) *Igreja Católica*: registros paroquiais da Paróquia da Vitória, da Penha e da Sé, Cartas Pastorais, Livros para Assentamentos dos Termos de Fiança e Banhos e Juramentos para Casamentos Acathólicos, Correspondência Archiepiscopal 1870 a 1930, jornais O Monitor Católico e Crônica Religiosa, material existente no arquivo da Cúria Metropolitana, em Salvador; revista Leituras Religiosas, série referente a 1890 a 1899 da biblioteca do Mosteiro de São Bento, em Salvador; jornal Mensageiro da Fé, de 1908 a 1914, encontra-se na biblioteca do Convento de São Francisco, em Salvador.

Ao lado das fontes eclesiásticas, a documentação não-eclesiástica foi muito importante no conhecimento dos grupos em apreço e do contexto histórico em que estavam inseridos. Pesquisou-se o seguinte material:

- a) *No Arquivo Público do Estado da Bahia*, que é considerado o melhor e mais bem equipado arquivo do Estado, no entanto a documentação pesquisada nem sempre estava em bom estado de conservação e as séries de jornais tinham lacunas insubstituíveis. Lá foram consultados: Correspondência do Consulado da Inglaterra de 1820 a 1930; Ofícios da Legação Imperial do Brasil na Inglaterra de 1828 a 1889; Livros de Cartas e Juramentos de Naturalização 1837 a 1889; Ofício da Sociedade de Imigração da Bahia; Ofícios Expedidos pelo Presidente da Província e Governadores do Estado da Bahia; Mensagem e Relatórios dos Presidentes da Província e dos Governadores, 1880 a 1930; Inventários e Testamentos de anglicanos e batistas; Correspondência dos Chefes de Polícia; Livros de Entrada de Estrangeiros; Livros de Saída de Passageiros; Registro de Título de Residência para Estrangeiros; Livros de Arrolamento de Casas de Negócios; Livros de Passaportes; Almanaque Administrativo da Bahia; os jornais Diário da Bahia de 1880 a 1930, O Imparcial de 1920 a 1930 e o Jornal de Notícias 1901 a 1920.
- b) *Arquivo Municipal de Salvador*: Livro de Registros de Casamentos de Religiões Diferentes 1872 a 1888; Livro de Naturalização de Estrangeiros – 1833 a 1884; Registros de Casamentos da Freguesia da Vitória e da Sé.
- c) *Biblioteca da Associação Comercial da Bahia*: Relatórios da Associação Comercial 1880 a 1930.
- d) *Biblioteca da Associação Baiana de Imprensa*: The Bahia Monthly, outubro de 1897.
- e) *Biblioteca do Memorial de Medicina*: Gazeta Médica da Bahia; Dr. Paterson sua Vida e Sua Morte, opúsculo de 1886, este material encontra-se em Salvador.

f) *Arquivo Nacional*: Consultas do Conselho do Estado sobre Casamentos mixtos entre católicos e protestantes em microfilme; Livro de Registros de Pastores e Ministros das Religiões Toleradas 1863, este material está no Rio de Janeiro.

g) *Biblioteca Nacional*: jornal *Echo da Verdade*, nº 9, janeiro de 1887 em microfilme. Trata-se de exemplar único do primeiro periódico publicado pelos batistas, na tipografia batista em Salvador.

h) *Arquivo Público do Estado de São Paulo*: manuscritos, testamentos e inventários.

Depoimentos Oraís: foram feitas três entrevistas com os seguintes informantes: a senhora Edwina Maskell, neta de um comerciante anglicano que viveu no período, a saber, o Sr. Edwin Maskell, e que foi sepultado no Cemitério Britânico em Salvador; Reverendíssimo E. Sherrill um dos signatários do acordo que unificou a Igreja Anglicana com a Igreja Episcopal de origem norte-americana; senhora Theodolina Santos, da Igreja Batista do Garcia, batizada pelo Pastor Pedro Borges, fundador da comunidade.

A RELIGIÃO COMO OBJETO DE ESTUDO

Nas três últimas décadas observa-se, tanto a nível nacional quanto internacional, um revigoramento do fenômeno religioso em suas mais diversas manifestações. Questionando os teóricos defensores da secularização, presencia-se um “reencantamento do mundo,” um avivamento das expressões do sagrado, coexistindo como num processo de superposição de uma religiosidade difusa, onde a convivência de tradições religiosas e recriações inovadoras ganham espaço e visibilidade social. Vive-se hoje um pluralismo religioso onde a religião não é mais herdada, o sentimento religioso é algo a ser buscado, práticas construídas de vários fragmentos difusos ou de sistemas mais ou menos institucionalizados. *“Um novo discurso religioso toma forma, não para se adaptar aos valores seculares e sim para voltar a dar uma base sagrada à organização da sociedade, modificando-a se preciso. Esse discurso usa inúmeras expressões para pregar a superação de uma massa falida em que os contratempos e os impasses são atribuídos ao afastamento de Deus.”*⁵

O mundo contemporâneo, cada vez mais globalizado em suas relações econômicas, passa por um processo de mundialização da cultura no qual a religião, enquanto manifestação do sagrado, também se faz presente e ativa, cimentando relações sociais e políticas. O “fator religioso” ganha novos contornos não só nas sociedades terceiro-mundistas asiáticas ou da América Latina, pelo contrário trata-se de um fenômeno que adquiriu dimensão universal. *“Até no coração das sociedades industriais avançadas, durante os anos 80, a religião mostrou uma renovada capacidade de agregação e identificação, como mostra o inesperado surgimento nos Estados Unidos do neofundamentalismo evangélico, especialmente da “Moral Majority”... e*

⁵ KEPEL Gilles, *A Revanche de Deus*. São Paulo. Sicilianos. 1992 p. 12.

também nos países europeus mais industrializados, assiste-se à multiplicação e difusão de cultos, seitas e novos movimentos religiosos.”⁶ Um tal avivamento das forças do sagrado não é um fato isolado, mas acompanha as mudanças sóciopolíticas vigentes num mundo onde os paradigmas, a racionalidade, as promessas do bem-estar social desmoronaram e os homens estão a buscar sentido e significado para suas existências em outra direção, numa dimensão espiritual, que é mais estável, gratificante, imediata e pessoal.

Ao mesmo tempo ou em decorrência desse ressurgimento do sagrado em suas mais variadas instâncias, os cientistas sociais, inclusive os historiadores, estão sendo induzidos a tomar o fenômeno religioso como objeto de estudo, como um problema a ser abordado, levando-se em consideração a complexidade do tema e da sua interface com os processos sociais. No caso do Brasil, onde a academia constituiu-se de forma laica e identificando a religião com obscurantismo, os estudos sobre a religião tardia e gradativamente estão saindo da órbita dos teólogos e analistas religiosos para os centros acadêmicos. Dir-se-ia que a academia rompeu os juízos prévios e começa a lançar um olhar científico sobre a religião. Espera-se que não seja um olhar semelhante ao do colonizador frente às manifestações exóticas do colonizado!

O lastro teórico disponível para os estudos da religião formou-se basicamente em torno de três abordagens consideradas clássicas: *a conflitual, a funcionalista e a simbólico-cultural*,⁷ esposadas por teóricos europeus na segunda metade do século passado e nas primeiras décadas do século XX.

A *abordagem conflitual*, defendida especialmente por Marx e Engels, Feuerbach e anteriormente por iluministas como Hume e Voltaire, considera superados não somente os conteúdos da religião, mas também a sua pretensa função integradora. Nessa perspectiva a religião é considerada como mistificadora e alienante, enquanto oculta as reais forças que conduzem à mudança e escamoteia os conflitos sociais, impedindo a autodeterminação do homem. Para Marx, ou para um certo marxismo, a religião exerce uma função opícea, postergando para uma vida no além, os esforços para realizar aqui no mundo presente a justiça e a igualdade entre as classes. No entanto, é preciso registrar que pensadores marxistas do século XX como A. Gramsci e E. Bloch tentaram reformular a teoria marxista da religião, abandonando a interpretação determinista e recuperando os elementos históricos ou utópicos, na perspectiva de realizar, mediante o conflito social, uma sociedade mais justa.⁸

A contribuição do filósofo alemão E. Bloch é de particular interesse para os estudos do protestantismo e dos movimentos messiânicos. Em *O Princípio Esperança e O Espírito da Utopia*, Bloch destacou as utopias religiosas e a utopia marxiana da sociedade sem classes como duas possibilidades de questionamento e mudança revolucionária da sociedade. Em *Thomas*

⁶ MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna. Entre Secularização e Dessecularização*. São Paulo. Paulinas. 1995, pp.9/10.

⁷ As idéias centrais dessas abordagens foram extraídas de Stefano Martelli, opus cit p. p. 31 / 35.

⁸ PORTELLI, Huges. *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo. Paulinas. cf. a nova abordagem.

Münzer, *O Teólogo da Revolução*, traduzido para o português, o filósofo alemão estudou o anabatismo do século XVI, como um movimento de caráter revolucionário e religioso que se opunha à reforma luterana de caráter burguês e conservador. T. Münzer, líder dos anabatistas, uma das vertentes que originou os batistas contemporâneos, ao preconizar a instalação do Reino de Deus, na terra, propunha uma nova ordem social e política, onde os camponeses e as demais classes dominadas viveriam em igualdade de direitos e oportunidades com a nobreza dominante. O príncipe governaria com o apoio popular à luz dos princípios cristãos. A singularidade da teoria blochiana reside no fato de que *“não está interessado apenas numa supervalorização barata do irracional na história da humanidade, mas de fato no reconhecimento das energias subjetivas”*. Segundo Arno Münster, um estudioso da obra de Bloch, seu interesse teórico residia: *“Na superação do princípio sociológico e econômico vulgar e na introdução do momento religioso, metafísico e irracional como um impulso que acompanha a consciência revolucionária, portanto no quadro de uma concepção histórica em que a linearidade da interpretação positivista é substituída por uma compreensão da história na qual a processualidade, a pluralidade de camadas na dialética e a eficiência do momento da assincronia tornam-se conceitos – chave”*⁹.

Estudos mais recentes sobre a teoria marxista da religião têm apontado que para além do difundido papel opiáceo da religião, Marx e Engels também perceberam um papel contestatório nos fenômenos religiosos. A exemplo de Michael Löwy, que tem resgatado, em seus trabalhos, esta face contestatória menos difundida. Segundo ele: *“Engels... não deixa de reconhecer, como o jovem Marx, a paradoxal dualidade do fenômeno: seu papel na sacralização da ordem estabelecida, mas também, conforme o caso, seu papel crítico contestatório e até revolucionário... é exatamente este segundo aspecto que mais o interessa e em que se concentra a maior parte de seus estudos concretos, do cristianismo original ao puritanismo revolucionário inglês do século XVII, passando pelas heresias medievais e a guerra dos camponeses alemães do século XVI.”*¹⁰

A abordagem funcionalista tem em Emile Durkheim o seu primeiro sistematizador. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, estudo sobre os fenômenos religiosos nas sociedades pré – literárias, o sociólogo francês defendeu a perenidade dos fenômenos religiosos, para ele *“há na religião algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente.”*¹¹ Diferentemente dos marxistas ortodoxos que preconizavam o fim da religião numa sociedade sem classes, a abordagem funcionalista entendia a religião como um elemento presente em todas as sociedades.

Para Durkheim, a própria natureza da sociedade é intrinsecamente religiosa, e o todo social é comparado a uma divindade. Na concepção durkheimiana, a principal função da religião, a

⁹ MÜNSTER Arno. Utopia, Messianismo e Apocalipse nas Primeiras Obras de Ernst Bloch. São Paulo. UNESP. 1997, p. 188.

¹⁰ LÖWY, Michael. Marx e Engels Como Sociólogos da Religião in Revista Lua Nova nº 43 / 98 p. 162.

¹¹ DURKHEIM, Emile. As formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo. Paulinas. 1989, p. 504.

integradora, é a própria condição de possibilidade para a constituição da sociedade. A comum concepção de mundo expressa na dicotomia sagrado / profano assegura uma sólida ligação entre os homens e torna possível a ordem social. Além de Emile Durkheim, os antropólogos da escola anglo-saxônica, como B. Malinowski, deram importantes contribuições para a abordagem funcionalista da religião.

Na terceira abordagem, a *simbólico-cultural*, confluem as contribuições de autores, como Max Weber, Georg Simmel e Ernst Troeltsch, todos eles tendo em comum na base uma concepção da religião como depositária de fundamentais significados culturais. Em *Economia e Sociedade*, falando especificamente do nascimento das religiões, Weber opinou que: “a ação ou o pensamento religioso ou mágico não pode ser apartado portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica.”¹² A teoria weberiana apresenta a religião como um recurso simbólico de fundamental relevância para a sociedade: ela distingue-se dos outros códigos enquanto fornece legitimação e significados. Analisando as religiões de salvação, vincula “a necessidade de salvação como uma expressão de indigência de camadas sociais que vivem a opressão social e econômicas”, ao mesmo tempo as camadas privilegiadas buscam na religião o papel de “legitimar seu modo de viver e a situação em que vivem.”¹³

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber pôs à prova a sua teoria ao analisar as vinculações do capitalismo com o *ethos* protestante. Trata-se de uma obra imprescindível para os estudiosos do protestantismo. Já na introdução do trabalho o autor alertava que buscava indagar sobre os fatores que permitiram o surgimento de fenômenos culturais específicos da Civilização Ocidental, e para obter respostas satisfatórias às indagações sociais, era necessário “terem em conta a importância fundamental da economia, antes de tudo analisar as condições econômicas,” no entanto Weber reconhecia que “certos tipos de conduta racional também jogava o seu papel.” E na investigação dessas condutas, a religião era um fator básico: “as forças mágicas e religiosas e os ideais éticos de dever deles decorrentes sempre estiveram no passado entre os mais importantes elementos formativos da conduta.”¹⁴

Como seu contemporâneo M. Weber, o pensador alemão Ernst Troeltsch também estudou as relações do protestantismo com os vários fatores de ordem econômica política e cultural da Europa. Em sua obra muito pouco divulgada no Brasil, buscou sistematicamente estabelecer conexões entre o fenômeno religioso e a sociedade. No seu livro traduzido para o inglês como *Protestantism and Progress the Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*, Troeltsch opinou: “as forças espirituais podem exercer uma influência dominante até onde são abertamente opostas. Não fosse o individualismo religioso que foi entranhado em nós pelo profetismo e o Cristianismo, autonomia individual, a crença no progresso, a comunidade, a

¹² WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília.UNB. 1991, p. 279.

¹³ Idem p. 335.

¹⁴ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo. Pioneira.1967, pp. 9/11.

força e indestrutibilidade da nossa confiança na vida e do nosso impulso para o trabalho, seria impossível.”¹⁵

Estudos mais recentes de teoria da religião, fugindo de uma visão unilateral e reducionista do fenômeno religioso, têm buscado compreendê-lo na sua complexidade, levando em consideração as dimensões de fé e institucionalidade. A obra de François Houtart é um exemplo dessa tendência que recupera contribuições variadas e significativas. Para o sociólogo belga, a *“religião situa-se no universo das representações e intervém ao mesmo tempo na definição do sentido e na orientação das práticas.... se necessário ela pode fornecer a explicação e a justificação das relações sociais”*. No entanto, para Houtart, seguindo a concepção blochiana, a religião em determinadas sociedades pode manifestar-se também como *“uma função simbólica de ruptura ou protesto social, o que pode ser evidentemente considerado como a outra face da ideologia.*”¹⁶

Na elaboração deste trabalho, tal tendência teórica, que analisa o fenômeno religioso na sua complexidade e dualidade evitando os reducionismos é uma referência fundamental. Objetiva-se estudar os anglicanos e os batistas, na Bahia, como grupos religiosos minoritários – numérica e sociologicamente – inseridos na sociedade global. Toda religião toma formas concretas numa determinada sociedade e não pode ser estudada, satisfatoriamente, separada do seu contexto social. A religião e as igrejas estão ligadas necessariamente, à sociedade pelo fato mesmo da sua pretensão proselitista ou missionária de dirigir uma mensagem aos homens que nela vivem.

Ao estudar determinado grupo religioso, pretende-se conhecer atitudes, sentimentos e práticas religiosas de homens e mulheres concretos, inseridos num determinado contexto histórico. Não basta, apenas, descrever e enumerar doutrinas e membresia; é necessário, fundamentalmente, buscar entender os diversos fatores internos e externos que estão em jogo, explicitar as diversas formas de enquadramento social dos fiéis, suas relações sociais e a construção / elaboração que os mesmos fazem da realidade circundante.

Um ponto de referência teórica basilar que orienta este trabalho é o de que a religião é um elemento constitutivo da cultura, portanto mantendo uma relação dinâmica com os demais elementos formadores de uma dada realidade cultural. Nessa perspectiva elegeu-se como linha de abordagem a que se elabora recentemente nos marcos da História Cultural. Lynn Hunt reconhece dentre outras influências a dos historiadores marxistas e da escola dos Annales na constituição da Nova História Cultural.¹⁷

A abordagem dentro dos marcos da História Cultural possibilita abarcar o objeto de estudo a que se propõe o presente trabalho, que é conhecer e analisar como dois grupos de origem protestante, na Bahia, na virada do século passado e na primeira metade deste, construíram

¹⁵ Opus Cit p. p. 31/32.

¹⁶ HOUTART, François. Religião e Modos de Produção Pré Capitalista. São Paulo. Paulinas.1982, p. 11.

¹⁷ HUNT, Lynn. A Nova História Cultural. São Paulo. Martins Fontes.1992, pp. 5/9.

representações, atitudes, práticas e uma identidade divergente da sociedade global, majoritariamente católica.

Na sua obra *A História Cultural Entre Práticas e Representações*, Roger Chartier opina “que o principal objeto de uma História Cultural é identificar o modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é constituída, pensada, dada a ler.”¹⁸ Trata-se de uma disciplina que abrange novos objetos de estudo como: rituais, crenças, atitudes diante da morte e formas de sociabilidade. Assim, a “história cultural articula a constituição de novas áreas de pesquisa com a fidelidade aos postulados da história social.”¹⁹ Uma relação que leva em consideração “as condições e os processos que muito concretamente, sustentam as operações de produção do sentido e reconhece, contra a antiga história intelectual, que nem as inteligências nem as idéias são desencarnadas, e, contra os pensamentos do universal, que as categorias dadas como invariantes, sejam elas filosóficas ou fenomenológicas, devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas.”²⁰

Para responder às indagações formuladas por este trabalho, para perscrutar as representações que anglicanos e batistas construíram da realidade e conseqüentemente as leituras que fizeram do cotidiano, dos fatos marcantes ocorridos na sociedade baiana e brasileira do período, o conceito de representação tornou-se imprescindível no desenvolvimento e na tessitura da pesquisa, tanto quanto de suas conclusões.

Chartier identifica a noção de representação com a “compreensão que os homens buscam do funcionamento de uma dada sociedade ou as operações intelectuais que lhes permitem apreender o mundo.” Para ele existem três modalidades de relações com o mundo: a) o trabalho de classificação e delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; b) as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, o que significa simbolicamente, um estatuto e uma posição; c) as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo da classe ou da comunidade.²¹

Observa-se historicamente que a visão de mundo, as representações coletivas que se elaboram em certos grupos têm no fenômeno religioso um elemento central, em determinados momentos preponderante. Tais representações que tanto podem significar continuidade ou ruptura, devem ser estudadas na perspectiva “do jogo relativo que existe entre as condições de existência dos homens e a maneira pela qual eles reagem a elas,” como ensina Vovelle na sua obra *Ideologias e Mentalidades*.²² Tais representações não se produzem no vazio, nem apresentam um caráter estático e acabado. Conforme F. Houtart: “é necessário lembrar o caráter dialético das representações. Elas são produzidas e instituídas, mas também são instituintes, ou

¹⁸ CHARTIER, Roger. Opus cit p. 17.

¹⁹ CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação in Estudos Avançados nº 11. São Paulo. USP. 1991, p. 175.

²⁰ Idem p. 180.

²¹ CHARTIER, Roger. A História Cultural, p. 23.

²² VOVELLE, Michel. Ideologias e Mentalidades. São Paulo. Brasiliense. 1985, p. 116.

seja, embora sejam produto dos grupos humanos, do trabalho da mente individual e coletiva, ao mesmo tempo uma vez que existem, criam uma situação que influi sobre as práticas dos atores sociais; influem sempre sobre a maneira de atuar.”²³

O conceito de representação tem sido trabalhado por vários estudiosos, dentre eles Henri Lefebvre que no seu estudo, traduzido para o espanhol sob o título *La Presencia y la Ausencia contribucion a la teoria de las Representaciones* afirma que “*as representações circulam, mas em torno de persistência, tais como: as instituições, os símbolos e os arquétipos e interpretam a vivência e a prática.*”²⁴ Criticando o conceito de ideologia de Marx como estéril e as vezes paradoxal, Lefebvre diz que a teoria das representações livra-se desses problemas e dilemas ao conceber “*o mero fato de que as representações não são nem falsas nem verdadeiras se não a um só tempo falsas ou verdadeiras: verdadeiras como respostas a problemas “reais” e falsas como dissimuladoras das finalidades reais.*”²⁵

Para H. Lefebvre o cristianismo propiciou a proliferação de representações, valendo-se disso para construir sua imagem do mundo, através de múltiplas mediações. Na concepção lefebvriana, a santíssima trindade contém em si a primeira mediação: “*Cristo Verbo encarnado, mediador entre Deus Pai e o mundo criado. Junto ao Logos reside a Virgem Mãe que intercede sem cessar pelos humanos ante seu divino Filho. O Paráclito (Espírito Santo) vivificante fala por boca dos profetas e dos santos, esse se vale do Logos (da linguagem) para suscitar inspirações transcendent.*”²⁶ Tomando por base as considerações de Lefebvre sobre a legião de entidades mediadoras, mensageiros e imagens que o cristianismo produziu ao longo de sua história, pode-se afirmar que o campo religioso cristão é um terreno fértil para a elaboração de representações e conseqüentemente para o seu estudo.

As formulações teóricas aqui apresentadas ganham uma pertinência essencial no levantamento da problemática e no desenvolvimento que norteia esta tese. Pretende-se trabalhar o tema das representações não só como um conjunto de atitudes de anglicanos e batistas, mas também como um aspecto da vida de homens e mulheres historicamente situados que embora almejassem ardentemente a vida eterna e o Reino dos Céus e se considerassem cidadãos de outra pátria, a celeste ou a britânica, transitavam uma realidade palpável cotidiana, terrena, baiana e brasileira.

Na elaboração deste trabalho, são tomados dois grupos distintos de protestantes, isto é, batistas e anglicanos, os quais por seu turno vinculam-se a categorias também distintas. O fenômeno religioso apresenta-se através de diferentes configurações, com maior ou menor grau de institucionalização do sagrado e as necessidades religiosas dos fiéis envolvidos tendo um peso considerável.

²³ HOUTART, François. Sociologia da Religião. São Paulo. Ática. 1994, p. 29.

²⁴ LEFBVRE, Henri. La Presencia y la Ausencia. Contribución a la Teoría de las Representaciones. México. Fondo de Cultura Económica. 1983, p. 28.

²⁵ Idem p. 62.

²⁶ Idem ibidem p. 64.

Ernst Troeltsch classificou os grupos religiosos em dois tipos opostos: Igreja e Seita. Milton Ynger, criticando a dicotomia de tal classificação propôs uma nova tipologia mais abrangente: a) *Igreja Universal* entendida como uma estrutura religiosa que pretende satisfazer, ao mesmo tempo, as demandas pessoais de fiéis colocados em diferentes posições de classe. Incluindo todos os membros da sociedade. A Igreja Católica no período medieval se enquadraria perfeitamente nessa categoria; b) *Igreja*, grupo religioso aliado ao Estado e às classes dominantes, sendo seus membros nascidos na própria comunidade. Ela busca exercer um controle sobre cada pessoa na população. As igrejas nacionais estariam muito próximas dessa definição a exemplo da Igreja Anglicana e a Luterana dos Países Escandinavos; c) *Igreja de Classe, ou Denominação*, grupo religioso que, ao contrário da seita, não critica a ordem social e que é limitado pelas fronteiras de classes, raças, ou regiões, estando, normalmente, em harmonia com a estrutura de poder secular, garantido sua respeitabilidade; d) *Seita Estabelecida*, pequeno grupo religioso inicialmente instável e que, apenas após a morte da primeira geração de participantes, transforma-se num sistema de estrutura mais formal, com pré-requisitos para a admissão de novos membros e a preservação de seus interesses comuns. Apesar da formalidade da segunda geração, mantém sua recusa em transigir com a sociedade. Os quakers dos EUA representariam um exemplo próximo; e) *Seita*, grupo religioso que contrasta com a igreja pela voluntariedade de seus membros, caracterizando-se conforme as necessidades e aspirações de seus participantes, a partir da aceitação, agressão e isolamento diante da sociedade; f) *Culto*, indica um grupo reduzido à procura de experiências místicas, caracterizando-se pela ausência de organização e estrutura ou a presença de um líder carismático.²⁷

A realidade é múltipla e complexa, os grupos religiosos não podem ser enquadrados rigidamente em uma tipologia preestabelecida podendo o mesmo grupo apresentar características heterogêneas. Conforme a classificação apresentada, os anglicanos, apesar do seu caráter minoritário decorrente do campo religioso brasileiro, estariam próximos da categoria igreja, tomando como critério básico o ingresso através do batismo infantil, isto é, uma forma de pertença não voluntária. Os Batistas da Convenção se aproximariam do tipo denominação, ressaltando-se o critério da voluntariedade no ingresso e a busca de respeitabilidade frente à sociedade. A Missão Batista Independente estaria aproximada com maior propriedade do tipo seita ou seita estabelecida, considerando o período inicial de sua fundação, a contestação aos Batistas da Convenção como comunidade “mundanizada” e a crítica em determinados momentos à sociedade em geral ou então o seu isolamento. Por outro lado, o ingresso fazia-se de forma voluntária através do batismo de adultos.

Essa é uma classificação teórica. Em sua autocompreensão os protestantes em geral entendem a igreja em duas dimensões: a *igreja visível* que é o conjunto de fiéis que congregam em determinado local, daí Saint George Church ou Primeira Igreja Batista do Brasil ou, ainda,

²⁷ YNGER, J. Milton. *Religion, Society, Person*. Paris. Edition Universitaires. 1964, pp. 166/ 179.

Igreja Batista Independente do Garcia; a *igreja invisível* ou *universal* é o conjunto de todos os fiéis que pertencem ao corpo de Cristo, a nível universal, independente de doutrina, tempo histórico ou nacionalidade. A diferença essencial entre anglicanos e batistas é que, enquanto os primeiros cultivavam uma visão mais ampla, considerando-se parte de uma instituição maior que era a Igreja da Inglaterra, os batistas enfatizavam sempre a igreja local ou melhor, a congregação local, o que se compreende em decorrência de sua origem sectária ou denominacional, e da estrutura de poder vigente no grupo. Convém ressaltar que os termos seita ou sectário estão sendo utilizados neste trabalho como uma categoria sociológica, sem nenhum caráter hierárquico ou pejorativo.

Observando-se os documentos que tratam da concepção eclesiológica de anglicanos e batistas, o que ressalta é a ênfase divergente no aspecto da igreja local. A doutrina batista rezava: *“cremos que uma igreja visível de Cristo é uma congregação de crentes batizados; associados uns aos outros, sob um ponto, na fé e na comunhão do Evangelho; observando as ordenanças de Cristo.”*²⁸ As concepções anglicanas iam em outra direção: *“a Igreja do Novo Testamento apresenta-se como uma sociedade visível e unida, podendo-se tão somente falar em separação, no sentido da distância que mantinha isoladas as diferentes igrejas locais, mas que constituíam parte integrante de um grande todo. E foi com a mesma característica que a Igreja Anglicana se estabeleceu na Inglaterra, como parte integrante do corpo todo: a Igreja Católica ou Universal de Nosso Senhor Jesus Cristo.”*²⁹ É interessante sublinhar que a ênfase proselitista ou missionária dos batistas era, dentro outros fatores, uma decorrência de tal visão eclesiológica. Assim como essa visão mais universal da igreja induzia os anglicanos a uma postura menos agressiva e proselitista no território brasileiro, majoritariamente católico, portanto cristão, apesar dos desvios que apontavam.

* * *

Na elaboração deste trabalho foram seguidas as seguintes hipóteses:

- a) hipótese central: o pietismo* que marcou o protestantismo missionário e o estrangeirismo dos grupos de imigração propiciou a configuração de representações e práticas sociais conservadoras e ambíguas, em alguns momentos reconhecendo os problemas sociais, mas remetendo-os às soluções individuais, religiosas ou escatológicas;
- b) a instalação do protestantismo no campo religioso baiano, predominantemente afro-católico, contribuiu, de um lado, para o estabelecimento de rígidas normas de comportamento para seus fiéis. Por outro lado, desenvolveu mecanismos de coesão

²⁸ TAYLOR, W. C. Cremos. Rio Casa Publicadora Batista. 1943, p. 118.

²⁹ KRISCHKE, Egmont. A Igreja Episcopal no País do Futuro. Porto Alegre. Metrópole. 1960, p. 50.

* Avivamento religioso ocorrido na Alemanha no século XVIII e que se espalhou pela Europa e Estados Unidos. Caracterizava-se pela piedade pessoal, emocionalismo e afastamento dos fiéis das questões sociais, consideradas como a esfera mundana. O pietismo chegou ao Brasil através dos missionários protestantes.

interna capazes de manter a identidade do grupo como portador de valores e práticas divergentes da religião majoritária e da cultura brasileira;

- c) os pastores pioneiros e os missionários estrangeiros, ao estabelecerem as primeiras comunidades protestantes, o corpus teológico doutrinário, bem como o conjunto de normas que regulavam a vida dos fiéis, o fizeram enquanto estrangeiros, provenientes de uma sociedade e cultura estranhas ao universo sociocultural baiano, dificultando assim a elaboração de uma reflexão ética e uma prática centrada na realidade local;
- d) a posição social que os fiéis anglicanos ocupavam na estrutura social local, aliada a fatores internos, levou-os à uma omissão sistemática frente às questões sociais. Os batistas, em especial os independentes, vinculados aos setores mais baixos da população, estiveram mais próximos dos problemas sociais e políticos que grassavam na Bahia e no País, daí terem elaborado, de forma simbólica, soluções e alternativas.
- e) o protestantismo que se instalou na Bahia rejeitava, sistematicamente, as práticas religiosas afro-brasileiras, considerando-as como superstição culturalmente inferior e incompatível com as doutrinas reformadas.

UNIVERSO GEOGRÁFICO E CRONOLÓGICO

O universo geográfico abrangido por este trabalho é a Bahia, evidentemente inserida no contexto nacional. A cidade de Salvador, capital da província e posteriormente do Estado, foi tomada com núcleo central da pesquisa, pois era onde se localizavam a Saint George Church ou Bahia Bristish Church, a Primeira Igreja Batista do Brasil e a Igreja Batista Independente do Garcia. O raio de ação delas estendia-se por todo o território baiano, no caso anglicano pela membresia dispersa em outras cidades, e dos batistas pelo desenvolvimento de congregações e outras igrejas locais no interior baiano.

O universo cronológico é 1880 a 1930. Tais balizas prendem-se por um lado, ao fato de que essas cinco décadas se constituíram em um período rico em fatos políticos e sociais, como a transição republicana, o processo de substituição da mão-de-obra escrava e tantos outros momentos significativos a nível local e nacional. Por outro lado, a década de 80 do século XIX marcou a instalação dos batistas na Bahia e os anglicanos já haviam se estabelecido enquanto comunidade organizada. Quanto a 1930, é um marco da história política do País e a presença britânica começava a diminuir gradativamente no período entre as guerras, ao mesmo tempo em que aumentava a influência norte-americana.

O texto está organizado em cinco capítulos, constituídos de forma a responder as questões anteriormente levantadas.

No primeiro capítulo *Anglicanos e Batistas na Bahia*, após traçar as origens destes grupos protestantes, faz-se uma análise dos diversos fatores conjunturais que propiciaram a instalação da Igreja Anglicana e da Denominação Batista no Brasil e na Bahia no século passado. Instalados num país onde o catolicismo era religião majoritária, analisou-se a reação da Igreja Católica

diante da presença de credos protestantes e concorrentes, bem como se avaliou o posicionamento e as atitudes de anglicanos e batistas frente à Igreja majoritária.

Os Reinos Deste Mundo é o título de segundo capítulo. Nele se analisa a composição social da Saint George Church, da Primeira Igreja Batista e da Igreja Batista Independente do Garcia e, posteriormente, as relações que mantiveram com o Estado e as instâncias de poder local e nacional. Na elaboração das representações políticas, a Inglaterra e os Estados Unidos da América foram sempre tomados como paradigmas. Buscou-se ainda observar os posicionamentos destes protestantes em relação às mudanças políticas do período, às agremiações políticas, às greves, à Primeira Guerra e à Revolução Russa de 1917.

No terceiro capítulo, *Imagens da Sociedade e da Cultura*, analisam-se as atitudes de anglicanos e batistas frente à escravidão, à discriminação racial e as visões que construíram em torno do conceito de Liberdade. Aborda-se ainda o posicionamento diante de problemas sociais como a pobreza, o analfabetismo e a fome que assolavam no país no período, especialmente no Nordeste. Em relação aos movimentos sociais, destacou-se o Movimento de Canudos e as visões formuladas a respeito de tão importante acontecimento, gestado também em torno de aspectos religiosos. De forma comparativa, enfocam-se as concepções protestantes do trabalho e o choque com as práticas vigentes na sociedade local, forjada na matriz cultural afro-católica, tão afeita às festas e dias santificados e abertamente rejeitada como pecaminosa pelos batistas.

No capítulo quarto, intitulado *Mulheres Virtuosas e Submissas*, enfocam-se relações de gênero e família. A questão de gênero ainda é pouco trabalhada no campo protestante, embora as mulheres constituam maioria significativa na membresia das comunidades protestantes. Após traçar as origens de um certo feminismo protestante no século XIX, a nível internacional, analisam-se os papéis reservados às mulheres na vida eclesiástica, bem como o rigoroso comportamento exigido para os membros do sexo feminino. Trata-se ainda das atitudes que desenvolveram em relação às idéias feministas que começavam a circular no Brasil a partir da década de 20 deste século.

Visões do Reino dos Céus é o último capítulo. Desenvolve-se em torno das concepções que anglicanos e batistas construíram sobre a morte e os ritos fúnebres que seguiam, analisando-se comparativamente com as concepções e práticas vigentes na sociedade soteropolitana. Buscou-se analisar as representações em torno do binômio vida / morte e como a esperança de um reino de paz, justiça e alegria numa dimensão milenarista e escatológica, fora da história, contribuiu para o alheamento frente aos problemas sociais deste mundo de guerras, injustiças e tristezas. Abordaram-se também os fatores que levaram os batistas a abandonarem a sua histórica perspectiva de uma Nova Terra e como se apegaram apenas à idéia da construção do Reino dos Céus.

Na conclusão são feitas considerações finais, porém, de fato, trata-se de considerações provisórias, pois como numa obra de arte inacabada, a historiografia está sempre aberta às mudanças que novas abordagens e novas fontes propiciam.

CAPÍTULO I

ANGLICANOS E BATISTAS NA BAHIA

“Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações.”
Mateus 28:19

As incursões de protestantes no território brasileiro, durante o período colonial, ocorreram de forma esporádica e vinculadas às guerras religiosas decorrentes da Reforma Protestante e da política mercantilista da Europa moderna. Huguenotes no Rio de Janeiro, no século XVI e calvinistas em Pernambuco, no século XVII, fundaram comunidades evangélicas efêmeras, as quais duraram o tempo da ocupação francesa e holandesa.

A presença sistemática do protestantismo, no Brasil, ocorreria na primeira metade do século XIX, em decorrência de uma conjunção de fatores de ordem econômica e política, destacando-se a abertura dos portos às nações amigas, em 1808, e a imigração européia³⁰ a partir do período Joanino. Os Anglicanos adentraram o país como comerciantes nas grandes cidades e os luteranos, como pequenos colonos no interior da região sul. Fundaram suas igrejas para propiciarem assistência espiritual aos fiéis de origem inglesa e alemã, respectivamente. Esses dois grupos são considerados, por excelência, protestantismo de imigração.

Na segunda metade do século passado, uma segunda onda, denominada de protestantismo missionário, instalou-se no País. A política liberal, que propiciou a entrada de anglicanos e luteranos no início do século, continuava vigindo, mas outros fatores também tiveram o seu peso: uma nova corrente migratória vinda dos EUA³¹; a expansão dos interesses comerciais norte-americanos no Brasil; para além das questões terrenas, fatores religiosos se alinharam, a exemplo do avivamento missionário, ocorrido entre as denominações protestantes da América do Norte. A partir de 1858, missionários de origem congregacional, metodista, presbiteriana, batista e episcopal fundaram suas igrejas no Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Rio Grande do Sul. Fazendo jus a sua principal característica, que é o espírito proselitista, o protestantismo missionário irradiou-se por todo o território nacional.

A partir das primeiras décadas deste século, uma terceira onda protestante, classificada como pentecostal, com as suas diversas ramificações, chegou ao Brasil, fundando, principalmente, comunidades da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus. Dentre outros fatores, a crescente urbanização do País é um fato a ser considerado na implantação e no desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro. No final da década de 70, o chamado neopentecostalismo, representado especialmente pela Igreja Universal do Reino de Deus,

³⁰ BEOZZO, J. Oscar. As Igrejas e a Imigração in DREHER, Martin. Imigrações e História da Igreja no Brasil. Aparecida. Santuário. 1993.

³¹ MENDONÇA, Antônio Gouveia. Protestantes na Diáspora, in DREHER, Martin. Imigrações e História da Igreja no Brasil. Aparecida. Santuário. 1993, p. 151.

partindo do Rio de Janeiro, espalhou-se nas grandes cidades como um verdadeiro movimento inovador no campo religioso nacional. Este último grupo encontra-se fora do período que abrange o trabalho.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

No presente trabalho, analisar-se-ão principalmente os anglicanos da Bahia British Church, também designada como Saint George Church, como exemplo de protestantismo de imigração, e os batistas da Primeira Igreja Batista e da Missão Batista Independente, como exemplo de protestantismo missionário. Na tentativa de uma melhor aproximação ao objeto de estudo proposto, que é o resgate das representações elaboradas por estes protestantes, torna-se necessário traçar, de forma sintética, as origens da Igreja Anglicana e da Denominação Batista.

A Reforma Protestante ocorrida na Europa, no início do século XVI, como um movimento de ruptura no seio da Igreja Católica, não se deu de forma homogênea. É possível identificar-se, pelo menos, quatro tendências na Reforma: uma começada na Alemanha com Lutero e que se difundiu posteriormente na Escandinávia; a liderada por Calvino e Zwinglio que se desenvolveu na Suíça, França e Escócia; a terceira tendência, denominada radical ou anabatista, dirigida principalmente por Thomas Münzer, que se difundiu na Alemanha e na Suíça de língua alemã; a quarta tendência foi a anglicana, ocorrida basicamente na Inglaterra e que recebeu a influência dos ideais reformistas do continente. Na análise do movimento reformador, não podem ser esquecidos os humanistas, a exemplo de Erasmo de Roterdã, e a própria contra-reforma como uma reação da Igreja Católica aos hereges dissidentes.

No que pese a importância dos líderes reformadores do século XVI, discordamos da linha interpretativa que reivindica a reforma alemã e inglesa como obra pessoais de Lutero e Henrique VIII. Ao contrário, aceitamos que houve uma confluência de fatores conjunturais de ordem econômica e política e outros de ordem religiosa, que se interpenetraram e propiciaram a receptividade das idéias reformadas.

Sumariamente, os princípios básicos da teologia reformada eram: salvação pela graça de Deus; a fé como forma de atingir a salvação, mediada exclusivamente por Jesus Cristo; a Bíblia como norma de fé e prática, e o sacerdócio universal dos cristãos, que podem chegar a Deus sem intermediação de terceiros³².

Para alguns estudiosos, a exemplo de Walter Altmann, a teologia de Lutero mantém sua atualidade, especialmente na América Latina, na ambiência das reflexões da Teologia da Libertação. “*A relação pode ser classificada como dialética... com significativas analogias, mas igualmente dissonâncias de peso.*”³³ Dissonâncias sim, mas também convergências, a exemplo da ênfase comunitária, tão cara aos teólogos da libertação.

³² FEBVRE, Lucien. Martin Lutero un destin. México. Fondo de Cultura Economica. 1956, pp. 149/162.

³³ ALTMANN, Walter. Lutero e Libertação. São Paulo. Ática. 1994, p. 23.

Dentre as quatro tendências que surgiram no movimento reformista, a tendência anglicana apresentou-se com algumas características muito específicas. A originalidade da reforma inglesa tem sido destacada por vários autores, a exemplo de Neil que a considera *"como o ponto médio exato entre ir demasiado longe e ficar-se a meio caminho e que a Igreja da Inglaterra está suspensa no ponto de equilíbrio perfeito entre a pompa da Igreja de Roma e a esqualida insignificância de um conventículo fanático."*³⁴

Vários fatores se alinham no entendimento da gênese da Igreja Anglicana. Desde o século XI que, na Inglaterra, as nomeações dos bispos eram controladas pelos soberanos e, quando feitas diretamente pelo Papa, geralmente eram após prévio acordo com o rei. Também foi deste período a decisão de que *"na Inglaterra seria proibido o recebimento de qualquer carta papal sem o consentimento do rei, além de proibir a proposição de toda legislação em qualquer concílio da Igreja Inglesa, sem seu prévio consentimento."*³⁵ Portanto, ao romper com o Papa e a Igreja de Roma, a Igreja da Inglaterra daria continuidade a uma antiga prática autonomista.

Por outro lado, havia ainda, no século XVI, entre os setores mais populares da Inglaterra, seguidores das idéias de John Wycliff, o qual, em pleno século XIV, preconizava um retorno à igreja primitiva e afirmava que as Escrituras são a única lei da Igreja, a qual tem como cabeça Cristo. A piedade popular foi alimentada com inúmeros escritos de Wycliff, além de uma tradução da Bíblia para o inglês.

A influência dos humanistas, como João Colet, Erasmo, Thomas More e J. Fisher de Oxford e Cambridge, proferindo conferências sobre a Bíblia e as questões institucionais da religião, também prepararia o terreno, entre as camadas cultas, para uma reforma religiosa. A penetração das idéias de Lutero na Inglaterra, especialmente em Cambridge, é considerada por alguns autores como um fato importante para a eclosão da reforma inglesa. *"Este contato entre Lutero e a mente inglesa constitui o verdadeiro começo da reforma inglesa."*³⁶

Como na Alemanha, o sentimento nacional jogaria um papel considerável. A crescente consciência nacional de que a Inglaterra era para os ingleses se levantaria contra qualquer intromissão estrangeira, mesmo que fosse a do Papa ou de seus representantes, ávidos de propriedades e bens materiais, apesar dos seus votos de pobreza cristã.

O polêmico Henrique VIII, conhecido como um déspota culto e afeito às lides teológicas, mover-se-ia, na complexidade desse quadro, com desenvoltura, habilidade e oportunismo. Como rei cioso do seu poder, da ampliação dos seus domínios e fortalecimento da sua política internacional, o ambicioso Henrique VIII tomando como pretexto a atitude do Papa, que se negou a anular o seu primeiro casamento, rompeu definitivamente com a Igreja de Roma.

Seria simplificar e individualizar em demasia a História, considerar que a reforma inglesa foi fruto das vicissitudes matrimoniais do rei. Antonia Fraser, no seu trabalho sobre as mulheres

³⁴ NEIL, Stephen. El Anglicanismo .Barcelona. Edição dos trabalhos gráficos da M.C.E. 1986, p. 27.

³⁵ Idem p. 13.

³⁶ Ibidem, p.42.

de Henrique VIII, responde categoricamente aos que dizem que a reforma inglesa não teria acontecido se os filhos homens de Catarina, isto é, os herdeiros masculinos do trono, tivessem sobrevivido. Trata-se de *"uma afirmativa demasiado simples, ignorando os complexos processos que compõem qualquer mudança revolucionária. Os abusos e prevaricações dentro da Igreja Católica inglesa, as irritações de uma autoridade papal muitas vezes exercida como parte de intrigas diplomáticas que nada tinham de espirituais, as limitações (ou não) do poder real dentro do reino, no que dizia respeito ao clero... eram questões para as quais seria inevitável procurar soluções, como eram procuradas por toda a Europa"*³⁷.

A Inglaterra do alvorecer do século XVI era um terreno propício para mudanças eclesiásticas e o habilidoso Henrique, em meio a esse quadro favorável, não titubeou em amalgamar política eclesiástica com política nacional, o que lhe rendeu até hoje a acusação de cesaropapismo. Em 1534 o Parlamento consolidou a ruptura, aprovando o Ato de Supremacia pelo qual Henrique e seus sucessores foram declarados o único cabeça supremo, na terra, da Igreja da Inglaterra, sem cláusulas restritivas, e com pleno poder de reprimir heresias e abusos. Convém ressaltar que alguns monges, como os cartusianos, negaram-se a admitir a supremacia real nos assuntos religiosos, tendo sido executados pelo ato de desobediência. O autoritarismo do monarca também atingiria outras camadas: em junho e julho de 1535, Fisher e T. More foram decapitados por crime de traição, ao se recusarem a prestar o juramento de reconhecimento de Henrique como chefe da Igreja da Inglaterra³⁸.

Com a intenção de sistematizar e uniformizar a doutrina, dois anos depois do rompimento, foram promulgados os 10 Artigos redigidos por Henrique e Cranmer, o novo arcebispo de Cantuária, nomeado pelo rei. O conteúdo básico era a crença em três sacramentos: o batismo, a penitência e a eucaristia; destacava a importância do ensino da Bíblia ao povo, e os três credos, isto é, o dos apóstolos, o niceno e o atanasiano; declaravam que a justificação é pela fé e pela confissão, e que Cristo estava fisicamente presente na eucaristia. Fica evidente, já nesse momento, que aspectos da fé católica foram mantidos ao lado das inovações doutrinárias dos reformados. Foi nesse moderado meio termo que outras confissões de fé foram elaboradas, desagradando, geralmente, aos que tendiam para os extremos do catolicismo ou do radicalismo protestante.

Em 1549, para restaurar e conservar a ordem, foi promulgado pelo parlamento o Ato de Uniformidade, que exigia do clero que usasse um Livro de Oração Comum, o qual havia sido compilado por uma comissão presidida por Cranmer. *"Este desejava ir muito mais na direção de Zwinglio, repudiando não só a transubstanciação como também a presença real na eucaristia. Sem dúvida, os conservadores do parlamento o levaram a modificar na direção católica."*³⁹ Por fim, como liturgia, o Livro de Oração Comum combinou e coligiu as várias formas de culto que

³⁷ FRASER, Antônia. As Seis Mulheres de Henrique VIII. Rio de Janeiro. Record. 1992, p. 515.

³⁸ WALKER, W. História da Igreja Cristã. São Paulo. ASTE. 1967, v.2. p. 84.

³⁹ LATTOURETE, Kenneth S. História del Cristianismo. Casa Bautista de Publicaciones, tomo 2 .1977, p. 161.

se haviam desenvolvido nos diversos ramos e épocas da Igreja. Com algumas modificações posteriores, que o aproximaram muito mais do protestantismo, tem se constituído num vínculo de ligação da comunhão anglicana, até os nossos dias. Em 1563 a posição doutrinária da Igreja Anglicana foi estabelecida nos 42 Artigos da Religião.

A originalidade da reforma inglesa, as especificidades encontradas na Igreja Anglicana e sua atitude inclusiva diante de outros grupos religiosos permitiram a elaboração de uma concepção, corrente entre os teólogos anglicanos da atualidade, chamada de “*ethos anglicano*.”⁴⁰ Decorrente dessa postura inclusiva do *ethos* anglicano encontra-se hoje, coexistindo no seio da comunhão anglicana, uma tendência católica e outra evangélica. Conforme um autor anglicano “*não se trata tanto da afirmação de certas verdades, mas antes de um modo de compreender e avaliar toda a verdade. O modo de ser anglicano, o ethos anglicano é um catolicismo evangélico, uma ortodoxia viva.*”⁴¹

ORIGENS DOS BATISTAS

Um dos temas mais controvertidos na literatura dos reformados refere-se à gênese dos batistas. Uma primeira colocação a ser feita é que, atualmente, existem muitos grupos de origem batista que não se consideram reformados ou protestantes, traçam suas origens diretamente da Igreja Apostólica, neo-testamentária e que, diferentemente dos outros protestantes, não guardam resquícios católicos ou romanistas.

São três as principais correntes que explicam as origens da Denominação Batista:

a) **corrente de Relação Antipedobatista** - os vários formuladores desta corrente sustentam que a história batista se identifica com a história dos antipedobatistas. Asseguram que a Denominação Batista é resultante de uma longa luta contra o batismo infantil (pedobatismo). Estes historiadores tendem a confundir a história do batismo com a história dos batistas. Não pretendem traçar uma sucessão histórica de grupos antipedobatistas, mas, sem dúvida, crêem que há um parentesco espiritual, ou seja uma relação anímica que substitui a falta de vínculos históricos. Representam esta corrente o inglês Thomas Crosby, que escreveu *The History of the English Baptists*, em 1740. Joseph Ivimey, em 1830, escreveu a *History of the English Baptists* seguindo o mesmo raciocínio de Crosby. Nos fins do século XIX Richard Cook, pastor norte-americano, escreveu uma história popular dos batistas adotando a mesma orientação.⁴²

b) **a segunda corrente é da Sucessão Apostólica**, a qual sustenta que a história batista remonta aos tempos apostólicos. Os defensores desta corrente fixam distintas datas para o começo da denominação: João Batista, o ministério de Cristo, ou o dia de Pentecostes. Os principais defensores dessa corrente foram o pastor G. H. Orchard que publicou, em 1838, uma *Concise History of Foreign Baptists*, e J. M. Carrol que publicou o trabalho *The Trail of Blood*,

⁴⁰ VILAR, José E. Que es el Anglicanismo Latino-americano? in Somos Anglicanos. Panamá Iglesia Episcopal. 1987, p. 9.

⁴¹ PIKE, James e Pittenger, W. A Fé que Professamos. Porto Alegre. Metrópole. 1960, p. 30.

⁴² ANDERSON, Justo A. História de Los Bautistas. Casa Bautista de Publicaciones. 1978. tomo 1. pp. 20/22.

resultado de uma série de conferências realizadas pelo mesmo, em igrejas norte-americanas. Traduzido para o português sob o título *Rastro de Sangue*, e largamente difundido no Brasil, foi o responsável, entre os batistas brasileiros, pela difusão da corrente da sucessão apostólica, ininterrupta.⁴³

c) a **terceira corrente mais difundida é a da Restituição Separatista**, conforme esta corrente, a Denominação Batista originou-se no século XVII no bojo do movimento separatista na Inglaterra, o qual, por sua vez, era uma dissidência da Igreja Anglicana, o puritanismo. Como resultado do exame da Bíblia, vários setores do puritanismo foram de encontro ao batismo infantil, passando a adotar o batismo de adultos por imersão. Anderson assinala a data de 1641 para o surgimento da Denominação Batista; entretanto Walker toma a data de 1608/1609 para o estabelecimento da primeira Igreja Batista, por um ex-clérigo da Igreja Anglicana, John Smith, que se havia refugiado em Amsterdã, fugindo das perseguições.⁴⁴ Um primeiro defensor desta corrente foi Guilherme Whitst que publicou, em 1896, o livro *A Question in Baptist History. Whether the Anabaptists in England Practiced Immersion Before the Year 1641*.

Henrique C. Vedder, autor da *Breve História dos Batistas até 1900*, concluiu que “com a primeira década do século XVII chegamos a terreno sólido na história batista... Depois disso temos uma sucessão ininterrupta de igrejas batistas estabelecida por documentos indubitáveis.”⁴⁵

Embora a corrente da Sucessão Apostólica seja a mais difundida entre os batistas brasileiros, o seu pecado capital é a falta de respaldo histórico. Se, de um lado, tal corrente pode parecer muito atraente para grupos minoritários e perseguidos, que tendem a legitimar sua condição de minoria lançando mão de uma tradição bíblica apostólica e de fidelidade a Jesus Cristo ao longo da História de outro, é de todo impossível provar, historicamente, que os grupos religiosos que se opuseram à ortodoxia oficial, ao longo de quinze séculos sejam batistas.

Quanto à corrente da Relação Antipedobatista também peca por falta de respaldo, ao tentar extrapolar as origens da Denominação Batista para movimentos de oposição ao batismo infantil. No entanto, a corrente da Relação Antipedobatista e a corrente Separatista não são de todo excludentes.

No aspecto da vinculação dos batistas do século XVII com os anabatistas do século XVI, estas correntes se tocam e, num ponto crucial, que é a defesa de comunidades autônomas, independentes do poder civil, além do batismo. O próprio uso do termo batista pode conduzir a algum esclarecimento: não apareceu designando especificamente uma denominação protestante. Na realidade, o termo foi usado pela primeira vez como um apodo para os que discordavam do batismo infantil, na Alemanha no século XVI e na Inglaterra no século XVII. Os dois vocábulos batista e anabatista foram usados alternadamente referindo-se ao anabatismo. A partir do século

⁴³ PEREIRA J. Reis . *Breve História dos Batistas*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1972, p. 7.

⁴⁴ WALKER, W. *Opus cit* p. 146.

⁴⁵ VEDDER, Henry. *Opus cit*. p. 115.

XVIII o nome batista começou sua evolução para a respeitabilidade,⁴⁶ tornando-se a designação de um numeroso setor entre os cristãos reformados.

Uma tal identificação entre batistas e anabatistas ainda hoje é feita pelos historiadores contemporâneos: Germano Tüchle, autor do texto *Reforma e Contra-Reforma* da Nova História da Igreja, intitulou como Anabatistas um item do capítulo III. Já, iniciando o seu texto, refere-se às origens obscuras do anabatismo e passa a descrever os diversos grupos conhecidos com esta designação. Conclui dizendo que, "*sob a influência dos Partidários do Batismo, durante ainda a primeira metade do século XVII, na Inglaterra e nos Estados Unidos, formaram-se as primeiras comunidades batistas que hoje em dia se tornaram grandes igrejas livres, com muitos milhões de adeptos batizados.*"⁴⁷

Seguidor da corrente separatista, o historiador batista Robert Torbet refere-se ao problema nesses termos: "*a História dos Baptistas pode ser traçada desde os dias turbulentos da Reforma Protestante. Estamos convencidos que este espírito de liberdade nos Baptistas está enraizado numa longa sucessão de testemunhas fiéis ao ideal espiritual do Cristianismo até aos tempos dos Anabatistas do século XVI.*"⁴⁸ Mesmo os historiadores vinculados à denominação têm por evidente que os batistas surgiram na ambiência da Reforma, ao contrário dos defensores da corrente apostólica, como H. Ford, e admitem que, em 1589, havia diversos centros de reuniões anabatistas em Londres e outros lugares.⁴⁹

É mais coerente, historicamente, admitir que, concomitante à reforma luterana, calvinista e inglesa, desenvolveu-se no século XVI uma tendência reformista mais radical que as anteriores, seguida por populações de baixa renda, a qual ficou conhecida pela designação geral de anabatistas ou rebatizadores. As convicções e as práticas anabatistas têm uma estreita relação com o corpo doutrinário e alguns aspectos da ética batista, a saber, batismo por imersão de adultos; Igreja constituída de elementos que são batizados como convertidos; eleição dos pastores e oficiais pela própria comunidade local; governo congregacional, onde cada congregação delibera e toma suas decisões, e separação do Estado.

Concluindo a questão das origens batistas, pode-se afirmar que são provenientes do contexto da Reforma Protestante e que é impossível falar em batistas do século XVII sem vinculá-los a anabatistas do século XVI. Acreditamos que a tentativa de afirmar a total desvinculação entre os dois grupos é, de certa forma, uma defesa ou recusa em admitir, na gênese batista, a comunidade de Münster, formada por camponeses revolucionários anabatistas que queriam instalar o Reino de Deus na terra, não só através do coração dos homens, mas

⁴⁶ ANDERSON, Justo. Opus cit pp. 15/16.

⁴⁷ Opus cit. p. 90.

⁴⁸ TORBET, Robert. History of the Baptists. Súmula feita por Samuel Tairctolh. Portugal. Vida Nova. 1959, p. 21.

⁴⁹ FORD, H. A Origem e História dos Baptistas. 2^a ed. Philadelphia. Sociedade Baptista Americana de Publicação. 1886, p.24.

também pelo fio da espada.⁵⁰ Este tema também foi objeto das preocupações teóricas de Engels, explicitadas no seu livro *As Guerras Camponesas na Alemanha*.⁵¹

Seriam os anabatistas menos bíblicos porque queriam uma reforma também no nível social? Seriam menos evangélicos porque queriam um Evangelho que atingisse a totalidade de suas vidas? São perguntas que se colocam imperiosamente, mas que tentar-se-á responder em outro espaço do trabalho.

Os batistas que vêm para o Brasil eram originários dos Estados Unidos, os quais por sua vez migraram da Inglaterra no século XVI, fugindo das turbulências sociais e religiosas que assolavam o continente europeu, em busca de liberdade religiosa e vantagens econômicas na América. Roger Williams é considerado um dos fundadores da Primeira Igreja Batista nos EUA, em Providence, em 1638.

ANGLICANOS NA BAHIA

Buscando traçar a trajetória da presença anglicana no Brasil, faz-se necessário analisar alguns fatores que são considerados como propícios e determinantes para a instalação de colônias britânicas, com sua respectiva Igreja Anglicana, nas províncias brasileiras do século XIX.

As disputas pela hegemonia político-econômica na Europa dos finais do século XVIII, entre a França e a Inglaterra, provocaram uma gama de conseqüências significativas, não só para os países europeus, como também para suas colônias. Para ser mais preciso, convém ressaltar que as relações entre Portugal e Inglaterra, acordadas pelo tratado de Methuen em 1703,⁵² já desencadeariam conseqüências para o processo histórico brasileiro.

A fidelidade portuguesa à sua velha aliada foi decisivamente posta à prova diante das pressões napoleônicas, na primeira década do século passado, promovendo desdobramentos importantes para o Brasil. Encurralada pelo bloqueio continental, imposto por Napoleão em 1807, a Inglaterra encontrou no seu antigo parceiro uma brecha, uma saída para não ser asfixiada economicamente: a colônia portuguesa na América seria o escoadouro da sua produção industrial, a solução para o boicote econômico e político imposto pela França. Numa explícita troca de favores, onde a Inglaterra ficou com a parte do leão, o príncipe regente D. João recebeu o apoio inglês para a expulsão dos franceses do território português e, em contrapartida, garantiria o mercado brasileiro para os súditos de S.M. Britânica. Ainda na Bahia, sem delongas, antes mesmo de chegar à capital que se tornaria a sede da monarquia portuguesa, D. João cumpriu uma parte significativa do acordo, abrindo os portos brasileiros "*às nações amigas*," isto é, à Inglaterra e aos seus poucos aliados naquele momento. Com um decreto, o Regente oficializou a queda da viga mestra do sistema colonial, a saber, o monopólio comercial.

⁵⁰ BLOCH, Ernst. Thomas Münzer. Teólogo da Revolução. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1973, pp. 30/34.

⁵¹ ENGELS, Friedrich. Opus cit. São Paulo. Grijalbo. 1977.

⁵² FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil. São Paulo. Nacional 1971, pp. 33/34.

Os interesses britânicos na transferência da corte de D. João para o Brasil culminaram, concretamente, na assinatura de dois tratados em 1810, isto é, o Tratado de Aliança e Amizade e o de Comércio e Navegação. Nestes tratados, a posição hegemônica da Inglaterra influiria fundamentalmente na busca de vantagens econômicas e políticas, como o direito de extraterritorialidade, bem como o estatuto de potência privilegiada em matéria de tarifas alfandegárias, isto é, mais baixa que a outorgada para a própria metrópole portuguesa. Conforme Caio Prado, *o "soberano português concede tais favores à sua aliada, que praticamente exclui Portugal do comércio brasileiro."*⁵³ É importante destacar que os britânicos que se instalaram na Bahia tinham perfeita consciência desses privilégios, ratificados em acordos posteriores, pois constantemente estavam a reivindicar os seus direitos exarados no tratado. Na documentação consular aparecem inúmeras queixas, a exemplo de um ofício enviado pelo Comitê Geral de Comerciantes Britânicos ao Presidente da Província, em 1824, pedindo providências em relação ao aumento das taxas pagas nos portos.⁵⁴

Para a Inglaterra, em franco processo de industrialização, a abertura do mercado brasileiro foi de fato uma grande alavanca para sua economia. A primazia britânica se estenderia no Brasil por quase um século. *"Até 1914, o capital britânico, a empresa britânica, a navegação britânica e as mercadorias britânicas predominavam na vida econômica do Brasil."*⁵⁵

A prerrogativa de ter um Juiz Conservador da Nação Inglesa, que se encarregasse de defender e proteger os súditos ingleses, foi sempre reclamada com muita veemência pela colônia britânica. O Cônsul J. Parkinson em 1832, oficiou ao Presidente da Província da Bahia, exigindo o cumprimento dos privilégios, nos seguintes termos: *"exigia não ser cortados os privilégios garantidos aos súditos de S. M. Britânica no Tratado de 17 de agosto de 1827, que estipula que tendo a Constituição do Império abolido todas as jurisdições particulares, conservem-se em qualquer lugar o Juiz Conservador da Nação Inglesa que subsistirá só até que se estabeleça algum substituto satisfatório em lugar daquela jurisdição, que possa assegurar igualmente proteção às pessoas e à propriedade dos súditos de S. M. Britânica."*⁵⁶

Além das transformações político-econômicas e sociais, o episódio da transferência da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, afetou sobremaneira o quadro religioso brasileiro e baiano. Como nação oficialmente protestante, a Inglaterra garantiu para os seus súditos privilégios de caráter religioso, sem precedente na história da colônia. É evidente que tais privilégios, que se opunham frontalmente ao monopólio da Igreja Católica, só foram concedidos em decorrência do poder econômico que a Inglaterra tinha sobre Portugal. O artigo 12 do Tratado de Navegação e Comércio declarava:

⁵³ PRADO, Caio Jr. História Econômica do Brasil. São Paulo. Brasiliense. 1977, p. 128.

⁵⁴ Correspondência do Consulado Inglês. Maço 1186. Ofício de 02/10/1824. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁵⁵ MANCHESTER, Alan K. Preeminência Inglesa no Brasil. São Paulo. Brasiliense. 197, p. 15.

⁵⁶ Correspondência do Consulado Inglês. Maço 1186. Ofício de 31/7/1832. Arq. Público do Estado da Bahia.

*“...Que os vassalos de S.M. Britânica residentes nos territórios e domínios portugueses não seriam perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa de sua religião, e teriam perfeita liberdade de consciência, bem como licença para assistirem e celebrarem o serviço em honra do Todo-Poderoso Deus, quer dentro de suas casas particulares, quer nas suas particulares igrejas e capelas, sob as únicas condições de que estas externamente se assemelhassem às casas de habitação e também que o uso dos sinos lhe não fosse permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino, e que os vassalos britânicos e quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal, não seriam perseguidos ou inquietados por matéria de consciência, tanto nas suas pessoas como nas suas propriedades...”*⁵⁷

A partir da primeira década do século passado, centenas de comerciantes ingleses estabeleceram-se na sede da monarquia e nas principais cidades brasileiras. Caio Prado, estudando a época, diz que o *"Rio de Janeiro arvorava o título prestigioso de sede do trono europeu, onde se instalara o quartel-general diplomático e do comércio inglês nesta parte do mundo."*⁵⁸ Foram as colônias britânicas, instaladas nas principais províncias, que trouxeram o anglicanismo para o Brasil, usufruindo de todas as garantias e privilégios concedidos pelo governo luso-brasileiro.

Qual o cenário religioso que a Igreja Anglicana encontraria aqui no Brasil, como iria se posicionar diante de um novo quadro religioso, são as principais indagações a serem feitas.

O catolicismo marcou sua presença no Brasil e na Bahia desde os primeiros anos do século XVI, quando do início da colonização portuguesa. O primeiro governador geral, Thomé de Souza, recebeu um Regimento assinado pelo rei de Portugal, em 17 de dezembro de 1548, no qual os objetivos econômicos e religiosos quase se confundem: *"o principal fim porque se manda povoar o Brasil é a redução do gentio à fé católica"* estava explicitamente escrito ao lado do objetivo de enobrecer as terras para o proveito do reino. Conforme Thales de Azevedo, *"Estado e Igreja se implantam como um órgão único e um programa comum de submeter os povos nativos de os conquistar, para a fé cristã e a civilização européia."*⁵⁹

O catolicismo português estava imbuído profundamente pelo espírito guerreiro das cruzadas, sempre perseguindo um inimigo. O gentio brasileiro substituiria o mouro infiel na mentalidade portuguesa. Estas representações serão importantíssimas na formação do catolicismo brasileiro e na delimitação do campo religioso ao longo do processo histórico do País. Segundo Honaert, esta *ideologia de "guerra santa" fez com que nunca houvesse propriamente missão na América Latina, houve conquista, implantação da religião dominante.*⁶⁰

⁵⁷ Apud RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo. Pioneira. 1973, p. 17.

⁵⁸ PRADO, Caio Jr. *História Econômica do Brasil*. São Paulo. Brasiliense. 1977, p. 129.

⁵⁹ AZEVEDO, Thales. *Igreja e Estado em Tensão e Crise*. São Paulo. Ática. 1978, p. 17.

⁶⁰ HONAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro. 1550- 1800*. Petrópolis. Vozes. 1978, p. 32.

Instalado no Brasil como religião oficial, o catolicismo deteve o monopólio da fé durante quase todo o período colonial, e as suspeitas de heresia foram drasticamente reprimidas.

A preservação da exclusividade da fé pela Igreja Católica assumiu feições bastante significativas: em 1624, quando da invasão holandesa na Bahia, a resistência inicial foi comandada por um bispo, e o Padre Vieira não cessou de clamar em seus sermões contra o herege invasor. No sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as da Holanda, o orador sacro argumenta com Deus e expõe com tintas pessimistas o que ocorreria ao rebanho católico, caso as armas da Holanda vencessem: *"morrerão os católicos sem confissão nem sacramentos; pregar-se-ão heresias nestes mesmos púlpitos, e em lugar de São Jerônimo e Santo Agostinho, ouvir-se-ão e alegar-se-ão neles os infames nomes de Calvino e Lutero..."*⁶¹ Para os representantes da Igreja Católica, a invasão da Companhia das Índias Ocidentais às regiões açucareiras era uma ameaça herética à religião estabelecida e não um episódio da política mercantilista européia.

Os autores que estudam o catolicismo no Brasil, concluíram sobre a diversidade de ênfases e conotações assumidas pelos fiéis, a partir do maior ou menor grau de participação religiosa. No Brasil e na Bahia não se pode falar em catolicismo no singular, existem vários catolicismos. Maria Isaura P. Queiroz sugere a existência de alguns tipos, e destes *"os que mais se aproximam da religiosidade baiana, são o catolicismo oficial, o popular e o associado aos cultos africanos,"*⁶² decorrentes da formação sócioeconômica e política da Bahia.

Segundo Pedro Ribeiro, além do catolicismo de Estado, os colonos portugueses introduziram no Brasil o catolicismo popular português, um *"conjunto de representações e práticas religiosas dos católicos que não dependem da intervenção da autoridade eclesiástica para serem adotados pelos fiéis... Práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal."*⁶³ Foi esse catolicismo luso que, ao entrar em contato com as manifestações religiosas africanas e indígenas, produziu uma religiosidade popular muito festiva e alegre, que freqüentemente causava estranheza aos viajantes britânicos que estiveram no Brasil nas primeiras décadas do século passado.

No cenário religioso baiano, a Igreja Católica, durante todo o período estudado, manteve-se como religião majoritária e legitimadora dos interesses da classe dominante. O catolicismo identificou-se e enraizou-se profundamente na cultura brasileira e baiana, tanto quanto na paisagem urbana. Observando-se Salvador, dir-se-ia que o próprio *ethos* da cidade configurou-se, de alguma forma, a partir do catolicismo.

Além da Igreja Católica, as religiões de origem afro tinham o seu lugar no cenário religioso baiano, quando da chegada dos anglicanos nas primeiras décadas do século passado.

⁶¹ VIEIRA, Antônio. A Invasão Holandesa da Bahia. Salvador. Livraria Progresso. 1955, p. 112.

⁶² QUEIROZ, Maria Isaura P. Os Catolicismos Brasileiros in Universitas nº 67. Salvador UFBA. 1970, p. 243.

⁶³ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Religião e Dominação de Classe. Petrópolis. Vozes. 1985, p. 113.

O sistema colonial instalado no território brasileiro pela metrópole portuguesa baseou-se numa economia agroexportadora que tinha na mão-de-obra escrava a condição *sine qua non* da sua rentabilidade. Na segunda metade do século XVI a presença de africanos escravos já era sobejamente significativa, especialmente em áreas produtoras de açúcar, como em Pernambuco e Bahia. Em 1587, Gabriel Soares atribuía à Bahia uma população de 2 mil europeus, 4 mil negros e 6 mil índios.⁶⁴ Os africanos aqui introduzidos pertenciam a diversos grupos ou nações. Vários autores referem-se principalmente aos grupos Benin, Gêge, Angola, Moçambique, Iorubá, Queto, Congo, Aussá e Mina, absorvidos em sua maioria na agricultura canavieira. Apesar das dificuldades e das condições subumanas a que os escravos foram submetidos, os seus sistemas religiosos foram preservados, ou melhor, recriados a partir da nova realidade da sociedade escravista brasileira.

Afeitos a uma religiosidade que se manifestava livremente nas matas e nas florestas, os africanos, como homens cativos em diáspora, tiveram que refazer espaços livres para cultuar suas divindades ancestrais. Conforme Bastide: *"a religião, ou as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas "nichos" por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar a um novo meio humano, e esta adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa."*⁶⁵

Os diversos grupos de escravos trazidos para o Brasil e para a Bahia não tinham homogeneidade cultural, eram portadores de culturas e religiões distintas. No entanto, algumas características gerais podem ser traçadas.

*"Todas essas religiões, sem exceção, estavam estreitamente ligadas às famílias, às linhagens ou aos clãs. Os bantos de Moçambique cultuam os ancestrais familiares e é o pai de família que exerce o sacerdócio, isoladamente; os ancestrais do chefe são objeto de culto por parte de todos os membros da tribo e servem de intermediários entre os homens e Deus supremo, deus do céu ou da chuva. O culto dos antepassados domina também a religião mais rica e mais complexa dos negros de Angola, onde as mulheres são possuídas durante as cerimônias pelos mortos de suas famílias... os deuses do iorubá e os voduns daomeanos dirigem departamentos da natureza..."*⁶⁶

Como religiões de escravos, portanto cultos marginalizados dentro do sólido bloco católico, as concepções religiosas africanas mantiveram-se, em parte, como uma forma de resistência cultural. Deve ser ressaltada a identificação do protesto contra a condição de escravo com a religião que, em alguns momentos, desempenhou um papel de catalisador comum. Prova disso foram as insurreições de escravos na Bahia no século XIX, onde o elemento religioso foi

⁶⁴ Apud GOULART, Maurício. Economia e Finanças in HOLANDA, Buarque Sérgio. História Geral da Civilização Brasileira. São Paulo. Difel. 1960, Tomo 1, Vol. 2 pp. 185/186.

⁶⁵ BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. São Paulo. Pioneira. 1971, p. 85.

⁶⁶ Idem, pp. 86/87.

facilmente detectado até pelas autoridades, que reprimiram os movimentos. Oprimido pela sociedade escravista, dominado pelo fato de ter a tez escura, completamente desprovido de qualquer direito, o negro inteligentemente utilizou o espaço religioso do candomblé como um canal de expressão, como um instrumento de preservação da sua cultura, como um veículo de "protesto contra a angústia real" a que o escravismo o submetia.

No campo religioso baiano, no período, convém ressaltar o papel do sincretismo religioso resultante da interpenetração das religiões dos escravos com o catolicismo dos senhores. Apesar de a Bahia ter a fama de um dos maiores centros do catolicismo no Brasil, o sincretismo afro-católico, ou o catolicismo negro é marcante. Conforme Thales de Azevedo:

*"...florescem na capital (Salvador) e numa área próxima à mesma onde se concentram os descendentes dos antigos escravos africanos, algumas centenas de "terreiros" para o culto dos candomblés em que se mistura a crença dos orixás africanos com o espiritismo e o catolicismo... É preciso ter assistido à festa do Senhor do Bonfim, confundido no espírito de muitos dos seus devotos com Oxalá, o principal Orixá, ou deidade do panteão oeste-africano, para se sentir quão ilusória é a idéia de que a totalidade da população da Bahia é realmente católica."*⁶⁷

Um outro aspecto a ser tratado no campo religioso baiano foi a difusão das Irmandades, originalmente criadas para a catequese dos negros e que se transformaram em verdadeiras trincheiras de resistência. Essas irmandades eram heranças do catolicismo luso. Completamente desenraizado de sua cultura, ao negro escravo só restavam os três P.P.P.: pau, pão e pano que o senhor lhe administrava nem sempre com proporcionalidade, conforme dizia Antonil, pois "provera a Deus, que tão abundante fosse o comer, o vestir, como muitas vezes é o castigo."⁶⁸ Sobrevivendo miseravelmente, dentro desse quadro de completa marginalidade, participar de uma Irmandade apresentava-se para muitos escravos e libertos como uma válvula de escape, um oásis no deserto de humilhações e subserviência que lhe era imposto. Ser irmão em uma Irmandade era uma forma de prestígio, de resgatar a sua condição de homem, de se igualar ao branco pelo menos no aspecto religioso; mesmo que não pertencessem à mesma Irmandade, poderiam participar das solenidades religiosas e fazer festas e procissões tão ricas quanto as dos brancos, seus senhores.

Na Bahia, além da prestigiada Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, foram criadas a da Nossa Senhora da Boa Morte, exclusivamente de mulheres negras e a Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos. Todas tinham ao lado dos compromissos religiosos e devocionais com os santos negros, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Antônio de Catalagirone, a obrigação de lutar pela alforria dos seus irmãos.

⁶⁷ AZEVEDO, Thales .O Catolicismo no Brasil. Brasília. Cadernos de Cultura MEC. 1955 pp.30/31.

⁶⁸ ANTONIL, André João. Cultura e Opulência do Brasil. Salvador. Progresso. 1955, p.51.

Portanto, a Igreja Anglicana estabeleceu-se no Brasil e na Bahia num campo religioso definido oficialmente como católico, porém marcadamente matizado pelas religiões de origem africana. Melhor dizendo um campo religioso afro-católico.

Por força do Tratado de 1810, já analisado anteriormente, os súditos de S.M. Britânica, estabeleceram a Igreja Anglicana no Rio de Janeiro, lançando a pedra fundamental do seu templo em "*12 de agosto de 1819, à rua dos Borbonos. A igreja foi dedicada a São Jorge, padroeiro da Inglaterra e a São João Batista em homenagem a D. João VI.*"⁶⁹

É importante ressaltar que a crescente hegemonia britânica no cone sul, a partir das primeiras décadas do século passado, também permitiriam facilidades e concessões para o estabelecimento do anglicanismo na América do Sul. Tal qual ocorreu com o Brasil, em 1825 a Inglaterra e as Províncias Unidas do Rio da Prata assinaram um Tratado de Amizade Comércio e Navegação. "*O artigo 12 deste tratado garantia a liberdade religiosa para a comunidade britânica e levou à imediata fundação da primeira capela nesse mesmo ano de 1825, denominada de Rev. John Armstrong, em Buenos Aires.*"⁷⁰

Estando o anglicanismo dividido em duas alas, a católica e a protestante, foi esta última que se estabeleceu no Brasil. Conforme o Rev. Robert Walsh, capelão da comitiva de Lorde Strangford que esteve no Rio de Janeiro no período, a Christ Church, como fora denominada, era a "*primeira igreja protestante da América do Sul, desde que os holandeses tinham temporariamente dominado Pernambuco.*"⁷¹ A arquitetura do templo seguia à risca as determinações do tratado e tinha capacidade para 600 a 700 pessoas. A informação de que a Christ Church foi o primeiro templo protestante na América do Sul é contestada pelo Prof. Duncan Reily, baseado em informações da The New Schaff Herzog Encyclopedie of Religion Knowledge que "*assegura a existência de uma igreja na Guiana desde 1796, estabelecida pelos Morávios entre os escravos.*"⁷² Se não foi o primeiro da América do Sul, pelo menos foi o primeiro templo protestante do Brasil.

Antes da construção do referido templo, os ofícios religiosos eram realizados ocasionalmente a bordo de um navio, ou numa casa particular. Seguindo a tradição de igreja estabelecida, o sustento do templo e das despesas eclesiais "*era feito através de 0,5% sobre toda mercadoria inglesa importada pelo Brasil e de uma distribuição bastante desigual do dinheiro arrecadado ou seja, 2/3 ficavam com o Cônsul-geral e apenas 1/3 era destinada às obras de caridade nas quais incluíam-se a capela, o pagamento do capelão, a ajuda aos pobres e outros gastos semelhantes.*"⁷³ O Rev. Walsh, apesar de capelão consular, não poupa o Cônsul, ao criticar que o maior percentual das verbas ficava com o mesmo.

⁶⁹ WALSH, R. Notícias do Brasil (1828-1829) Belo Horizonte. Itatiaia. 1982, p. 143.

⁷⁰ MILMINE, Douglas .La Comunion Anglicana em America Latina. Chile. Banka Grafika.1993, pp. 11/12.

⁷¹ WALSH R. Opus cit p. 143.

⁷² REILY, Duncan. História Documental do Protestantismo no Brasil. São Paulo .ASTE.1984 p. 146.

⁷³ WALSH, R. p. 142.

A Christ Church, como as demais capelanias que foram fundadas no território brasileiro, estavam sobre a jurisdição do bispo de Londres, diretamente vinculada ao consulado britânico, como representante do Governo de S. M. Britânica no Brasil. Quando da inauguração do templo o capelão, Sr. Crane, escreveu ao bispo de Londres para saber de que maneira deveria conduzir a cerimônia de consagração, porém a resposta só chegou depois de sua realização. Mas as instruções enviadas coincidiam com o que fora realizado, inclusive as orações indicadas, especialmente uma, composta para a ocasião. Mantinham-se, assim, as características fundamentais do anglicanismo de hierarquia episcopal e de Igreja estabelecida vinculada ao Estado.

No final do século passado, o templo da rua dos Borbonos foi demolido e em seu lugar foi construído um outro na rua Evaristo da Veiga, seguindo-se os serviços religiosos segundo o uso da Igreja da Inglaterra, e consta no Livro de Oração Comum,⁷⁴ conforme registra o parágrafo segundo do artigo 1 da Christ Church, conhecida, na Corte, como Igreja dos Ingleses.

Como no Rio de Janeiro, a partir da abertura dos portos em 1808, a Bahia foi invadida pelo comércio britânico. No estudo que fez o americano Henry Hill sobre o Comércio do Brasil em 1808, afirmava que *"São Salvador e todos os portos do nordeste estão igualmente sobrecarregados com quase todas as mercadorias inglesas."*⁷⁵ A existência de comércio inglês no porto da capital é um indício seguro da presença de uma nascente colônia britânica na Bahia. Na opinião de Gilberto Freyre *os ingleses madrugaram em Pernambuco e na Bahia, estabelecendo-se com armazéns, lojas e oficinas nas duas principais cidades do Norte,*⁷⁶ usufruindo as vantagens comerciais garantidas pelos tratados. Após a leitura da correspondência consular, é possível afirmar que em 1810 a colônia britânica na Bahia estava em franco desenvolvimento, tendo à frente o cônsul Frederick Lindeman. Este, através de ofícios endereçados às autoridades provinciais, estava constantemente exigindo o cumprimento dos privilégios prometidos pelo Príncipe Regente. Infelizmente, não encontramos registros de entrada de estrangeiros antes do ano de 1831. Porém, no livro de Registro de Estrangeiros, do período de 1831 a 1839, foram encontrados 80 nomes de ingleses que entraram na Bahia,⁷⁷ número que tenderia a crescer nos anos posteriores. Entre 1839 e 1854, 475 britânicos pediram o título de residência às autoridades provinciais baianas.⁷⁸

Conforme o relato de Walsh, os comerciantes britânicos no Brasil não eram tão zelosos em matéria de religião. No entanto, três anos após o estabelecimento oficial da Igreja Anglicana no território nacional, a colônia britânica da Bahia já realizava os ofícios em uma capela designada para o Serviço Divino. Em 1821, visitando a Bahia, Maria Graham participou de um ofício realizado na capela inglesa, e que teve como oficiante o Reverendo Robert Synge, segundo ela

⁷⁴ Statutes of the Establishment of Christ Church. Rio de Janeiro. 1909, p. 3.

⁷⁵ Opus cit p. 17.

⁷⁶ FREYRE, Gilberto Ingleses no Brasil. R. de Janeiro. José Olímpio. 1948, p. 295.

⁷⁷ Registro de Estrangeiros 1831-1839. Rio de Janeiro. Publicação do Arquivo Nacional nº 50, 1962, pp. 33 a 532.

⁷⁸ Cálculo feito a partir dos livros de Título de Residência à estrangeiros. Maços 1656 a 1663, Arq. Público do Estado da Bahia.

*"homem de maneiras alegres e sociáveis, mas extremamente atento, tanto como capelão quanto como protetor de seus patrícios pobres".*⁷⁹ A viajante inglesa encantou-se com a dignidade com que se realizou o culto, sinal talvez, essa observação, de que tivesse algum receio de desordens promovidas por populares não acostumados com cultos acatólicos.

Na documentação eclesiástica pesquisada, a data de fundação da Saint George Church ou da Bahia British Church não se apresenta de forma unânime. Em ata de uma reunião do Conselho da Igreja em 1949, o presidente refere-se a alguma data desconhecida antes de 1821. Nos Estatutos da sociedade da Igreja de São Jorge e Cemitério Britânico, atualizado e oficializado em 1950, no artigo 2 reza o seguinte: *"A Igreja, estabelecida anteriormente ao ano de 1815."* Nas fontes oficiais, a data mais antiga que foi encontrada é 8/2/1814, referindo-se à compra de terreno para o cemitério britânico. Em relação à capela, o registro oficial mais recuado é de 1836, informando ao Presidente da Província que a Capela funcionaria na Vitória e que o capelão era o Rev. Edward George Parker. Infelizmente não temos para a Bahia um relato circunstanciado como o de Walsh, mas provavelmente os anglicanos já se reuniam em alguma casa particular desde 1814, quando da instalação do cemitério, mas só posteriormente passariam a se congregar em capela própria.

Seguindo a tradição anglicana, a capela inglesa na Bahia, juntamente com o seu clero eram sustentados pelo fundo de contribuição, provavelmente semelhante ao que ocorria no Rio de Janeiro, isto é, 1/3 das contribuições que os comerciantes ingleses repassavam para o consulado. Os britânicos tinham alguma consciência de que o estabelecimento da Igreja Anglicana na Bahia era decorrente das concessões feitas à nação inglesa. Maria Graham registrou que o Rev. Synge *"rezou por D. João de Portugal, soberano destes domínios, por cuja graciosa permissão nos é permitido reunirmo-nos e cultuar a Deus segundo nossa consciência."*⁸⁰ Infelizmente, não foram encontrados os registros paroquiais referentes a este período. Na documentação oficial pesquisada encontram-se registros a partir de 1836, quando a igreja esteve sob a direção do Rev. Edward G. Parker, que *"na qualidade de capelão tem que celebrar o Serviço Divino segundo as fórmulas de sua Igreja na casa particular próxima a Vitória para isso escolhida."*⁸¹ Cumprindo as determinações do tratado, o vice-cônsul inglês, através de um ofício, apresentava o Rev. Parker ao presidente da Província e indicava o local, isto é, a casa onde se congregavam os anglicanos. O subúrbio da Vitória era o local onde se concentrava o maior número de estrangeiros, e a grande maioria dos ingleses residia em chácaras e casarões do aprazível morro que dava no mar.

O missionário Kidder ao chegar à Salvador, no período regencial, foi recebido pelo Rev. Parker e o cônsul norte-americano. Após ter visitado o cemitério e a capela anglicana, opinou, *"que a capela poderia acomodar 80 a 100 pessoas e os freqüentadores, porém, eram em média*

⁷⁹ GRAHAM, Maria. *Diário de Uma Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte. Itatiaia. São Paulo. EDUSP. 1990 p. 174.

⁸⁰ Idem p. 174.

⁸¹ Ofício de 5/ set./1836 Do Cônsul Inglês para o Presidente da Província da Bahia. Arq. Público do Estado da Bahia.

cerca de sessenta, isto é, mais ou menos metade dos ingleses da cidade.”⁸² Para ele, a assistência ao culto em inglês era excelente na Bahia. Como vendedor de Bíblias, o missionário metodista trouxera uma remessa para o Rev. Parker.

Em 1853, o consulado britânico na Bahia comprou uma propriedade, no local denominado Campo Grande, próximo à Vitória,⁸³ onde foi construído um templo conhecido como a Igreja dos Ingleses, de arquitetura simples, e sem sinais exteriores de templo tal qual recomendava o tratado de 1810. Fletcher, visitando a província por volta de 1855, referiu-se a boa assistência aos cultos anglicanos e não deixou de elogiar a competência do capelão, o Reverendo Mr. Edge, um ex-aluno de Cambridge.⁸⁴ Certamente o missionário admirou-se dos dotes intelectuais do capelão, comum dentre os clérigos ingleses, comparados com o pragmatismo e o emocionalismo dos pastores norte-americanos.

Conforme os Estatutos da Igreja de São Jorge, atualizados em 1950, a referida Sociedade era *"dedicada ao culto Protestante e composta de um número ilimitado de associados efetivos, que, professava a Religião Protestante."*⁸⁵ Tal qual ocorreu no Rio de Janeiro, foi a linha protestante da Igreja Anglicana, que se instalou em Salvador. A Capelania Consular terminou em 1907. A partir desta data, a comunidade foi sustentada pela colônia britânica e administrada por um conselho eleito pela mesma, e a Bahia British Church continuou mantendo sua ligação com a Igreja Anglicana.

O ingresso na comunidade fazia-se através do batismo, geralmente infantil, cabendo aos pais ou responsáveis a tarefa de conduzir seus rebentos à pia batismal. O batismo era por aspersão como entre os católicos. Adultos também eram batizados, demonstrando adesão ao grupo. Ao longo da documentação encontrou-se apenas um homem adulto que recebeu o batismo. A idade média em que as crianças recebiam o batismo variava entre os 5 a 9 meses de vida(vide tabela).

| 1880-1930 S. GEORGE CHURCH | | | | | | | | |
|----------------------------|------------|-----|-------|---|---------|---|---------|-----|
| | 0 A 3 ANOS | | 4 A 7 | | ADULTOS | | IDADE | NÃO |
| DÉCADA | SEXO | | SEXO | | SEXO | | | |
| | M | F | M | F | M | F | | |
| 1880 – 1889 | 61 | 51 | 0 | 0 | 1 | 0 | | |
| 1890 – 1899 | 36 | 30 | 0 | 1 | 0 | 0 | 6 MESES | |
| 1900 – 1909 | 13 | 14 | 0 | 0 | 0 | 0 | 7 MESES | |
| 1910 – 1919 | 9 | 7 | 0 | 0 | 0 | 0 | 8 MESES | |
| 1920 – 1930 | 8 | 11 | 0 | 0 | 0 | 0 | 9 MESES | |
| TOTAL | 127 | 113 | 0 | 1 | 1 | 0 | | 33 |

Fonte: Livros de Registros de Batismos .Paróquia Bom Pastor

⁸² KIDDER, Daniel .Reminiscências de Viagem e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil. Belo Horizonte. Itatiaia. S. Paulo. EDUSP. 1980, pp. 67/68.

⁸³ Deed of Sale, Payment and quittance. 10/01/1853 . João Rodrigues Antunes da Costa, notary public, Doc. Paróquia Bom Pastor.

⁸⁴ FLETCHER, J. e Kidder,D. O Brasil e os Brasileiros. Rio de Janeiro. Nacional. 1941, p. 213.

⁸⁵ Estatutos da Igreja de São Jorge e Cemitério Britânico. Art 1.Paróquia Bom Pastor.

A confirmação, geralmente feita no início da adolescência, era uma espécie de complementação do batismo, permitindo ao fiel o acesso à Santa Ceia. Pessoas que eram batizadas em outras dioceses, ao mudarem suas residências para Salvador, eram também aceitas como membros da igreja.

Presidido pelo Cônsul, faziam parte do Conselho da Saint George Church, representantes de várias firmas e bancos ingleses que atuavam na praça de Salvador. As reuniões aconteciam com regularidade e ocorriam sempre no prédio do consulado britânico. Este Conselho mantinha uma regular correspondência com o Bispo da Diocese das Falklands, da qual o Brasil fazia parte. Após o término da capelania consular, os reverendos eram escolhidos pelo bispo e convidados pelo referido Conselho, que lhes pagava um salário. Tinham um compromisso de trabalho trienal, que podia se renovar. Em 1918, quando do término do pastorado do Rev. W. Waller, a Gazeta Diocesana fez o seguinte registro: *“no dia 7 de fevereiro último, o honorável secretário do Conselho da Igreja escreveu para o Bispo (Every) observando que o contrato do capelão terminaria em abril, e pediu que um sucessor fosse convocado, o valor do salário anterior, sendo garantido. O Conselho da Igreja para 1918 consiste dos Srs. Crawford White (Cônsul Britânico), F. Been, R. Steel, E. P. Wilson Duder, E. D. Craddock (tesoureiro) e E.W. Williamson (secretário). Este Conselho administra a Igreja e o Cemitério.”*⁸⁶

Também para prestar assistência aos súditos de S.M. Britânica, fundou-se um hospital, denominado hospital britânico, o qual foi sempre administrado por um médico inglês. Projetado em 1815, Ferdinand Denis, passeando entre a Vitória e a Barra, em 1817, descreve-o como edifício de bom aspecto, e Maria Graham, em 1821, também registrou o hospital, funcionando ao lado da capela inglesa.

Baseando-se na documentação pesquisada, pode-se afirmar que a Igreja Anglicana, estabelecida na Bahia, identificava-se completamente com o protestantismo de imigração: os serviços religiosos eram feitos em inglês para a colônia britânica; a Igreja de São George foi estabelecida para atender às necessidades espirituais dos ingleses e seus descendentes, sem nenhuma preocupação proselitista. Estabelecida por força de um tratado, moveu-se sempre dentro dos limites das concessões, evitando confrontos, pois estava *“vedado pregar ou declamar publicamente contra a religião Católica ou procurar fazer prosélitos ou conversões,”*⁸⁷ Por outro lado, diferentemente dos protestantes de origem missionária como os batistas, os anglicanos reconheciam a Igreja Católica como cristã e não se dispunham a fazer proselitismo em meio à população católica. Assim a Conferência de Fé e Ordem, realizada em Buenos Aires, em 1912, tratou a questão:

“...Simpatizamos com todas as outras igrejas antigas históricas que guardam os credos antigos e têm um ministério válido e sacramentos, enquanto condenamos sem hesitar seus fracassos morais... a nossa posição é definitivamente não converte-

⁸⁶ Diocesan Gazette. 1918 p.127.

⁸⁷ Apud RIBEIRO, Boanerges. p. 179.

los ao Anglicanismo. Por mais que tenha corrupção de doutrina e prática sentimos compelidos a reconhecer a Igreja Católica Romana como representando a corrente principal do Cristianismo histórico, e nós mesmos uma parte daquela corrente, nossas águas mais limpas e frescas, confiamos, e desde a Reforma fluindo necessariamente num canal diferente.”⁸⁸

No decorrer do século XIX outras capelanias anglicanas foram organizadas: a Igreja da Trindade, em Recife; em Belém e em São Paulo. Após a fundação da Igreja Episcopal Americana no Brasil, em 1890, pelos missionários Kinsolving e Morris, o trabalho episcopal espalhou-se para o interior do Rio Grande do Sul e de outros estados da região.

Como uma igreja estabelecida, no país de origem, se acomodaria às novas exigências de um país onde o catolicismo era a religião oficial e majoritária? Durante o período pesquisado o anglicanismo manter-se-ia como uma religião de uma minoria étnica, com um crescimento apenas vegetativo. Na documentação trabalhada, são raríssimos os brasileiros que aparecem participando de algum ofício religioso.

Por outro lado, convém ressaltar que a identificação de anglicano com inglês era algo muito comum, entre os brasileiros e os baianos no período. Tanto no Rio de Janeiro quanto na Bahia a Igreja Anglicana ficou conhecida popularmente, como Igreja dos Ingleses. Juntamente com a Igreja Luterana, a Anglicana formava verdadeiros guetos dentro do território brasileiro. Na formação e na preservação dessas “ilhas”, o protestantismo foi um elemento de resistência cultural e de manutenção do *ethos* dos mais eficazes. Ao se analisarem grupos de imigrantes, é visível o papel aglutinador desempenhado pela religião. Conforme Bastide: *“a religião é sempre o centro de resistência mais importante nas mudanças culturais... A religião forma o último baluarte e em torno dele cristalizam-se todos os valores que não querem morrer. O sagrado constitui, nas batalhas das civilizações, a última trincheira que recusa entregar-se... No Brasil o alemão católico será mais assimilado do que o alemão protestante.*”⁸⁹

Ao longo do universo cronológico, a Saint George Church manteve um funcionamento regular, com alguns momentos difíceis, especialmente nas duas últimas décadas do período. A dificuldade principal advinha da redução do número de britânicos residentes na Bahia, os quais, a partir da Primeira Guerra e o conseqüente aumento da concorrência norte-americana, começaram a retirar-se para outras praças comerciais ou voltaram para a Inglaterra. Em suas memórias, o Bispo Every registrou o decréscimo das colônias e do comércio inglês na América do Sul, defendendo os seus fiéis e apontando razões muito objetivas.

“É muito difícil apontar para velhas firmas britânicas nas cidades de vários países que ainda estejam se mantendo. Quantas já faliram ou diminuíram tanto que só têm uma sombra do que já foram? Não pode ter sido por falta de capacidade como certamente não foi por falta de honestidade. Sugiro que tenha sido porque foram

⁸⁸ Diocesan Gazette. Janeiro.1912 p.167.

⁸⁹ BASTIDE, Roger .Brasil Terra de Contrastes. Rio de Janeiro. Difel. 1978, p. 193.

*devagar para notar o rumo dos movimentos mundiais. Grandes forças novas têm trabalhado e eles [comerciantes] talvez, estiveram meio cientes, com desconforto, talvez, mas não viram o que fazer a não ser continuar fazendo o que sempre fizeram.”*⁹⁰

Falando especificamente do Brasil, o clérigo foi muito explícito em relação às conseqüências que a diminuição do comércio britânico traria para o funcionamento das atividades religiosas da sua igreja. “*A depressão comercial do Norte do Brasil está pior do que nos outros lugares, e devido à diminuição da nossa colônia lá e a pobreza dos poucos que restam a situação da nossa igreja no Pará está desastrosa.*”⁹¹

A Saint George Church, desde o pastorado do Rev. Naish (1909-1913) vinha sofrendo uma diminuição nas suas congregações, devido à volta de muitas famílias para Inglaterra. Esta situação agravou-se com o final da guerra, provocando um decréscimo tão vultoso no número de fiéis que o capelão recém-empossado poderia não continuar seu trabalho. Demonstrando preocupação o Bispo Every elogiou o trabalho do reverendo, mas, disse que “*a comunidade na Bahia encolheu a números mínimos, por isso ele [Rev. Bate] poderia ser dispensado.*”⁹² Logo após ter tomado posse no cargo, o Rev. Bate fez algumas modificações nos horários dos cultos devido à pequena freqüência. O culto matinal que “*era pobremente freqüentado*” foi substituído por um culto específico para os infantes que, embora houvesse poucas crianças britânicas na Bahia, pareciam apreciar o que “*eles pensavam ser o seu próprio culto.*”⁹³ Ao que parece foi mantido apenas o culto noturno.

Um outro problema que comprometia a regularidade de funcionamento pleno da Saint George Church foi a ausência freqüente de capelães. Parece que não só o Bispo Every teve dificuldades em encontrar reverendos para assumir o cargo na comunidade baiana, mas os bispos que o antecederam também tiveram problemas com a contratação de clérigos. Não foi possível detectar as verdadeiras razões que provocavam a constante vacância da capelania, mas é possível que muitos se recusassem a vir para a Bahia devido às dificuldades provocadas pelo clima e as péssimas condições higiênicas vividas pela população em geral. No Cemitério Britânico da Bahia foram enterrados quatro clérigos que pastoreavam a igreja.

Na ausência do capelão residente, a igreja era visitada pelo capelão de Recife ou pelo próprio bispo, anualmente, os quais tentavam prestar alguma assistência espiritual ao rebanho anglicano. Os cultos também poderiam ser dirigidos por algum leigo designado pelo bispo ou pelo Cônsul Britânico. Por ter uma estrutura tão clerical, certamente a falta de um pastor residente deveria ser muito sentida pela comunidade. Após a partida do Rev. Naish, em 1913, a Saint. George Church ficou quase dois anos sem capelão, até o preenchimento do cargo pelo Rev. W. Waller, conforme relato do próprio: “*durante parte daquele tempo alguns cultos foram*

⁹⁰ EVERY, E. F. *South American Memories of Thirty Years*. London. 1933, p. 179.

⁹¹ Idem p. 144.

⁹² *Diocesan Gazette*, agos/ 1919, p. 9.

⁹³ Idem, p. 39.

*realizados pelo Cônsul e outros, e foram muito apreciados pela comunidade mas, naturalmente, os membros da congregação sentiram a falta dos Sacramentos e celebrações regulares da Santa Ceia. As boas vindas estendidas ao novo capelão foram muito alegres e animadoras. A Igreja tinha sido cuidada da melhor forma e estava em excelente ordem para o culto divino.”*⁹⁴

A ausência dos capelães residentes certamente provocou algum esfriamento nas convicções anglicanas de alguns membros da congregação da Saint George Church. Em alguns momentos a igreja manteve as suas portas cerradas e só eram reabertas quando podiam contar com os serviços pastorais. Nas cartas de abjurações encontrou-se a referência de uma viúva que estava abjurando dos “erros da seita Anglicana”, porque gostaria de ser católica pois a “Igreja Anglicana raramente faz o seu serviço religioso aqui.”⁹⁵ Convém ressaltar que este foi o único caso que o abjurando colocou tal justificativa no seu pedido. No geral, os outros documentos encontrados, em torno de oito cartas de abjurações, todas eram de solteiros que apostatavam da fé anglicana para casar-se com nubentes católicos, na Igreja Católica.

Um problema interno à Comunhão Anglicana no Brasil foi a questão da dupla jurisdição, a saber, com a instalação da Igreja Episcopal Americana no Rio Grande do Sul, em 1890, pelos missionários americanos, aconteceu a superposição de duas igrejas da mesma comunhão no mesmo país, o que do ponto de vista dos cânones anglicanos era desaconselhável, pois não era permitido que “dois bispos da mesma comunhão exerçam jurisdição no mesmo lugar,” como rezava a Resolução 24 da Conferência de Lambeth de 1887. De fato, o que estava ocorrendo no Brasil era a duplicidade de autoridade episcopal: a mais antiga concretizada na pessoa do Bispo Anglicano da Diocese das Falklands, sediada em Buenos Aires e que abarcava todas as capelanias inglesas no Brasil, e o Bispo da Igreja Episcopal Americana do Brasil, que compreendia as congregações brasileiras na região sul do país.

Foram feitas várias gestões no sentido de resolver-se a questão, que parece ter sido muito mais uma preocupação do Bispo Kinsolving da Igreja Episcopal Americana. Na verdade, foi uma questão suscitada por ele, e o mesmo não mediu esforços para dirimir as dúvidas e os problemas, através de correspondências e reuniões com o Bispo Every e o próprio Arcebispo de Cantuária. Em 1907, após uma troca de cartas, a Gazeta Diocesana publicou um longo artigo onde reconhecia que poderia haver uma convivência fraterna entre as duas igrejas, pois havia uma certa complementaridade entre elas.

“Claro que é impossível aderir à política de ter objeção à expansão da Igreja Americana (deve-se desejar à nossa igreja-filha boa sorte no seu avanço), o fato que a Igreja Americana é distintamente missionária aos brasileiros, enquanto a Igreja Anglicana ministra somente aos seus filhos, permite a existência das duas igrejas lado a lado sem nenhuma contravenção dos princípios da ordem da igreja.

⁹⁴ Docesan Gazette agosto. 1914 p. 125.

⁹⁵ Secretaria Eclesiástica da Cúria Metropolitana. Arq. da Cúria da Igreja Católica.

Nem deve haver fricção ao trabalhar, especialmente porque a Igreja Anglicana não alega jurisdição territorial.”⁹⁶

Baseado nessa convergência de objetivos que se complementavam, Sua Graça o Arcebispo de Cantuária aconselhava que houvesse um entendimento pessoal entre os bispos e os capelães das comunidades anglicanas. A intenção de fazer-se um acordo existia mas, na prática, a situação perdurou, ultrapassando o período cronológico deste trabalho. Só em 1955 o problema da dupla jurisdição seria resolvido através de um acordo de cooperação firmado pelos dois bispos e o Arcebispo de Cantuária, em Londres, passando as duas igrejas fundidas a se designarem como Igreja Episcopal Anglicana do Brasil.

A documentação deixa transparecer que a resistência ao processo de fusão ocorreu basicamente nas capelanias inglesas. Segundo o Bispo Sherril, um dos signatários do acordo de fusão das capelanias, os ingleses temiam a “*administração do patrimônio*” das suas respectivas capelanias, a saber, a Christ Church no Rio de Janeiro, a Trindade em Recife, a do Pará e a Saint George Church na Bahia. “*Não queriam perder suas propriedades, além do que o Bispo Kinsolving e depois o Bispo Melcher, da Igreja Episcopal Americana, estavam muito apressados em resolver o problema.*”⁹⁷ Evidentemente que além do medo de perder o patrimônio estavam em jogo duas concepções de igreja: a anglicana, tradicionalmente vinculada ao Estado e representando um tipo de protestantismo não proselitista, vinculando-se estritamente aos serviços religiosos de sua comunidade britânica; a episcopal americana, autônoma e originária de um trabalho missionário, pretendendo expandir-se no Brasil e fazer prosélitos.

Um outro elemento a considerar e que certamente contribuiu para as delongas na solução da questão jurisdicional, eram as diferenças culturais entre ingleses e americanos e a tentativa de manter a Igreja Anglicana como um reduto inglês. “*Os ingleses temiam a filiação de membros americanos, brasileiros ou de outras nacionalidades em nível de igualdade, não tanto por convicções teológicas ou preconceitos raciais, mas principalmente por desejar preservar seus costumes e tradições, suas atividades culturais, seus sentimentos patrióticos e a educação de seus filhos.*”⁹⁸ Em relação à igreja de Salvador, existe um acordo verbal mas, oficialmente, o processo ainda se arrasta até hoje.

REAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA

A Igreja Católica não ficaria impassível diante da instalação de uma nova comunhão religiosa no território brasileiro. Aliás, antes mesmo de 1819, quando do lançamento da pedra fundamental da Christ Church no Rio de Janeiro, o clero católico reagiu à invasão do seu espaço secularmente garantido. Em 1805 o Rev. Henry Martyn, missionário anglicano, dirigindo-se para o seu campo missionário na Índia, fez escala em Salvador. A visita de Martyn “*produziu não*

⁹⁶ Diocesan Gazette maio, 1907, p. 53.

⁹⁷ Depoimento do Revmo. Bispo Edmund K. Sherril à autora em 2/4/1997.

⁹⁸ Apud KICKHOFEL, O. Notas Para Uma História da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Porto Alegre. Metrópole. 1995, p. 213.

pouca agitação nessa cidade do Norte do Brasil. Foi atacado verbalmente pelo clero católico romano e durante os dias que esteve ali (aqui) sustentou animados debates teológicos com eles em francês e em latim."⁹⁹

As observações feitas pelo Rev. Martyn, no seu diário pessoal, é um exemplo seguro de como o clero anglicano percebia o campo religioso baiano, no início do século passado, e, ao mesmo tempo, deixa entrever as representações tecidas sobre a cultura baiana, marcada pelo catolicismo. Martyn escandalizou-se com as manifestações da fé católica, não escondendo o seu desprazer ante a figura de um frade postado diante de uma igreja a recolher esmolas, enquanto passantes beijavam-lhe as mãos ou tiravam respeitosamente o chapéu. Concluiu que no País "*há cruces em abundância, mas quando será ali sustentada a doutrina da cruz?*"¹⁰⁰ Interessante é observar-se o zelo protestante do reverendo, preocupado em que a população conhecesse a "*doutrina da cruz*" pela ótica anglicana, pois a quantidade de cruces existentes, no seu ponto de vista, nada garantia, pois estava pejada dos erros do catolicismo.

Quando da assinatura do tratado que permitia liberdade religiosa aos súditos britânicos, o Arcebispo de Nisibis, que estava no Rio de Janeiro, protestou agressivamente contra as medidas do governo de D. João, ameaçando inclusive com a volta da Inquisição, "*para cuidar dos interesses da religião católica e refrear o progresso dessa heresia entre os brasileiros*". Evidentemente que o Príncipe Regente não cedeu às pressões. O bispo do Rio de Janeiro, segundo Walsh, foi mais liberal, declarou a sua aprovação nos seguintes termos: "*os Ingleses, realmente não possuem nenhuma religião, mas são um povo orgulhoso e obstinado. Se lhes fizerem oposição eles vão persistir e fazer disso um caso de grandes proporções; mas se cedermos a seus desejos, a capela será construída e ninguém jamais se aproximará dela.*"¹⁰¹ De fato, o bispo carioca tinha uma posição mais tolerante, porém categoricamente desqualificava os sentimentos religiosos dos ingleses. Para ele o anglicanismo, provavelmente, não se constituía como uma comunhão de fé merecedora de crédito, portanto não havia problema em conceder-lhes liberdade de culto.

Os anglicanos tiveram algumas dificuldades para garantir o seu espaço no campo religioso baiano. Mesmo não tendo desenvolvido atividades proselitistas para angariar mais fiéis em meio à população, parece que a Igreja Católica e algumas autoridades da província baiana não viram com bons olhos o estabelecimento da Igreja Anglicana em Salvador, capital da província. Compulsando a correspondência consular, encontra-se registrado um incidente ocorrido com o Rev. Edward G. Parker, em 1847, uma espécie de prisão domiciliar, ordenada por um major da polícia, que tendo colocado dois soldados armados na porta da residência do clérigo, proibia

⁹⁹ MILMINE, Douglas. Opus cit p. 51.

¹⁰⁰ AUGEL, Moema Parente. Visitantes Estrangeiros na Bahia Oitocentista. São Paulo. Cultura/MEC. 1980, p.32.

¹⁰¹ WALSH, Robert. Opus cit p. 142.

qualquer pessoa de entrar ou sair da referida casa.¹⁰² De imediato o cônsul britânico oficiou ao Presidente da Província exigindo providências e a não repetição do fato.

Um outro momento de atrito entre a Igreja Católica e os anglicanos foi quando da presença do missionário Rev. Richard Holden, em 1863, em Salvador, que numa ação incomum resolveu fazer cultos e Escola Dominical em língua portuguesa, para os brasileiros, além de distribuir Bíblias e literatura evangélica na cidade. A reação se fez de forma imediata: o Arcebispo Católico, D. Manuel Joaquim da Silveira, foi para os jornais locais e acusou de falsos e mentirosos a Bíblia e o material distribuído por Holden.¹⁰³ Travaram uma intensa polêmica teológica nos jornais locais e Holden, juntamente com sua congregação, foi vítima de agressão física e invasão da casa onde se reuniam. Queixando-se ao cônsul inglês, o mesmo encaminhou solicitação de abertura de inquérito ao Presidente da Província.¹⁰⁴

Convém destacar que D. Manuel Joaquim da Silveira, em 2de 1862, já havia publicado uma pastoral contra as adulterações da Bíblia que os protestantes estavam vendendo. Trata-se do colporteur* Thomas Gallart, amigo de Holden, que o antecedeu nas atividades missionárias em Salvador. Tomando conhecimento da Pastoral Católica, Holden escreveu uma réplica, intitulada *Os Livros Apocryphos; o Seu Direito de ser Incluídos na Bíblia Sagrada* editado em 1863 pela Sociedade de Tratado Americana.¹⁰⁵ Certamente que as tensões provocadas pela Questão Christie agravaram as discórdias, mas passadas essas turbulências reinou uma espécie de acordo de cavalheiros entre as duas igrejas.

OS BATISTAS NA BAHIA

Vários fatores se interpenetram na busca do entendimento do contexto histórico que propiciou a vinda dos missionários batistas e das várias denominações protestantes para o Brasil. Um fator de ordem religiosa que muito contribuiu foi o grande avivamento religioso ocorrido na Europa nos finais do século XVIII, e que se difundiu nos EUA, basicamente na virada para o século XIX, através dos entusiastas evangelistas Jorge Whitefield e Jonatas Edward. Em decorrência do fervor evangelístico e do proselitismo, várias sociedades missionárias foram organizadas nas primeiras décadas do século XIX, pelas diversas denominações, dentre elas os batistas que iniciaram suas atividades missionárias com o objetivo precípua de salvar os pecadores da danação eterna.¹⁰⁶

Paralelo aos fatores especificamente religiosos, o contexto sócioeconômico e político dos EUA, na segunda metade do século XIX, desempenhou um papel bastante importante na

¹⁰² Correspondência do Consulado Inglês. Ofício 18/8/1847. Maço 1193. Arq. Público do Estado da Bahia.

¹⁰³ Diário de R. Holden, mim. Doc. Arquivo da Igreja E. Anglicana. R.G.S.

¹⁰⁴ Correspondência Consulado Inglês. Ofício 18/4/1863, Maço 1190 ; Diário da Bahia, 27 e 28/1/1863 e 7/5/1863. Arq. Público. do Estado da Bahia.

* Vendedor de Bíblias e literatura evangélica.

¹⁰⁵ In Miscelânea 1863. Biblioteca do Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas .SP.

¹⁰⁶ VEDDER, Henry. Opus cit p. 388.

expansão missionária que resultou na instalação das Denominações Evangélicas, dentre elas a Denominação Batista, no Brasil.

A guerra de Secessão, ocorrida entre 1861-1865, não se constituiu somente em uma luta fratricida em torno da escravidão, mas foi sobretudo a concretização das tensões entre um estilo de vida baseado na agricultura e uma civilização em franco processo de industrialização. Antes mesmo da deflagração da guerra civil, a escravidão havia provocado sérias controvérsias no seio das denominações protestantes. Em 1845, a Convenção Batista se recusou a admitir missionários proprietários de escravos. Tal atitude provocou uma dissidência, pois as igrejas sulistas não admitindo tal decisão, organizaram-se em uma convenção separada das igrejas do norte. Formou-se assim a Convenção Batista do Sul com sede na Virgínia, a qual admitia o trabalho escravo.

Ao final da guerra, vencido o Sul e sua visão de mundo, o abismo cavado entre protestantes do Norte e do Sul tornou-se mais profundo. O término da Guerra Civil determinava que os valores nortistas seriam os valores nacionais.¹⁰⁷ A reconstrução foi um processo penoso e humilhante para os soldados e os agricultores sulistas. Muitos se deslocaram de sua pátria em busca de novas terras e das velhas práticas, como a agricultura e a escravidão.

Dentre os 10.000 sulistas, aproximadamente, que deixaram os EUA após a Guerra de Secessão, cerca de 2.000 radicaram-se no Brasil. O grupo era formado por mecânicos, negociantes, clérigos, lavradores, médicos, gente de todas as categorias sociais que buscavam uma terra onde ainda houvesse escravidão negra, ou uma pátria a qual estavam prontos a servir, bem como ao seu imperador.¹⁰⁸

Dessas levas de imigrantes muitos eram protestantes, os quais, numa tentativa de preservação cultural, mantiveram a língua e a religião nacionais, valendo-se dos seus próprios professores e pastores. A conjuntura brasileira era de todo propícia à presença de imigrantes estrangeiros, mesmo que a legislação civil ainda conservasse alguns entraves à presença de protestantes no Brasil. O governo imperial não só tolerou, mas deu um grande incentivo à imigração norte-americana. Pois, *"exatamente na época em que a sociedade nacional ingressa no ciclo de expansão acelerada, entra em colapso o fornecimento de escravos... No plano técnico o regime escravocrata estava condenado... O regime representava um obstáculo à expansão da racionalidade indispensável a aceleração da produção de lucro."*¹⁰⁹

Faziam parte do grupo alguns pastores que não só exerciam funções pastorais, mas que se constituíram em verdadeiros agentes a serviço da imigração. Exemplo significativo é o reverendo Ballard Smith Dunn, que havia sido reitor da Igreja de S.Felipe, em Nova Orleans, e embarcou para o Brasil, em 1865, a fim de se estabelecer e preparar o caminho para os seus compatriotas sulistas. Para o Reverendo Dunn, o Brasil era a Nova Canaã, a terra prometida onde

¹⁰⁷ GRUNDEN, Robert. Uma Breve História da Cultura Americana. Rio de Janeiro. Nórdica. S/d p.143.

¹⁰⁸ GOLDMAN, Frank. Os Pioneiros Americanos no Brasil. São Paulo. Pioneira. 1972, p. 10. Moniz Bandeira. em seu livro Presença dos Estados Unidos no Brasil refere-se a quase 3.000 sulistas que chegaram ao Brasil.

¹⁰⁹ IANNI, Otávio. apud. FENELON, Dea R. 50 textos de História do Brasil. São Paulo. Hucitec. 1974, p.105.

os confederados derrotados da Guerra de Secessão poderiam reconstruir suas vidas, seus lares e suas propriedades, incluindo a mão-de-obra escrava. Seu livro *"Brasil the Home For Southerners"* foi uma poderosa propaganda na divulgação da *bênção* que eram as terras brasileiras para os norte-americanos do sul.¹¹⁰

A maior parte dos imigrantes localizaram-se na Província de São Paulo. Os que eram liderados pelo Dr. Gaston, o Reverendo Dunn e senhor Mc Muller, demandaram as terras de Juquiá, no litoral sul. Os que o Dr. Norris dirigia foram para Santa Bárbara d'Oeste. Seriam esses colonos que, mais tarde, apelariam à Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos EUA para que enviasse missionários para o Brasil. Os últimos entraves à imigração estrangeira começaram a ser discutidos com a criação da Sociedade Internacional de Imigração, em 1866, no Rio de Janeiro. Pretendiam lutar contra a intolerância religiosa e a não aceitação do casamento religioso dos acatólicos.

Um outro fator importante, no contexto da vinda dos missionários para o Brasil, foi a intensificação do comércio entre os EUA e o Brasil, após a década de 1860. A Inglaterra ainda ocupava o primeiro lugar no comércio exterior do Brasil, mas os EUA, ocupando o segundo lugar, continuava célere para conquistar a hegemonia na Primeira República.

Da produção do café, principal produto da pauta de exportação brasileira, 75% era absorvido pelos EUA. Os primeiros investimentos americanos datam também da década de 1860. Charles P. Greenough, representante da Manhattans Blecker Street, comprou do Visconde de Mauá, em 1866, a concessão para explorar uma linha de carris e organizou a Botanical Rail Road Company.¹¹¹

É importante destacar que os colportores que antecederam os missionários, a exemplo dos Reverendos Kidder e Fletcher, não só divulgaram a Bíblia e a doutrina evangélica, como aconselhavam e incentivavam a intensificação do comércio e das relações entre o Brasil e os EUA. Visitando uma fábrica de tecidos no interior da província da Bahia, o Reverendo Fletcher fez questão de registrar a disciplina dos operários comandados pelo coronel Carson, um americano de grande energia e iniciativa.¹¹²

Sem querer cair em interpretações unilaterais e simplistas, como a de que os missionários eram pontas de lança do imperialismo norte-americano, porém querendo evitar uma aproximação ingênua aos fatos, pode-se afirmar que as missões protestantes, instaladas no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, faziam parte de um movimento maior de expansão norte-americana na América Latina, como um todo. Os missionários que vêm pregar o Evangelho no Brasil são homens do seu tempo - tempo de expansão capitalista dos EUA -, e se instalaram no Brasil a partir desse quadro. Ou melhor, aportaram no território brasileiro no mesmo navio que fazia o rentável comércio do café e de outros produtos. William Bagby e Ana Luther, primeiro

¹¹⁰ STEIN, Barbara.H.O Brasil,visto de Selma, Alabama. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros nº 3.USP 1978, p. 49.

¹¹¹ BANDEIRA, Moniz. Presença dos EUA no Brasil (dois séculos de história) Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1968, p. 119.

¹¹² FLETCHER, James e KIDDER, Daniel. Opus cit pp. 227/231.

casal de missionários batistas enviado ao Brasil, desembarcaram no Rio de Janeiro do navio cargueiro Yamouyden, “*da companhia da família Levering, família baptista que negociava com café no Brasil.*”¹¹³

A concepção de *Destino Manifesto*, expressa em meados do século XIX para justificar a anexação do Texas, Oregon e Alaska, continuou a ser posta em prática ao longo da segunda metade do século. Os EUA, convencidos de sua superioridade política, tinham uma missão a cumprir junto aos povos menos favorecidos. A propaganda de certos meios religiosos trabalhava no mesmo sentido. Muitos grupos protestantes consideravam a sua religião como a do futuro e a que melhor se adaptava a uma sociedade desenvolvida.

Um outro fator religioso importante, que funcionou como uma preparação da população quanto à receptividade da mensagem protestante, foi o trabalho dos colportores, agentes das sociedades missionárias. Estes percorreram as principais províncias, como a Bahia, distribuindo Bíblias e literatura evangélica, a exemplo do pastor metodista Daniel Parish Kidder, durante o período regencial e o pastor presbiteriano James C. Fletcher que visitou o país durante o Império.

Portanto, foi em decorrência da conjunção de fatores proveniente do contexto histórico dos EUA e da conjuntura brasileira no II Império, que o protestantismo missionário instalou-se no Brasil. A Igreja Evangélica Fluminense, fundada em 1858, no Rio de Janeiro, foi a primeira comunidade protestante de origem missionária no País. Quatro anos mais tarde, estabeleceu-se a Igreja Presbiteriana em São Paulo, e logo em seguida a Igreja Metodista também em São Paulo, entre o núcleo dos imigrantes.¹¹⁴

É importante ressaltar que a Junta de Missões Estrangeiras, em Richmond, já havia feito anteriormente uma tentativa de estabelecer uma missão batista através do missionário T J. Bowen e esposa, os quais chegaram ao Rio de Janeiro em princípios de 1860. Os missionários pretendiam trabalhar entre a população negra, pois dominavam a língua Iorubá. Seus planos porém, não se concretizariam, pois, com problemas de saúde, voltaram aos EUA no mesmo ano.¹¹⁵

Em Santa Bárbara D'Oeste, São Paulo, entre os imigrantes existiam várias famílias batistas. Estas famílias reuniram-se em 10 de setembro de 1871 e organizaram a Primeira Igreja Batista em território brasileiro, composta exclusivamente de americanos e para atender as suas necessidades religiosas. Esse primeiro núcleo batista instalado no Brasil tinha todas as características de protestantismo de imigração, o serviço religioso era feito em inglês e não iniciou trabalho missionário entre os brasileiros.

O primeiro pastor da Igreja Batista de Santa Bárbara D'Oeste foi o Reverendo Richard Ratcliff, que aparece na lista do Almanaque Paulista como fazendeiro e padre. Fiel às suas raízes avivalistas e proselitistas, o pequeno núcleo solicitou à junta de Richmond que enviasse

¹¹³ HARRISON, Helen Bagby. Os Bagby do Brasil. Rio de Janeiro. JUEP. 1987, p. 19.

¹¹⁴ LEONARD, Emile. O Protestantismo Brasileiro. São Paulo. ASTE. s/d pp. 51/54.

¹¹⁵ CRABTREE, A. R. História dos Batistas do Brasil até 1906. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista, 1962, pp. 58/59.

missionários “*para que uma boa comunidade batista neste país seja acrescentada à grande família dos batista do mundo.*” O apelo seria atendido mais tarde. Além da solicitação da Igreja de Santa Bárbara, as gestões do general Hawthorne, ex-confederado que já havia visitado o Brasil, junto à Convenção Batista do Sul dos EUA foram determinantes para que a Junta de Richmond enviasse missionários batistas ao Brasil. Em 1880, em relatório apresentado à Convenção, o general mostrou as vantagens do estabelecimento do trabalho missionário batista no Brasil destacando que: “*são recebidos de coração aberto os imigrantes industriais de todos os países estrangeiros e especialmente os dos EUA... é evidente para nós que Deus na sua providência tem preparado de uma maneira muito especial aquela pátria e aquele povo generoso para os exércitos evangelizadores da nossa denominação.*”¹¹⁶

No início de março de 1881 o casal de missionários batistas, o Reverendo William Bagby e a sua esposa Anne Bagby, chegou ao Rio de Janeiro, disposto a divulgar as doutrinas batistas aos brasileiros.

Mantendo as tradições protestantes, a Igreja Batista de Santa Bárbara, como as demais denominações, mantinha ao lado do templo, escolas para a educação dos seus filhos. O Reverendo Bagby, em carta de março de 1881, endereçada a sua genitora, deu o seguinte testemunho: “*ontem fui à vila e vi o senhor Quillin, o pregador batista encarregado da pequena Igreja de Santa Bárbara. Ele estava no salão escolar, ensinando um grupo variado de crianças.*”¹¹⁷ Tal prática se tornaria comum entre os batistas brasileiros.

Ana Bagby na sua primeira visita à Igreja de Santa Bárbara dissera que não havia estado numa igreja durante nove domingos. No seu diário referiu-se, pelo menos, a “*quatro domingos a bordo, quando faziam o culto na cabine do navio.*” A guarda do dia do Senhor, como dia especial de adoração tão zelosamente citado pela senhora Ana Bagby, seria uma característica fundamental das práticas batistas no Brasil. Concluiu suas notas sobre o domingo e sua santificação nos seguintes termos: “*Ah! como sinto falta dos cultos do dia do Senhor na nossa terra!*”¹¹⁸

Os missionários Bagby de imediato se integraram às atividades religiosas da colônia de Santa Bárbara. O Reverendo Bagby auxiliava como pastor e a senhora Anne Bagby tocava piano. No colégio presbiteriano de Campinas, permaneceram quinze meses aprendendo a língua portuguesa e lecionando a algumas classes, pois havia escassez de professores.¹¹⁹ Na verdade, durante esse período os missionários preparavam-se para desenvolver suas tarefas evangelísticas. A Convenção Batista do Sul dos EUA decidiu investir no Brasil. Em janeiro de 1882, a Junta de Richmond nomeou como missionários para o Brasil o casal Reverendo Zacarias Taylor e Katherine Taylor. Tendo se reunido aos Bagby, em março do mesmo ano começou o aprendizado

¹¹⁶ Opus cit. 62.

¹¹⁷ MATHEWS, Ruth Ferreira. Ana Bagby. A Pioneira. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista, 1972. pp. 19/25.

¹¹⁸ HARRISON, Helen B. Opus cit p. 22.

¹¹⁹ Idem. p. 30.

da língua portuguesa no Colégio Presbiteriano em Campinas. Tarefa inadiável para quem iria dedicar-se às funções evangelísticas.

Dois meses após a chegada dos missionários à Bahia, 15 de outubro de 1882, foi organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, composta de 5 membros, os dois casais de missionários americanos e o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, antigo prosélito metodista, no local denominado Canela, em Salvador, capital da Província. A igreja da Bahia é considerada como a primeira brasileira exatamente por suas características: além de não ter sido organizada para os fiéis americanos, tinha objetivos missionários e contava na sua membresia brasileiros. A Igreja de Santa Bárbara resumia-se às necessidades espirituais dos colonos americanos e teve vida efêmera.

* * *

Qual a conjuntura política nacional e o cenário religioso que os batistas encontrariam no Brasil, e na Bahia? Em primeiro lugar, ao chegarem em 1881, os missionários batistas não mais se deparariam com situações vexatórias como os primeiros grupos protestantes viveram. Dr. Kalley, fundador da Igreja Fluminense, desempenhou muito bem o seu papel de precursor ou diplomata habilidoso: conquistou a amizade e o apoio do imperador, manteve ligações com as mais altas autoridades do Império, garantindo as prerrogativas básicas para a sobrevivência da comunidade protestante, além de lutar pelo seu reconhecimento.

No seu relatório à Junta de Richmond, o general Hawthorne referiu-se ao governo imperial como justo, estável, sabiamente administrado, oferecendo ampla segurança de vida, liberdade e propriedade. De fato, tratava-se de condições propícias e desejáveis para se iniciarem atividades missionárias, num país que oficialmente ainda era católico romano.

Quanto ao cenário religioso encontrado, em 1882, pelos missionários batistas, pode-se afirmar que a Igreja Católica mantinha-se como religião oficial e majoritária, porém transformações significativas estavam ocorrendo no País naquele momento. A Igreja Católica também participava da efervescência política brasileira das últimas décadas do século passado. A instituição do padroado, vigente desde 1827, desagradava alguns setores da hierarquia católica. Em palavras do padre Júlio Maria: *"...Contra tal prepotência do Estado, ao menos implicitamente nas suas bulas, sempre protestou a igreja, declarando nelas o sumo pontífice conferir ao chefe do Estado o direito do padroado. O regalismo, entretanto implantou-se no Brasil."* Conclui dizendo que *"a legislação é uma série progressiva de atentados contra a Igreja e seus ministros, bem cedo reduzidos ao papel de empregados públicos. Desde então, viveu a igreja manietada pelo regalismo e gallicanismo, transplantados de Portugal."*¹²⁰

A crescente ingerência do Estado em assuntos da competência da Igreja agravou-se consideravelmente em 1872, resultando numa séria crise envolvendo o poder civil e o poder eclesiástico denominada Questão Religiosa. O episódio envolvendo dois bispos e o imperador foi

¹²⁰ MARIA, Pe. Julio .A Religião Memórias In. Livro do Centenário.1500-1900 s.d. p .69.

um "grito de independência da Igreja em face do Estado. D. Vital e D. Macedo Costa deram um "non plus ultra" ao governo imperial em suas pretensões de transformar a Igreja num ramo da administração pública.¹²¹ Porém a separação efetiva entre a Igreja e o Estado só se concretizaria com a proclamação da República e a conseqüente queda do padroado. Quanto ao clero, refletia a situação de dependência que a Igreja vivia em relação ao governo imperial. O estado geral era de uma crescente redução numérica. Por volta de 1869, queixavam-se as autoridades baianas da espantosa redução do clero. As razões alegadas para tal redução eram o descrédito da vocação sacerdotal e o ínfimo valor "da cônica que o governo concedia."¹²²

Um outro problema interno do catolicismo era o pouco conhecimento doutrinário dos fiéis, resultante, é claro, da escassez de sacerdotes e do número reduzido de dioceses. Segundo o Pe. Julio Maria, "a principal necessidade das paróquias brasileiras é a doutrinação; mas se o nosso púlpito falla, isto é, se faz panegyricos e sermões de festa, não ensina." Continua o prelado afirmando que o "ensino catholico se faz sem método e confusamente, pois o clero na sua maioria vivia absorvido por agitadas preocupações, mudanças de posição, riqueza, prazer ou pelas simples exterioridades das festas religiosas."¹²³

A partir da segunda metade do século passado, a Igreja Católica brasileira viveu um processo de romanização ou de europeização, que, partindo de São Paulo irradiou-se para outras regiões do País. Sucintamente pode-se afirmar que se tratou de uma tentativa de reforma, tendo em vista corrigir os erros do catolicismo regalista e iluminista, opondo-se também às práticas do catolicismo popular. Era o ultramontanismo europeu objetivando uma maior centralização do poder papal, que adentrava a estrutura eclesiástica brasileira. Segundo Wernet, a "romanização significava uma centralização do poder religioso na figura do bispo e um reforço da autoridade episcopal sobre o clero regular, secular e associações leigas."¹²⁴ Novas ordens e congregações chegaram da Europa com o objetivo de inculcar essa nova forma de viver o catolicismo.

Convém destacar que a hierarquia católica na Bahia também se movimentava na ambiência dessa romanização, que, além de buscar um maior alinhamento com Roma, ao nível interno, tentava marcar a predominância do catolicismo e o combate às outras confissões cristãs. O arcebispo D. Luiz Antônio dos Santos e sua pastoral de 1885, que será analisada posteriormente, são exemplares.

De uma forma panorâmica, estas são as principais características do catolicismo baiano no final do século XIX. Em que medida este cenário anteriormente descrito influenciou na penetração das doutrinas batistas na Bahia? Até que ponto a escassez de conhecimentos doutrinários favoreceu a aceitação de idéias reformadas? Infelizmente não se tem condições objetivas para responder quantitativamente estas questões, mas provavelmente a situação de

¹²¹ FRAGOSO, Hugo. A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875) in História da Igreja no Brasil tomo II vol. 2 Petrópolis. Vozes. 1992, p.190.

¹²² Idem. p. 192.

¹²³ MARIA, Pe. Julio. Opus cit p.8.

¹²⁴ WERNET, Augustin. A Igreja Paulista no século XIX. São Paulo. Ática. 1987, p. 182.

abandono em que vivia a membresia católica teve o seu peso na receptividade das doutrinas protestantes. Muitos fiéis carentes de uma autêntica espiritualidade, desiludidos com as práticas da igreja oficial, buscavam alternativas que pudessem satisfazer suas necessidades espirituais.

Compunham o campo religioso baiano também as religiões de origem afro, as quais, no final do século, continuavam a crescer e garantir espaços, especialmente junto às camadas populares.

No momento que se estabeleceram na Bahia, em 1882, os batistas encontrariam, como uma novidade, no cenário religioso local, a presença de comunidades protestantes. Diferentemente do quadro religioso encontrado pelos anglicanos no início do século, formado predominantemente pelo catolicismo. Além da Igreja Anglicana anteriormente comentada, os presbiterianos já se faziam presentes.

O Rev. Schneider fundou “*uma missão na cidade da Bahia,*” a qual começou a realizar cultos não muito bem freqüentados. Com o auxílio de um *colportor* brasileiro, José Freitas Guimarães, em 21 de abril de 1872 foi organizada a Igreja Presbiteriana da Bahia com quatro membros: um casal de missionários americanos e um casal de brasileiros que havia se convertido.

Os presbiterianos encontraram sérias dificuldades no início do seu trabalho de divulgação. Em 1875 a igreja contava com 11 membros, dentre os quais um homem de cor que teve muitos problemas para continuar a exercer o seu ofício de carpinteiro em virtude de sua conversão ao presbiterianismo.¹²⁵ Z. Taylor, na sua autobiografia, refere-se a uma pequena missão presbiteriana existente na Bahia.

O contingente protestante no momento em que os batistas se estabeleceram na província baiana era, portanto, muito reduzido, uma minoria inexpressiva e sem nenhuma força dentro da sociedade global. O catolicismo continuava como força majoritária.

Representando um típico protestantismo missionário, a Primeira Igreja Batista do Brasil instalada em Salvador, sob os auspícios da Junta de Richmond, fazia parte de uma estratégia previamente montada pelo comitê americano para divulgação das doutrinas batistas. O Rev. Bagby, escrevendo à Junta de Richmond, esclareceu nestes termos:

*“...Escolhemos a Bahia por diversas razões: primeiro pela sua grande população... Encontramos ali massas do povo ao alcance imediato. Segundo, a região que cerca a cidade é muito povoada. Terceiro, é ligada pelo mar com outros portos importantes, por baías e rios com grandes cidades e vilas por duas linhas de estrada de ferro com muitos lugares no interior. Quarto, teremos também na Bahia um campo quase desocupado enquanto no Rio se acham seis ou oito missionários de outras denominações evangélicas.”*¹²⁶

¹²⁵ FERREIRA, Julio. História da Igreja Presbiteriana no Brasil. São Paulo. Presbiteriana, 1959, vol. I, pp. 91/92.

¹²⁶ CRABTREE, A. R. Opus cit pp. 73/74.

O Rev. Taylor na sua autobiografia referiu-se fundamentalmente às mesmas razões, acrescentando o fato bastante significativo de a *Bahia* “ter sido a capital civil e agora ser a capital eclesiástica do País.” Pode-se concluir, das razões expostas, que existiram além das preocupações essencialmente religiosas, fatores econômicos, geográficos e de comunicação que foram decisivos para a escolha da Bahia como local estratégico para o estabelecimento e expansão da Denominação Batista no território nacional.

Conforme a ata de fundação da Primeira Igreja Batista, após a pregação do Evangelho e celebração da ceia do Senhor, instalou-se a referida igreja, tendo adotado a “*Confissão de Fé de The New Hampshire, como praticada geralmente pelas Igrejas Batistas Missionárias.*”¹²⁷ No Brasil esta confissão seria divulgada como Artigos de Fé, tradução largamente difundida sob o título de Crenças Batistas, em forma de livro.

As doutrinas fundamentais dos Artigos de Fé referiam-se: à inspiração das Escrituras Sagradas escritas por homens divinamente inspirados, que têm Deus como o seu verdadeiro autor e a salvação dos homens como fim; à salvação como obra meritória da graça do Filho de Deus; à justificação unicamente pela fé no sangue do redentor; ao fato de que a igreja visível de Cristo é uma congregação de crentes batizados; o batismo cristão é a imersão do crente, em água, para simbolizar, num emblema solene e belo, a sua fé no Senhor crucificado; à ceia do Senhor quando os membros da Igreja, pelo uso sagrado do pão e vinho, comemoram juntos a morte de Cristo. Em 1941, a Primeira Igreja Batista atualizou os seus estatutos e reafirmou a “*Declaração de Fé aceita por todas as Igrejas da Convenção Batista Brasileira.*”¹²⁸ Ainda hoje, os batistas seguem os postulados da confissão de fé trazida pelos missionários norte-americanos.

Estabelecida a Primeira Igreja Batista, os missionários não mediram esforços para concretizar as tarefas de divulgação da mensagem batista, tendo como objetivo principal a conversão de prosélitos. Após sete meses de intenso trabalho, registrado nas atas, foi batizada a primeira convertida de nome Emília “*uma empregada no lar dos Bagby, que dificilmente escaparia dos esforços de mamãe (a missionária Anne Bagby) em ganhar almas para Cristo.*”¹²⁹ Na tarefa de “*salvar as almas perdidas,*” não se contentavam com os cultos públicos realizados no templo. Num verdadeiro corpo a corpo partiam em busca dos novos adeptos. Segundo o relatório do Rev. Taylor: “*Eles não nos procuravam, portanto, nós precisávamos procurá-los. Concordamos, então, em por um Novo testamento no bolso e sair pelas ruas, entrar nas lojas ou em qualquer lugar onde pudéssemos achar alguém disposto a ouvir. Conseguimos interessar a muitos dessa maneira e pouco a pouco nosso pequeno salão começou a encher-se de novo.*”¹³⁰

Um grande auxiliar dos missionários foi o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque, considerado como o primeiro batista brasileiro. Além de excelente secretário, as atas assinadas

¹²⁷ Ata nº 1. Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista, p. 1. Doc. Igreja Batista.

¹²⁸ Estatutos. Livro de Atas nº 5 da Primeira Igreja Batista do Brasil, pp. 50 a 53 .Doc. da Igreja Batista.

¹²⁹ HARRISON, Helen Bagby. Opus cit p. 35.

¹³⁰ Apud HARRISON, Bagby. Opus cit p. 35.

pelo mesmo contêm uma grande riqueza de detalhes, era pregador, professor de língua portuguesa dos missionários e escritor. Seu folheto *Três razões Porque Deixei a Igreja de Roma* foi muito divulgado na época e impresso muitas vezes em todo o País. Por outro lado, o futuro Rev. Teixeira Albuquerque era um grande estímulo para as lides evangélicas dos pioneiros, era um exemplo concreto de que o Evangelho converteria muitas pessoas, pois até um padre católico havia se convertido.

A divulgação de Bíblias e literatura evangélica também fazia parte da estratégia dos missionários. Sendo um dos artigos de fé, a “*Bíblia como regra de fé e prática*” fazia-se necessária a sua leitura, que as pessoas tomassem conhecimento de seus ensinamentos para encontrarem o verdadeiro caminho da salvação. Relatando suas atividades em julho de 1883, o Rev. Taylor mencionou que nos últimos três meses havia vendido 50 Bíblias e Novos Testamentos. Organizaram também pontos de pregação em bairros da cidade, normalmente nas casas de membros da igreja ou de pessoas interessadas, ou próximas. Como resultado de dois anos de trabalho, podiam contar ao final do ano de 1884, 50 novos membros,¹³¹ convertidos e batizados, conforme o rito batista, isto é, imersão e batismo de adultos.

Reuniam-se inicialmente numa casa alugada na rua do Aljube, no centro da cidade, onde não havia condições de batizar os neoconvertidos. Os primeiros batismos foram feitos na praia da Gamboa. Ocorrendo alguns episódios desagradáveis, passaram a realizar os batismos em um tanque na casa de um dos irmãos que freqüentava a comunidade. Só em abril de 1884, foi alugada uma casa de cultos na Rua Maciel de Baixo e construído um tanque-batistério adequado.¹³² Pela descrição das atas e de outros documentos, a cerimônia do batismo revestia-se de uma solenidade muito grande. Em primeiro lugar, o convertido solicitava à Igreja, reunida em sessão, onde estavam todos os membros, a sua “aplicação,” quando o fiel era questionado sobre a sua fé, os principais postulados doutrinários batistas, e só depois de ser aprovado pela plenária, era recomendado para o batismo, que geralmente acontecia após os cultos dominicais. Ainda quando realizados na praia, as mulheres providenciavam lençóis que serviam de tenda, para manter a discricção. Geralmente o batizando vestia uma roupa especial, própria para a cerimônia. Após o batismo, cantava-se um hino e o fiel recebia a mão de fraternidade cristã, tornando-se *irmão* dos demais membros; irmãos em Cristo, como normalmente tratavam-se nas relações pessoais.¹³³

Seguindo as tradições batistas, a comunidade era dirigida por um pastor eleito pela congregação. Até junho de 1884 o Rev. Taylor e o Rev. Bagby revezaram-se no pastorado da Primeira Igreja Batista. Quando este último se deslocou para o Rio de Janeiro, para organizar o trabalho batista na Corte, o Rev. Taylor assumiu o pastorado, tendo como co-pastor Teixeira de

¹³¹ Somatório feito a partir do Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista. Doc. da Igreja Batista.

¹³² Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil pp. 1 a 39.

¹³³ Livros de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil e Harrison, Helen Bagby. Opus cit e Jornal Batista de 20/01/1906, p. 2.

Albuquerque, agora um pastor consagrado. Ambos encaminharam sua petições para serem reconhecidos como pastores pelo governo, conforme as leis do Império.¹³⁴

A nova comunidade batista sustentava-se com as ofertas dos irmãos, doadas voluntariamente, e das ofertas da Junta de Richmond. A Igreja Batista do Texas também contribuía, e, em junho de 1883, receberam um harmonium de presente. Em 1888, receberam 8:000\$00 dos irmãos americanos, para a compra do templo.

Em 1916, como resultado de intenso trabalho de divulgação de suas doutrinas, a Primeira Igreja Batista contava na sua membresia 241 membros. A entrada na comunidade fazia-se também através de carta de recomendação de membros, que vinham de outras congregações batistas “*da mesma fé e ordem.*” Além de dispor dos serviços pastorais de ministros eleitos pela congregação, contavam com um intenso trabalho de evangelistas leigos, isto é, homens que não tinham curso teológico formal, mas que eram designados pela congregação para se dedicarem à tarefa de fazer novos convertidos. Um leigo que se destacou foi um funileiro, o Sr. João Gualberto Baptista, um dos primeiros convertidos batizado em 1883, o qual, dois anos depois, foi consagrado ao “*ministério da Palavra de Deus.*”¹³⁵ Trabalhou ativamente na capital e em todo o Estado da Bahia, até a sua morte em 1906. Nos livros de atas, foram registrados vários relatórios das atividades de outros irmãos, que também se dedicavam à divulgação das doutrinas batistas. Todos os fiéis eram conclamados a cumprir a ordem de Jesus: “*Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura.*”¹³⁶ Dentre as denominações protestantes, os batistas se destacam por esta característica proselitista, uma das principais razões para o seu crescimento. Expandiram-se por todo o País e o interior do Estado baiano, contando em 1915, com 41 igrejas organizadas na Bahia, em torno de 2.748 membros.¹³⁷

RESPOSTA CATÓLICA

Como reagiria a Igreja Católica diante da entrada, no campo religioso baiano, de mais um credo heterodoxo com uma característica tão proselitista? Numa sociedade onde o catolicismo exerceu por um longo período o monopólio da fé e onde a cultura estava profundamente envolvida com o mesmo, a presença de um grupo religioso concorrente se constituiria numa verdadeira ameaça à estabilidade da ortodoxia.

Desde a chegada dos anglicanos que a hierarquia católica reagiu à presença de credos acatólicos no território nacional. No entanto, oficialmente, houve um recrudescimento da animosidade que coincidiu exatamente com o início das atividades batistas na Bahia. Vários fatores concorreram para o desencadeamento das tensões. Fazia parte do conteúdo doutrinário difundido pelos missionários, uma atitude extremamente hostil ao catolicismo. O Rev. Bagby em

¹³⁴ Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil p. 45. Doc. Igreja Batista.

¹³⁵ Idem p. 94.

¹³⁶ Mateus 28;19. Bíblia Sagrada.

¹³⁷ TEIXEIRA, Marli Geralda. Os Batistas na Bahia : 1882-1925. Salvador. UFBA. mim.1975, p. 94.

carta aos seus familiares, em 1881, descreveu assim a situação religiosa do Brasil: “*seja o que for em outras terras, o catolicismo romano no Brasil é paganismo glorificado. Seus templos e seus rituais, seu clero e suas vestimentas, seu simbolismo, adoração de imagens e amuletos, suas penitências para os vivos e suas orações pelos mortos... são todos puro paganismo. O romanismo aqui não tem semelhança com a religião de Jesus, salvo em profissão.*”¹³⁸

Os missionários batistas viam os jesuítas e o clero católico como os cruéis perseguidores que viviam a inquisitoriar os pregadores batistas, além de considerarem a Igreja Católica como a “*que tem obscurecido, substituído e escondido as doutrinas da Bíblia.*”¹³⁹ Para os pioneiros batistas, o catolicismo não era considerado como uma religião cristã, mas puro paganismo que tinha deturpado as verdades bíblicas. O verdadeiro cristianismo era o seguido pelas igrejas evangélicas, era o que pregavam os líderes batistas.

O ataque frontal à Igreja Católica, na verdade, era um dos métodos de evangelização utilizados pelos líderes batistas. A divulgação do folheto “*O Retrato de Maria Como Ela é no Céu*” desencadearia uma agressiva reação por parte da igreja majoritária, que reverberou contra os hereges como “*inimigos que têm como intuito plantar a discórdia, enfraquecer a união, desviar os fracos e roubar-lhes o mais precioso legado de nossos pais, a nossa Religião.*”¹⁴⁰ A pastoral de D. Luís Antônio dos Santos tinha o claro objetivo de prevenir os católicos “*contra o Protestantismo e fundar nesta Arquidiocese a Devoção do sagrado Mês do Rosário;*” mais uma devoção para envolver os católicos.

Os fiéis que haviam abandonado o catolicismo eram lamentados como “*trânsfugas que deixando-se vencer na sua fraqueza, têm se deixado apanhar pelos laços da malícia e perdição, não podemos deixar de lamentá-los. A esses infelizes pois dirigimos nossos rogos para que voltem aos arraiaes, em que a luz do Evangelho iluminou os seus primeiros dias.*”¹⁴¹ Pela contundência do texto, pode-se afirmar que as incursões protestantes começavam a preocupar a igreja majoritária. Neste momento o contingente de missionários e de novos convertidos, mesmo não sendo numeroso, parece que já punham em xeque a estabilidade dos quadros católicos.

Em 1886, outra carta pastoral foi expedida contra o protestantismo, intercedendo “*àquele que esmaga a hydra infernal da heresia que tivesse misericórdia*”. No entanto, nenhum fato agravou tanto as tensas relações entre católicos e protestantes do que a liberdade de cultos. Quando da tramitação do projeto no senado Imperial, o Arcebispo da Bahia, Marquez do Monte Paschoal, protestou veementemente contra a liberdade de cultos que na sua opinião “*dissolveria entre os brasileiros a unidade de doutrina em matéria de fé.*”¹⁴²

¹³⁸ HARRISON, Helen Bagby. Opus cit p .30.

¹³⁹ TAYLOR, Zacarias .The Rise and Progress of Baptist Mission in Brazil EUA. Cuachita Baptist University.1969 mim. 1967, p. 27.

¹⁴⁰ SANTOS, D. Luis Antonio .Carta Pastoral de 1885 Bahia. Lithophotographia de João G. Tourinho. Arq. da Cúria Metropolitana de Salvador.

¹⁴¹ Idem. p. 6.

¹⁴² Protesto 18/8/1888. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador.

Na medida em que a expansão protestante ganhava corpo, também no interior baiano, a hierarquia católica, também recrudesceu no combate “às idéias heréticas” através da imprensa religiosa e do trabalho paroquial. Em 1901, a Arquidiocese da Bahia publicou um longo questionário sobre a Propaganda Protestante, contendo 18 perguntas, que variavam desde o número de protestantes e pastores, até saber quais foram os esforços do clero católico para combater e “remediar os danos desta propaganda,” bem como as atitudes das autoridades. As respostas destas perguntas na Diocese da Bahia foram as seguintes: “Os Parochos fazem predicas, Cathecismo e conferências. Em diversas Parochias todos os annos há Missões que previnem as populações contra os erros da Propaganda Protestante. Tambem na imprensa catholica procura-se rebater os erros do protestantismo. O indiferentismo das Autoridades tem garantido aos propagandistas toda segurança em seus actos.”¹⁴³

Também aconteceram perseguições ao nível pessoal, realizadas por populares, curiosos que estranhavam as práticas batistas. No livro de atas da Primeira Igreja Batista, estão registrados vários incidentes, resultando sempre em violência. Em 1884, durante um culto que se fazia em casa de um irmão recém-convertido aconteceu “súbita perseguição e violência contra o irmão Bagby e o dono da casa, o irmão Pedro de O', pedradas no irmão Pedro e sua senhora e outra no irmão Bagby, na parte superior da testa do lado direito, que o prostrou em terra por uma síncope momentânea, abrindo uma brecha de uma polegada de comprimento, deitando bastante sangue que estancou logo que foi medicado.”¹⁴⁴ Passadas as turbulências dos primeiros anos houve uma espécie de trégua, mas as relações entre as duas comunidades religiosas, até hoje, movem-se sobre desconfiança e preconceitos.

OS BATISTAS INDEPENDENTES

Ao lado das dificuldades externas, já analisadas anteriormente, a Primeira Igreja Batista do Brasil viveu alguns problemas intestinos ocasionados por disputas de poder e questões administrativas, envolvendo os missionários americanos e a pequena liderança brasileira que estava emergindo nas primeiras décadas do trabalho batista na Bahia. Nas atas da Primeira Igreja Batista, foram registrados alguns incidentes, caracterizados pela comunidade como “schisma,” desde o final do século XIX.

Em 1905, em consequência de divergências entre o Rev Taylor e o Rev.T. Joyce, missionário batista de origem inglesa, a Primeira Igreja Batista do Brasil cindiu-se, tendo o Rev. Joyce se retirado, juntamente com cento e vinte e três membros, para organizarem a Igreja da Rua Dr. Seabra. Após dez anos de atuação separadamente, as duas igrejas voltam a se reunificar sob a designação de Primeira Igreja Baptista da Bahia.¹⁴⁵

¹⁴³ Correspondência Arquiepiscopal. 1901. Arcebispo D. Thomé da Silva.

¹⁴⁴ Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil, p. 31. Doc. Primeira Igreja Batista.

¹⁴⁵ TEIXEIRA, Marli Geralda. Opus cit p. 40.

Ao longo da História do Protestantismo, a dissidência tem sido uma constante, está nas suas próprias origens. Segundo Godjin Walter, as seitas protestantes seriam resultado dessa inclinação à cissiparidade do protestantismo: “*É do princípio do livre exame que elas [seitas] são nascidas, as quais são bem mais que a [Igreja] romana, exposta aos assaltos dos não conformistas ; assim tem eles dado a vida a inumeráveis dissidências doutrinárias ou rituais.*”¹⁴⁶

Só a título de ilustração, considere-se a situação da Igreja Anglicana: na segunda metade do século XVI, viu nascer profundas dissidências que desembocaram no puritanismo, que, por sua vez, deu origem posteriormente aos congregacionalistas e independentes; no século XVIII sofreria um outro abalo, dessa vez proveniente das forças avivalistas comandadas por J. Wesley, que pretendia reformar a igreja oficial da fria liturgia para uma experiência do coração, mais pessoal, surgindo assim o metodismo. No que tange aos batistas, a situação é semelhante: no final do século XIX, pode-se encontrar nos EUA onze distintos grupos de batistas, que aceitavam teologicamente desde o hipercalvinismo até o arminianismo, o que significava aceitar desde a salvação exclusiva dos eleitos predestinados até a salvação extensiva à humanidade, potencialmente eleita.¹⁴⁷

Analisando mais especificamente os batistas, “*observa-se que a sua forma de governo congregacional - cada assembléia é autônoma para decidir seus problemas e todo membro tem direito a voz e voto -, não subordinada, ao nível decisório à nenhuma instância superior como Sínodos ou Presbitérios, possibilitaria maiores oportunidades de oposição e veiculação de posturas alternativas ou dissidentes.*”¹⁴⁸

Em 1910, um grupo descontente com a liderança dos missionários norte-americanos separou-se da Primeira Igreja Batista do Brasil, organizou a Igreja Batista Independente do Garcia, e posteriormente a Missão Batista Independente, com o objetivo de *criar “um trabalho evangélico nacional no qual o elemento indígena, seja o único preponderante”*.¹⁴⁹ Vários fatores de ordem interna, gerados no interior da Denominação Batista, como outros provenientes da conjuntura histórica externa alinham-se para se explicitarem, as reais causas do surgimento dos independentes. Um primeiro aspecto a ser destacado é o fato de que as missões protestantes chegaram ao Brasil coincidentemente com a expansão do capitalismo norte-americano, não só no País, mas em toda América Latina; isto contribuiu para “*ocasionar uma dependência eclesiástica bastante acentuada das novas igrejas brasileiras em relação às igrejas-mães, instaladas em solo norte-americano.*”¹⁵⁰ Tal dependência eclesiástica incluía a liturgia voltada para a cultura americana, a liderança forte e autoritária dos missionários estrangeiros mas, sobretudo, o financiamento dos trabalhos denominacionais aqui no Brasil.

¹⁴⁶ WALTER, Godjin. Histoire des Sects Chrétiens. Paris. Payot. 1950, p.126.

¹⁴⁷ WEDDER, Henry. Opus cit. pp. 429/437.

¹⁴⁸ SILVA, Elizete da. A Missão Batista Independente-Uma alternativa Nacional. Salvador. UFBA. 1982, p. 128.

¹⁴⁹ O Libertador nº 15 maio/1917 p. 1. Órgão da Missão Batista Independente.

¹⁵⁰ SILVA, Elizete. Opus cit. p. 135.

O etnocentrismo que permeou as relações entre os missionários e os fiéis batistas, exerceu um papel importante na eclosão do cisma que originaria a Missão Batista Independente. Ao longo da documentação, os americanos se referiam sempre aos fiéis baianos como nativos, além de considerá-los sempre como despreparados para as tarefas eclesiais. Ao lado disso, convém destacar a defasagem ao nível da mentalidade entre os líderes batistas, oriundos dos EUA e os batistas baianos. Waldo César afirma que *“as Missões que chegaram até nós conheciam uma situação estática, vinham de continentes onde a vida alcançava certos níveis de estabilidade e onde predominava a mentalidade urbana.”*¹⁵¹ Os batistas baianos, ao contrário, viviam uma situação de instabilidade e pobreza, sendo a maioria analfabetos ou semi-alfabetizados. O choque não foi evitado nem atenuado. O pragmatismo e a rigidez da ética dos missionários, evidentemente, opunham-se a um caráter mais emocional dos baianos, marcado por fortes traços culturais influenciados pelo catolicismo. Eram mentalidades distintas que provocariam constantes atritos entre os nacionais e a liderança estrangeira.¹⁵²

Outro elemento a se considerar foi um certo tipo de nacionalismo que criticava e punha em xeque a liderança estrangeira na denominação. E. Willems, estudando o protestantismo brasileiro destaca o nacionalismo como um dado importante na origem das igrejas nacionais e dos cismas: *“no Brasil, mais do que no Chile, o anti-protestantismo assumiu um aspecto nacionalista... Os protestantes diante disso precisavam provar que eram bons cidadãos e uma forma de provar isso seria através da emancipação da tutela das juntas missionárias americanas e a formação de igrejas autônomas.”*¹⁵³

Na formação da Missão Batista Independente, esta tendência nacionalista foi muito visível, *“concretizava-se como uma tentativa de nacionalizar o evangelho (conforme expressão do próprio grupo), porém muito mais como um indício de amadurecimento do grupo dissidente que se propunha à formação do setor batista nacional brasileiro, sem nenhuma ingerência estrangeira.”*¹⁵⁴ Os fundadores da Missão Independente não formularam essas idéias nacionalistas a partir de postulados teóricos, mas das suas próprias experiências. Sujeitos a uma forte pressão etnocêntrica vivida cotidianamente nas relações com os missionários, isto contribuiu para que, de forma assistemática, desenvolvessem o pensamento de que, a ingerência estrangeira era algo maléfico e decidiram rompê-la, lançando mão de representações batistas para justificar a ruptura. Na segunda sessão preparatória para organizar a comunidade, um dos fundadores fez a seguinte consideração:

“...Desde o saudoso Ottoni até ao Rev. Ernesto Marques, tem visto que os pastores e evangelistas nacionais são preteridos no púlpito pelos estrangeiros, e este estado de coisa, agravou-se agora, pela manutenção de um estranho na denominação

¹⁵¹ CÉSAR, Waldo. Protestantismo e Imperialismo na América Latina. Petrópolis. Vozes. 1973, p.87.

¹⁵² SILVA, Elizete. Opus cit. p. 135-136.

¹⁵³ WILLEMS, E. Followers of The New Faith. Cultura change and The Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Vanderbilt. Nashville. p. 60.

¹⁵⁴ SILVA, Elizete. Opus cit. p. 143.

batista no nosso meio, apoiado ostensivamente pelos estrangeiros entre nós, com manifesto desprezo pelo nosso pacto lançando por esse modo desarmonia no seio da Igreja, por cujo motivo os irmãos alli presentes, deliberaram organizarem-se em Igreja onde só os nacionaes sejam dirigentes.”¹⁵⁵

Em agosto de 1910, os fundadores da Igreja do Garcia assinaram um *Protesto* no qual criticavam de forma contundente o autoritarismo dos missionários, usando uma representação muito cara aos batistas, a saber, o fato de considerarem-se como vivenciadores da plena democracia, em função do seu governo congregacional. Acusavam os missionários de introduzirem na “*Igreja costumes heréticos e de domínio,*” por isso eles resolviam “*unidos em um só sentimento, a bem da conservação da nossa origem e, do governo da igreja, actualmente decaído de sua forma democrática, levantar bem alto o presente protesto, contra o abuso praticado pela maioria, e separar-mo-nos, pelo facto de sentirmo-nos injuriados e oprimidos nas nossas consciências, para organizar-mo-nos em igreja...*”¹⁵⁶ Ao longo da documentação independente, a autonomia da tutela estrangeira e a prática democrática aparecem sempre como ponto de honra do ideal de independência. Em 1916, fundam um jornal intitulado *O Libertador*, o próprio nome já é significativo do seu conteúdo, nele apareceram inúmeros artigos referindo-se ao tema da nacionalização do Evangelho e da dependência em que vivia o Brasil frente aos países ricos.

Ao mesmo tempo em que percebiam essa situação de dependência, a Igreja do Garcia considerava-se responsável em apagar uma certa imagem de estrangeirismo e de exploração entre os evangélicos, denunciada freqüentemente na imprensa secular. No segundo aniversário de fundação da Missão Independente, um articulista de *O Libertador* assim se expressou: “*eu creio sinceramente que uma das causas que bem salienta a necessidade da Missão, é de ser o povo brasileiro, a quem anunciamos o evangelho, enfrentado pelos próprios brasileiros, por causa do bairrismo, muitas vezes ou quase sempre justificado, inato em nós todos, que a doutrina de Jesus é um meio de exploração do estrangeiro, conforme muitas vezes tenho ouvido.*”¹⁵⁷

Organizada a Missão Batista Independente, a reação da Convenção Batista e do comitê de Richmond aconteceu de forma muito agressiva: os independentes foram considerados “*desfraternizados,*” isto é, fora da fraternidade batista e a Missão como ilegítima, o “*anticristo*” que veio para perturbar a obra do Senhor. O secretário da Junta de Richmond, na época, afirmou que “*theorias subversivas estavam aparecendo e era preciso ter cuidado com os demais fiéis.*”¹⁵⁸ Subversivas eram as idéias de sustento próprio e autonomia da junta norte-americana. O que

¹⁵⁵ Ata da 2a. sessão preparatória de 1910 Doc. avulsos da Igreja Batista do Garcia.

¹⁵⁶ Protesto assinado em 2 de agosto de 1910. Doc. avulsos da Igreja Batista do Garcia.

¹⁵⁷ O Libertador. n° 24, agosto/1918 p. 3.

¹⁵⁸ Relatório da Junta de Richmond, 1911.

poderia parecer mais subversivo ao comitê de Richmond do que tornar-se livre de sua liderança e de seu financiamento?

Por outro lado, estigmatizar e marginalizar os independentes como anticristo, foi a arma mais poderosa que a liderança de Richmond e os demais batistas usaram contra os dissidentes. Ao condenarem o movimento independente, também lançaram mão de representações muito importantes no imaginário batista e no corpus doutrinário protestante: era o inimigo que devia ser evitado, o campo diabólico da discórdia. Por sua vez, os independentes não titubearam, mantiveram a dissidência e consideravam-se mais batistas do que os demais fiéis a Richmond, pois eram democráticos e não se sujeitavam a dominações antibíblicas. Ambos os grupos tentam legitimar suas posições apelando para concepções profundas do universo batista. A documentação registra uma verdadeira luta de representações, as quais, segundo Chartier, *“têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.”*¹⁵⁹

Livre da tutela e do financiamento dos missionários norte-americanos, a Missão Batista Independente consolidou-se como um setor batista na Bahia e em outras cidades do Nordeste, mantendo-se, como um grupo independente na Denominação Batista, ao lado da Convenção Batista Baiana, fiel à liderança dos missionários.

As desavenças entre missionários americanos e batistas brasileiros persistiram. Nos anos 20, eclodiu no Nordeste o Movimento Radical, de tendência autonomista, questionando a liderança americana e o controle que a mesma fazia das finanças. Os radicais, como foram chamados pelos opositores, espalharam suas idéias autonomistas na Bahia, conseguindo dividir a Primeira Igreja Batista. No entanto, com mão forte, o missionário M .G .White conseguiu controlar o movimento na Bahia, impedindo o seu avanço e aproximação com os independentes. No final da década o *“norte voltou à paz,”* tendo o radicalismo se esgotado em suas próprias contradições, ao ligar-se a uma outra junta americana, a do Texas.

Outros cismas ocorreram na Convenção Batista Baiana, tendo como ponto de discórdia o autoritarismo das lideranças missionárias, não chegando a ter maior repercussão, nem a persistência da Missão Batista Independente. Este foi um problema que atravessou o período cronológico que está sendo trabalhado.

Anglicanos e batistas, embora representem diferentes tipos de protestantismo e mesmo tendo se instalado em momentos diferentes na Bahia, permaneceram ao longo do período estudado como grupos minoritários dentro da sociedade baiana. Certamente o fato de serem minoria, dentro do sólido bloco católico, aliado a outros fatores internos, contribuiu decisivamente para a elaboração de representações sociais e políticas muito peculiares, as quais serão trabalhadas nos próximos capítulos.

¹⁵⁹ CHARTIER, Roger A História Cultural Entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro. Bertrand do Brasil. 1990, p.17.

OS REINOS DESTE MUNDO

“O meu Reino não é deste mundo”. João 18:36

Pretende-se neste capítulo analisar as representações e as práticas políticas desenvolvidas por anglicanos e batistas na Bahia. Para alcançar este objetivo, uma tarefa precípua e fundamental é estabelecer a composição social dos grupos religiosos em questão. Quem eram os anglicanos que fundaram e sustentaram a Saint George Church na Bahia? A que camadas sociais se vincularam? Que setores sociais se aproximariam da mensagem batista? Quem eram os fundadores da Primeira Igreja e da Missão Batista Independente? São perguntas cruciais na tentativa de perscrutar as representações construídas em torno da sociedade circundante, onde os fiéis protestantes viviam cotidianamente.

A literatura sociológica tem registrado a polêmica em torno da estratificação social brasileira e particularmente da baiana. Não se pretende aqui uma análise exaustiva do problema, mas simplesmente reconhecer as dificuldades em traçar a composição social da Saint George Church, da Primeira Igreja Batista do Brasil e da Missão Batista Independente.

Embora desejassem ardentemente o “Reino dos Céus”, anglicanos e batistas eram homens e mulheres que viviam as injunções cotidianas da sociedade soteropolitana: produziam, trabalhavam e compartilhavam intercursos sociais que transpunham os muros de seus templos. A relação igreja - sociedade - igreja é uma referência significativa para se abordar a questão. As relações com o mundo circundante são inevitáveis, pelo próprio fato de a Igreja ser portadora de uma mensagem missionária e ser composta por homens e mulheres que vivem concretamente num contexto histórico definido e vinculados a um determinado segmento social. Como minorias dentro do cenário religioso baiano, anglicanos e batistas não se refugiaram em conventículos. Os fiéis protestantes estavam existencialmente vinculados às demandas econômicas, sociais e políticas da sociedade baiana.

As relações entre religião e sociedade têm sido abordadas por vários teóricos, que partindo dos estudos de Max Weber têm buscado estabelecer os vínculos entre a religiosidade e a posição de classe examinando diferentes grupos religiosos. As reflexões de P. Bourdieu e E. P. Thompson serão tomadas como referências para a análise do problema proposto.

Evidentemente que os sacerdotes e os teólogos cristãos têm constantemente destacado a universalidade dos postulados do cristianismo, no entanto a observação histórica tem demonstrado que no interior das comunidades religiosas diferenças sociais tem propiciado a existência de diferentes ênfases, práticas e discursos, conforme os interesses do grupo dominante na congregação dos fiéis. É interessante destacar que alguns teólogos, a exemplo de H. Richard Niebuhr, buscando as origens da desunião dos cristãos, inclusive do denominacionalismo protestante, foram levados a reconhecer a existência das desigualdades sociais no interior das comunidades religiosas. *“A divisão das igrejas segue de perto a divisão social em castas de*

grupos nacionais, raciais e econômicos,”¹⁶⁰ diria o Rev. Niebuhr em 1929, quando buscava entender a origem das denominações nos EUA.

Discorrendo sobre a estruturação do campo religioso, P. Bourdieu afirma que os leigos não buscam a religião apenas para livrá-los da angústia existencial, mas contam com a religião também para “*que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes.*”¹⁶¹

Tratando especificamente do protestantismo observa-se, já nas suas origens, que as diferenciações sociais fizeram-se presentes desde os primeiros momentos: o luteranismo foi abraçado pela nascente burguesia alemã e o anabatismo estaria muito mais próximo dos camponeses e das classes populares. Ambos os grupos religiosos eram evangélicos, tendo no catolicismo o inimigo comum, mas de fato nunca chegaram a se unir, pelo contrário, as disputas teológicas tinham como pano de fundo divergências e interesses sociais que os colocavam em campos opostos na sociedade alemã.

O enfoque da mensagem luterana desde os seus primórdios convergiria para a órbita dos interesses dos príncipes e das classes mais altas da Alemanha da época: os escritos e a pregação de Lutero tendiam para uma reforma religiosa que passava pelo nível individual e espiritual, questionando o poder papal no território germânico. Ao contrário, a mensagem anabatista, em especial a de T. Münzer, iria ao encontro dos camponeses, espoliados por séculos de exploração, e das camadas mais baixas. Além das reformas religiosas, os anabatistas preconizavam mudanças sociais radicais que passavam pela redistribuição da terra e questionamento do poder temporal dos príncipes. A revolta camponesa, que assolou a Europa nas primeiras décadas do século XVI, tinha uma inspiração nitidamente evangélica, baseada na visão quiliástica do Reino de Deus que não se instalava apenas no coração dos homens, mas se faria presente como uma nova ordem política e social, em substituição à ordem injusta em que viviam.

As divergências doutrinárias tornaram-se intransponíveis, apesar das tentativas de aproximação, porque havia um abismo social, também intransponível, separando burgueses luteranos e camponeses anabatistas. Cedendo às pressões dos príncipes, que queriam restabelecer a ordem em uma Alemanha convulsionada, Lutero, baseando-se no juízo de Deus, deu a senha para a violenta repressão que os anabatistas sofreram: “*...não seria perdoável também diante das pessoas e do mundo, que Vossa Alteza tolerasse o punho subversivo e audacioso.*”¹⁶² E a subversão anabatista foi reprimida num verdadeiro massacre. Os mesmos príncipes que protegiam Lutero no castelo de Wartburgo, contra as hostes papais, condenavam à pena capital a liderança anabatista.

¹⁶⁰ NIEBUHR, H. R. As Origens Sociais das Denominações Cristãs. São Paulo. ASTE. 1992, p. 13.

¹⁶¹ BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. Rio de Janeiro. Perspectiva. 1974, p. 48.

¹⁶² BLOCH Ernst, Thomas Münzer. Teólogo da Revolução. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1973, p. 29.

A trajetória do protestantismo está pejada de momentos significativos, onde a relação entre religião, sentimentos religiosos e posição de classe se fizeram de forma muito estreita. Um exemplo mais próximo do objeto de estudo proposto é a profunda ligação entre o metodismo e a formação da classe trabalhadora na Inglaterra, tão bem analisada por E. P. Thompson. A Igreja Anglicana do final do século XVII chegaria ao ápice do seu clericalismo e ritualismo, que a afastaria cada vez mais das classes populares, mantendo a sua posição de igreja da aristocracia. Defendendo uma relação mais emocional e individual com Deus, com uma experiência de “renascimento” espiritual, os irmãos Wesley fundaram as famosas sociedades para ler a Bíblia e cultivar a oração e a piedade pessoal. As sociedades espalharam-se por toda a Inglaterra especialmente entre os operários da crescente indústria britânica. O resgate e a adoção da doutrina da universalidade da graça era um grande atrativo para os pobres e deserdados, para as massas analfabetas que o metodismo queria alcançar. Segundo Thompson, *“enquanto a religião do coração e não do intelecto, dava aos mais humildes e incultos a esperança de atingir a graça. A esse respeito, o metodismo derrubou todas as barreiras doutrinárias e abriu a suas portas a classe operária.”*¹⁶³ A Escola Dominical foi um veículo eficaz para doutrinar os operários metodistas e transformá-los em eficientes e dóceis trabalhadores. Transplantado para os EUA, o metodismo se transformaria em uma forte denominação evangélica, que atingiria os estratos médios da sociedade norte-americana. Pesquisas mais recentes têm considerado o protestantismo nos EUA *“como uma atividade das classes médias e altas.”*¹⁶⁴

COMPOSIÇÃO SOCIAL

Evidentemente que fatores históricos e conjunturais exercem um papel importante na relação religião e classes sociais, e conclusões não podem ser transportadas de um país ou região para outra. Torna-se necessário uma análise acurada do grupo e da realidade local onde está inserido.

Baseando-se na documentação examinada, pode-se afirmar que o núcleo inicial da colônia britânica, que fundou a Saint George Church, era composto principalmente por comerciantes donos de negócios e empreendimentos comerciais ou caixeiros, jovens ingleses em busca de enriquecimento e que chegaram à Bahia para trabalhar nas empresas dos seus patrícios. Os registros paroquiais mais antigos, ainda disponíveis, datam de 1836, feitos durante o pastorado do Reverendo E. G. Parker. Tomando o período do seu ministério como referência, isto é, de 1836 a 1850, a membresia da Bahia British Church era fundamentalmente composta por comerciantes e outras atividades afins; a segunda profissão de maior incidência era médico, seguido de longe por marinheiro.

¹⁶³ THOMPSON, E. P. A Formação da Classe Operária Inglesa. Rio de Janeiro. Paz e Terra.1988, t.II, p.241.

¹⁶⁴ DEMERATH III, N. J. La Religion y la Classe Social en Los Estados Unidos in ROBERTSON, R. Sociologia de la Religion. México. Fondo de Cultura Económica.1969, p. 301.

| PROFISSÕES DE ANGLICANOS- 1836 a 1850 | | | | | |
|---------------------------------------|--------|------------------------|--------|-----------------------|--------|
| Atividades Primárias | | Atividades Secundárias | | Atividades Terciárias | |
| Categoria | Número | Categoria | Número | Categoria | Número |
| | | Construtor | 1 | Comerciante | 41 |
| | | Mecânico | 1 | Cônsul | 1 |
| | | | | Chapeleiro | 1 |
| | | | | Clérigo | 2 |
| | | | | Soldado | 2 |
| | | | | Marinheiro | 3 |
| | | | | Médico | 4 |
| | | | | Marceneiro | 3 |
| | | | | Engenheiro | 1 |
| | | | | Doméstico | 1 |
| Total | | | 2 | | 59 |

Fonte: Livros de Registro de Batismos - 1836 a 1850. Doc. Paróquia Bom Pastor

Convém ressaltar que a documentação oficial, como os livros de Registros Estrangeiros, confirma essa tendência: dos ingleses que pedem título de residência, às autoridades baianas, no período de 1839 a 1850, a grande maioria, em torno de 38% eram negociantes, donos de seus negócios, e 42% eram caixeiros que empregavam a sua mão-de-obra como comerciários principalmente nas empresas britânicas.

PROFISSÕES DE INGLESES - 1839 a 1854

| Atividades Primárias | | Atividades Secundárias | | Atividades Terciárias | |
|----------------------|--------|------------------------|--------|-----------------------|--------|
| Categoria | Número | Categoria | Número | Categoria | Número |
| | | Fundidor | 1 | Artista | 1 |
| Lavrador | 2 | Funileiro | 6 | Caixeiro | 150 |
| | | Moldador | 4 | Doutor | 4 |
| | | | | Eclesiástico | 3 |
| | | | | Engenheiro | 1 |
| | | | | Func.Consulado | 1 |
| | | | | Carpina | 1 |
| | | | | Cozinheiro | 1 |
| | | | | Criado | 5 |
| | | | | Estudante | 1 |
| | | | | Negociante | 167 |
| | | | | Professor | 1 |
| | | | | Tecelão | 2 |
| | | | | Relojoeiro | 2 |
| | | | | Retratista | 2 |
| | | | | Sapateiro | 6 |
| | | | | Pedreiro | 2 |
| | | | | Marinheiro | 4 |
| | 2 | | 11 | | 363 |

Fonte: Livros de Residência de Estrangeiros - 1839 a 1854. Arq. Público do Estado da Bahia

Com o decorrer dos anos, este núcleo de origem vai se diversificando, mas o número de comerciantes continua a ser predominante. Dos livros de registros de casamento que foram trabalhados, chegou-se ao seguinte levantamento: dos 120 noivos que declararam a profissão, a

maioria dedicava-se ao comércio, como negociante (dono de estabelecimento comercial) ou comerciário; a outra profissão concorrida é a de engenheiro, seguida por bancário e ferreiro.

PROFISSÕES DE NUBENTES ANGLICANOS - 1858 a 1930

| Atividades Primárias | | Atividades Secundárias | | Atividades Terciárias | |
|----------------------|----------|------------------------|----------|-----------------------|------------|
| Categoria | Número | Categoria | Número | Categoria | Número |
| | | Ferreiro | 5 | Artesão | 4 |
| | | Mecânico | 3 | Arquiteto | 1 |
| | | Metalúrgico | 1 | Bancário | 6 |
| | | | | Clérigo | 1 |
| | | | | Comerciário | 27 |
| | | | | Engenheiro | 29 |
| | | | | Func. Est. Ferro | 4 |
| | | | | Func. Governo | 1 |
| | | | | Marinheiro | 4 |
| | | | | Médico | 2 |
| | | | | Negociante | 28 |
| | | | | Professor | 1 |
| | | | | Tecelão | 1 |
| | | | | Telegrafista | 2 |
| Total | 0 | | 9 | | 111 |

Fonte: Livro de Registros de Casamento-Doc. da Paróquia Bom Pastor

Salvador, durante o período colonial, foi uma cidade tipicamente comercial. Um comércio que se fazia basicamente através do porto e que se manteve ativo ao longo do século XIX. As trocas internacionais e financeiras sempre dominaram as atividades comerciais e econômicas na Bahia. Após a abertura dos portos, os negociantes ingleses tomaram conta da praça da Bahia. Segundo Mattoso “*os negociantes ingleses ganharam então sobre os portugueses, ampla e rápida ascendência: em 1815, os recibos alfandegários pagos por eles representavam 24% do conjunto, em 1825 chegavam a 69%.*”¹⁶⁵

Historiadores que estudam a economia baiana do século XIX são unânimes em afirmar que o comércio era a atividade principal da vida financeira de Salvador. O comércio de exportação era bastante ativo e a Inglaterra se constituía na principal parceira comercial. “*Entre 1852 e 1856, 2/5 das exportações da Bahia foram para a Grã-Bretanha e suas possessões. Após 1857-1858, mais da metade, as vezes quase 60% das exportações da Província tiveram o mesmo destino. A Bahia vivia, pois, sob forte dependência do comércio inglês*”.¹⁶⁶ Só a partir da Primeira Guerra a Inglaterra passaria a disputar com os EUA o primeiro lugar na pauta comercial da Bahia, conforme demonstram os Relatórios dos Presidentes da Província e Governadores da Bahia.

Na documentação examinada, encontraram-se várias companhias de importação com filiais na Bahia e matrizes em Londres ou Liverpool. Das firmas importadoras destacavam-se: a Wilson Sons e Cia, a Cory Brothers e Cia Ltda, que exploravam carvão de pedra, óleo

¹⁶⁵ MATTOSO, Katia. A Bahia no século XIX. Uma Província do Império. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1992, p.492.

¹⁶⁶ Idem, p.521.

combustível e transporte marítimo; a F. Benn e Cia, que trabalhava com combustíveis e lubrificantes e a F. Stevenson e Cia Ltda, que importava vários produtos, inclusive trigo da Argentina.

Quanto ao número de engenheiros britânicos, confirma a tese do professor Graham da expressiva participação da Inglaterra no processo de modernização do Brasil no século passado.¹⁶⁷ Várias firmas de empreendimentos urbanos prestavam serviços à Província e posteriormente ao Estado da Bahia. O London and Brazilian Bank, com filial em Salvador, fez vultosos empréstimos ao Governo Bahiano, a exemplo do que foi feito em 1904 de 13.737:243\$ 886, cujo pagamento arrastou-se ao longo do período¹⁶⁸.

A estrutura social da Bahia, como a do Brasil, no final do século passado e nas primeiras décadas do século XX ainda era fortemente marcada pelos resquícios escravistas. Os binômios senhor/escravo, branco/negro, além de componentes essencialmente econômicos, também eram importantes nas configurações sociais. Reconhecendo as dificuldades para se fazer uma análise definitiva da estratificação social baiana no período, Consuelo N. Sampaio fez a seguinte proposta:

*“o ápice da pirâmide correspondia uma diminuta camada na qual se inseria a burguesia agro-comercial. Seus membros tinham acesso natural às fontes de riqueza e aos corredores do poder. A massa da população, na base da pirâmide vivia em miseráveis condições de vida. Eram trabalhadores sob condições semi-servi, ou numa situação de assalariados. Basicamente formada por analfabetos, estava impedida de manifestar-se politicamente através do voto. Entre esses dois pólos da sociedade existia uma camada intermediária, que se dividia em dois segmentos: uma camada média formada por comissários, agentes e funcionários de companhias financeiras e da máquina burocrática. E um segmento inferior formado por professores de escolas públicas, funcionários públicos menores, os quais pelos baixos salários se aproximavam da camada mais baixa”.*¹⁶⁹

Dentre as categorias que compunham a burguesia agrocomercial, os comerciantes, especialmente os estrangeiros, ocupariam uma posição privilegiada na pirâmide social.

Um outro elemento que contribui na avaliação da posição social dos anglicanos, é o fato de que os casamentos registrados na documentação foram em sua maioria absoluta endogâmicos, isto é, ingleses casavam com ingleses. Pouquíssimos casamentos realizavam-se fora dos limites da colônia britânica, quando aconteciam eram normalmente jovens ingleses que se consorciavam com mulheres das ricas famílias baianas, como a família Lacerda, que tinha negócios de

¹⁶⁷ GRAHAN, Richard. Grã-Bretanha e o Início da Modernização do Brasil 1850/1914. São Paulo. 1973.

¹⁶⁸ Mensagem do Governador José Marcelino Souza em 1905. Demonstrativo nº 03. Arquivo Público do Estado da Bahia.

¹⁶⁹ SAMPAIO, Consuelo Novais. O Poder Legislativo na Bahia. Salvador. UFBA. 1985, pp. 40 / 43.

fundição com um engenheiro inglês, ou a família Froes de ricos exportadores da Bahia, ou ainda com filhas de comerciantes alemães.¹⁷⁰

O local onde morava a maioria dos anglicanos é outro indício. A Vitória e o bairro do Canela eram os logradouros onde residia a grande maioria dos ingleses, conforme os documentos paroquiais e os relatos dos viajantes estrangeiros que visitaram Salvador. Nesses dois bairros concentravam as melhores residências e chácaras da cidade, morada dos estrangeiros em geral e dos soteropolitanos abastados. Portanto, os anglicanos, na sua maioria comerciantes e engenheiros, identificavam-se com as camadas mais altas e cultas de Salvador.

* * *

No que se refere aos batistas, a precariedade da documentação limita significativamente o tratamento da questão. Diferentemente dos anglicanos que tinham livros de registros paroquiais supervisionados regularmente pelos bispos, os batistas faziam os seus registros de forma assistemática e sem preocupações de posterior supervisionamento. Os livros de membros onde constavam nome, endereço, profissão e escolaridade dos fiéis da Primeira Igreja Batista do Brasil não chegaram a ser organizados totalmente, e os assentamentos feitos estão desaparecidos. Mesmo nos livros de atas, os registros não estão completos, sendo o maior volume de informações referente ao final do período cronológico. Incalculável o prejuízo que um secretário desatento pode causar, para estudos futuros!

A documentação oficial não propiciou maiores informações sobre as camadas sociais que constituíam a membresia batista, o que foi agravado pelo fato de não terem a visibilidade de uma colônia estrangeira. Para preencher tal lacuna, elegeu-se dentre os membros mais representativos da comunidade uma lista de 200 nomes em busca de inventários e testamentos que pudessem contribuir na solução do problema. No Arquivo Público do Estado encontraram-se apenas dois inventários de um homem e de uma mulher da Primeira Igreja Batista e apenas um da Missão Batista Independente. Ciente da dificuldade, buscou-se o maior número de dados qualitativos da documentação.

E. Leonard e E. Willems, estudando o protestantismo brasileiro, são unânimes em afirmar que dentre as denominações históricas, a batista é a que mais apela às classes baixas.

As configurações que o catolicismo assumiu no Brasil e na Bahia, como religião majoritária e da classe dominante, permitiriam que *“as formas de desvio ideológico tivessem maior probabilidade de sucesso entre as classes economicamente menos privilegiadas, as quais não se beneficiavam de modo pleno da estrutura da dominação sustentada pelo ethos católico.”*¹⁷¹

¹⁷⁰ Registros de Casamentos .1858-1930. Doc. Paróquia Bom Pastor.

¹⁷¹ CAMARGO, Cândido Procópio F. Católicos, Protestantes, Espíritas. Petrópolis. Vozes. 1973 p. 130.

| PROFISSÕES DOS BATISTAS – 1882 a 1930 – PRIMEIRA IGREJA BATISTA | | | | | |
|---|--------|------------------------|--------|-----------------------|--------|
| Atividades Primárias | | Atividades Secundárias | | Atividades Terciárias | |
| Categoria | Número | Categoria | Número | Categoria | Número |
| | | | | Artesão | 4 |
| | | | | Ambulante | 1 |
| Lavrador | 2 | Ferreiro | 1 | Bancário | 6 |
| | | | | Comerciário | 2 |
| | | | | Farmacêutico | 1 |
| | | | | Func. Público | 1 |
| | | | | Militar | 6 |
| | | | | Negociante | 2 |
| | | | | Pastor | 3 |
| | | | | Professor | 3 |
| | | | | Soldado | 6 |
| | | | | Costureira | 1 |
| | | | | Dona de Casa | 70 |
| | | | | Sapateiro | 1 |
| | | | | Quintandeiro | 2 |
| | | | | Músico | 1 |
| Total | 2 | | 1 | | 110 |

Fonte: Livro de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil e Jornal Batista

Dos dados coligidos e resumidos na tabela, as profissões indicadas coincidem com as atividades típicas das camadas mais baixas da população, compostas principalmente por pessoas que viviam especialmente do trabalho manual e braçal. Chama atenção o maior número de mulheres que exercem tarefas domésticas, apenas três são professoras, duas eram esposas de pastor e sempre designadas nas atas por seus respectivos títulos.

Um outro indício de que o núcleo inicial dos batistas era formado fundamentalmente pelas camadas mais baixas é o registro nas atas das *“ofertas que eram recolhidas para os irmãos pobres e enfermos”*. Os endereços que apareceram nos livros de atas coincidem sempre com os bairros e arrabaldes da periferia da cidade, onde morava a população de baixa renda.

Outro aspecto a ser observado era o destaque que a comunidade dava a membros que tinham profissões de maior prestígio a exemplo das professoras e de um oficial do Exército, o qual era sempre designado, nas atas, pela sua patente. Fica evidente que num grupo identificado com os setores mais baixos da estratificação social, a presença de membros profissionalmente bem situados era festejada, pois veiculavam prestígio para a comunidade, além de contrastar com o padrão dominante.

As dificuldades financeiras também são um indicativo da condição social dos fiéis batistas. Os relatórios financeiros repetidamente constataavam déficit, ocasionados por dívidas e compromissos não saldados. *Em setembro de 1919, a Primeira Igreja Batista tinha uma dívida de 932\$860,*¹⁷² com a Comissão Predial em Recife e com particulares, feita para a aquisição do terreno para o templo novo e os móveis. Os apelos do tesoureiro eram sempre seguidos de propostas para os irmãos aumentarem as suas contribuições. Por outro lado, contavam com uma

¹⁷² Livro de Atas da Primeira Igreja Batista. nº 2 -1915 a 1924. Doc. Igreja Batista.

ajuda financeira substancial que recebiam da Junta Batista de Richmond, nos Estados Unidos, registrada ao longo do período cronológico estudado.¹⁷³

Escrevendo sobre suas atividades missionários na Bahia, o Rev. M. G. White destacou em vários episódios o analfabetismo e a pobreza reinante entre os novos convertidos. Dizendo que o problema social do Brasil era a ausência de uma classe média atuante, fez prognósticos sociológicos muito curiosos: *“a Igreja Católica, seguindo as linhas de sua história passada, ainda continua atender a uma minoria aristocrata que até então tem governado o país e ao mesmo tempo tem mantido a massa na ignorância. Uma grande parte deste trabalho de criar uma classe média dominante está sendo feito pelas escolas evangélicas... é produto das escolas da missão.”*¹⁷⁴ Conforme a ótica do missionário, alfabetizar os crentes, educar as famílias nos princípios batistas eram passos significativos para tirar os fiéis batistas da pobreza e da ignorância.

Os batistas da Missão Independente não diferiam dos seus irmãos da Convenção. O núcleo inicial da comunidade era formado por membros de categorias profissionais consideradas como classe baixa: *“dos 17 membros fundadores 4 eram pedreiros, 2 marceneiros, 1 sapateiro, 1 costureira, 1 pintor, 1 entalhador, 2 mestres de obra, 2 negociantes, 1 vendedor ambulante, 1 prático (dentista) e 1 carroceiro.”*¹⁷⁵ Tais ocupações coincidem com o esquema sugerido por Consuelo Sampaio: são trabalhadores assalariados ou não, que vivem especialmente do trabalho manual e braçal.

O indicador local de residência é esclarecedor. A maioria dos membros da Igreja morava no arrabalde do Garcia, um local afastado do antigo centro da cidade e habitado, principalmente, por trabalhadores de baixo poder aquisitivo. `As vésperas da organização da Igreja Batista do Garcia, em 1910, a qual fundaria, posteriormente a Missão Batista Independente, o missionário Ginsburg noticiou o evento no Jornal Batista, nos seguintes termos:

*“...Garcia. Este é o nome dum dos arrabaldes desta cidade onde se aglomera uma imensa população de operários humildes e dedicados, e onde existe uma grande colônia de crentes que foram os primeiros a iniciarem a edificação de casas, tanto assim, que uma das ruas é denominada a dos Protestantes. Desde o começo os crentes tem anunciado o Evangelho, tendo excelente aceitação e hoje encontra-se ali um bem organizado trabalho que em breve será transformado, se Deus assim permitir, em Egreja Baptista regular.”*¹⁷⁶

Dois meses depois foi fundada a Igreja Evangélica Batista Independente do Garcia, no entanto não era uma Igreja Batista regular como almejava o Rev. S. Ginsburg. Era, na verdade,

¹⁷³ Livros de Atas da Primeira Igreja Batista, nº 1,2,3,4 - 1882. 1930. Doc. Igreja Batista.

¹⁷⁴ WHITE, M.G. In the Land of the Southern Cross. Virgínia. Educational Department Foreign Mission Journal.1929, p. 145/146.

¹⁷⁵ SILVA, Elizete. A Missão Batista Independente. Uma Alternativa Nacional. Salvador. UFBA. mimeo.1982, p. 217.

¹⁷⁶ O Jornal Batista, nº 23, 1910. p. 6.

uma igreja batista autônoma, que rompeu radicalmente com a liderança dos missionários da Junta de Richmond, conforme análise já feita anteriormente.

Um indicador que não pode ser desprezado é a visão que a comunidade tinha de si mesma, quanto a sua situação econômica ou social. Em 1919, os batistas independentes declaram-se como *“crentes destituídos de recursos intelectuais e materiais.”* Os membros de profissões consideradas de maior prestígio, como uma professora e um guarda-livros que posteriormente tornaram-se membros da Igreja do Garcia, tinham um lugar de destaque no seio da comunidade.

Em 1920, diante das dificuldades financeiras que perturbavam, o grupo se autodefine como *igreja de pobres: “o operário, o artista, o cacheiro todas as classes menos favorecidas, mal ganham para as necessidades inadiáveis... nós que somos pobres, que mal ganhamos para o necessário, podemos e devemos apelar para Deus...”*¹⁷⁷

A clientela para a qual se dirigiam os esforços proselitistas é outro dado importante para definir-se a composição social. Em 1917, em um artigo exortativo para difundir-se o Evangelho nos locais de trabalho, assim se referiu o articulista:... *“indiquemos, pois o nome do Senhor Jesus a todas as pessoas nas nossas convivências seja nossos patrões, colegas de costuras, companheiros de fábricas ou de oficinas.”*¹⁷⁸ Seguramente operário, artesão, caixeiro e domésticos eram as profissões mais encontradas no grupo. Como os batistas da Convenção, tiveram muitas dificuldades financeiras para manter a Missão Batista Independente, com um agravante maior, pois nunca receberam auxílio dos missionários ou da Junta de Richmond, sustentaram-se dos seus poucos recursos.

Com base na documentação examinada, pode-se concluir que os batistas baianos, tanto os da Convenção Batista Baiana quanto os da Missão Batista Independente, no período trabalhado, pertenciam às camadas mais baixas da população

Na pirâmide social baiana, os anglicanos encontravam-se no ápice e os batistas na sua base. Dois grupos protestantes de origens distintas e diferente composição social, porém protestantes, ou evangélicos. Que representações elaboraram da sociedade baiana, quais foram as convergências e as divergências dos discursos e das práticas destes protestantes?

RELAÇÕES COM O ESTADO

Os anglicanos e os batistas que fundaram as suas respectivas comunidades religiosas em Salvador, os primeiros vindos diretamente da Inglaterra, os últimos originários do sul dos EUA traziam na sua bagagem teológico-doutrinária e conseqüentemente na sua aparelhagem mental, concepções e práticas seculares. Para se ter uma visão mais completa de como se posicionaram frente à realidade brasileira, torna-se necessário traçar, mesmo que de forma sintética, os

¹⁷⁷ O Libertador, nº 44/46, 1920, p. 1.

¹⁷⁸ O Libertador, nº 12, 1917, p. 12.

discursos e as práticas originalmente elaboradas pela Igreja Anglicana e pela Denominação Batista.

Frente às convulsões e às transformações sociais e políticas do alvorecer dos tempos modernos, os reformadores foram compelidos a se posicionarem, mesmo que desejassem apenas o repouso espiritual. Ao buscarem luzes nas Escrituras Sagradas resgataram os conselhos paulinos, exarados na carta de Paulo aos Romanos capítulo 13.1 a 7, de obediência e respeito às autoridades *“porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas.”*¹⁷⁹ Este texto bíblico transformou-se quase num dogma entre os protestantes e as interpretações divergentes tiveram que se calcar em longas digressões teológicas para sobreviverem.

Em 1523, Lutero lançou um importante tratado sobre as concepções sociais e políticas que lastreariam o pensamento reformado. Em *“A Autoridade Temporal, e Em Que Medida Ela Deve Ser Obedecida,”* o reformador alemão desenvolveu a sua concepção dos dois reinos, identificando o primeiro com a Igreja e o segundo com os reinos da autoridade temporal. Segundo Skinner, os princípios teológicos do ex-monge agostiniano, *“não somente o levaram a atacar os poderes jurisdicionais da Igreja, como também a preencher o vazio de poder assim criado, procedendo a uma defesa correspondente das autoridades seculares...deu seu aval a uma extensão, sem precedentes, da gama de seus poderes.”*¹⁸⁰ A produção teológica não existia, e nem existe, desvinculada do seu contexto histórico. O sucesso do movimento reformador dependeu substancialmente do apoio dos príncipes alemães ávidos por se tornarem independentes do Sacro Império Romano. O pensamento luterano estava preso aos liames conjunturais da sociedade germânica do período.

A defesa do princípio da obediência às autoridades constituídas só abriria uma pequena brecha frente aos governantes tiranos: a resistência passiva. Na concepção de Lutero, o ato de resistência aos poderes era de fato uma resistência a Deus e isto não poderia ser tolerado, pois nenhum cristão deve resistir à vontade divina. Evidentemente a resistência passiva seria individual e sem nenhum vestígio de violência. Mesmo diante do sofrimento pessoal e perdas materiais advindas da tirania dos príncipes, o reformador aconselhava aos cristãos a submissão passiva e *“dar graças a Deus porque Ele o considerou digno de sofrer em nome do mundo divino.”*¹⁸¹ À medida que a revolta camponesa tomava corpo, a pequena brecha da resistência passiva tornar-se-ia cada vez mais estreita, chegando Lutero a condenar completamente a insurreição como um pecado cometido contra Deus. Só mudaria, momentaneamente, a sua opinião frente às ameaças que Carlos V representou para o sucesso da Reforma e do nacionalismo alemão, naquele momento.

¹⁷⁹ Bíblia Sagrada, tradução de João F. Almeida. Soc. Bíblica do Brasil. 1969.

¹⁸⁰ SKINNER, Quentin. As Fundações do Pensamento Político Moderno. São Paulo. Cia. das Letras. 1996, p. 296.

¹⁸¹ Apud SKINNER, Quentin, p. 299.

As idéias políticas de Lutero foram difundidas rapidamente na Inglaterra. Em 1528, William Tyndale publicou *A Obediência do Cristão*, seguindo basicamente os postulados do reformador alemão e atacando o poder papal em favor do governante secular. Conforme os biógrafos de Ana Bolena, o livro chegara às mãos de Henrique VIII através das mãos da astuta rainha, defensora dos líderes reformadores. O tratado de Tyndale iria ao encontro das pretensões absolutistas do rei, que após ler o referido livro dissera: “os seus olhos se abriram para ver a verdade” e que se tratava de um livro “a ser lido por mim e por todos os reis.”¹⁸²

O livro de Tyndale tomaria como base para argumentação o famoso texto paulino sobre a obediência às autoridades. “Dá ênfase extraordinária a categórica distinção luterana entre desobediência e resistência. Ele considera todos ‘os chefes e governantes’ uma dádiva de Deus, sejam eles bons ou maus.”¹⁸³ Seguindo tal raciocínio, os príncipes tiranos também devem ser obedecidos, pois que são um sinal da ira de Deus contra os seus servos.

As teses defendidas pelo reformador inglês causaria uma repercussão muito negativa em meio ao clero inglês, ainda fiel a Roma, ou entre humanistas mais liberais. Em 1529, Thomas Morus escreveu o seu *Diálogo* contendo duras críticas às premissas de Tyndale. Ao mesmo tempo que desagradava aos homens das sagradas ordens, o livro agradava em cheio ao rei, ao dizer que “toda pessoa tem o dever de obedecer em tudo ao seu governante... inclusive a classe dos monges e frades... pois está escrito: ‘Que todo homem se submeta à autoridade dos poderes superiores’. Nisso homem nenhum é exceção todos tem de obedecer.”¹⁸⁴

A submissão do clero à autoridade do rei era, a um só tempo, uma exigência para o sucesso das idéias reformadas contra a autoridade papal e um passo significativo para legitimar o “príncipe devoto” que implantaria uma total reforma religiosa.

Gradativamente o clero britânico foi perdendo espaço político, culminando com a abolição do direito da assembléia do clero a reunir-se sem ser previamente convocada pelo rei. O habilidoso Henrique VIII não se contentaria apenas com a cega obediência política dos seus súditos, conforme preconizavam os textos teológicos e políticos dos reformadores ou com a legitimação religiosa da nascente igreja reformada. As pretensões imperiais do monarca inglês estavam além da simples submissão dos cristãos. Em 1533, o Ato de Apelações, proibindo apelações a Roma rezava no seu preâmbulo: “Este Reino da Inglaterra é um império, governado por um chefe supremo que detém o poder ilimitado, pleno e absoluto. Os direitos imperiais do reino são tais, que pode administrar e fazer justiça... em todas as causas, sejam de caráter temporal ou espiritual.”¹⁸⁵ A anuência do parlamento foi o passo decisivo para a consolidação do *dominium* henriquino, culminando com o Ato de Supremacia, um ano depois, declarando-o “chefe supremo da Igreja da Inglaterra.”

¹⁸² Apud FRASER, Antonia .As Seis Mulheres de Henrique VIII. Rio de Janeiro. Record.1992, p. 185.

¹⁸³ SKINNER, Quentin. Opus cit, p. 352.

¹⁸⁴ Apud SKINNER, Quentin. p. 354.

¹⁸⁵ Apud SKINNER, Quentin. p. 367.

Com o Ato de Supremacia em 1534, a Igreja da Inglaterra separou-se definitivamente da Igreja Católica, sediada em Roma, e ao mesmo tempo começava a se transformar em Igreja Anglicana, com todas as prerrogativas eclesiásticas enquanto Igreja estabelecida e com as benesses do Estado. No que pese o antiprotestantismo de Maria Tudor, que pretendia reconduzir a Inglaterra ao catolicismo, o aparecimento das várias seitas dissidentes nos séculos seguintes e o metodismo no final do século XVIII, o anglicanismo continuaria como religião oficial da monarquia inglesa.

* * *

Quanto aos batistas, suas relações com o Estado, ou com o poder político, desde as suas origens, apresentaram-se como uma verdadeira novidade no pensamento político protestante, em geral. Certamente que a inovação advém do seu caráter dissidente proporcionando uma visão e prática mais distantes das instâncias do poder. Conhecidos, conjuntamente com outros grupos independentes, como o partido radical da Reforma, preconizavam uma reforma religiosa e política mais radical e que tivessem conseqüências práticas na sociedade, além de questionar o poder dos magistrados.

Os anabatistas liderados por Münzer não se opunham a Lutero apenas teologicamente. As contradições sociais que separavam luteranos e anabatistas evidentemente os conduziam a divergentes pontos de vista quanto às autoridades e ao exercício do poder. Também manipulando textos bíblicos, T. Münzer publicou, em 1524, “*Sermão Perante os Príncipes*,” onde justificava a sua posição de que “os governantes precisam (graças a Deus por bem ou por mal) conformar-se ao fim do capítulo II, versículo 48 e 49, de Daniel, que diz que Nabucodonosor constituiu o virtuoso Daniel em magistrado, para que ele pronunciasse boas e justas sentenças, segundo diz o Espírito Santo no salmo 5.”¹⁸⁶ E como os príncipes alemães não se conformaram com a orientação divina, concretizada nos seus conselhos, ao contrário seguiriam os conselhos luteranos, Münzer afastou-se gradativamente do pacifismo evangélico para uma atuação violenta e armada contra os “*príncipes ímpios*”. Na concepção münzeriana a atitude passiva dos luteranos frente às autoridades seculares era um grave erro, pois conduzia os governantes “às mais vergonhosas concepções contrárias a toda a verdade estabelecida.”¹⁸⁷

Seguindo a tradição reformada T. Münzer iria, também extrair da epístola de Paulo aos Romanos, no seu capítulo 13 a legitimação para a resistência armada dos camponeses anabatistas. Numa leitura inovadora do texto bíblico, onde sugeria que Paulo estava criticando os que se opunham ao Evangelho, conclamava os príncipes a uma guerra santa contra os idólatras e os injustos. Caso os príncipes não aceitassem a convocação “dos que comungam em Cristo a espada ser-lhes-á arrancada, pelo povo soberano e justo, conforme ensina o próprio texto bíblico em Daniel capítulo 7.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ Apud BLOCH, E. Thomas Münzer Teólogo da Revolução. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1973, p. 24.

¹⁸⁷ SKINNER, Quentin. Opus cit p. 358.

¹⁸⁸ Apud SKINNER, Quentin. Idem p. 360.

Ao lado dos revolucionários, existiram grupos anarquistas e pacifistas no seio do anabatismo. Grebel, Mantz e Hubmaier defendiam um distanciamento dos verdadeiros evangélicos em face das autoridades seculares. Os cristãos, que desejavam “*manter-se fiéis à palavra e por ela somente ser governados, devem cortar todas as ligações com os governantes irregenerados de um mundo irregenerado*”. Embora também houvesse tal tendência pacifista, a tendência vitoriosa foi a linha revolucionária de Münzer que causaria um grande impacto e temor aos governantes da Europa quinhentista. De fato, tratava-se de idéias político-religiosas que atraíam as massas camponesas e as camadas populares com um apelo fortemente igualitário e subvertedor da ordem, até então, estabelecida. Por isso mesmo, a repressão fez-se de forma bastante violenta, não só através dos tratados teológicos da ortodoxia luterana, mas sobretudo através do exército dos príncipes que não titubearam na manutenção da ordem: prisões, enforcamentos e massacres desbarataram as forças anabatistas, mas as idéias prevaleceram, emergindo em significativos momentos da história do cristianismo.

Em meio à Revolução Inglesa, do século XVII, encontravam-se várias seitas dissidentes, que se opunham ao ritualismo da Igreja Anglicana e a aristocracia. Dentre elas estavam os batistas. As tensões sociais se expressavam também pela via religiosa. Segundo Hobbes, em 1642, “*invocando questões religiosas a parte mais baixa dos cidadãos...exige liberdade para si.*”¹⁸⁹

O anticlericanismo e a iconoclastia desses dissidentes, plebeus na sua grande maioria, constituía-se ao mesmo tempo numa ameaça à Igreja oficial sustentadora da ordem política, e ao próprio Estado. Conforme Hill “*esses homens costumavam ser chamados, por seus inimigos, de anabatistas ou familistas... A aceitação do batismo voluntário de adultos, subvertia o conceito de uma Igreja nacional, à qual todo inglês, toda inglesa pertencia. Muitos anabatistas recusavam-se também a prestar juramentos, ... outros rejeitavam a guerra e o serviço militar. Alegava-se que bom número deles levava o igualitarismo até o ponto de negar o direito à propriedade privada.*”¹⁹⁰ Na Inglaterra, nesse momento, religião e política estão intimamente imbricados, mas é possível distinguir-se com nitidez de um lado, a Igreja Anglicana sustentando a monarquia e os direitos da nobreza e do outro lado oposto, seitas dissidentes e presbiterianos defendendo formas políticas mais participativas e os interesses das classes populares e da burguesia, respectivamente.

A primeira confissão de fé batista já punha em evidência a separação da religião e do Estado e a liberdade de consciência. Datada de 1646, e aceita por sete congregações batistas de Londres, no seu capítulo 48 rezava: “*Reconhecemos com gratidão que Deus honrou o presente rei e parlamento pelo fato de derrubarem a hierarquia prelatícia... Quanto ao culto de Deus existe somente um legislador, Jesus Cristo, o qual deu leis e regras suficientes, nas suas*

¹⁸⁹ Apud HILL, C. O Mundo de Ponta Cabeça. São Paulo. Cia das Letras. 1987, p. 48.

¹⁹⁰ HILL, C. Opus cit. p. 43.

palavras, para o seu culto...É dever do magistrado proteger a liberdade das consciências dos homens... pois sem ela todas as outras liberdades nem merecem ser mencionadas.”¹⁹¹

Em decorrência das turbulências políticas e da intolerância religiosa, muitos dissidentes e puritanos decidiram emigrar para a colônia da Nova Inglaterra, na América. “No início da década de 1630 tudo era confusão e desordem entre aqueles que se haviam oposto ao governo. A emigração dos puritanos para a Nova Inglaterra atingiu o auge naquela época.”¹⁹² Dentre os puritanos, que buscavam além da liberdade religiosa, liberdade de comércio e progresso econômico, estava o ativista Roger Williams, fundador da colônia Providence, em Rhode Island e organizador da primeira comunidade batista em solo americano, após ter divergido dos puritanos, em matéria de tolerância religiosa.

Seguindo as tradições anabatistas de separação dos poderes civil e eclesiástico, a congregação batista de Williams passou a ser uma espécie de “experimento vivo” da liberdade de consciência. Em consequência disso, para Providence acorriam, buscando refúgio, batistas, quakers, católicos ou judeus, almejando a livre expressão de fé. Pela “doutrina das duas tábuas” distinguia de forma muito nítida a esfera do poder temporal da esfera do poder religioso. Em 1644, Williams escreveu *O Dogma Sangrento da Perseguição*, deixando claro que “a separação entre a igreja e o Estado era o corolário necessário do princípio da liberdade.”¹⁹³ Ainda que posteriormente tivesse tido problemas com a sua congregação batista, estes princípios de liberdade religiosa e absoluta separação da Igreja do Estado espalhou-se pela Nova Inglaterra como doutrinas muito caras aos batistas. A defesa dessas doutrinas ligavam-se diretamente às experiências históricas vividas pelos batistas naquele momento.

Embora defendessem a separação da Igreja e do Estado, os batistas norte-americanos resgataram a velha tese luterana da obediência às autoridades. Em 1707, organizaram a primeira Convenção, em Filadélfia, adotando a chamada *Confissão de Filadélfia*, a qual seguia antigas confissões de fé da Inglaterra, onde a relação com as autoridades constituídas deveria ser de obediência e submissão, conforme a primeira confissão de fé: “nem podemos impedir que seja feito o que nosso entendimento nos obriga a fazer. E se os magistrados nos obrigassem a fazer de modo diferente,deveríamos comportar-nos de modo passivo perante o seu poder.”¹⁹⁴ Dir-se-ia que prevaleceram as teses do grupo pacifista dos anabatistas, liderados por Hubmaier, em detrimento das teses revolucionárias münzerianas de insurreição e resistência armada contra os “príncipes injustos.”

Decorrente da gênese histórica dos seus respectivos grupos religiosos, anglicanos e batistas se posicionaram diferentemente diante da questão das relações com o Estado. Nas suas origens, anglicanos e batistas estavam em posição de classes diversas, seus interesses

¹⁹¹ Apud BETTENSON, H. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo. ASTE.1967, p. 283.

¹⁹² HILL, Cristopher. O Eleito de Deus. Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa.São Paulo.Cia das Letras. 1990, p. 31.

¹⁹³ ANDERSON, Justo. História de Los Bautistas s/l Casa Bautista de Publicaciones.1978, p. 94.

¹⁹⁴ BETTENSON, H. Opus cit. p. 283.

econômicos se chocavam tal qual as suas concepções teológico-políticas, conforme viu-se anteriormente. No entanto, convém destacar, que, também em função de conjunturas muito específicas, as práticas de obediência e resistência pacífica foram comuns aos dois grupos. Em outras palavras: princípios e postulados doutrinários precisam ser entendidos e analisados a partir da realidade concreta em que foram produzidos e de situações históricas onde se pretende aplicá-los ou resgatá-los. Como soaria aos ouvidos de anglicanos e batistas, que viveram na Bahia na virada do século passado e nas primeiras décadas deste, o postulado bíblico “*toda a autoridade vem de Deus*”? Que representações fizeram do poder local?

RELAÇÕES COM O PODER ECONÔMICO

A Igreja Anglicana enquanto igreja estabelecida na Inglaterra, ao chegar ao Brasil e à Bahia se depararia com um novo quadro religioso. Aqui em terras brasileiras, o catolicismo era a religião oficial e o anglicanismo seria apenas tolerado, como uma religião de minoria. A bem da verdade, uma expressiva minoria de comerciantes que, por força de seu poder econômico, provocaria mudanças significativas no campo religioso local. Por determinação de um tratado político, já analisando anteriormente, assinado pelo governo britânico e o governo luso-brasileiro, os anglicanos estabeleceram-se oficialmente no território brasileiro. Embora os tratados caducassem com o fim do período imperial e a liberdade religiosa passasse a vigorar a partir de 1889, com a República, pode-se afirmar que a Bahia British Church viveu, no período estudado, sempre à sombra dos acordos e dos limites do tratado. Ao que parece, presidiu as suas ações como igreja de imigrantes ingleses numa sociedade hegemonicamente afro-católica, evitando confrontos e envolvimento mais orgânicos com a população local.

Por outro lado, convém destacar que do ponto de vista da hierarquia anglicana, a Saint George Church, e as demais Igrejas no País, não estava em terra de missão e ela existia principalmente para atender às necessidades dos súditos ingleses. O sucesso e estabilidade dependiam das colônias inglesas, as comunidades comerciais que se organizaram no Brasil, e também na América do Sul desde o início do século passado, em decorrência da expansão do capitalismo britânico. Falando do seu trabalho na Diocese das Falklands, que incluía o Brasil, o Bispo Every assim se expressou:... “*estou muito preocupado com isto, pois é óbvio que as nossas instituições no país, como as igrejas e escolas, para as quais passei trinta anos da minha vida estabelecendo, dependem da segurança e prosperidade das comunidades comerciais.*”¹⁹⁵

Como igreja de imigrantes, a sua estabilidade dependeu muito mais das colônias britânicas, do que de fatores externos locais, a exemplo da hegemonia católica no campo religioso baiano. A Saint George Church encontrou algumas dificuldades ao longo do período estudado, no entanto pode-se afirmar que no geral, mesmo antes da queda do padroado, contou

¹⁹⁵ EVERY, E.F. South American Memories of Thirty Years. London.1933, p. 16/17.

sempre com a simpatia e a proteção das autoridades. Além do zelo do Cônsul de Sua Majestade Britânica, sempre pronto a defender e proteger os seus concidadãos, interessava às autoridades da Província e posteriormente do Estado, preservar as boas relações diplomáticas com os britânicos, afinal de contas a presença da colônia inglesa na Bahia significava ter o concurso de grandes comerciantes, capitais e investimentos na economia baiana do período, sem contar a significativa presença de firmas de empreendimentos urbanos e modernizadores. Por sua vez, também interessava a esses comerciantes e capitalistas a manutenção de um mercado seguro e promissor como eram o Brasil e a Bahia naquele momento.

Os anglicanos que formavam a Saint George Church estavam vinculados diretamente aos setores dominantes da economia baiana, compartilhando do poder econômico. Os inventários e testamentos podem oferecer informações elucidativas sobre o problema. Encontraram-se trinta inventários e testamentos. Um número relativamente pequeno, mas é importante esclarecer que nos registros de entrada, a grande maioria dos ingleses pede visto por um ano, alguns renovam depois, infelizmente a falta de informações nos documentos não permitiu acompanhar o tempo que passavam aqui na Bahia, mas através de outras fontes foi possível detectar que a grande maioria veio na juventude, como caixeiro, estabelecia seus negócios ou enriquecia, e na velhice voltava para a mãe-pátria, onde normalmente seus filhos eram educados. Um exemplo que chama atenção é do sr. John Hopkins que resolveu fazer seu testamento em 27 de maio de 1882, porque estava “*achando-se adoentado e indo de partida para Europa*,”¹⁹⁶ mas morreu em plena viagem, nas costas de Pernambuco, três dias depois.

A partir dos inventários e testamentos pesquisados, conclui-se que a maioria dos inventariados são comerciantes, seguidos por domésticas, identificadas como viúvas ou mulheres que herdavam bens de seus respectivos maridos que eram comerciantes na praça de Salvador, seguidos por engenheiros que trabalhavam na Light e outros empreendimentos urbanos, como a companhia de gás.

Desses inventários e testamentos quatro se destacam pelas atividades econômicas dos inventariados e pela riqueza de informações: o de John Hopkins, que declarou em seu testamento ser “*protestante, ter um quarteirão de casas na Calçada do Bomfim, logradouro da cidade baixa, próximo ao mar e do Arsenal de Guerra; possuir um grande estabelecimento para a fabricação de machinas e fundição de metais, além de uma tenda de armazém de ferragens e negócios... em Maroim na Província de Sergipe*.”¹⁹⁷ A firma do inventariado era a John Hopkins e Cia, a Fábrica de Fundição Jequitaiá, que tinha um rendimento anual de 25.000\$000, sendo a única fundição que funcionava em Salvador no período. Outro testamento que se destaca é o do Sr. Edward Pellew Wilson, proprietário da firma Wilson and Sons, envolvida em negócios de importação e exportação com filiais no Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e matriz em

¹⁹⁶ Testamento nº 2178/2647/31. Arq. Público do Estado da Bahia.

¹⁹⁷ Idem.

Londres. Uma parte do testamento foi escrita pelo Rev. Alfredo Butler, capelão anglicano que ministrou na Saint George Church no período de 1875 a 1891. O inventariado diz que “*o capelão escreveu, ditado por mim, pois estou sofrendo da vista.*”

O Sr. Wilson era considerado como um dos mais ricos comerciantes ingleses na Bahia. Além dos negócios de navios e embarcações, o inventariado possuía várias propriedades como: “*Uma casa de dois pavimentos no Campo Grande; uma no largo da Vitória com rocinha ao lado do mar; as casinhas no becco do corredor da Vitória; um terreno que esta começando uma casa com gradil no Corredor da Vitória; uma propriedade junto da Capella Inglesa com as casas de fora por detrás da capella; um terreno no caminho da Graça; duas casas no porto de Tainheiros em Itapagipe; noventa ações da firma Wilson and Sons em Londres no valor de 7.200 libras.*” Estes bens no total chegaram ao montante de 21.821.1410 libras esterlinas e foram herdados por cinco filhos e oito netos.¹⁹⁸

O inventário de Archibald MacNair arrastou-se por quinze anos em função dos herdeiros discordarem das avaliações. O inventariante era sócio da Cia Fabril dos Fiaes, na Rua Nova das Princesas e após o abatimento das dívidas inclusive com uma casa de tecidos em Manchester, sobrou para a viúva e os seis filhos 27:030\$60.¹⁹⁹

O inventário de D. Maria Amélia Rowe, feito em 1924 é um testemunho da manutenção da riqueza e do poder econômico da família Wilson; filha do velho patriarca, viúva do comerciante Joshua Wilcox Rowe, deixou para os herdeiros: “*dinheiro no Bank of Londres e South America Ltda.; apólices da dívida pública federal, ações no Banco Econômico da Bahia; um prédio no Largo da Vitória onde estava a pensão “Beau Se’jour,” perfazendo um montante de 242.800\$000.*”²⁰⁰

Esses comerciantes apareceram constantemente na documentação paroquial, participando de atos litúrgicos, ou seguindo fielmente os sacramentos da Igreja Anglicana, ao batizarem seus filhos, casarem ou enterrarem os seus mortos conforme os ritos e as bênçãos dos reverendos da Igreja Anglicana da Bahia. O Sr. MacNair por exemplo, todos os seus filhos foram batizados pelo Reverendo A. Butler e seu corpo foi enterrado no Cemitério Britânico, após ofício religioso dirigido pelo Consul de S.M. Britânica na ausência do Reverendo C. Luckman, que havia morrido em 1896 vítima de febre amarela.²⁰¹

Após a igreja ter deixado de ser capelania consular, em 1907, passou a ser dirigida e sustentada por um conselho, presidido pelo Cônsul de S.M. Britânica e composto por representantes das principais firmas britânicas na Bahia. Em 1921 faziam parte do comitê “*os três gerentes dos “British Banks na Bahia,*”²⁰² isto é, o London and Brazilian Limited Bank, British Bank of South America e o London and River Plate Limited, além de outros

¹⁹⁸ Inventário Nº 08/3362/09 de 1887. Arq. Público do Estado da Bahia.

¹⁹⁹ Inventário Nº 01/28/29/3 de 1896. Arq. Público do Estado da Bahia.

²⁰⁰ Inventário Nº 06/2414/29/4/10 de 1924. Arq. Público do Estado da Bahia.

²⁰¹ Registros Paroquiais 1880 a 1930. Paróquia Bom Pastor.

²⁰² Notes on British Church Committee minute Book, ano 1921. Paróquia Bom Pastor.

comerciantes. Na reunião anual dos subscritores, em abril de 1928, foram convidados para agregar-se ao comitê o gerente da Wilson, Sons e Co. e do Moinho da Bahia e ambos aceitaram.²⁰³ Os subscritores eram geralmente as firmas britânicas que davam contribuições mensais para o sustento da Saint George Church. Às vezes firmas americanas contribuía, conforme testemunho do Sr. B. A. Coxwell, que morou na Bahia durante trinta e três anos e foi secretário do Conselho no ano de 1930. Segundo ele era tarefa do tesoureiro: *“recolher subscrições e doações das firmas britânicas e membros da colônia. A Cia americana Linha Circular... muito gentilmente nos dava doações anuais, já que pensava que qualquer americano não católico que infelizmente tivesse de ser enterrado na Bahia, teria um lugar no cemitério britânico.”*²⁰⁴

Um outro indicativo da participação dos anglicanos na elite econômica soteropolitana é o fato de vários comerciantes e firmas inglesas participarem ativamente da Associação Comercial da Bahia, órgão de classe que congregava, desde os anos de 1840, grandes comerciantes visando a *“defesa dos interesses dos seus associados junto aos poderes públicos nas esferas federal, estadual e municipal.”*²⁰⁵ Compulsando os relatórios da diretoria da Associação, no período, encontraram-se várias petições e ofícios assinados por comerciantes ingleses exigindo do governo medidas que não prejudicassem seus interesses. Em uma petição de negociantes que trabalhavam com importação e agentes de companhias de vapores, datada de 31/03/80 e que se sentiam prejudicados, solicitando medidas urgentes da Alfândega, encontram-se as assinaturas de nomes de conhecidos freqüentadores da Saint George Church, a exemplo de: J. L. Wilson e C. Eduardo Been e Son, Waughan MacNair e Co., G. E. Stevenson e C. Denis Blair e Johnston Comber.²⁰⁶

Convém destacar que os comerciantes não foram apenas sócios, muitos deles tiveram uma participação destacada como diretores da Associação Comercial, certamente representando os objetivos da colônia britânica de forma direta e eficaz. Segundo Mário Santos, *“esses diretores eram o que a entidade tinha de mais significativo, o escol dos grupos nela representados, do ponto de vista dos interesses mais poderosos de alguns setores da economia regional.”*²⁰⁷

Apareceram como diretores da Associação Comercial na década de 80: Archibaldo McNair e J. F. Steel; na década de 90, Frederick Been e Hugo Been, em 1913. Frederik Been voltou para a Inglaterra em 1911 e a sua ausência foi bastante lamentada pela Saint George Church. O Rev. Naish escreveu na Gazeta Diocesana os elogios de despedida: *“A maior mudança é a partida “para sempre” do Sr. F. Been e sua família, que moraram aqui por tantos anos, e fizeram muito pela Igreja, seus lugares dificilmente serão preenchidos, e vamos sentir sua falta de todas as formas.”*²⁰⁸

²⁰³ Idem, ano 1928.

²⁰⁴ Correspondência do Sr. Coxwell, datada da Inglaterra, 19/8/75. Paróquia Bom Pastor.

²⁰⁵ SANTOS, Mário Augusto. Associação Comercial da Bahia na Primeira República. Salvador. ACB. 1991, p. 23.

²⁰⁶ Relatório da Ass. Comercial da Bahia, 1881, Litho Typographia de João G. Tourinho, pp.12/14.

²⁰⁷ SANTOS, Mário Augusto. Opus Cit., p. 25.

²⁰⁸ Diocesan, Gazette, março 1911, p. 190.

Quanto aos batistas, infelizmente, a documentação é muito precária para se ter uma visão mais objetiva das suas relações com o poder econômico na Bahia . Como já foi esclarecido, os registros de membros que foram preservados, possuem escassas informações que possam auxiliar na questão. Buscou-se preencher tal lacuna com outro tipo de documentação a exemplo dos jornais e inventários.

Como já foi dito anteriormente, a membresia batista vinculava-se às camadas mais baixas da população baiana e estas camadas estavam naturalmente alijadas do poder econômico e político, conseqüentemente. Compunham a Primeira Igreja Batista, e posteriormente outras que foram organizadas na capital, trabalhadores, homens que formavam o grosso da mão-de-obra da indústria nascente, das atividades artesanais e comerciais da cidade e de mulheres que além de suas funções de dona de casa trabalhavam em atividades domésticas como lavadeiras. Em um artigo dedicado às mulheres batistas instruindo-as sobre o valor das artes e ciências domésticas, uma articulista, a missionária Sophia W. Inke, assim se referiu à essas mulheres: *“tenho pena das senhoras que desde manhã cedo até alta noite estão lavando e engomando a roupa para outros para ganhar algum dinheiro.”*²⁰⁹ Essas mulheres, que formavam um contingente bastante numeroso na população batista dedicavam-se a uma dupla jornada como uma forma de *“ganhar algum dinheiro”* auxiliar no orçamento familiar, provido, tradicionalmente, pelos homens.

A pobreza da família compelia também muitas jovens para o serviço doméstico. Criticando as jovens que não valorizavam o trabalho, a Senhora Inke aconselhava as moças a se dedicarem às artes domésticas *“pois há moças menos privilegiadas que são obrigadas a empregar-se nas casas de família para ganhar as suas vidas.”*²¹⁰ Ao longo da documentação pesquisada o grupo se autodefinia como pobre e humilde, sem recursos financeiros. Durante as “campanhas financeiras” que eram feitas para o levantamento de fundos para o templo, para evangelização ou aquisição de qualquer material ou móvel mais caro era exigido o esforço de todos os fiéis. Diferentemente dos subscritores britânicos que sustentavam a Saint George Church com doações de suas firmas, os batistas exortavam a todos os membros a trazerem os seus dízimos* e ofertas voluntárias, retirados dos seus poucos recursos. A sociedade de senhoras era sempre elogiada pelos seus esforços. Em 1926, num relatório o secretário da Igreja disse que... *“As nossas irmãs (se bem que pobres) contribuem generosamente para auxiliar nas despesas da Igreja.”*²¹¹ Durante uma campanha para evangelização mundial, uma costureira deu como oferta um dia do seu trabalho.

²⁰⁹ O Baptista Bahiano, março 1925, p. 3.

²¹⁰ O Batista Bahiano, março 1925, p. 3.

• Ordenança bíblica de contribuir com 10% do salário ou rendimento, normalmente dado mensalmente, para fazer face às despesas da comunidade.

²¹¹ O Batista Bahiano, junho de 1926, p. 8.

A pobreza da comunidade, ao longo das atas, era exposta nos pedidos de *“ajuda para o casamento no forum de uma irmã”* ou o pedido do pastor para que *“todos os irmãos presentes auxiliem com o que puder, no enterro de uma irmã que havia falecido.”*²¹²

Provavelmente muitos irmãos eram assalariados ou prestadores de serviço nos empreendimentos e firmas britânicas, a exemplo de um negociante do grupo, o Sr. Thomaz L. Costa que trabalhou na loja de calçados Clark, propriedade de um comerciante inglês. Compartilhava a membresia batista as dificuldades financeiras e a subordinação econômica em que vivia grande parte da população baiana, analfabeta e desassistida que *“só tinha a Deus para apellar”*, conforme os clamores dos batistas independentes. Apelar para Deus era na verdade um atestado de submissão e impotência diante das dificuldades econômicas vividas, o que será analisado oportunamente.

A ausência de um número significativo de inventários e testamentos é uma pista segura de que a membresia batista tinha um baixo poder aquisitivo o que não permitia deixar herança para seus descendentes. Os dois inventários encontrados pertenciam à Sra. Amélia Pazo, esposa do Sr. Severo Miguez Pazo, espanhol, sócio de uma loja de calçados, a Leão de Prata, na Baixa dos Sapateiros e dono de uma chácara no Rio Vermelho. O outro inventário pertencia ao Pastor leigo João Gualberto Batista, um antigo funileiro, batizado e casado pelo Rev. Zacharias Taylor. Possuía apenas uma casa à rua do Amparo do Tororó, em um terreno foreiro. Convém destacar que embora o mesmo tivesse falecido em 1906, só em 1943 a viúva resolveu fazer o inventário para vender a casa e manter-se com o respectivo dinheiro da venda.²¹³

O único inventário de batistas independentes pertence ao Sr. Cecílio José Brandão, um dos fundadores da Igreja Batista do Garcia. As informações coligidas reforçam a análise que vem se desenvolvendo: a inventariante era a viúva, que ficou com os 6 filhos menores do casal para criar. Em face das dificuldades abriu o inventário para poder vender o único bem deixado pelo falecido: *“uma casa terrea na rua dos Protestantes, na Fazenda Garcia, edificada em terreno foreiro, com 2 quartos e paredes cingelas.”*²¹⁴ O irmão Cecílio era marceneiro e deixou várias dívidas para serem saldadas.

Com base na documentação examinada pode-se dizer que os batistas baianos tanto os da Convenção Batista Baiana quanto os da Missão Batista Independente, no período trabalhado, estavam alijados do poder econômico, constituindo-se em mão-de-obra barata e dócil.

NOSSO REINO NÃO É DESTE MUNDO

²¹² Livro nº 2 de Atas da Primeira Igreja Batista.

²¹³ Inventários no.02/915 /1384/01; 06/2724/13/ Arq.Público do Estado da Bahia.

²¹⁴ Inventário no.01/390/753/06. Arq. Público do Estado da Bahia.

As representações políticas elaboradas por anglicanos e batistas estavam essencialmente vinculadas à forma de existência de ambos os grupos na sociedade brasileira e baiana. A preocupação e o esforço de identificar de quais estratos sociais e econômicos estavam constituídas a Saint. George Church e a Denominação Batista, prende-se ao fato de que as representações são construídas a partir de uma realidade objetiva. Conforme Lefebvre: *“o modo de existência das representações só se concebe tomando em conta as condições de existência de tal ou qual grupo, povo, ou classe. Procedem de conjuntura ou conjunção de forças em uma estrutura social em que existem grupos, castas classes, mas se dirigem à toda sociedade; representam a figura, a imagem que um grupo (ou casta, ou classe) dá de si, umas vezes para os demais, outras vezes para si.”*²¹⁵

Os fiéis protestantes ora estudados teceram a imagem de si e dos outros a partir de postulados religiosos. Essa constatação não é uma figura retórica e óbvia do tipo um grupo religioso constrói imagens religiosas, mas se quer sobretudo destacar que a percepção da realidade circundante, da dinâmica social onde estavam inseridos, fez-se a partir de uma concepção religiosa protestante do mundo, sem contudo obscurecer os fatores de ordem material. Trata-se de uma visão maniqueísta da realidade, apreendida pelo anglicanismo e pelo pietismo nas suas origens européias e norte-americanas. Segundo Lefebvre, *“a concatenação das representações, que desviam os símbolos ancestrais, tais como: os da natureza, fortalece o mais antigo maniqueísmo.”*²¹⁶ Em torno das relações diádicas bem x mal, sagrado x profano, Deus x Satanás, a luz x as trevas, fizeram a leitura da sociedade baiana que tinha no catolicismo a sua religião majoritária.

A díade reinos deste mundo x Reino de Deus presidiu a tessitura das representações políticas dos grupos em apreço. Qual seria o significado da expressão bíblica Reino de Deus? Em torno de tal expressão tem se desenvolvido uma gama de conceitos, interpretações e práxis religiosas. No momento, interessa apenas apreender a expressão no seu contexto bíblico. Segundo J. D. Douglas: *“o Reino de Deus é o tema central da pregação de Jesus, segundo os Evangelhos Sinóticos. Ele anunciava o reino não simplesmente como uma realidade que está prestes a realizar-se, algo que apareceria em futuro imediato, mas como uma realidade que já se fizera presente, manifestada em sua própria pessoa e ministério.”*²¹⁷

Na resposta que Jesus deu aos inquiridores fariseus, ele reafirmaria o caráter espiritual do seu reino: *“Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! ou: Lá está! porque o reino de Deus está dentro de vós.”*²¹⁸ A entrada neste reino do Filho do Homem, seria feita através da fé pessoal daqueles que aceitassem a Palavra e o sacrifício de Jesus. A dimensão messiânica do Reino esperado pelos Judeus foi substituída por uma perspectiva escatológica e

²¹⁵ LEFEBVRE, Henri. La Presencia y La Ausencia. Contribución a la Teoría de las Representaciones. México. Fondo de Cultura. 1983, p. 60.

²¹⁶ Idem, p. 68.

²¹⁷ O Novo Dicionário Bíblico. São Paulo. Vida Nova. 1962, p. 1383 / 1386.

²¹⁸ Lucas 17: 20, 21. Bíblia Sagrada.

individual, muito bem expressa por Jesus, durante seu interrogatório, frente a Pilatos... “*o meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim...*”²¹⁹ Esta não foi uma resposta evasiva do galileu para se livrar das acusações das autoridades constituídas, mas efetivamente as ações e a pregação de Jesus destacaram essa visão espiritual em detrimento da visão messiânica e libertadora, tradicionalmente encontrada na literatura judaica.

Para fugir da visão católica que normalmente confundia o Reino de Deus com igreja, os reformadores passaram a superdimensionar os aspectos espirituais e individuais do conceito. Puseram a ênfase principal sobre a significação espiritual e invisível do reino, e apressadamente (e erroneamente) invocaram Lucas 17: 20 em apoio dessa posição. “*O reino de Deus apenas seria a “soberania espiritual que Jesus Cristo exerce através da pregação de Sua Palavra e da operação do Espírito Santo”*”.²²⁰ Pela ótica dos reformadores do século XVI, o reino se instalaria no coração dos homens e não teria uma dimensão terrestre ou política. Como já foi analisado anteriormente, apenas uma tendência da Reforma, considerada radical, faria a defesa de um Reino de Deus visível e dinâmico com todas as suas implicações materiais, inclusive de defesa armada.

A importância e a centralidade da visão de Reino de Deus, não só no seio do protestantismo, mas também da Igreja Católica está no fato de que é em decorrência dessa concepção que ao nível religioso, se engendra a ética cristã. Segundo J. Von Allmem “*toda ética se situa na perspectiva da vinda do reino pela aparição de Cristo e de seu reinado.*”²²¹ Evidentemente que fatores de ordem terrena são poderosos aliados no processo de construção da ética religiosa, a exemplo de determinantes econômicos, sociais e políticos. A ética católica ou a ética protestante não se desenvolveram abstratamente, mas estão presas às injunções históricas que as produziram.

Buscando perscrutar os discursos e as práticas políticas de anglicanos e batistas na Bahia, depara-se com algumas ambigüidades, contradições e singulares convergências. Seguindo a díade bem x mal ou Reino de Deus x reino do mundo, os anglicanos representavam a sociedade latino-americana e conseqüentemente o Brasil como um “*ambiente moral degradado,*” em conseqüência “*da atitude insolente que as classes de intelectuais tem para com o cristianismo,*”²²² pelo menos esta era a opinião do Bispo E. Every que ministrou a Igreja Anglicana no Brasil, inclusive a Saint George Church durante trinta anos, isto é de 1901 a 1931. Em oposição, o termo positivo é identificado com a mãe- pátria numa visão idealizada e colonialista, segundo ele próprio “*nós temos a tendência de idealizar a Inglaterra e as coisas inglesas, mas espero que esteja, me vigiando,*”²²³ confessou nas suas memórias, após viver três

²¹⁹ João 18: 36. Bíblia Sagrada.

²²⁰ DOUGLAS, J. D. Opus cit. p. 1387.

²²¹ ALLMENN, Von J. Vocabulário Bíblico. São Paulo. ASTE. 1972, p. 360.

²²² EVERY, E. F. Opus cit. p. 5.

²²³ Idem, pp. 5 / 7.

décadas em uma diferente “civilização da América do Sul”. A bem da verdade, além da virtude da franqueza rememorada em suas lembranças, o Reverendíssimo Bispo tentou livrar-se dessa “*tendência natural*”, mas não conseguiu, pois ao longo da sua narração, em vários momentos, deixou-se trair por esta visão idealizadora e colonialista. Na opinião do Reverendíssimo faltava na América do Sul uma verdadeira educação cristã, que pudesse elevar o nível moral, tal qual existia na Inglaterra:

*“Novamente aqui, quando comparo América do Sul e Inglaterra, não deve se presumir que a familiaridade aqui me deixa cego às tendências em outros lugares. Mas o contraste é real e notório. Na Pátria tal atitude da parte dos intelectos [a insolência contra a religião] é impossível, porque graças a Deus, a Religião Cristã é uma força, e é com frequência apresentada por homens de uma vida santa e também um intelecto brilhante, de tal forma, que o homem razoável mesmo rejeitando esta religião, não pode desprezá-la.”*²²⁴

No discurso do clérigo também está implícita a defesa de um Estado religioso ou onde a Igreja seja oficial e atuante na difusão dos verdadeiros princípios cristãos, pois do que ele podia observar na América Latina, o “*Estado tomou conta da educação da criança e é incompetente para lidar com coisas espirituais e então as omite...*”²²⁵ Onde a religião, particularmente a anglicana, foi presente e eficaz, criou uma nação forte e moralmente vigorosa. Esta era uma visão largamente difundida entre os anglicanos e explicitada repetidas vezes na documentação. Em 1921, quando do lançamento da pedra fundamental da Igreja em Niterói, o arqui-diácono, residente no Brasil o Rev. Hancock disse no sermão oficial que ele tinha consciência do que a Grã-Bretanha devia à sua Igreja: “*o caráter inglês era um resultado da Igreja Inglesa, e a integridade, honra e o amor à conduta honesta e justiça, tinham feito deles uma grande nação, dominando um quinto do mundo, vinha afinal da influência daquela Igreja que cada britânico verdadeiro amava.*”²²⁶

No seu ufanismo de clérigo militante, o arqui-diácono colocou sobre os ombros da Igreja Anglicana a responsabilidade e as razões da hegemonia britânica. O império sobre o qual o sol não se punha, ainda forte no quadro internacional no período, para o orgulhoso anglicano fora criado e sustentado pelos valores cristãos da grande nação. Em nenhum momento do seu longo sermão referiu-se às usuras capitalistas dos seus paroquianos, no geral, grandes comerciantes e exploradores do mercado brasileiro. Parece que nesse particular o Reverendíssimo Every era mais realista, ou sincero, ao atrelar o sucesso e o futuro das igrejas na sua diocese americana ao sucesso das colônias britânicas e aos interesses do capitalismo inglês, aqui representados pelo grande comércio de importação e exportação, conforme deixa claro em suas memórias.

²²⁴ Ibidem, p. 7.

²²⁵ Idem, ibidem, p. 6.

²²⁶ Diocesan, Gazette, 1º Sem. 1921, p. 23.

Por outro lado, convém ressaltar que a “*dedicação de mais um templo para a causa de Deus*” era reforçar o lado positivo da díade, isto é, o Reino de Deus “*numa terra de moral decaída.*” Era expandir as hostes divinas contra o reino do mal com o objetivo de engrandecer a Deus e de “*adorá-lo como nossos antepassados o fizeram*”.²²⁷ Ao mesmo tempo em que os anglicanos rejeitavam esta sociedade decaída criavam um refúgio, onde “*com zelo e gratidão cantariam louvores ao Senhor,*” se protegeriam dos males desse país nos domingos ou nos dias de ofícios especiais, mas que no cotidiano do dia-a-dia viveriam a contradição de viver e enriquecer às custas dessa “*terra de tão grandes recursos,*” conforme disse o Rev. Hancock. No entanto, é só uma aparente contradição pois a ética protestante segundo Weber já resolveu esse problema desde os primórdios do capitalismo, pois “*uma ética profissional especificamente burguesa surgiu em seu lugar*” (da grande religiosidade do séc. XVII). Consciente de estar na plena Graça de Deus, e sob a sua visível benção, o empreendedor burguês, enquanto permeasse dentro dos limites da correção formal, enquanto a sua conduta moral fosse sem manchas e não fosse objetável o uso de sua riqueza, podia agir segundo os seus interesses pecuniários e assim devia proceder.”²²⁸ Além do mais, o sucesso nos negócios seria um sinal concreto da eleição divina.

A Inglaterra era vista pelos anglicanos como modelo político de Estado que deu certo, que cresceu e tornou-se o grande império que dominava 1/5 do mundo, porque era um estado cristão, repousando nos princípios políticos do verdadeiro cristianismo vivido pela Igreja Anglicana. Tal concepção é plenamente factível, haja vista que a comunidade anglicana no Brasil e particularmente na Bahia, durante esse período trabalhado, era formada na sua grande maioria por “súditos britânicos.” São pouquíssimos os nomes de brasileiros que aparecem nos registros paroquiais, normalmente de mulheres ricas que se casaram com jovens britânicos. Concretamente percebe-se que a comunidade fez questão de manter-se inglesa. Quando da grande naturalização de 1889/1890, 85 pessoas, isto é, 84 homens e uma viúva proprietária, declararam que “*não adotaram como sua a pátria brasileira, na forma do Decreto da Grande Naturalização.*” Apenas um homem, John Donald, natural da Inglaterra, declarou “*que adoptava a Pátria brasileira como se nella tivesse nascido a fim de gozar todos os direitos políticos e civis de cidadãos natos.*”²²⁹ Evidentemente continuar cidadão britânico deveria ser muito mais lucrativo, e as vantagens da naturalização brasileira não afetariam seus interesses e objetivos comerciais.

Além de um Estado sem Deus, onde faltavam os verdadeiros princípios cristãos, os anglicanos tinham uma visão bastante negativa do cotidiano político vivido na América do Sul, como um todo. Pelo menos parecia estranho a um cidadão britânico, que vivia a estabilidade do

²²⁷ Idem, p. 22.

²²⁸ WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo. Pioneira.1967, p. 127.

²²⁹ Livro de Termos de Declaração para naturalizar-se cidadão brasileiro 1889/90 . Sec. Governo. Arq. Público do Estado da Bahia.

império inglês, os sobressaltos políticos que as nações latino-americanas viviam. Em suas memórias o Reverendíssimo Every relatou as lições que aprendera nos trinta anos de episcopado na diocese das Falklands, uma dessas lições foi *“fazer o que não se gosta,”* referindo-se ao início do seu ministério quando achava que *“o único lugar que não tinha interesse nenhum de ir era para a América Central e do Sul com suas repúblicas estranhas e revolucionárias.”*²³⁰ Este *“continente de desordens,”* onde as leis não eram obedecidas, onde direitos fundamentais eram desrespeitados, a díade negativa dos reinos deste mundo, parece que foi uma imagem constante nas representações políticas dos anglicanos. Ao observar as turbulências políticas da década de 20 e com os constantes levantes militares, o bispo se referiu de forma clara, dizendo não mais se surpreender com a onda de revoluções *“desrespeitosas e imorais”*: *“talvez não seja de surpreender quando lembramos da imoralidade que está por trás do hábito revolucionário atual (pois já parece um hábito quase todas as nações sofrem de uma nova “safra” de revoluções). Quero dizer, presume-se que quem tem maior força tem direito de passar por cima da lei... faltando totalmente o senso moral, ou seja, reconhecimento do que é certo e errado.”*²³¹

Corroborando com essa imagem de país estranho e revolucionário, não cumpridor da lei, pode-se acrescentar um outro elemento negativo na díade: este é um país, onde a política não é levada a sério, ou pelo menos onde tudo era tão estranho que as turbulências políticas não tinham a relevância que deveriam ter e a população não se importava com problemas políticos. Em 1912, em consequência do agravamento das disputas político-partidárias baianas, a cidade de Salvador foi bombardeada por tropas federais.

*“As forças em conflito estavam assim constituídas: de um lado representantes da oligarquia açucareira e da burguesia comercial; de outro J.J. Seabra, mais identificado com as camadas médias urbanas. O Presidente da República, Marechal Hermes da Fonseca, que enfeixava nas mãos o poder maior de decisão, apoiou J. J. Seabra, seu ministro da Viação e Obras Públicas, em detrimento do candidato governista, Domingos Guimarães. A renúncia do governador Araújo Pinho, a dualidade temporária do poder legislativo, a recusa do governador interino Aurélio Viana em acatar ordem de habeas corpus em favor de deputados seabristas, são componentes da atmosfera tumultuada que envolveu a campanha sucessória, que culminou com um breve alerta do comandante da Região Militar e subsequente bombardeio de Salvador.”*²³²

O ambiente em Salvador era de suspeita, ameaças e desordens decorrentes das escaramuças. *“Grupos armados de carabinas e munições, fornecidas pelo Exército e mesmo pela polícia estadual, percorriam as ruas da cidade, ameaçando aqueles que se identificavam com a*

²³⁰ EVERY, E. F. Memories... 194.

²³¹ Idem, p.13.

²³² SAMPAIO, Consuelo Novais, opus cit. p. 47.

*Situação.*²³³ Diante dos distúrbios, a reunião anual dos contribuintes da Saint. George Church foi adiada “*devido ao bombardeio da cidade pelo Governo Federal.*” A reunião aconteceu uma semana depois, no Consulado britânico.²³⁴

Rev. Walter Naish que ministrou a comunidade anglicana da Bahia, no período de 1909 a 1913, comentou o ocorrido de forma irônica e crítica. “*A revolução do dia 10 de janeiro é história antiga agora. Felizmente ninguém do nosso povo sofreu nenhum dano, mas naturalmente os negócios sofreram bastante. Enquanto nós escrevemos, o carnaval está em pleno andamento e as pessoas estão correndo e andando por aí e se divertindo como se não houvesse coisas como bombardeios e atentados nas ruas.*”²³⁵ A argúcia do reverendo é louvável, na medida em que não deixou passar sem um comentário os eventos tão importantes da História política baiana. Ao registrar o seu parecer, com fina ironia britânica, deixa clara a tendência da carnavalização da vida cultural baiana, que priorizava festas em detrimento dos graves problemas políticos. Por outro lado, o sentimento pastoral de cuidado e preservação do bem-estar dos seus fiéis também é tão visível quanto a sua preocupação com os danos que as desordens políticas causaram aos negócios do seu rebanho! Ao que deixou transparecer, esta foi a sua preocupação prioritária, pois as dificuldades e os danos dos negócios significavam também embaraços e percalços para a sua congregação. No ano seguinte, no seu relatório desabafou “*que era difícil ficar a par das mudanças contínuas da nossa pequena comunidade e congregação ainda menor.*”²³⁶ Quanto aos danos físicos, se tivessem de fato ocorrido, seriam provavelmente acidentais, pois os súditos de S.M. Britânica além de não se envolverem com as querelas políticas locais, se o fizessem estariam muito bem protegidos pelo consulado e pela discrição e sutileza com que intervinham na política baiana.

A NAÇÃO IRMÃ COMO MODELO

Quanto aos batistas, devido ao seu caráter sectário e pietista mais exacerbado, a assunção da imagem da política e da sociedade identificadas como o reino do mundo foi muito mais profunda.

O pietismo foi um movimento de renovação espiritual na Igreja Luterana que, partindo da Europa nos finais do século XVII, espalhou-se nos EUA como um verdadeiro reavivamento entre as diversas denominações protestantes. Na Alemanha o texto *Pia Desideria* de P. J. Spener estaria nas origens e fundamentos “*de uma reforma da verdadeira Igreja Evangélica,*” a qual conforme o próprio prefácio do autor, estava pejada de dogmas estéreis e preocupações mundanas. A ênfase principal era a piedade pessoal e a busca por uma maior santificação e

²³³ SAMPAIO, Consuelo Novais, Os Partidos Políticos na Bahia na Primeira República. Salvador.UFBA.1975, p. 75.

²³⁴ Diocesan Gazette, fev. 1911, p. 160.

²³⁵ Idem, p. 60.

²³⁶ Diocesan Gazette, fev. 1911, p. 190.

separação do mundo e das questões terrenas. Segundo Spener, quando o cristão for convocado por Deus para prestar contas de sua vida, deve-se lembrar que:

“...Naquela hora, não seremos perguntados sobre o nosso preparo intelectual ou como colocamos o mesmo a serviço do mundo... Ao contrário, seremos inquiridos sobre a fidelidade e a simplicidade de coração com que nos esforçamos em promover o Reino de Deus. Perguntamo-nos a nós mesmos se temos procurado a edificação de nossos ouvintes com ensino puro e piedoso, com exemplo digno na renúncia ao mundo na autonegação, no assumir a cruz e seguir o nosso Salvador.”²³⁷

O conde Zinzendorf, outro pietista alemão, que viveu na primeira metade do século XVIII, defendeu também o engajamento na obra missionária. O pietismo chegou ao Brasil através dos missionários norte-americanos já no início da instalação das denominações históricas, inclusive da comunidade batista. Seguindo a visão pietista, a sociedade e suas relações sociais e políticas pertencem ao reino do mal que está sob o domínio do pecado e das forças satânicas. A leitura pietista do texto bíblico defendia que o dever do cristão era afastar-se completamente desse mundo e renegá-lo. A intervenção nesse mundo/sociedade perdida tem que ser espiritual, através da conversão de cada homem, que através do seu testemunho pessoal como cristão, ajudará a regenerar a sociedade. Segundo o Jornal Batista, Jesus era a salvação para os problemas do Brasil.

“Se Jesus estivesse dirigindo o coração dos que, entre nós, estão elevados em autoridade, há muito que estaria dado a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus. Sem dúvida, Jesus é a maior necessidade do nosso meio político... Precisamos do Senhor, para que a nossa pátria ocupe o lugar a que tem direito no concílio das nações. Ocupamos a maior parte do território da América do Sul, somos uma das maiores nações do mundo, e não temos o assento que devemos ter no banquete dos povos... O nosso querido Brasil geme, sentindo a grande necessidade de Jesus!”²³⁸

A intervenção do Evangelho não se daria no âmbito coletivo, das estruturas políticas, mas através do coração dos que o aceitassem, num âmbito pessoal.

Quanto à concepção de Estado, no que pese às semelhanças doutrinárias com os anabatistas, a tese vencedora foi a pacifista que defendia a absoluta separação da Igreja e das religiões em geral, ao considerar as instâncias governamentais como pertencentes à dimensão material e conseqüentemente mundana. Para os fiéis batistas, nesse período, de fato as atividades políticas não deveriam constar como preocupação pois o reino deles, tal qual o de Jesus, não era deste mundo. Um fato que chamou a atenção na leitura da documentação foi a

²³⁷ SPENNER, P.J. Mudança para o Futuro Pia Desidéria. Curitiba Encontro e IEPCR.1996, pp. 28/29.

²³⁸ O Jornal Batista, 05/07/1917, p. 5.

insistência no princípio da separação do Estado e da Igreja, sempre baseado em profusa argumentação bíblica. Em 1924, o Batista Bahiano publicou um artigo à respeito do “*que crêem os baptistas baseados nas Escrituras Sagradas*”; dentre outras doutrinas assegurava que: “*O Novo Testamento nos mostra também em relação `a igreja de Christo, que não reconhece ao governo civil algum direito de domínio sobre qualquer igreja.... não reconhece as cortes eclesiásticas ou tribunal de alta jurisdição que intervenha na vida das igrejas. Conforme Mateus, 23:11 e 2 Cor.1.24.*”²³⁹

No primeiro livro de História dos Batistas, traduzido no Brasil, pelo missionário batista Z. C. Taylor, em 1886, no seu longo e substancioso prefácio, o tradutor destacou com ênfase a separação da Igreja do Estado defendida historicamente pelos batistas. “*Os Batistas recusam como princípio, socorro do Estado, e toda intervenção da Igreja com o Estado. Como cidadão cada um é livre, e pode desempenhar os deveres de qualquer ofício, a que seus concidadãos o chamem, mas não como enviado da Igreja. O que os Batistas pedem é liberdade para pregar o Evangelho do Filho de Deus, por toda parte.*”²⁴⁰

O livro de H. Ford, provavelmente traduzido na Bahia, de onde Taylor assina o prefácio em 1886, teve uma divulgação muito grande na Denominação Batista, haja vista que em 1886 já estava na sua segunda edição, contribuindo largamente para a formação doutrinária dos fiéis. Ao lado da divulgação do princípio da separação do Estado, os missionários orgulhavam-se de que esses princípios doutrinários haviam contribuído para a formação do governo dos EUA. Segundo Taylor, “*é fato histórico que a liberdade civil e religiosa nos Estados Unidos é devida aos esforços dos Baptistas. Em 1774, dous annos antes da Declaração de Independência, o Congresso Continental recebeu um memorial dos Baptistas, pedindo ao Congresso assegurar os direitos inalienáveis de consciência a todos.*”²⁴¹

É compreensível a ênfase com que defendiam a separação do Estado da Igreja, pois tratava-se de um ponto de honra naquele momento: a Denominação Batista instalou-se na Bahia no final do período imperial, ainda na vigência do padroado, mas tal preocupação estendeu-se ao longo do período trabalhado; tratava-se de um princípio, mas ao mesmo tempo era uma estratégia de sobrevivência frente a hegemonia da Igreja Católica.

Com a mesma ênfase defendiam a submissão às autoridades constituídas. O argumento principal em que se baseavam era o texto bíblico da carta de Paulo aos Romanos no capítulo 13, já analisado anteriormente. Segundo a visão batista, as autoridades eram constituídas por Deus e os fiéis enquanto servos de Deus deveriam em tudo obedecê-lo, inclusive no que concernia à ordem civil. Na lição doutrinária para a mocidade batista, no mês de novembro de 1909, o Jornal Batista ensinava: “*que o governo civil é de autoridade divina, instituída para se interessar pela boa ordem da sociedade humana. “Porque não há potestade que não venha de Deus. Porque os*

²³⁹ O Batista Baiano, junho/julho 1924, p. 6.

²⁴⁰ FORD, S.H. A Origem e a História dos Baptistas, pref. de Z. C. Taylor, p. XXII.

²⁴¹ Idem, p. XXV.

príncipes não são para o temor, quando se faz o que é bom, mas quando se faz o que é mau! Romanos 13:1.7... cremos que é de obrigação de todo crente: orar pelos magistrados, honra-los e obedecer-lhes conscienciosamente.”²⁴²

A obediência era recomendada como dever, como obrigação e não era uma questão facultativa. A única possibilidade de desobediência, ou resistência pacífica era no que dizia respeito às “*coisas opostas à vontade de nosso Senhor Jesus Christo! Importa mais obedecer a Deus do que os homens.*”²⁴³ Orar, honrar e obedecer eram as atitudes corretas que um fiel batista deveria ter diante das autoridades constituídas. Tais recomendações divulgadas desde 1882, na Confissão de Fé adotada pela Primeira Igreja Batista do Brasil no seu parágrafo XVI,²⁴⁴ cristalizou-se na ética política dos batistas de forma vigorosa. Ao longo do período trabalhado, essas recomendações seriam reiteradas acriticamente, contribuindo para a configuração de uma concepção e de práticas passivas e omissas frente aos problemas sociais e políticos do País.

O modelo de Estado que estava no imaginário batista, como um verdadeiro paradigma a ser seguido eram os Estados Unidos da América do Norte, país que tinha atingido o progresso e onde reinava a justiça social. Era um modelo a ser seguido em todos os aspectos por ser um país evangélico, os crentes eram a grande maioria e influenciavam positivamente na vida cotidiana. Eis uma representação importante na formação da mentalidade batista e do protestantismo missionário em geral e que traria consequências significativas para o posicionamento do grupo frente às questões sociais. A “*nação irmã, amiga lealíssima*” representava o elemento positivo da díade: o bem, o que vem de Deus, o permitido. Segundo Rubem Alves, os EUA representavam “*a utopia implícita no protestantismo brasileiro.*”²⁴⁵ Tal representação era bastante plausível considerando-se que os missionários eram provenientes dos EUA e trouxeram o Evangelho para o Brasil, isto é, a dádiva suprema de Deus para os homens, segundo as fontes batistas, portanto nada mais natural do que colocar tal país em destaque e elegê-lo como um paradigma a ser perseguido. Enquanto a sociedade brasileira, pejada da “*nefasta*” influência católica, representava o lado negativo da díade, os EUA eram o elemento positivo por sua hegemonia protestante e “*benfazeja do evangelho*”.

Usando uma imagem bíblica e do dissidente Milton,²⁴⁶ o Brasil era o paraíso perdido e a “*nação irmã da outra América*” representava o paraíso recuperado, não pelas forças dos programas ou reformas políticas, mas pelo poder do “*Evangelho regenerador*”. O exemplo dos EUA era um forte incentivo para que os batistas mantivessem como tarefa precípua a divulgação do Evangelho. Ao longo da documentação pesquisada, a exemplo do Jornal Batista, os Estados Unidos da América, sua vida política e econômica eram sempre motivos de longos artigos, incluindo as biografias de seus presidentes, sempre considerados como exemplos de evangélicos

²⁴² O Jornal Batista, 07/10/1909, p. 3.

²⁴³ Idem,

²⁴⁴ Declaração de Fé das Igrejas Batistas.

²⁴⁵ ALVES, Rubem. Protestantismo e Repressão. São Paulo. Ática. 1979, p. 237.

²⁴⁶ O Paraíso Perdido e o Paraíso Recuperado, bastante divulgado entre os Reformadores.

ou batistas. Em 1901, em um artigo intitulado *Olhemos para os EUA*, um articulista expressou muito bem como tal representação fora forjada no imaginário batista:

*“as nações do Ocidente Christão têm tudo a aprender, não só da velha Europa, senão principalmente dos Estados Unidos da América que no momento actual já exerce a hegemonia do mundo por sua superioridade econômica. A história não oferece exemplo algum no passado de uma nação que atingisse a um tal grau de aperfeiçoamento e riqueza.... Anciamos dizer que esse deslumbrante milagre é a obra fecunda da sinceridade christã e das práticas virtuaes do Evangelho. Deos permanece ao lado delles, convertendo os espinhos do trabalho em flôres de compensações brilhantes, e realizando para elles, mesmo neste mundo, um retalho do fabuloso Eden.”*²⁴⁷

O articulista continuou discorrendo sobre as diferenças entre o Brasil e os EUA, concluindo o seu elogioso artigo conclamando os brasileiros a procurarem “*seguir o exemplo dos Estados Unidos, adaptando a economia política do Evangelho, a sinceridade nas doutrinas, o respeito aos direitos do povo*”. Neste artigo, além do paradigma, nota-se a referência explícita a um aspecto paradisíaco, comparando os EUA com um pedaço do jardim do Éden, o paraíso criado por Deus e que o homem havia perdido em consequência do pecado. Por outro lado, o articulista aconselha os brasileiros a seguirem a economia política do Evangelho que em outro trecho do artigo interpreta como: “*lá nos EUA o imposto é cobrado dos estranhos não dos próprios filhos, na frase sublime e transcendente do divino Jesus, isto é, alli pratica-se com sinceridade e convicção a política protecionista, taxando os produtos estrangeiros na Alfandega da União e liberando os produtos da industria do paiz de qualquer tributo de sahida para os mercados.*”²⁴⁸ O entusiasmado articulista ao recomendar “*a economia política do Evangelho*” esqueceu ou obscureceu que a hegemonia da economia norte-americana permitia ao governo dos EUA manter uma política protecionista contra as economias periféricas inclusive a do Brasil. Não se tratava apenas da recomendação bíblica de perdoar as dívidas dos irmãos. Interessante é destacar que semelhante aos anglicanos, que jactavam de ser o seu país dono de 1/5 do mundo e tal poder econômico advinha dos princípios morais da Igreja Anglicana, os batistas ao tomarem como paradigma os EUA, também consideravam que o progresso econômico do país norte-americano era proveniente dos princípios evangélicos, predominantes na vida dos protestantes, maioria da população americana.

Obscurecem ou omitem qualquer explicação que passasse pelas relações de produção capitalistas que permitiram o desenvolvimento dos respectivos países, mas de forma ufanista responsabilizam os seus princípios religiosos como originadores desse progresso econômico e social.

²⁴⁷ O Jornal Baptista, nº 16, 1901, p. 7.

²⁴⁸ Idem.

Um outro aspecto importante e que corrobora a análise que vem se desenvolvendo é o fato de que em alguns momentos os EUA, a díade positiva que vinculava-se ao Reino de Deus, era confundido com este reino que os batistas esperavam no fim do milênio, isto é, após os mil anos, quando Cristo reinaria triunfante. Tal elaboração era alimentada, de forma muito explícita, pelos missionários norte-americanos que constantemente destacavam a superioridade norte-americana, os princípios evangélicos que formavam a nação e as práticas políticas nos EUA. O Rev. Z. Taylor, em 1901, retornou ao Texas para recompor as energias, de lá enviou uma longa carta falando do progresso admirável que ele notava no seu país e das paradisíacas relações que se estabeleciam entre os seus habitantes. Em meio aos elogios e admirações, o fundador da Primeira Igreja Batista da Brasil assim se expressou: *“noto a segurança e confiança nas habitações. Muitas casas não teem chaves, outras conservam-se abertas de noite; bahús e cadeiras pernoitam nas varandas; as galinhas dormem tranquilamente, sem que haja quem as perturbe; e isto nas cidades (não digo nas grandes cidades). Não parece um sinal do milênio?”*²⁴⁹

Se o Rev. Taylor considerava a vida nos EUA um sinal do milênio de Cristo, conseqüentemente que tal idealização foi apreendida imediatamente pelos batistas. Que poderia parecer mais fantástico e poderoso aos olhos dos pobres batistas baianos e brasileiros, que um país forte, o mais poderoso da América, fosse um país irmão pela mediação do Evangelho? E se esse país de tão bem governado e desenvolvido fosse considerado um sinal na terra, da glória que seria o Reino de Deus, o milênio futuro? Que poderia ser mais eficaz e compensador, na formação da mentalidade batista brasileira, ter consciência de que embora fosse um grupo religioso pobre e minoritário aqui no Brasil, na outra América os seus irmãos de fé, os seus pais espirituais que lhes trouxeram o Evangelho, constituíam uma nação forte, baseada nos princípios evangélicos e governada por homens cristãos, *“seus irmãos de fé”*? Eram esses mesmos princípios evangélicos que poderiam salvar o Brasil e ao mesmo tempo manter acesa a esperança dos batistas brasileiros em tornar-se uma denominação forte e reconhecida, com a visibilidade dos batistas dos EUA onde *“quatorze governadores estadoaes são crentes batistas e exercem o governo com proficiencia e honestidade de modo a merecerem a confiança geral dos seus coestadoamos,”*²⁵⁰ conforme disse o Jornal Batista em 1910.

Este tipo de representação foi marcante como matriz de atitudes e práticas frente às questões sociais e políticas brasileiras. O livro *Do Futuro dos Povos Católicos*, escrito pelo economista belga Emile Laveleye, publicado em 1875, certamente também contribuiu na construção dessa visão de superioridade dos países de tradição protestante, sempre identificados com o progresso, em detrimento dos países católicos identificados com o atraso. A obra do professor belga circulou na comunidade evangélica desde a década de 80 do século passado.

²⁴⁹ O Jornal Baptista. 03/10/1902, p. 4.

²⁵⁰ Idem, p. 4.

Fazendo um balanço da literatura cristã existente no Brasil em língua portuguesa, a missionária Kate Taylor registrou, no seu relatório de julho de 1883, a existência de traduções de várias obras, dentre elas: “do francês há várias obras de importância. No topo da lista posso mencionar *A História da Reforma de D’Aubigne, e O Futuro dos Povos Católicos –um Estudo de Economia Política.*”²⁵¹ Segundo Laveleye “quando se vêem os protestantes latinos sobrepujar populações germânicas, mas católicas; quando, no mesmo País e no mesmo grupo, da mesma língua e da mesma origem, se observa que os reformados progredem mais depressa e mais regularmente que os católicos, é difícil deixar de atribuir a superioridade de uns sobre os outros ao culto que porfessam.”²⁵² Os batistas baianos conheciam a obra e a divulgavam, não só nos sermões, mas através dos seus periódicos. Em 1919, a Missão Batista Independente publicou no *Libertador*, em uma série de artigos com o mesmo título, excertos da referida obra, destacando a tese central do autor de que o protestantismo era a causa determinante do progresso dos países ricos europeus.²⁵³ O peso do argumento da autoridade era decisivo: não só eles consideravam isto, mas intelectuais europeus pensavam na mesma direção.

Evidentemente que ao tomar os EUA como modelo político, os batistas estavam sempre dispostos a defender uma maior aproximação política do Brasil. A amizade com os Estados Unidos era sempre vista como algo benéfico para a política brasileira. Num despretensioso artigo sobre o progresso universal e a criação de um seminário batista, um articulista do *Jornal Batista* não teve dúvida de demonstrar que o Brasil estava progredindo e que iria progredir muito mais com o estreitamento da amizade com os EUA. “Entre os Estados Unidos e o Brasil existe uma amizade que promete aumentar cada vez mais no futuro. Os países americanos mantêm relações amistosas que tem o valor de uma aliança defensiva: “A América para os americanos” é a doutrina geralmente adoptada; o desenvolvimento material, intellectual e espiritual dos povos desses países se torna uma realidade.”²⁵⁴

A defesa dos Estados Unidos foi um constante ao longo da documentação. Até em momentos críticos, quando a situação era indefensável, encontravam sempre um argumento favorável aos EUA. Diante das críticas da imprensa local ao governo norte-americano em decorrência da invasão de Cuba, no início deste século, os batistas saíram em socorro dos irmãos da outra América com uma argumentação religiosa e ao mesmo tempo ufanista: “Por certo a insinuação de que os Estados Unidos interviram na questão de Cuba por torpe ganância é filha do desconhecimento ou da malvadez. Durante os dois anos que os Estados Unidos governaram a “Perola das Antilhas,” ela avançou mais em todo os sentidos, do que durante os 200 anos de domínio hespanhol, ou digamos antes do domínio dos padres, pois quem governava as possessões hespanholas eram os padres.”²⁵⁵

²⁵¹ The Foreing Mission Journal, Julho 1883, p.2.

²⁵² LAVELEYE, Emilio de. O Futuro dos Povos Católicos. São Paulo. Presbiteriana. 1951. p. 09.

²⁵³ O Libertador, 1919 Nº 32, 34, 35 e 37.

²⁵⁴ O Jornal Baptista, 28/11/1907 p. 5.

²⁵⁵ Idem, 03/03/1904, p. 1.

Fica claro que a leitura que faziam do mundo e da política internacional estava presa à uma visão ideológico-religiosa, onde os EUA eram sempre vistos como país benfeitor, jamais como um país capitalista ávido de mercados e pela hegemonia da América Central, como um todo. Para os batistas era muito mais promissor ser dominado pelo protestante e progressista EUA do que pelos retrógrados católicos espanhóis, mesmo que estivesse em jogo a soberania nacional de um país.

Diante da proliferação dos missionários norte-americanos no País e o conseqüente aumento das hostes protestantes, a imprensa católica criticou duramente a presença desses estrangeiros e o perigo que eles representavam para a soberania nacional. Aliás, este era um tema que recuava à década de 60 do século passado, quando o Rev. R. Holden da Igreja Anglicana, tanto no Pará, quanto na Bahia, fora acusado pela hierarquia católica de pertencer a uma conspiração para atacar e dominar o Brasil. Em consequência do agressivo proselitismo batista que avançava velozmente nos antigos arraiais católico-romanos, a imprensa católica baiana também reagiria agressivamente. Em 1906, o *Mensageiro da Fé*, jornal dos franciscanos, que circulava na Bahia, sob os auspícios do Arcebispo publicou uma série de artigos, sob o título *Perigo Americano*, “*bradando que os estrangeiros vão tomar o Brasil.*” Imediatamente a *Mensagem*, órgão dos batistas baianos, publicou uma contundente resposta com um título extremamente provocativo: “*Qual? O Perigo americano ou perigo romano?*” Fazendo a distinção entre patriotismo e religião, a articulista, a Professora Archymia Barreto, fez um paralelo entre a ação catequética, as práticas batistas e da “*religião da maioria*”. Segundo a articulista:

“...o perigo americano cifra-se em deixarmos de ser do papa para sermos servos de Deus: e deixarmos de mandar o nosso dinheiro para Roma, empregando-o antes em socorrer os necessitados do nosso paiz. O perigo americano reduz-se a Bíblia: “*única arma ofensiva*” no nosso dizer, todavia os desfalques, os roubos, os assassinatos e etc, de que dão constantes notícias as gazetas não são resultados da leitura da Bíblia... Não são pois os emissários norte-americanos que nos escravizam a Roma, que nos ensinaram a idolatria, que inutilizam nossos patrícios e muitas patrícias para o casamento com o celibato obrigatório, e finalmente nos torna idiotados falando-nos em uma lingua estranha os louvores de Deus.”²⁵⁶

No seu longo artigo, a Professora Archymínia levantou outros tantos argumentos na defesa dos missionários norte-americanos, trazendo à baila o espírito caridoso evangélico que os movia na obra de evangelizar o País. Conforme a articulista, “*os Norte-americanos mandam para a obra de evangelização no Brasil uns 600 contos todos os anos e em recompensa não recebem um real do Brasil. Não recebem porque não pedem, antes ensinam os brasileiros a juntar suas offertas para o mesmo fim*”. E concluiu enfaticamente: “*que dão os padres ao Brasil? Qual é*

²⁵⁶ A Mensagem, 20/01/1906, p. 1.

então o perigo americano ou romano?”²⁵⁷ Jogou para cima do acusador a acusação de ser um perigo para o País.

Este foi um tema recorrente na documentação: a defesa dos EUA pelos batistas, acusado como interesseiro ou perigoso para a soberania nacional pela imprensa católica ou secular. Em 1920, respondendo a um articulista do Jornal do Brasil à acusação de que os americanos estavam invadindo o Brasil, o Jornal Batista fez o seguinte comentário: *“a acusação de que os EUA querem cravar as suas garras no país não tem a menor procedência. As duas maiores nações da América são amigas lealíssimas... fadadas a se tornarem “primus inter pares” das suas irmãs na América ... e isto sem qualquer veleidades tolas de hegemonia.*²⁵⁸

* * *

Se os batistas da Convenção e os Anglicanos tiveram na Inglaterra e nos EUA um modelo político, quando se observam os batistas independentes o quadro torna-se outro e radicalmente divergente. A Missão Batista Independente não elaborou modelos e buscou insistentemente apagar uma certa imagem de estrangeirismo do Evangelho que era pregado na Bahia no período.

Como batistas independentes que haviam rompido com a tutela e a liderança dos missionários norte-americanos, a Missão Batista Independente tinha uma posição crítica em relação à presença ostensiva dos EUA no Brasil. Evidentemente que livres do dólar e da influência americana, tiveram de fato condições objetivas de formular tal crítica, além de terem desenvolvido, pelo menos ao nível do discurso, uma maior aproximação aos problemas sociais e políticos nacionais. Mesmo não sendo intelectuais nacionalistas, se diziam patriotas e conscientes da hegemonia que os países estrangeiros exerciam no País e na Bahia. Diante da crescente preponderância estrangeira, queriam nacionalizar o Evangelho para que não fosse acusado de religião de estrangeiros que queriam se aproveitar ou dominar o país. Segundo o Libertador: *“a Missão Batista Independente pretende aclimatar o evangelho nacionalizando esta religião santa, poderosa, pacífica que no conceito de muita gente boa e ilustre é uma religião inglesa, allemã ou americana, o evangelho é uma religião divina, universal, cosmopolita, sem pretensões conquistadoras a não ser de almas para Christo. ... queremos assegurar um trabalho evangélico puramente nacional sem outra tutela senão a de Christo, sem outro interesse que não o seu próprio bem, moral e espiritual.*²⁵⁹

Diferentemente dos batistas da Convenção que estavam sob a liderança dos missionários norte-americanos, os batistas independentes não entraram em defesa dos EUA ou dos países considerados protestantes. Admitiam que havia as críticas contra a presença dos estrangeiros protestantes no País, mas defenderam fundamentalmente o Evangelho, a universalidade da fé que professavam e isso só foi possível porque estavam *“libertados de quaisquer injunções de fora,*

²⁵⁷ Idem, p. 2.

²⁵⁸ O Jornal Baptista, 15/11/1917, p. 1.

²⁵⁹ O Libertador, nº 15, 1917, p. 4.

vivendo dos recursos auferidos do seio do seu próprio povo.”²⁶⁰ O que não impediu de cultivarem a presunção de que os países de origem protestante eram os mais progressistas e fortes economicamente, haja vista a publicação de trechos da obra de Laveleye. A diferença fundamental é que os independentes queriam as benesses do Evangelho, o progresso que as doutrinas bíblicas poderiam trazer para o Brasil, porém foram críticos contundentes da hegemonia estrangeira no País, fosse ela americana, inglesa ou de qualquer outra nacionalidade.

O longo do período estudado, a documentação independente reiteradamente volta ao tema da “*nacionalização do Evangelho*,” ressaltando como missão prioritária da Missão Batista Independente criar um setor batista nacional “*para que não se diga por causa do bairrismo, muitas vezes ou quase sempre justificado, inato em nós que a doutrina de Jesus, é uma meio de exploração do estrangeiro.*”²⁶¹ Na medida em que se afastavam da influência norte-americana e da idealização dos EUA como modelo político, os batistas independentes centralizavam a sua atenção na pátria brasileira e na certeza de que só o Evangelho podia libertá-la totalmente, conforme os outros batistas e os anglicanos também acreditavam.

O PODER ECLESIAÍSTICO E SUAS SIMILARIDADES

Um outro aspecto relevante para se analisarem as representações políticas de anglicanos e batistas é o modelo eclesiástico que seguiam, isto é o governo interno de suas próprias comunidades. Como já foi dito anteriormente, uma característica central da Igreja Anglicana era a ênfase na hierarquia episcopal e na liturgia. Como Igreja estabelecida, estava sob a autoridade real e do Parlamento. O Livro de Oração Comum consubstancia todas as normas e regras eclesiásticas e “*a Igreja não pode mudar uma só palavra do LOC sem o consentimento do Parlamento.*”²⁶²

O Arcebispo de Cantuária, os bispos, arqui-diáconos e outros cargos mais altos eram nomeados pela coroa. A figura central, espinha dorsal do anglicanismo, é o bispo, o qual além de exercer funções administrativas, exerce funções pastorais e espirituais em sua diocese. “*Tem o direito absoluto de ordenar ou não a um homem... a responsabilidade de administrar a confirmação... visitar as paróquias, os clérigos e os leigos que necessitem de conselho espiritual.*”²⁶³ Pelo exposto nota-se que o bispo enfeixa em suas mãos uma gama variada de poder: que vai desde as questões puramente administrativas até o controle espiritual de seus clérigos e fiéis. Na cerimônia de ordenação todo clérigo depois de jurar fidelidade a Deus, jura que será guiado pela orientação espiritual e liderança de seu bispo, além de dever-lhe fidelidade.

²⁶⁰ O Libertador, nº 15, 1917, p. 5.

²⁶¹ Idem, fev / mar. 1918, p. 2.

²⁶² NEIL, Stephen. El Anglicanismo. Madrid. MCE. 1986, p. 415.

²⁶³ Idem, pp. 417/418.

A partir de 1920, após a reforma eclesiástica, foram feitas algumas modificações, porém manteve-se intacta a estrutura episcopal. Introduziu-se em cada igreja local o Conselho ou Junta Paroquial, formado geralmente por homens de destaque na comunidade e, segundo Neil, com poderes consideráveis: “*a Junta Paroquial é responsável em grande medida, pelas finanças da paróquia, do cuidado, manutenção, preservação e segurança dos bens e ornamentos da Igreja e do cuidado do cemitério.*”²⁶⁴ Ao lado do reverendo, o conselho administrava o cotidiano eclesiástico, sempre em comum acordo com o bispo diocesano.

Naturalmente as identificações e similaridades com o governo monárquico saltam aos olhos e não seriam gratuitas: a conjuntura política onde se originou a Igreja Anglicana permitia uma vinculação tão estreita que lembra o epigrama de Jaime I: “*sem bispo, não haverá rei, não haverá nobreza,*”²⁶⁵ dito em um momento em que os dissidentes e os presbiterianos contundentemente criticavam o poder e os benefícios dos bispos anglicanos. A estrutura eclesial anglicana, centrada no poder dos bispos, conduziria fatalmente a uma certa acomodação e conservadorismo políticos justificados pela fidelidade ao Estado e sua vinculação com a Igreja.

O modelo eclesial batista era radicalmente oposto: com uma estrutura congregacional autônoma e livre de quaisquer instâncias superiores, sínodos, concílios ou presbitérios, os batistas diziam viver uma plena independência. O pacto das Igrejas Baptistas, traduzido pelo Rev. Z. Taylor, rezava os seguintes termos: “*o governo duma Igreja Cristã, conforme o ensino e plano do Novo Testamento, é independente em forma e o direito de administrar reside no corpo mesmo. Isto é, cada Igreja em particular é inteiramente independente, governa-se a si mesma, maneja seus próprios negócios, admite, disciplina, demite os seus membros, despacha qualquer negócio ,quando necessário, sem a assistência ou interferência de qualquer outra Igreja ou Igrejas*”.²⁶⁶

Esse princípio eclesiológico de autonomia e liberdade religiosa evoluiu gradativamente e transformou-se numa representação batista muito destacada em seu universo doutrinário e ético, ou seja, a democracia batista. Construiu-se uma espécie de mito da democracia que perpassava os corações dos homens e influenciava as sociedades onde eles se achavam. Segundo um articulista do Jornal Batista, foi esse princípio que forjou a nação americana: “*a concepção batista do valor da unidade humana na igreja e no Estado, com a resultante democracia pura e estável, operou na vida da nação.*”²⁶⁷ Como fiéis seguidores de Cristo, o “*verdadeiro fundador da democracia*”, conforme o professor Langston, mestre de Teologia no Seminário Batista do Rio de Janeiro, os batistas praticam a verdadeira democracia: “*Os Baptistas sempre tem sido e continuarão a ser os campeões dos direitos e das liberdades individuais. Esta fidelidade, por parte delles, à liberdade individual, é devido a nutrirem para com o indivíduo os mesmos*

²⁶⁴ Neil, S. opus cit p. 416.

²⁶⁵ HILL, C. O Mundo de Ponta Cabeça, p. 48.

²⁶⁶ FORD, H. opus cit p.147.

²⁶⁷ O Jornal O Batista, 27/11/1919, p. 7.

sentimentos de Jesus, o primeiro a fazer causa comum com o indivíduo. O povo baptista sempre tem sido povo democrático, respeitador de todos os direitos individuais. E devido à sua consagração e dedicação a esta verdade, a democracia se faz sentir hoje em todas as nações e em todas as phases da vida.”²⁶⁸

A vinculação do governo congregacional a uma concepção de democracia gestou-se entre os batistas americanos, que consideravam que as concepções democráticas batistas, a verdadeira democracia, foi a grande contribuição que deram para a formação política americana. Os batistas brasileiros apreenderam tal visão e se orgulhavam muito de tê-la e praticá-la internamente na sua administração. No entanto sua democracia se daria ao nível individual e no coração dos convertidos e só atingiria a sociedade, as instâncias políticas, através da ação espiritual do Evangelho na vida dos fiéis. *“O indivíduo salvo e regenerado é o fermento na vida política, religiosa, econômica e social que vai gradualmente levedando toda a massa da humanidade.”*²⁶⁹ A representação da “democracia” batista no coração dos homens guiaria as práticas políticas e sociais dos batistas brasileiros.

Interessante foi observar que o mesmo texto bíblico de Daniel, capítulo 2, usado por T. Münzer, no século XVI, para justificar a intervenção dos anabatistas nos reinos do mundo, exigindo dos príncipes alemães justiça e direitos para os camponeses, foi usado por um articulista, pastor batista, para justificar o distanciamento dos fiéis das questões políticas, vistas essencialmente como coisas mundanas. Sob o título *“O Pulso do Mundo e o Livro de Daniel”* o Rev. Apollônio Falcão, que ministrou na Primeira Igreja no período de 1918 a 1920, discorreu sobre o texto do profeta Daniel, interpretando-o como fatos já acontecidos na história européia e quanto aos *“acontecimentos e os sintomas do mundo atual”*, eram de fato sinais que *“estamos chegados aos tempos do fim,” “do Reino eterno e espiritual, cujo soberano é Christo.”* Segundo o reverendo batista: *“a onda revolucionária que percorre o mundo, principalmente depois da Grande Guerra, e que nesses últimos dias agita-se furibunda no novo mundo, vitoriosa na Argentina, na Bolívia, no Chile e no Brasil, tudo isso e muitos outros sintomas deste século são sinais que não nos deixam ignorantes nem descuidados a respeito dos últimos tempos, ou princípios de dores, que são os albores do Dia glorioso - a volta de Christo!”*²⁷⁰

Uma pergunta se impõe: quais as razões de tão distintas interpretações do mesmo texto bíblico, realizada pelos camponeses anabatistas na Alemanha e pelos pobres batistas baianos? Em primeiro lugar, mesmo que ambas as interpretações tragam em si o crivo da inspiração do Espírito Santo, de fato, são completamente diferentes e orientaram práticas e atitudes radicalmente antagônicas. Entre os dois líderes, há um longo processo histórico dinâmico, onde o protestantismo construiu sua teologia cultivando profundas contradições e divergências. Mas

²⁶⁸ LANGSTON, A. B. A Verdadeira Democracia. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Baptista. s/d p. 27.

²⁶⁹ Idem, p. 19.

²⁷⁰ O Baptista Bahiano, out./ nov. 1930, p. 1.

fundamentalmente o que difere nessas duas interpretações é a leitura escatológica e fundamentalista que os batistas brasileiros apreenderam dos missionários norte-americanos.

Não cabe nos limites deste trabalho uma longa digressão sobre o fundamentalismo protestante, no entanto, para um maior esclarecimento da questão que está sendo analisada, uma rápida informação deve ser dada. Alguns autores sustentam que o fundamentalismo toma forma no período antes da guerra, de 1875 a 1914, como um protesto contra o modernismo religioso, é a ratificação dos fundamentos da fé, explicitados nos seguintes termos: “a) *a Bíblia sempre tem razão*; b) *Jesus foi o produto de um nascimento virginal*; c) *sua expiação substitui a nossa*; d) *ressuscitou dentre os mortos*; e) *virá de novo, em uma renovação dos milagres para governar em uma dispensação final de mil anos de paz sobre a terra, antes do “Juízo Final.”*”²⁷¹

Nessa perspectiva fundamentalista, o Estado e a sociedade eram vistos pela ótica do Reino de Deus, do milênio, o termo positivo da díade Reino dos Céus X reinos do mundo, o termo negativo da díade. Se as questões políticas faziam parte do reino do mundo, esperava-se que o cristão vivesse completamente afastado das questões mundanas e não se imiscuisse em problemas sociais e políticos. As guerras e as turbulências revolucionárias eram um sinal da volta de Cristo glorioso que viria arrebatá-los os seus servos, que tinham aceito o seu reino no coração, para gozar as delícias do Reino dos Céus, longe das misérias deste mundo pecador. A tarefa do cristão era apressar a volta de Cristo com a pregação do Evangelho e a conversão dos pecadores e não participar diretamente de eventos políticos. Os limites da “democracia” batista eram dados pelo contorno da assembléia dos fiéis, da *eclésia* composta de salvos, não têm nenhuma dimensão coletiva e a transformação da sociedade dar-se-ia através “do indivíduo regenerado, ponto de partida na regeneração do mundo, político, religioso, econômico e social.”²⁷²

PARTICIPAÇÃO EM INSTÂNCIAS POLÍTICAS

As práticas políticas desenvolvidas pelos batistas baianos no geral, ficaram sempre muito próximas do princípio da submissão à autoridade e da oração pelos que estão investidos de poder. Do ponto de vista batista a oração era um instrumento eficaz, tratava-se de pedir a intervenção espiritual de Deus para abençoar os governantes e tocar nos seus corações o sentimento de justiça. Em 1902, os protestantes em geral e os batistas temiam que a novel república cedesse à hegemonia católica e retornasse o antigo *status quo* vigente no período imperial. Diante de tal ameaça, inclusive da liberdade religiosa, os evangélicos de todo o Brasil realizaram um “*dia de comum oração*” pelo País. Nos tópicos de oração constava: “*pedir a Deus pelo presidente e governadores; para que Ele lhes infunda um espírito de justiça e de fidelidade*

²⁷¹ BLOOM, Harold. *La Religión en los Estados Unidos. El Surgimiento de la Nación Poscristiana*. México. Fondo de Cultura Económica. 1993, p. 243.

²⁷² LANGSTON, A. B. *opus cit.*, p. 18.

às leis, para que não se deixem levar pelas manhas do jesuitismo e governem com cuidado, aplicando as leis com imparcialidade. Pedir pelo Senado e Camara dos Deputados, tanto a Federal como a Estadual, para que façam leis sábias e justas e nada decretem contra a constituição, principalmente em matéria de liberdade e igualdade de cultos.”²⁷³

A liberdade religiosa, um princípio caro aos batistas, esteve sempre na ordem do dia em função da hegemonia católica no campo religioso brasileiro e baiano, durante o período estudado. Mesmo após a queda do padroado com a República, a Igreja Católica manteve a sua preponderância, claro, sem a oficialidade de religião de Estado, mas mantendo sempre o seu prestígio de religião da maioria dos brasileiros e de formadora da cultura nacional. Tal prestígio era reivindicado contundentemente, quando se sentia ameaçado. A Constituição Republicana foi alvo de severas críticas da hierarquia católica, exatamente por ter colocado “*as seitas heterodoxas*” no mesmo pé de igualdade do secular catolicismo brasileiro.

“É a maioria quem prepondera. À maioria pertencem, de direito, todas as prerrogativas. Devem-se à maioria todos os respeitos. A maioria é tudo. Ora, a imensa maioria, a quase totalidade do Brasil é católica romana. Logo, compete no Brasil aos católicos romanos, legalmente, constitucionalmente, situação de primazia entre as demais religiões acaso existentes no país... Entender o Governo que os católicos brasileiros se acham em pé de egualdade, relativamente às insignificantes seitas heterodoxas por ahi afogadas na amplíssima maioria católica romana é repudiar a essência do regime.”²⁷⁴

Além de ponto de discórdia entre protestantes e católicos, a liberdade religiosa foi responsável por algumas das poucas ocasiões onde os batistas se permitiram criticar as autoridades constituídas. “*A separação da Igreja e o Estado no nosso paiz é positivamente uma burla. A separação da Igreja Católica do Estado no Brazil, dá idéia de um marido que publicamente se divorciasse da esposa, mas que depois passasse a tê-la como amante.*”²⁷⁵ Uma imagem agressiva, não resta dúvida, mas que demonstrava claramente o azedume das relações entre os batistas e a Igreja Católica, que, por sua vez, respingava no governo estabelecido. Como foi dito anteriormente, a possibilidade de resistência pacífica só existia quando havia desacordo entre as práticas doutrinárias batistas e os postulados do Estado, nessa situação “*importava obedecer a Deus que aos homens.*”

Um outro momento de resistência, pelo menos verbal, que nunca chegou a se constituir de fato em uma abstenção coletiva, foi quanto às eleições que ocorriam durante os dias de domingo, deixando muitos batistas conflitados “*entre o dever cívico de votar e a profanação do dia do Senhor,*” isto é, o dia de domingo, reservado como um dia especial para o serviço divino. Mesmo que considerassem o ato de votar um “*serviço que deviam ao estado como*

²⁷³ O Jornal Baptista, 07/02/1902, nº 5, p. 3.

²⁷⁴ Mensageiro da Fé, 16/06/1907, p. 47.

²⁷⁵ O Jornal Baptista, 10/11/1910, p. 4.

concidadãos,” mesmo sendo o “governo civil de direito divino,” era evidente que seguindo a “doutrina da separação entre o reino material e o reino espiritual,” o conflito entre essas duas instâncias era momentâneo, pois entre “os nossos deveres ao Estado e os nossos deveres a Deus não há igualdade; estes tem primazia sobre aqueles.”²⁷⁶ A documentação não registrou nenhum movimento de rebelião civil contra o voto nos dias de domingo, certamente houve uma certa acomodação à situação, não deixando a liderança de registrar a insatisfação dos batistas diante do fato. Por outro lado o contingente de batistas, no período, ainda era pequeno e a sua abstenção não ameaçava nenhum programa político, ou candidato.

A prática recorrente entre os batistas foi a omissão frente às questões gerais da política nacional. Em alguns momentos, a bem da verdade, em poucos momentos, os problemas políticos foram reconhecidos, mas enquanto dificuldades decorrentes da falta do Evangelho, da ausência dos princípios cristãos ou batistas no coração dos governantes e dos governados. Constataram a existência da corrupção e das fraudes eleitorais tão comuns durante a Primeira República, mas recomendavam como remédio para solucionar o problema a conversão aos princípios evangélicos: *“como todos os batistas, sou inteiramente contrário à união de religião ao estado. Mas todos nós reconhecemos que Jesus é a maior necessidade para aqueles que nos governam. Se os nossos políticos tivessem em seu coração o Senhor Jesus, e a sua palavra fosse por eles examinada, seriam desterradas para bem longe de nós as fraudes eleitorais. O povo escolheria livremente os seus representantes, e as urnas seriam a expressão da verdade... Sem dúvida, Jesus é a maior necessidade do nosso meio político.”²⁷⁷*

As nações que eram governadas por líderes protestantes, a exemplo dos EUA e da Inglaterra, eram sempre citadas como um paradigma a ser seguido, como um verdadeiro reforço à idéia de que o Evangelho podia solucionar os problemas políticos nacionais. Citando a Noruega sem analfabetismo e a prosperidade da Inglaterra como exemplos de países protestantes e desenvolvidos, um articulista do Batista Bahiano citou que *“A grande rainha Victória, da Inglaterra, dizia que o segredo da prosperidade do seu país estava na Bíblia.”²⁷⁸*

Evidentemente não vamos exigir dos irmãos batistas sólidos conhecimentos de economia política internacional, mas sem dúvida ao nível assistemático, tal qual ocorria com os batistas independentes, ou pelo menos com sua liderança, a membresia da Primeira Igreja Batista deveria ter um mínimo de informação das relações econômicas que a Inglaterra e EUA mantinham na Bahia no período, e a predominância que tinham no comércio e na vida econômico-financeira como um todo. Nas primeiras décadas, quando recebiam alguma soma vultosa de dólares para o templo ou para a propaganda religiosa, sempre buscavam o British Bank ou o dono da Casa Clark, um comerciante inglês, para depositar ou administrar o dinheiro.²⁷⁹ Esses episódios deixam pistas claras de que tinham conhecimento do poder econômico amealhado pelos seus

²⁷⁶ Idem, 19/10/1916, p. 1.

²⁷⁷ Idem, ibidem.

²⁷⁸ O Baptista Bahiano, mai/1924, p. 7.

²⁷⁹ Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil, pp. 127/162.

irmãos protestantes explorando a economia baiana. E por que mantinham a velha tese de as riquezas, e da boa administração dos países, chamados protestantes, advirem dos princípios evangélicos? É evidente que existe uma leitura ideológica do mundo, porém mais poderoso que isso existia a cristalização de uma representação, rica em consequências e desdobramentos, que o mundo se dividia em Reino de Deus x reino do mundo e para quem estava no Reino de Deus, tudo era sucesso e glórias, benesses vindas do próprio Deus como despenseiro, que abençoa os justos e castiga os ímpios.

Em decorrência de tal concepção, a participação de batistas em partidos políticos, sindicatos e agremiações foi muito tímida, se é que existiu. Trabalhando-se a documentação, nota-se toda uma argumentação contrária ao envolvimento dos batistas em coletivos políticos. Se a política era considerada como um componente do reino do mundo, o elemento negativo da diáde, era uma atividade mundana por excelência, não era incentivada a participação, mesmo com a perspectiva do fiel ser “luz,” ser guia, portador dos princípios evangélicos. Referindo-se especificamente aos pastores, o conselho era taxativo: *“o Ministro não deve fazer carreira política nem pertencer a uma facção política. Ele deve imitar o exemplo de Jesus Christo, dos Apóstolos e da Igreja Primitiva. Jesus Christo recusou exercer funções civis. Alguns Judeus impacientes do jugo de Roma, quizeram fazer delle o chefe de uma tentativa de emancipação, e Elle recusou. E nos últimos dias do seu ministério disse: ‘o meu reino não é deste mundo.’ João 27;33-37.”* A Igreja Apostólica imitou fielmente o exemplo de Christo e durante três séculos não participou do poder social.”²⁸⁰ O articulista continuou a sua argumentação destacando que a tarefa prioritária do pastor é o ministério; e o exemplo da Igreja Primitiva, que se manteve afastada das instâncias do poder era a *“atitude mais conveniente e benéfica à causa de Christo,”* também para a Igreja nos dias atuais.

Convém ressaltar que a participação da Igreja Católica na vida política nacional era criticada acidamente, condenada como um instrumento de enriquecimento ou de busca de interesses materiais pecadilhos que os batistas jamais cometeriam, conforme uma polemista da *Mensagem* que brandia constantemente sua pena contra a hierarquia católica na Bahia, e que desafiou seus oponentes a apontarem um único exemplo do que ela considerava absolutamente condenável: *“os padres se mettem na política de todos os países, mas nestes 50 annos que o Evangelho é pregado no Brazil, apontem um ministro evangélico ocupando o lugar de deputado, governador ou intendente!”*²⁸¹

O desafio da professora Archymínia era perfeitamente factível para os batistas naquele período. Além das representações maniqueístas que guiavam suas atitudes e práticas, um fato relevante a se destacar era que os batistas ao longo do universo cronológico continuaram um grupo minoritário, de baixa renda, identificado com as camadas mais baixas da sociedade baiana, que, por sua vez, estava alijada da participação política, a não ser para referendar com o voto de

²⁸⁰ O Jornal Baptista, 31/07/1919, p. 7.

²⁸¹ A Mensagem, 20/01/1906, p. 2.

cabresto, quando lhe foi permitido, as oligarquias dominantes. Marli Geralda Teixeira chega a conclusão semelhante em seu estudo sobre os batistas baianos: *“limitados às circunstâncias gerais das camadas mais baixas, restritas à obediência de rígidos padrões de comportamento, pressionados por uma visão negativista, dificilmente poderiam romper tais barreiras a fim de integrarem-se nos mecanismos políticos vigentes.”*²⁸²

Durante a vigência do Império, os batistas não teriam a mínima possibilidade de participação no jogo político, é evidente. No entanto, após a proclamação da República, o quadro alterou-se um pouco. É claro que a ampliação do direito de voto deu um certo alento às camadas mais baixas da pirâmide social, porém um óbice constrangedor também restringiu o exercício desse direito: *“a maioria esmagadora da camada inferior da sociedade era constituída de analfabetos e, segundo as regras elitistas do jogo político, estava impedida de manifestar-se através do voto.”*²⁸³ O contingente de analfabetos nesse período entre os batistas ainda era grande. A geração seguinte beneficiou-se sobremaneira das escolas anexas, alfabetizando-se e, quem sabe, votando com maior peso. Só recentemente o voto evangélico passaria a ser disputado pelos políticos profissionais.

* * *

Quanto aos batistas independentes, deram dois tipos de respostas frente aos problemas políticos. A primeira relaciona-se com a formulação tradicional do protestantismo brasileiro: *“a única coisa que pode salvar o Brasil do desmoronamento em que vai, moral, política, financeira e religiosamente é o Evangelho de Christo Jesus!”*²⁸⁴ Seguindo a tradição fundamentalista e pietista do protestantismo missionário, defendiam que as reformas políticas e sociais se dariam através da regeneração dos indivíduos. A leitura e a prática dos ensinamentos bíblicos eram aconselhados como medida profilática e saneadora dos males sociais e políticos. *“Outro tipo de posicionamento, em parte divergente das atitudes tomadas pelas outras igrejas batistas da Bahia foi a crítica contundente, em determinados momentos, às questões sociais e políticas brasileiras não só vistas como decorrentes do pecado pessoal ou ausência de moral, porém oriundos da estrutura injusta e dos maus governos.”*²⁸⁵

Escrevendo sobre a situação dos sertanejos que tinham na cachaça o único consolo para a sua miséria, um articulista independente assim se expressou: *“é o mais triste e impressionante, o estado de miséria e a condição física da maioria dessa gente, agravado pelo uso da cachaça. De quem é a culpa dessa triste condição? Não é do pobre pária sertanejo, esquecido dos governos abandonado à sua sorte, sem estradas, sem instrução, sem assistência de espécie alguma lembrado tão somente para ser encharcado de impostos e figurar fraudulentamente em listas eleitorais.”*²⁸⁶

²⁸² TEIXEIRA, Marli Geralda, Os Batistas na Bahia. 1882-1925. Salvador. UFBA. 1975, p. 240.

²⁸³ SAMPAIO, Consuelo. O Poder Legislativo na Bahia, p. 41.

²⁸⁴ O Libertador, nº 12, 1917, p. 1.

²⁸⁵ SILVA, Elizete da. Opus cit. p. 248.

²⁸⁶ O Libertador, nº 77/78, 1923, p. 6.

O articulista não aumentou, de fato, esta era a descrição do quadro político baiano. Analisando o processo político partidário da Primeira República, Consuelo Sampaio afirmou que *“para garantir eleições, bastava dispor de bons mesários e bons fiscais, isto é, indivíduos especialmente treinados no roubo das chapas. Era o “bicório” que em última palavra decidia as questões eleitorais, o povo só servia de trampolim para a manutenção da ordem privilegiada das elites políticas.”*²⁸⁷

Todavia esta posição crítica correspondia a uma postura simbólica e discursiva. *“No entanto a prática foi radicalmente contrária. Os independentes, enquanto comunidade organizada, não se envolveram com os problemas políticos da sociedade baiana. Em palavras de um informante válido: todos os membros tinham suas preferências políticas, não era proibido, mas a igreja não! O que ocorreu na realidade, foi o acionamento dos mecanismos de controle válidos na comunidade para proibir a ação dos membros mais politizados.”*²⁸⁸ Operários e pobres, sem a tutela dos missionários norte-americanos, os batistas independentes tiveram mais autonomia para criticar, ao nível do discurso, a estrutura política baiana, pejada de elitismo e injustiças. Por que não chegaram a uma participação política mais efetiva? A comunidade em questão não conseguiu ultrapassar os rígidos limites do pietismo batista, pois apesar de independentes e autônomos administrativamente, do ponto de vista doutrinário permaneceram tão batistas quanto os da Convenção, liderados pelos missionários norte-americanos. Além disso, tinham que zelar pelo bom testemunho dos seus fiéis, tratava-se de uma minoria que deveria preservar o bom nome não só em oposição aos católicos, mas também em relação aos outros batistas da Convenção Baiana.

Outro fator a ser considerado, e que parece decisivo, como impedimento para a participação dos fiéis independentes em agremiações políticas, seria o fato da comunidade temer a politização dos seus membros e a participação em agremiações que poderiam se transformar em concorrentes da mesma. O grupo sempre lutou pelo monopólio da atenção e da participação de seus fiéis. Em 1924, um ex-socialista apresentou-se à assembleia para professar a fé e ser batizado. Uma das questões formuladas por um diácono foi *“se o candidato estava disposto a fazer para o evangelho o mesmo que fazia quando era socialista? Isto é com a mesma dedicação que se entregava àquele trabalho?”*²⁸⁹ Note-se bem que a *“questão formulada não foi à respeito dos postulados ideológicos do socialismo que entravam em choque com as concepções doutrinárias da comunidade, mas com a dedicação, com a atenção e a militância no antigo grupo político.”*²⁹⁰ Por outro lado, convém ressaltar que dentro da estrutura política baiana, tão oligárquica e elitista, dificilmente um grupo minoritário, economicamente inexpressivo, teria

²⁸⁷ SAMPAIO, Consuelo, Os Partidos Políticos na Bahia na Primeira República, p. 36.

²⁸⁸ SILVA, Elizete da. Opus cit. p. 255.

²⁸⁹ Livro nº 2 de Atas da Igreja Baptista Independente do Garcia, p. 84.

²⁹⁰ SILVA, Elizete da. Opus cit. 255.

voz, ou influência. Até o Partido Operário na Bahia, teve vida curta, tendo “*involuído para o Centro Operário, uma associação beneficente, sob a tutela da elite local.*”²⁹¹

Mesmo sabendo que “*as águas correm para o mar*”, faltou aos independentes maior objetividade ou praticidade no acionamento dos elementos proféticos de sua mensagem, embora em certos momentos tentassem fazê-lo. Na maioria das vezes, seguindo a linha pietista sacralizadora da ordem e do *status quo* dominante, se “*recolheram para a resignação e pia fuga ao mundo, escapando destarte à independência para com a continuação da vida a reconstrução e as gerações a vir.*”²⁹²

* * *

No que se refere aos anglicanos, suas práticas pautaram-se em torno das representações já anteriormente analisadas. Em primeiro lugar, faz-se necessário ressaltar que os anglicanos da Saint George Church se mantiveram como cidadãos britânicos, ao longo do período estudado. Enquanto estrangeiros, estava legalmente vedado qualquer participação mais direta na vida político-partidária baiana. No entanto, esta é uma constatação superficial, pois de fato como participantes do poder econômico da Bahia, também partilhavam do poder político conjuntamente com a elite baiana. Em todo material pesquisado não se encontrou nenhum vestígio de ingleses em partidos políticos, ou movimentos, mas de fato, nos bastidores tiveram uma participação bastante ativa.

Como ingleses, os anglicanos demonstraram um interesse pela política local, na medida em que pudessem manter os seus interesses econômicos, enquanto não prejudicasse a colônia britânica, “o nosso povo” como falava o Reverendo Naish. Na realidade nunca partidaram as suas ações ou preferências políticas. Conforme o testemunho de uma informante, referindo-se ao seu avô o Sr. E.Maskel: “*ele estava envolvido em muitos negócios e também na Maçonaria, mas ele não se metia em política, nem deixava a família se meter*”. Conta que um amigo dela era do Partido Socialista e levou um manifesto da mulher baiana, para ela e as irmãs assinarem, mas, tanto o avô (o sr. Maskel), quanto o pai, proibiram terminantemente que as mesmas assinassem o documento. Conforme ela, *foi a salvação*, logo depois seu amigo fora preso.²⁹³ Certamente muitos anglicanos acompanhavam a política da mãe-pátria com tanta atenção quanto observavam a política local. Segundo a informante, o seu avô era muito patriota e “*conservava na sala de visitas o retrato da rainha Vitória ladeado pelos retratos da avó e do avô*, coisa estranha, segundo ela, *ao invés do Coração de Jesus*, diz apontando para a imagem que tem na sala, de sua casa, “*meu avô tinha o retrato da rainha da Inglaterra.*”²⁹⁴ Um outro costume que os ingleses mantiveram em Salvador foi o hasteamento da bandeira inglesa nas datas nacionais. Na documentação consular freqüentemente o Cônsul era chamado a explicar tal comportamento.

²⁹¹ SAMPAIO, Consuelo. Opus cit. p. 36.

²⁹² BONHOEFER, D. Resistência e Submissão. Rio de Janeiro. Paz e Terra. Rio G. Sul. Sinodal.1980, p. 30.

²⁹³ Depoimento oral da Sra. Edwina Maskell, em 18/06/1997.

²⁹⁴ Idem.

Referindo-se ao Sr. E.Maskel, sua neta conta que existia no jardim da casa onde moravam no bairro da Penha, dois mastros para serem hasteadas, nos dias de gala, a bandeira inglesa e a brasileira, pois tinha que hastear a brasileira para não dar problemas.²⁹⁵

Na documentação, a única agremiação em que aparecem ingleses participando é a Associação Comercial da Bahia, já analisada anteriormente. Os anglicanos na Bahia partilhavam o poder com os poderosos setores da economia baiana representados na referida agremiação, que não era um grupo político- partidário mas, *de defesa dos interesses dos seus associados junto aos poderes públicos nas esferas federal, estadual e municipal,*” conforme seus Estatutos. Embora não rezasse em suas normas a opção partidária, isso não passava de um eufemismo, pois na prática *“as classes conservadoras formada pelos grandes comerciantes locais e estrangeiros, se constituiu, num forte grupo de pressão na política baiana do período”*. Segundo Mário A. Santos, a pretensa neutralidade política era, de fato, *“uma máscara que não escondia, de todo, as ocasionais opções, atitude, enfim, típica de grupos de pressão.”*²⁹⁶ Como se viu anteriormente, vários anglicanos foram diretores da Associação Comercial, fizeram parte de comissões de estudos, de representações junto aos governos locais e federal, enfim, tiveram uma atuação bastante visível. Se a grande maioria da comunidade era constituída por comerciantes filiados ao referido órgão, pode-se concluir que as práticas políticas dos mesmos seguia de perto a linha da associação ou a do Sr. Maskel, também um filiado da referida agremiação.

Decorrente das representações políticas de um Estado sem religião, de baixo nível moral, onde a lei e a política não são levadas a sério, seria compreensível que a participação e o envolvimento político na pátria adotiva não fossem incentivados. Por outro lado, se tinham outros mecanismos políticos tão eficazes quanto o Consulado Britânico ou a própria Associação Comercial, para defender seus objetivos, não correriam riscos em se envolver diretamente com a política local, além do fato que teriam de optar pela nacionalidade brasileira. A adoção da nacionalidade local como já vimos foi restritíssima, e era completamente desaconselhada pela Igreja Anglicana. Um articulista da Gazeta Diocesana, em 1912, discorrendo sobre o casamento misto, isto é, entre anglicanos e “nativos” assim se referiu ao problema:

*“ eu creio que no caso do casamento de um homem inglês com uma nativa de um desses países da América do Sul, é desejável anglicisar a esposa e criar os filhos como ingleses, na língua, no sentimento, no caráter e perspectiva social. Isto é desejável por várias razões [dentre elas] Pelos motivos patrióticos o homem e sua família devem ser preservados na Integridade do Império, para que seu trabalho e energia contribuam para o vasto volume de influência que a Grã-Bretanha diretamente, e ainda através de indivíduos privativos, exerce cada vez mais sobre outras nações do mundo.”*²⁹⁷

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ SANTOS, Mário Augusto. Opus cit. p. 130.

²⁹⁷ Diocesan Gazette, fev.1912, pp. 154/155.

Conforme a justificativa do articulista, a nacionalidade e a identidade britânicas deveriam ser preservadas mesmo em uma família onde a mulher não fosse inglesa. Defender a naturalização estava completamente fora dos propósitos britânicos, tão ciosos de sua identidade e tão zelosos do “bem-estar do nosso povo,” incluindo no bem-estar a prosperidade dos negócios.

Seguindo a linha da Associação Comercial, os anglicanos não tomaram partido, mas se beneficiaram de todos, afinal de contas representavam o poder econômico que dava sustentação à elite política baiana. *“Oportunisticamente eram apartidários e guardavam sempre uma eqüidistância das várias facções políticas locais mas, utilizando-se dos serviços que lhe pudessem prestar os elementos de qualquer uma delas.”*²⁹⁸

Diferentemente dos batistas, os anglicanos não possuíam o espírito proselitista e evangelizador. Em decorrência dessa visão não proselitista, detectavam os erros da *“sociedade moralmente decaída”* mas não faziam uma cruzada evangelizadora para ensinar-lhe a moral cristã. A influência cristã e benéfica viria através da presença das colônias britânicas e da manutenção de suas tradições. Conforme um articulista da Gazeta Diocesana: *“Se a colonização nestes países vai beneficiar o povo dentre o qual residimos, não deve ser pelos números, mas através da influência exercida pela manutenção vigorosa das melhores tradições da nossa raça.”*²⁹⁹ Fica explícito o etnocentrismo do articulista, porém ele não apontou como essa influência se daria efetivamente na prática, desde quando os contatos com a população local eram esporádicos, a não ser que ele realmente estivesse se restringindo às relações de trabalho onde certamente os ingleses eram os patrões e os baianos subalternos, ou estivesse se referindo aos poucos casamentos mistos que apareceram na documentação paroquial.

ATITUDES FRENTE ÀS MUDANÇAS POLÍTICAS

Na tentativa de tornar mais clara a análise que vem sendo desenvolvida, decidiu-se trabalhar alguns momentos significativos da história política nacional e como foram eles apreendidos pelos grupos protestantes em apreço. O período que abrange o universo cronológico do presente estudo é rico em mudanças e movimentos de caráter político e social. A pergunta que se coloca é como anglicanos e batistas reagiram diante desses novos fatos e conjunturas.

A transição política para a República na Bahia aconteceu de forma lenta e mantendo as velhas práticas monarquistas, além dos políticos profissionais do período imperial. A Bahia *“foi a última Província a aderir ao novo regime. Até a hora final conservou-se fiel à Monarquia. Na verdade a elite política local manteve-se alheia ao movimento republicano, que, na Bahia, restringiu-se a um diminuto grupo de jovens entusiastas.”*³⁰⁰ O pequeno clube republicano não tinha expressão política; quando o novo regime tornou-se fato consumado, liberais e

²⁹⁸ SANTOS, Mário Augusto. Opus cit. p. 131.

²⁹⁹ Diocesan Magazine, fev..1912, p. 155.

³⁰⁰ SAMPAIO, Consuelo. Opus cit. p. 17.

conservadores da velha ordem aderiram habilmente às novas instituições republicanas que começavam a ser implantadas.

Para os batistas no entanto, no que pese ao seu absenteísmo, a proclamação da República teve um significado especial. Com a instalação da ordem republicana, derrubou-se o padroado e consequentemente o País deixava de ter uma religião oficial, passando o Estado a garantir constitucionalmente a liberdade religiosa. Sob a influência de Ruy Barbosa, o governo Provisório, em 7 de janeiro de 1890, decretou a separação da Igreja do Estado nos seguintes termos:

*“Art. 1º - É proibida à autoridade federal, assim como à dos Estados federados expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos estabelecendo alguma religião ou vedando-a, e criar diferença entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivos de crenças ou opiniões filosóficas 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 atos particulares ou públicos que interessem o exercício deste decreto.”*³⁰¹

A instalação da República teve uma repercussão positiva e alentadora para a comunidade batista. Na verdade, tratava-se muito mais dos seus desdobramentos e influências no *modus vivendi* dos diversos e antagônicos grupos religiosos que conviviam no País. Significava a separação da Igreja e do Estado, e o catolicismo deixava de ter a primazia oficial e agora, em pé de igualdade com os demais credos, os quais tinham garantido, oficialmente, o exercício dos seus cultos. O 15 de novembro era sempre lembrado como uma data importante para a nação brasileira. Na introdução de sua biografia, o Rev. Taylor refere-se à queda da Monarquia e da Escravidão como uma bênção de Deus para o trabalho missionário: *“O Senhor destruiu dois gigantes poderosos a Monarquia e a Escravidão, replanejando-as com a República e a Liberdade em que suas sementes teriam melhores condições de prosperar.”*³⁰²

A chegada da República foi saudada pelos missionários e pelos batistas em geral como um novo tempo de liberdade religiosa, quando cessariam as perseguições que sofreram e as humilhações decorrentes da hegemonia do catolicismo e do agressivo proselitismo de sua mensagem, sempre colocada em oposição às doutrinas católicas. A missionária Kate Taylor, em carta endereçada à Junta de Richmond ,entusiasticamente expressou a sua opinião:

“Nunca foi realizada tão dignamente uma grande revolução - sem violência e sem derramamento de sangue. O governo duma nação poderosa mudou dentro duma hora com perfeita paz e harmonia. ...O novo regime está mantendo perfeitamente a ordem nas ruas da Bahia. A polícia acha-se em toda a parte e prende imediatamente os transgressores da lei. Já estamos ceifando vantagens

³⁰¹ Apud, SCAMPINI, José, A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras. Petrópolis. Vozes. 1978, p. 81.

³⁰² TAYLOR, Z. C. Opus cit. p. 2.

desta boa ordem. Antigamente o populacho podia apedrejar nossas casas de culto, abusar dos nossos membros nas ruas e a polícia estava sempre convenientemente ausente.”³⁰³

É importante ressaltar que a opinião de D. Kate Taylor não avaliava a importância política, nem o que significava para o País a mudança de Monarquia para a República. O novo regime republicano é citado e elogiado em função da liberdade religiosa que ele inaugurou.

Um aspecto interessante na visão que os batistas tinham da República é que se no imaginário batista a democracia era o seu modelo eclesiológico, portanto a República naturalmente se coadunaria com a sua forma administrativa. Taylor chegou a afirmar que foi Cristo quem fundou a Igreja Batista e “*a sua forma de governo isto é a forma independente ou republicana, que Christo mesmo instituiu e que se acha revelada no novo Testamento.*”³⁰⁴ Evidentemente que o missionário fazia suas reflexões eclesiológicas centrado no modelo político dos EUA. Era a republicana a melhor forma de governo eclesiástico e a nação americana, seguidora dos princípios evangélicos também adotava o republicanismo. Portanto, a “pátria adotiva” ao assumir o governo republicano, estaria cada vez mais próxima das concepções políticas partilhadas no “*país irmão*” modelo a ser seguido a toda prova e em todos os aspectos.

Ao identificar os batistas com a democracia e a República, fatalmente o lado oposto da diáde seria a monarquia e a Igreja Católica, assim pensavam os batistas. Na acirrada disputa de espaço no campo religioso local, muitas vezes a argumentação ganhou a contundência de denúncias de que a Igreja Católica era monarquista, atrasada e que conspirava contra a novel República ao se posicionar contra o casamento civil e a liberdade religiosa. Sob o título *Egreja Política* um articulista do Jornal Batista assim se expressou sobre a questão: “*Que a igreja catholica não trabalhava para a elevação moral e espiritual do povo, já é sabido desde longa data. Seu feito único é governar e dominar, e para alcançá-lo não escolhe meios nem homens tudo serve conquanto que possa chegar ao almejado fim. Para isso ela pugna para o governo monarchico que lhe favorece mais segurança para exercer a sua acção opressiva.*”³⁰⁵

A não aceitação do casamento civil por parte da Igreja Católica provocou muita polêmica entre os dois grupos religiosos, colocando-se sempre o catolicismo como refratário ao cumprimento das leis republicanas e os protestantes, como cidadãos honrados, respeitadores das autoridades. Deixavam bem claro que seguiam as normas republicanas, inclusive do casamento civil, fazendo-as preceder toda e qualquer cerimônia religiosa. “*Não queremos solidariedade com a Egreja Romana,*” diziam os batistas, “*que tem o casamento civil na conta da mancebia considerando válido só o sacramento que ella celebra, e que já tem separado pessoas casadas segundo a lei republicana, para as unir com outros indivíduos, mediante o seu sacramento.*”³⁰⁶ Se em outros aspectos os batistas fizeram questão de marcar a linha de diferença com as práticas

³⁰³ CRABTREE, A. R. História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1962, p. 91.

³⁰⁴ FORD, H. Opus cit. p. 23.

³⁰⁵ O Jornal Baptista, 23/05/1902, p. 2.

³⁰⁶ Idem, 20/03/1904, p. 6.

católicas, na questão do casamento civil, uma conquista republicana segundo eles próprios, um aspecto da vida que envolvia ética individual e comportamentos morais e sexuais, tiveram toda cautela em seguir as leis e cumpri-las rigorosamente. Encontraram-se nos livros de atas vários registros de cerimônia religiosa, ou bênção nupcial, impetrada após a realização do ato civil do casamento, devidamente ministrado por autoridades civis.

Os batistas independentes, seguindo a sua linha autonomista, tenderiam a construir a mesma visão dos batistas da Convenção a respeito da República e dos benefícios que ela trouxe para os evangélicos no que concerne à liberdade religiosa. A novidade dos independentes foi a crítica constante de que a República brasileira não respeitava o voto dos cidadãos, referindo-se às freqüentes fraudes eleitorais: *“devemos porém acentuar que a forma verdadeiramente democrática do governo do povo, pelo povo, não está sendo devidamente executada entre nós, pois o voto do cidadão, a sua vontade expressa nas urnas o seu direito de elevar às posições superiores aqueles que são realmente dignos e capazes, tudo quanto a República espera e requer do republicano ainda é burlado pelos que despatrioticamente exercem o poder.”*³⁰⁷

* * *

Os anglicanos, como *“estrangeiros em terra estranha,”* porém muito atentos às mudanças políticas que o País sofrera no período, tiveram três atitudes frente à instalação da República. A primeira, diferentemente dos batistas, foi o temor que a transição republicana se transformasse em um movimento armado que causasse instabilidade política e prejudicasse os negócios dos comerciantes e fiéis da Igreja Anglicana no Brasil. O Rev. Walker, capelão na Igreja Anglicana em Recife e entre os marinheiros ingleses, presenciou o movimento da capital pernambucana e registrou a sua preocupação com a revolta militar e seus desdobramentos.

*“Na noite da última sexta-feira as pessoas começaram a falar em meia voz sobre uma revolta militar, liderada pelo Marechal das tropas imperiais, e que um dos ministros tinha levado um tiro e foi proclamada a República. No sábado um navio a vapor chegou com tropas a bordo a caminho da Amazonas, mas estavam ansiosos para atracarem neste lugar, e alguns oficiais estavam gritando, “Viva a República Brasileira.”! Todos aqui ficaram surpresos, e aparentemente não sabiam o que fazer. Os bancos estavam relutantes em fazer negócios se não tinham nenhum câmbio.”*³⁰⁸

As preocupações do reverendo não eram infundadas. A instalação da República distanciava gradativamente o País da órbita inglesa e o aproximava do seu concorrente mais próximo: os EUA. *“O americanismo marcava pois, a República nascente por antinomia ao europeísmo com o qual se identificara a Monarquia. Se as instituições monárquicas prendiam o Brasil à Europa,*

³⁰⁷ O Libertador, nov/1919, p. 1.

³⁰⁸ South American Missionary Magazine, jan/1890, p. 15.

as republicanas integravam- no ao sistema continental.”³⁰⁹ Os Estados Unidos do Brasil, como passou a se chamar a recente República, tinha nos Estados Unidos da América um paradigma a seguir, inclusive na Constituição que adotaria posteriormente. O objetivo era eliminar tudo que lembrasse o passado imperial, inclusive a dependência do capital europeu. Segundo Moniz Bandeira, “*a americanização que imprimiu ao país correspondia ao estado de espírito das classes em ascensão, contrário à preeminência da Inglaterra.*”³¹⁰ Os temores de “cena sangrenta que geralmente segue revoluções,” do Reverendo Walker, não se concretizaram. A estabilidade econômica rapidamente se refez, no entanto o comércio britânico sofreria alguns reveses duas décadas depois, o que foi sentido concretamente pela hierarquia anglicana no Brasil, como se verá posteriormente.

Afeitos à estabilidade da monarquia inglesa, os súditos britânicos que pertenciam à Igreja Anglicana no Brasil estranharam a forma golpista que tomou a transição republicana no Brasil, além de terem demonstrado sérias preocupações com o futuro, deles próprios é claro, e da nação em geral. Com “*a mente cheia de pensamentos ansiosos sobre o futuro,*” o Rev. Walker fez um comentário apreensivo.

“Será muito estranho mesmo se uma nação inteira em um dia tira o seu monarca e coloca um governo republicano sem que ninguém demonstre o mínimo de resistência. Não poderia parecer que o Imperador estivesse sentado num vulcão em vez de um trono, cuja fundação era a vontade do povo? Instável é o trono aonde sentam os reis devia ser adicionado ao ditado. ‘Inquieta é a cabeça que veste uma coroa.’ Sinceramente esperamos que a estação de ansiedade e inquietude passe já, e que um controle sério e firme tome o lugar da atual agitação.”³¹¹

O “*controle sério e firme da situação*” era o que mais aspirava a comunidade anglicana. Afinal de contas, acostumados a um sistema imperial que havia concedido todas as benesses, inclusive a concessão de manutenção de sua Igreja, tolerada num país tradicional e oficialmente Católico Apostólico Romano, temiam que a nascente República ou o “*delírio republicano*” trouxesse problemas e obstáculos aos seus negócios e empreendimentos.

Uma outra atitude frente à República, decorrente da representação que faziam da sociedade brasileira como um “povo de baixo nível moral” e onde as leis não eram cumpridas, foi à crítica à mudança do regime político. Evidentemente que a tradição monarquista dos britânicos exerceu o seu papel, no entanto está embutida na crítica a visão anglicana de que os brasileiros e os baianos não levavam a política a sério, e só se aproveitavam dos cargos públicos. Dois anos após a proclamação da República, um articulista da *South American Missionary*, fez duras críticas à República Argentina e ao Brasil, expressa nos seguintes termos: *E o Brasil parece estar indo no*

³⁰⁹ BUENO, Clodoaldo A República e sua Política Exterior 1889 a 1902. São Paulo. UNESP. 1995, p. 25.

³¹⁰ BANDEIRA, Moniz. Presença dos EUA no Brasil. Dois Séculos de História. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1968, p. 134.

³¹¹ South American Missionary Magazine, jan/1890, p. 16.

mesmo caminho, [da Argentina] agora é uma República. Republicanismo parece tirar todo senso moral com relação a honestidade, e gera a idéia de engrandecimento pessoal o mais rápido possível durante o período de algum cargo. Todos entram para pegar o máximo que puder para si e os amigos, às custas do país em geral.”³¹²

Em 1897, no oitavo aniversário de instalação do regime republicano, a opinião dos anglicanos não havia mudado muito em relação à ineficiência do republicanismo no Brasil: “*dia após dia os principais artigos dos jornais levam os clamores de amargas lamentações e acusações de um para outro pelo estado terrível das coisas nacional e individualmente.*”³¹³ Em um artigo intitulado *Brasil*, a *Revista da Sociedade Missionária* acrescentou um texto escrito em um jornal baiano, onde se carregava nas críticas e acrescentava a desilusão do povo e do operariado pois “*não tem sido possível para a classe operária permanecer com a mesma fé nas novas instituições que as promessas de 1889 despertaram no seu peito.*” Apesar do pessimismo, o periódico ainda vislumbrava uma “*certa esperança de que o governo republicano na Bahia, fosse capaz de levantar novamente o crédito da República e assegurar o bem-estar que a comunidade precisa.*”³¹⁴

Um aspecto importante do discurso anglicano e que converge significativamente para o discurso batista, guardando completa similaridade, é o fato de que, apesar de todas as críticas e desconfianças, já que a República era um fato e irreversível, os anglicanos esperavam, tal qual os batistas que a proclamação da República e a conseqüente liberdade religiosa no País, fosse também, um benefício para as suas atividades religiosas: “*o Brasil vai ser conhecido como os Estados Unidos do Brasil, compondo a última das repúblicas da América do Sul. Toda a América do Sul está sob controle republicano, e espero que este último desenvolvimento servirá para maior expansão da verdade do Evangelho no meio deste povo. Acha-se que o governo republicano dará maior liberdade aos estrangeiros em relação às suas formas de culto e também mais tolerância com as construções.*”³¹⁵

Mesmo com as garantias dos tratados e da proteção imperial, para os anglicanos a liberdade religiosa, a separação da Igreja Católica do Estado, era uma esperança de que a sua igreja não sofreria nenhum constrangimento nem em relação aos ofícios religiosos, nem na arquitetura dos seus templos. Certamente o reverendo se referia ao fato de que pela Constituição de 1824 seus santuários tiveram que se conformar com uma estrutura singela, diferente do que estavam acostumados na mãe-pátria, isto é, suntuosos templos, com sinais exteriores, como cúpulas, sinos e torres.

Numa singular convergência, proveniente da visão de mundo protestante que presidia seu cotidiano, anglicanos e batistas concluíram que só o Evangelho poderia salvar o Brasil dos seus problemas políticos e sociais. O Reverendo Hockly que ministrou na Saint George Church em

³¹² South American Missionary Magazine, jul./1891, p. 105.

³¹³ South American Missionary Magazine, 1897, p. 35.

³¹⁴ Idem, p. 36.

³¹⁵ Ibidem, p. 16.

1897, ao observar a crise política e o desânimo da população com a República, lastimou a situação do Brasil: *“Pobre Brasil precisa talvez mais do que nunca, da luz das Escrituras para tornar os homens de caráter, de sabedoria, de amor e santidade. Esta carência é a causa das dificuldades e a miséria do Brasil. Os brasileiros constantemente sem perceber, confessam a mesma coisa.”*³¹⁶

Transformar os brasileiros em homens de caráter e honestos, para garantir a superação dos problemas políticos do Brasil, era um caminho seguro para fazer as mudanças nos corações dos homens. Solucionar os problemas pela via da moralização e do Evangelho evidentemente era uma alternativa moralmente confiável, sem “cenas sangrentas” e instabilidade política, garantidora da ordem e da lei, sem sobressaltos ou mudanças revolucionárias tão temidas por aqueles que partilham as benesses do poder! Por motivos sóciopolíticos diversos anglicanos e batistas chegaram ao mesmo ponto de convergência: o Evangelho é a solução política e religiosamente correta para o Brasil. Convém ressaltar que este é um Evangelho desencarnado que salva as almas e os corações e que tem uma perspectiva escatológica. Não é o evangelho transformador que interfere nas estruturas políticas tal qual o que viveram os anabatistas münzerianos. Pelo contrário, representavam um Evangelho ideologizado que tomava forma dentro dos limites dos interesses dos clérigos, da maioria dos fiéis e das camadas sociais que os legitimavam.

A liberdade religiosa outorgada pela República, através da influência decisiva de Ruy Barbosa, trouxe uma novidade para os grupos protestantes em apreço: o político baiano passou a ser visto pelos irmãos como um forte aliado dos princípios evangélicos, muitas vezes confundido como uma espécie de José de Arimatéia, isto é, um seguidor secreto das doutrinas evangélicas, o que não assumia publicamente, porém se comportava como simpatizante e defensor. A respeito da vinculação de Ruy com o protestantismo fazem-se necessárias algumas considerações: as teses de Laveleye do progresso atávico das nações protestantes, em oposição ao atraso dos países católicos, encontrou na elite política brasileira, no geral antipapista, eco e terreno fértil. Tavares Bastos e Ruy Barbosa são dois políticos que ainda na vigência do Império, ou seja, da oficialidade da Igreja Católica, ressaltavam os benefícios que a introdução do protestantismo traria para o desenvolvimento do Brasil.³¹⁷ O gosto pelo debate acalorado e a crítica ao ultramontanismo do catolicismo brasileiro serviram como incentivo para que Ruy publicamente defendesse, em nome do liberalismo, o *“protestantismo que nasceu da liberdade da consciência individual.”* Em 1880, num discurso inflamado na Assembléia Geral do Império, o político baiano assim se expressou:

“...do protestantismo é filha a instrução popular, que constitui o grande característico, o principal instrumento e a necessidade vital da civilização

³¹⁶ South American Missionary Magazine, 1897, p. 35.

³¹⁷ Israel B. Azevedo também trabalhou essa vinculação em A Celebração do Indivíduo, pp 160, 162.

moderna; ao protestantismo encontra-se associada em toda parte uma exuberancia de prosperidade individual, luxuriante como a vegetação dos trópicos e em contraste com os paizes onde os processos com os governnos catholicos, applicados em seo vigor, cançaram as almas e esgotharam a energia moral do povo...O protestantismo é a anglicana Inglaterra; é a lutherana Allemanha; é a calvinista Suissa; é a América puritana; são as nações moralisadas e robustas do Norte; é a tendencia anti-papal...o ultramontanismo é o inverso de tudo isso; é o lazzaronismo napolitano, é o caudilhismo espanhol; é a Roma claustral do governo pontificio é a a exploração das populações ruraes...”³¹⁸

Este discurso constantemente era citado pelos protestantes em seus periódicos, extratos ou citações eram sempre lembrados como testemunho de um homem público de notório saber e inteligência em defesa do protestantismo. Tanto no *Estandarte Cristão* dos episcopais anglicanos, quanto no *Jornal Batista* e *O Libertador* registraram em suas páginas as idéias de Ruy sobre os benefícios do protestantismo. No entanto, a Denominação Batista esperava do jurista baiano muito mais que simpatia, tinha expectativa que o mesmo se transformasse num ardoroso militante evangélico disposto a romper publicamente com a hierarquia católica. O que de fato nunca aconteceu, pois Ruy nasceu, casou e morreu recebendo os sacramentos católicos, como faria qualquer fiel seguidor do catolicismo. Em 1902, os batistas publicaram uma severa crítica à *recaída jesuítica do político*: “o célebre Ruy Barbosa tão celebrisado pela sua mascula intelectualidade, também pelo seu espírito liberal, e nos ultimos tempos com a aspiração dos nevoeiros de Londres, a cidade protestante celebrisada pelo seu protestantismo acaba de regalar-nos com uma prova do seu character. Os jesuítas de Friburgo exhibiram um inimigo vencido, assim o celebrisado R. Barbosa, o liberal “protestante” apareceu aos jesuítas como Sansão no templo de Dagon.... nós, é que nunca nos illudimos com o protestantismo de Ruy Barbosa.”³¹⁹

Apesar das críticas originadas do espírito proselitista da Denominação Batista, Ruy continuou a ser citado pela imprensa denominacional, especialmente quando precisavam do argumento e do testemunho da autoridade contra o catolicismo. Em 1915, em um artigo que criticava agressivamente a organização do Partido Católico, o editorialista concluiu o seu contundente artigo com uma citação da introdução do livro *O Papa e O Concílio* traduzido por Ruy. Eis a citação: “se o jesuitismo é uma conspiração permanente contra a paz fundada na liberdade e nas instituições parlamentares, não é senão porque a igreja do papa infalível odeia as constituições modernas como incompatíveis com a dominação temporal do clero.”³²⁰ Pela trajetória liberal e antiultramontana, Ruy constitui-se num exemplo raro de político citado e elogiado entre os protestantes que estão sendo estudados. Porém, a documentação não registrou

³¹⁸ O Estandarte Cristão, 1907, 15 de Abril p. 02.

³¹⁹ O Jornal Baptista 07/11 1902 Nº 41, p.02.

³²⁰ O Jornal Baptista 04/02 1915 Nº 05, p.01.

momentos em que concretamente tal admiração transformou-se em apoio político, especialmente durante a Campanha Civilista, em 1910 quando Ruy perdeu a eleição para Hermes da Fonseca. O absenteísmo certamente exerceu um papel mais forte na não adesão à candidatura política. A mera simpatia ou uma certa consonância de idéias não foram capazes de motivar os protestantes a uma participação coletiva na campanha em apoio ao “*insigne Ruy Barbosa, nosso patrício.*”

CRÍTICAS VELADAS E PRECES EXPLÍCITAS

Um outro episódio político que mereceu considerações dos grupos em apreço foi o processo revolucionário que desembocou na Revolução de 30 e que se encontra no limite cronológico deste trabalho. Não se pretende fazer uma extensa discussão sobre o tema, não é o objetivo do trabalho, mas registrar como esse evento político, tão importante na vida nacional, foi visto pelos anglicanos e batistas. Como se posicionaram frente à reorganização política que marcou o final da República Velha.

O movimento revolucionário que assinalou os estertores da velha República, liderado por estados do Sul e Sudeste e pela Paraíba, não encontrou eco significativo na Bahia. Os velhos políticos baianos até a hora da eclosão da agitação aliancista permaneceram apáticos, distantes e dentro da legalidade. Foi um pequeno grupo de jovens universitários, próximo do grupo seabrista, que pregou as idéias revolucionárias em terras baianas. “*A existência de O Jornal e o entusiasmo próprio de elementos de uma nova geração fizeram com que a revolução não estivesse totalmente ausente na Bahia. No entanto, a sociedade baiana, de forma global, continuava a manifestar-se refratária a quaisquer idéias que ameaçassem subverter a ordem por ela estabelecida ou desviá-la do caminho da legalidade.*”³²¹ Alguns coronéis no sertão baiano tentaram organizar a defesa da legalidade, no entanto, após um confronto com o exército revolucionário e a queda de Washington Luis, o Major Franklin Queiroz, um dos coronéis legalistas, “*proclamou sua legalidade aos revolucionários na 6ª Região Militar de Salvador e preparou-se para voltar para Lençóis.*”³²²

A participação popular restringiu-se a ligeiras escaramuças que aumentariam após o aumento das tarifas de bonde e energia elétrica. A exaltação das ruas foi imediatamente contida pelas forças, com um saldo de alguns mortos e feridos. Sem resistência organizada, rapidamente os militares tomaram o poder, e as adesões à “*causa libertadora*” se fizeram rapidamente. Segundo um periódico baiano, “*os lenços vermelhos, que a 24 de outubro apareceram timidamente amarrados ao pescoço, passaram, depois, a enfeitar uniformes militares, trajes*

³²¹ SAMPAIO, Consuelo, Os partidos Políticos da Bahia, Primeira República. Salvador. UFBA. 1975, p. 174.

³²² PANG, Eul Soo. Coronelismo e Oligarquias 1889/1943. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1979, p. 214.

civis, hábitos religiosos...não se imaginava haver tantos revolucionários na Bahia”.³²³ A primeiro de novembro, deposto o governador, os generais Juraci Magalhães e Juarez Távora, supremos comandantes dos exércitos revolucionários no Nordeste, nomearam o Coronel Ataliba Osório como governador provisório da Bahia; era o golpe de morte na Primeira República na Bahia.

Para os anglicanos, um movimento revolucionário com as características da Revolução de 30 não afetaria muito seus interesses. Mas mereceu alguns comentários do Bispo Every, sempre crítico dos movimentos sangrentos que ocorriam na América do Sul. Segundo ele *“nos últimos cinco anos houve uma verdadeira “safra” de revoluções, as Repúblicas maiores e mais estáveis, como deveriam ser, Argentina, Brasil e Chile, não foram menos afetados do que as menores...efetuadas com pouco derramamento de sangue.*”³²⁴ Além das preocupações pacifistas, o cuidado episcopal recaía sobre o bem-estar das comunidades anglicanas. Referiu-se aos incidentes em Pernambuco, onde o templo anglicano foi danificado e recebeu tiros, ocasionando danos no santuário que havia sido reformado recentemente.

O estranhamento dos movimentos políticos que ocorriam no País, para os anglicanos, era acrescido pela imagem de desorganização e de caos que se instalava após um levante como a Revolução de 30. Como já foi demonstrado anteriormente, na Bahia, houve uma troca de governantes com pequenos incidentes populares, mas a desordem institucional foi percebida pelo bispo e pela comunidade, quando precisou de alguns documentos. Isso acrescentou mais um episódio no seu repertório de críticas, ao tratamento pouco sério dispensado aos fatos políticos e à coisa pública. *“Na Bahia, o governo estava tão caótico que mais de uma vez os arquivos foram destruídos por fogo. Eu soube disso pelo fato que a escritura de doação de um terreno para uma igreja que tinha sido perdida e queriam obter outra cópia. Depois me disseram que seria inútil fazer o pedido da cópia.*”³²⁵ Certamente o clérigo se referia à cópia de doação do terreno da Saint George Church pelo Rev. Parker, em 1855, depositado no cartório da freguesia da Victória, na época. Num momento de transição política, naturalmente queriam se precaver de qualquer dificuldade legal em relação ao patrimônio que possuíam.

* * *

Quanto aos batistas, o discurso em torno da Revolução de 30 seguiu o princípio da submissão às autoridades, independentemente da sua legalidade ou legitimidade. Se havia governantes eram fiéis, se havia governo, eram a favor, mesmo que este tivesse tomado o poder pela força das armas. Em dezembro de 1930, o Presidente da República, Sr. Getúlio Vargas, recebeu uma saudação dos batistas nos seguintes termos:

“...apresentar a V. Excia. os seus sinceros votos em prol da harmonia e prosperidade desta nossa boa e grande Pátria, pelo justiceiro critério com que,

³²³ Apud SAMPAIO, Consuelo. Opus cit. p. 176.

³²⁴ EVERY, E. F. Opus cit. p. 145.

³²⁵ Idem p. 146.

inspirado em sã patriotismo e firmado em sã resolução acaba de assegurar à Família Brasileira os elevados e esclarecidos princípios de liberdade de consciência, elemento preponderante na garantia da paz e do progresso da nação. Os crentes evangélicos de todo o país se impuseram o grato dever de em preces incessantes, suplicar a Deus a sua benção sobre o governo de V. Excia. para o bom encaminhamento e solução satisfatória dos magnos problemas da nacionalidade.”³²⁶

Note-se bem que a liberdade de consciência, ou a liberdade religiosa, é um elemento que se destaca na saudação. O que importava, de fato, era a manutenção da separação da religião e do Estado e a garantia de livre culto. Não houve nenhum questionamento da legalidade ou legitimidade do novo governo e como fiéis seguidores do fundamentalismo batista continuariam a orar e a suplicar as bênçãos divinas, conforme mandava a epístola paulina aos Romanos.

A referida saudação ao Presidente Getúlio Vargas foi levada, pessoalmente, por uma comissão, ao Palácio do Catete, a qual na ocasião também presenteara o chefe do executivo nacional com “dois livros fundamentais: ‘Axiomas de Religião’ e o outro ‘Os Baptistas e a Liberdade Religiosa’ que expõem amplamente o nosso ponto de vista em relação aos governos civís.”³²⁷

A liderança batista queria deixar bem clara a sua submissão às autoridades e provavelmente explicitar que, na barganha política, oração e submissão eram a contrapartida da liberdade religiosa, da garantia de que a Igreja Católica se moveria no mesmo espaço que os demais credos religiosos, sem primazia ou hegemonia. Era uma espécie de demarcação de espaço frente ao novo Governo.

Entre os batistas baianos, manteve-se o mesmo espírito. O novo governo foi saudado como “combatente da onda revolucionária” que agora a liberdade e a paz reinavam na pátria. Sob o título “A Victória da Revolução Brasileira,” O Batista Bahiano saudou o novo governo e a tranqüilidade da transição político “sentimo-nos como que num sonho, tal foi a rápida transição porque passou e continua passando a nacionalidade brasileira, nestes últimos dias sombrios para todo o mundo. O Brasil inteiro freme de alegria, nesse momento, como se sentisse já num ambiente livre de qualquer perturbação todavia, infelizmente, inda há muito a resolver até que tenhamos paz e prosperidade, no sentido verdadeiro.”³²⁸

A paz e a prosperidade verdadeiras, para o articulista, naturalmente se baseavam na transformação do Brasil em uma nação cristã e protestante. Além das orações e súplicas aos céus pelos governantes, a Primeira Igreja Batista numa atitude inovadora, e única ao longo do período estudado, juntamente com as demais denominações evangélicas na Bahia, participou da Aliança Evangélica Pró-Pátria, a qual tinha o “propósito de atender ao apelo patriótico do Ministro Dr.

³²⁶ O Jornal Baptista, 18/12/1930, p. 8.

³²⁷ Idem.

³²⁸ O Batista Bahiano, out/nov. 1930, p. 6.

Oswaldo Aranha da contribuição de 1\$ 000 ouro de cada brasileiro, ou seja 5\$000 em moeda brasileira para o pagamento da dívida externa do país.”³²⁹ Dois irmãos foram eleitos para representar a comunidade na referida comissão, mas infelizmente, não se registraram seus desdobramentos, não foi possível acompanhar a sua funcionalidade. Porém, o atendimento do apelo do ministro é um sinal concreto de que o grupo acatava e respeitava a Nova República, sem nenhuma solução de continuidade nem em relação ao seu discurso, nem às suas práticas.

* * *

Os batistas independentes seguiram, neste episódio, a mesma linha dos batistas da Convenção cantaram loas ao movimento revolucionário vitorioso e decidiram em assembléia da Igreja Batista do Garcia também participar da “*Aliança Evangélica Pró-Pátria*.”³³⁰ É importante observar que *O Libertador* estampou um artigo de primeira página com um título semelhante ao do *Batista Bahiano*: “*A Revolução Victoriosa*,” porém tinha uma conotação mais crítica e menos onírica que o pequeno artigo de última página do jornal dos batistas da Convenção. O que demonstra, mais uma vez, uma maior sintonia dos batistas da Missão Batista Independente com os problemas nacionais. Segundo o articulista: “*os brasileiros revolucionários, que há annos vinham se batendo pela indispensável reforma do nosso regimento republicano viram no dia 24 de outubro do transcorrente anno, collimado este glorioso ideal, com a Victória da revolução! Remunerada a inaudita bravura com a palma da victória, o primeiro passo para reivindicação da honra brasileira, pondera a Junta Governativa dos bravos, devia ser a libertação do crédito nacional do jugo estrangeiro.*”³³¹

O artigo continua com uma poesia cívica louvando a coragem dos bravos revolucionários e conclamando os irmãos a atenderem “*o patriótico apello do glorioso brasileiro Dr. Oswaldo Aranha M.D. Ministro da Justiça*.” A Missão Batista Independente juntou-se aos demais protestantes baianos na aliança evangélica e publicou, ainda, cópias dos telegramas que foram endereçados ao Ministro da Justiça e ao Governador do Estado, noticiando o engajamento dos evangélicos na solução do problema da dívida externa. Naturalmente que o apelo patriótico e nacionalista do movimento de 30 foi um atrativo para os independentes, mas de fato a adesão não passou do discurso, pelos fatores já analisadas anteriormente.

COOPERAÇÃO ENTRE OPERÁRIOS E PATRÕES

A República Velha foi um período rico em manifestações populares e greves de trabalhadores impulsionadas com o nascimento do anarco-sindicalismo. Apesar de quererem distância do mundo, a membresia batista, composta fundamentalmente por pessoas pertencentes às camadas populares e ao operariado nascente, teve certamente que se defrontar com o

³²⁹ Livro de Atas nº 3, da Primeira Igreja Batista do Brasil, 16/10/1930, p. 38.

³³⁰ Livro de Atas nº 2, da Igreja Batista Independente do Garcia, 04/11/1930, p. 51.

³³¹ *O Libertador*, nov/dez/1930, p. 1.

problema. Os anglicanos, provavelmente do outro lado do *front*, não viveram organicamente a questão, mas se posicionaram diante da irreversibilidade dos episódios.

O que presidia o discurso e as práticas anglicanas era uma representação maniqueísta do mundo, onde a sociedade era vista como moralmente decaída, necessitando ser regenerada pelo Evangelho, tal qual a civilização cristã que viviam na mãe-pátria. A Igreja Anglicana reconhecia que havia na América do Sul e no Brasil um movimento democrático que reivindicava “*fraternidade, liberdade, justiça e ajuda mútua*,” mas, também, admitia que no bojo dessas reivindicações houvesse pouco senso do pecado e também estivesse carregada de sentimentos não-cristãos e materialistas, e isto deveria ser condenado.

Em uma carta pastoral de 1909, o Bispo Every se referiu à dura realidade desses movimentos e exortou os seus fiéis a mostrar firmemente a posição dos anglicanos. “*Cabe a Igreja encarar este movimento democrático num espírito de fraternidade, parar com os métodos desmerecidos de doações caridosas e condescendentes, trabalhar pela justiça que os sobrecarregados e oprimidos reivindicam como seu direito, procurar oferecer a todos uma real oportunidade de levar uma vida verdadeiramente humana e fornecer a visão espiritual que pode salvar o movimento.*”³³²

Segundo o bispo, não mais cabia o assistencialismo, e era dever da Igreja demonstrar a visão espiritual embutida nas questões sociais, pois freqüentemente tais problemas eram apontados pelos movimentos reivindicatórios sob a ótica materialista. Para ele a comunidade religiosa tinha como papel apoiar os movimentos, mas sobretudo, fornecer uma perspectiva cristã do problema. Na prática não se consegue detectar nenhum momento onde a Igreja Anglicana tivesse interferido a favor dos “*oprimidos e dos sobrecarregados*,” se o fez, não chegou a ser registrado. A distância entre o “*concebido e o vivido*” é concreta ao se observarem os princípios éticos concebidos pela hierarquia anglicana e a vivência cotidiana dos anglicanos que estavam na Saint George Church. Exatamente o que não aconselhava o reverendíssimo foi o praticado: em 1911 o Rev. Naish registrou doações para os carentes “*um grande número de revistas e livros velhos foi mandado por Sra. Newman e roupas velhas foram mandadas de Ilhéus pelas Sras. Steel e Ross, para o uso dos marinheiros e pessoas carentes.*”³³³ O reverendo não recusou as ofertas, pelo contrário, disse que o “*Capelão sempre fica feliz ao receber tais presentes*”. Convém destacar que o capelão em apreço era muito perspicaz e acompanhava a vida política local com a atenção, mas não passou do assistencialismo.

* * *

Quanto aos batistas, com uma composição social de classes mais baixas, o envolvimento foi mais próximo com as lutas dos trabalhadores, pois certamente tiveram de enfrentar o apelo organizativo e sindical que os seus fiéis sofriam nos locais de trabalho, enquanto assalariados.

³³² EVERY, E.F. Carta Pastoral, 1909, p. 25.

³³³ Diocesan Magazine, 1911. p. 190.

Como reagiram as lideranças batistas ao assédio que a crescente organização dos trabalhadores poderia exercer sobre as suas congregações?

Com a criação da Confederação Operária Brasileira, em 1906,³³⁴ a organização operária ganhou um importante avanço a nível nacional. Com a publicação do seu jornal “*A Voz do Trabalhador*” buscava-se uma articulação de todo o movimento operário no País, uma coordenação mais orgânica e classista, o que permitiria a eclosão de importantes greves em diversos setores, em várias regiões, inclusive na Bahia.

Frente à questão os batistas tomaram duas posições que se complementavam, ao invés de serem antagônicas: a primeira é de total condenação aos movimentos paredistas e a segunda era um certo reconhecimento da situação precária em que vivia o operariado, mas aconselhavam uma aliança de classes para dirimir as divergências e os conflitos.

Em 1910, o Jornal Batista referindo-se a um movimento paredista que ocorria na Argentina, elogiava a organização das agremiações operárias, mas, condenava como excesso a greve, normalmente insuflada por outros interesses.

*“Os espíritos liberais e democráticos não podem deixar de vêr com bons olhos a formação das sociedades operárias de resistência contra a vil exploração, do industrialismo. Ocasionalmente há porém que os infelizes operários, mal aconselhados por espíritos trefegos e interesseiros, vão ao excesso nas suas reivindicações, e tomam uma atitude antipathica. E o que ora succede na república Argentina, onde cerca de 40.000 operários estão actualmente em greve. Qual o intuito que os guia? Nenhum. Querem tão somente criar dificuldades ao governo...um triste attestado do seu patriotismo.”*³³⁵

Na segunda década do século, com uma maior estruturação dos movimentos de trabalhadores, os arraiais batistas provavelmente estiveram frente a frente com o problema, haja vista o número de artigos que discutem sobre o tema e a contundência da linguagem, ao se considerar tais movimentos contrários à vida cristã que se esperava dos fiéis. Recomendavam uma aliança de classes, uma convergência de interesses, pois tanto os operários quanto os patrões eram necessários ao desenvolvimento, e ambos tinham de reconhecer os princípios cristãos e acatá-los nas suas relações para que se restabelecesse a paz. Volta-se portanto a conhecida tese: converta-se o homem e a sociedade se converterá, pois só o Evangelho salva o Brasil. “*Nada se poderia fazer sem o operário. Uns e outros são necessários. O reconhecimento desta necessidade mútua devia levar os patrões a serem mais benévolos, a pagarem melhor, a darem mais commodidade e garantia aos seus operários. E os operários não deviam vêr em seus patrões inimigos fingadaes, torpes exploradores etc. Evidentemente a paz universal, o bem-estar*

³³⁴ PINHEIRO, Paulo Sérgio. A Classe Operária no Brasil. 1889/1930. São Paulo. Alfa Omega. 1979, p. 41.

³³⁵ O Jornal Baptista, 20/05/1910, p. 1.

geral, só virão quando todos os homens reconhecerem a sua independência uns dos outros e todos a sua dependência de Deus, como Senhor e Pai.”³³⁶

A onda grevista que assolou as principais capitais do País em 1919, levou a liderança batista a mais uma vez opinar e doutrinar o seu rebanho contra o que consideravam “*processos empíricos e cegos que se vão pondo em uso,*” e que na opinião deles não levaria ao objetivo pretendido. Desqualificavam as lideranças do movimento, considerando-os manipuladores e mal-intencionados, segundo o articulista eram “*maus espíritos [que] têm trabalhado nos meios operários de modo a totalmente corrompel-os e a constituí-los inimigos de todo o patrão.*” Desqualificar as lideranças e considerar o operariado uma espécie de massa de manobra foi sempre a estratégia dos repressores, seguida agora pelos batistas na condenação dos movimentos paredistas. Ao final do artigo, num tom doutrinário e exortativo, o articulista diz que “*se patrões e operários fossem movidos pelo espírito de Cristo, não haveria dificuldade alguma,*”³³⁷ mantendo-se fiel à representação matriz do pensamento batista: só o Evangelho podia salvar a sociedade brasileira, perdida pelos efeitos do pecado. Cristo no coração dos homens era a garantia de uma convivência social mais justa. Não defendiam o confronto, mas “*um bom entendimento e cooperação entre patrões e operários, entre capital e trabalho,*”³³⁸ mediado, é claro, pela intervenção espiritual de Jesus Cristo.

Interessante é ressaltar que a condenação das greves foi usada também para exortar os irmãos que freqüentemente se ausentavam dos cultos e das reuniões da congregação. Em um artigo intitulado *Os Grevistas*, o Jornal Batista reconhece que “*havia greve em toda a parte, a voz uníssona que soa por todos os cantos: Greve! Greve! Agora pois não há que duvidar que parte dos nossos irmãos são grevistas, e quem se afasta do trabalho do Senhor é um Grevista da causa Christã.*” Continua o artigo argumentando que a ausência dos trabalhos dominicais era um grande erro, pois “*quem é grevista contra a Deus, pecca e o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna por Cristo Jesus Nosso Senhor... não sejamos grevistas contra Deus e sim destemidos servidores.*”³³⁹ Muito significativo o artigo, ao usar a imagem negativa do grevista, condenado por uma prática errônea, e compará-lo aos fiéis que se ausentavam da congregação! Tratava-se, evidentemente, de uma comparação bastante densa para o imaginário batista, condizente com o impacto e o retorno que poderia causar nos brios dos fiéis que não queriam ser comparados como grevistas contra a obra de Deus.

Um outro elemento que pode ser acrescido no entendimento da questão é o fato de que o individualismo vigente na mentalidade batista também dificultava a participação em agremiações. Além disso, eles não consideravam as práticas organizadas coletivamente contra a ordem estabelecida, como atitudes corretas. Tal individualismo era filho da justificação

³³⁶ Idem, 24/08/1910, p. 2.

³³⁷ Ibidem, 26/06/1919, p. 1.

³³⁸ Idem, p. 1.

³³⁹ O Jornal Batista, 26/06/1919, p. 1.

individual pela fé e do sacerdócio universal de todos os crentes. Nas origens da Reforma, o individualismo foi um elemento constitutivo e de ampla influência : “*o protestantismo tem um significado especial para o desenvolvimento deste individualismo religioso e sua extensão para a total escala da vida comun.*”³⁴⁰ O individualismo atravessou a história do protestantismo, configurando-se como um elemento importante do pensamento protestante, inclusive dos grupos brasileiros. Estudando o individualismo na mentalidade batista baiana, Marli Geralda Teixeira concluiu que: “*a sociedade não é vista como um conjunto , uma coletividade onde os interesses e necessidades podem ser expressos e resolvidos coletivamente. Do ponto de vista estritamente teórico e doutrinário, a sociedade é compreendida como uma soma total de unidades distintas - os Indivíduos - e por isso mesmo alguns grupos protestantes justificam seu não envolvimento com o problema das estruturas e da estratificação social.*”³⁴¹

Os batistas não condenavam apenas as greves, mas qualquer movimento popular que tivesse um caráter reivindicatório e se colocasse mesmo que momentaneamente, contra o poder estabelecido ou contra a ordem cotidiana vigente. A submissão às autoridades e a omissão diante dos problemas coletivos, parece que entre os batistas brasileiros elevou-se a uma escala altíssima, decorrente fundamentalmente do seu caráter minoritário e sectário que, para estabelecer as fronteiras e demarcar posição frente à religião majoritária, isto é, o catolicismo, exacerbava na sua busca de ser diferente ao exigir dos fiéis um rigoroso comportamento frente ao mundo; contra a “*frouxidão dos costumes dos católicos.*”

Em outubro de 1909, Salvador viveu uma onda de manifestações populares decorrentes do mal funcionamento dos transportes urbanos e dos preços das tarifas, que culminou em um quebra-quebra cujo estopim foi o esmagamento de um homem cego por um bonde elétrico da companhia Light e Power da Bahia. A reação popular fez-se de forma imediata e violenta: tentativas de linchamento do motoneiro, impedida pela intervenção policial, e o depedramento dos bondes da referida companhia, do gasômetro e do prédio onde funcionavam os escritórios. Durante alguns dias os serviços de bonde ficaram suspensos e a Cia. Light não poupou as autoridades e o “*populacho,*” classificando-o de arruaceiros e antropófagos, numa nota dirigida ao público e editada no Diário de Notícias exigia reparos e indenizações.

“*Onde estamos senhores que convidaes estrangeiros, como órgãos de um povo policiado, para trazerem capitais para este grande meio, e a cada passo reclamas novos empenhos em bem do progresso dessa generosa terra, quando começaes por lhes negar a própria equidade, e acabas por confessar a vossa impotência para garantir a propriedade assaltada? A Light protesta, o engenheiro Mitchell foi agredido pelos arruaceiros, a pao e pedra, sendo atingido por uma que o feriu gravemente e se não pagou com a própria vida, foi porque teve a*

³⁴⁰ TROELTSCH, E.. Protestantism and Progress. Philadelphia.Fortress Press Edition. 1986, p. 32.

³⁴¹ TEIXEIRA , Marli Geralda. Nós os Batistas ... p. 99.

coragem, oficialmente classificada como imprudência, de defendê-la da sanha dos canibais. A Cia. Light protesta e vae pedir indenisações por todos os danos.”³⁴²

A Cia. Light era anglo-mericana, tendo no seu corpo técnico vários engenheiros britânicos, inclusive o Sr. Mitchell de antiga família anglicana.

O Jornal Batista registrou o episódio e em nenhum momento condeou-se da morte do cego ou do povo escorchado com as altas tarifas cobradas pelos bondes da Light, sempre um ponto catalisador do descontentamento popular na Bahia. As lideranças batistas saíram em defesa dos agredidos, isto é, a direção da Light, e condenou as manifestações populares de forma dura e exortativa, com uma linguagem similar a dos empresários, publicada no Diário de Notícias: *“Estas arruaças vergonhosas são um descrédito para nossa civilização uma pedra de tropeço e prejuízo para o governo que é quem afinal paga os danos causados. Um caso destes não tem justificação nem explicativa, a não ser que há sempre os pescadores de águas turvas para tirar proveito próprio em detrimento de outros.*”³⁴³ O periódico batista colocou-se na defesa da Light, e do governo, acusando o povo de arruaceiro, pouco civilizado e manobrado por outros interesses.

As greves de 1919 tiveram uma intensa repercussão em meio ao operariado baiano. A agitação atingiu vários setores da atividade produtiva *“iniciada pelo Sindicato dos Pedreiros, Carpinteiros e demais classes, a 2 de Junho o operariado declarou-se em greve, paralisando todas as obras encontradas espalhando-se por outras categorias, inclusive tecelões e operários das fábricas de Itapagipe: cerca de 2 mil homens, além de 2 bondes repletos de operários, dirigiram-se ao Palácio da Aclamação...a obtenção de aumento salarial e redução de jornada de trabalho de 10 a 12 para 8 horas foi o principal objetivo da greve que se alastrou por toda a cidade. O comércio ficou paralisado e foi obrigado a fechar suas portas.*”³⁴⁴ O movimento grevista durou uma semana e causou uma estranha movimentação na sociedade e a adesão de muitos setores, antes apáticos, como garçons, telefonistas, motorneiros, condutores de bonde, atingindo inclusive a membresia da Igreja Batista Independente do Garcia constituída basicamente de operários.

Na sessão de 13 de julho de 1919, o nome do irmão Roberto foi levado à plenária, pois o mesmo havia participado das últimas greves. O referido membro foi exortado a abandonar suas práticas, pois não era condizente ao crente: *“chamado atenção por não estar cumprindo o pacto, [batista] pois participou das manifestações da última greve. Desabona o crente, pois se tratava da força contra o direito, como seja o dynamite.*”³⁴⁵

A exortação verbal não foi suficiente para conter as idéias e as práticas do irmão Roberto. *“Em outubro do mesmo ano foi eliminado do rol de membros da igreja por andar com armas de*

³⁴² Diário de Notícias, 07/10/1909, p.1.

³⁴³ O Jornal Baptista, 14/10/1919, p. 1.

³⁴⁴ SAMPAIO, Consuelo. Opus cit. p. 104.

³⁴⁵ Livro nº 1 de Atas da Igreja Batista Independente do Garcia, p. 155.

fogo e idéias anarquistas.”³⁴⁶ Provavelmente muitos fiéis entre os batistas independentes, enquanto operários e trabalhadores braçais, foram confrontados com as manifestações grevistas e populares do período. O irmão eliminado deve ter sido punido exemplarmente para evitar novas adesões. As questões surgem de forma imperiosa: por que uma comunidade de composição social identificada com as classes baixas, que tem plena consciência de ser operária, em determinados momentos critica a sociedade, as injustiças, a corrupção política, porém ao nível prático nega completamente suas reflexões teóricas? Por que a mesma igreja que provavelmente alimentou ao nível ideológico-religioso as inquietações político-sociais do irmão Roberto, puniu a sua militância política?

São vários fatores que se interpenetram, propiciando essa situação aparentemente contraditória. Já foi dito anteriormente que os batistas independentes continuaram doutrinariamente tão batistas quanto os da Convenção liderada pelos missionários, isto é, pietistas, bíblicistas e contrários a qualquer prática que envolvesse aspectos políticos sociais. A dicotomia arbitrária entre o espiritual e o material, onde a política surge como atividade essencialmente mundana, condenava qualquer prática política, a não ser as que eram recomendadas porque obrigatórias: votar, orar pelas autoridades e obedecê-las. A comunidade em questão não conseguiu ultrapassar o posicionamento pietista, embora tenha feito ensaios teóricos significativos, decorrentes da sua composição social, da sua liderança nacional e patriótica. Ao nível simbólico e do discurso, a comunidade pleiteava mudanças, transformações políticas que substituíssem as estruturas injustas que constantemente criticava. Ao acreditar na capacidade transformadora do Evangelho, do poder salvífico das Escrituras Sagradas, era como se “*o poder das representações, a capacidade do discurso que suscitava o desejo substituindo o real*”³⁴⁷ fosse capaz de proporcionar as mudanças sociais e políticas que conscientemente sabiam ser necessários na realidade local. O poder de Deus, dado aos seus servos para enfrentarem as vicissitudes da vida, lhes bastava, era suficiente. Ao invés de greves e partidos políticos, ou qualquer iniciativa de organização coletiva, buscavam a ajuda espiritual e o poder de Deus para resolver os problemas: “*O operário, o artista, o caixeiro todas as classes menos favorecidos, mal ganham para as necessidades inadiáveis... Nós que somos pobres, que mal ganhamos para o necessário, podemos e devemos apellar para Deus.*”³⁴⁸

Exatamente o contrário fez o irmão que fora excluído: ao invés de apelar para o socorro divino partiu para alternativas doutrinariamente incorretas aos olhos da comunidade.

Um outro aspecto importante a se considerar é o fato de que os independentes ao se constituírem em um grupo “*minoritário e dissidente, impunha-lhe certas restrições tais como: preservar o bom nome batista, não só em oposição aos católicos, porém essencialmente diante da Convenção Batista Baiana. Uma das razões apontadas para a eliminação do homem que*

³⁴⁶ SILVA, Elizete da. Opus cit p. 251.

³⁴⁷ LEFEBVRE, Henri, La Presencia y la Ausencia. Contribucion a la Teoria de las Representaciones. México. Fondo de Cultura Económica. 1983, p. 67.

³⁴⁸ O Libertador, 44/45, 1920, p. 1.

participou das greves, foi o fato de “desabonar o crente.” O zelo pela pureza e bom nome estava realmente acima de tudo.”³⁴⁹ O bom testemunho era ao mesmo tempo exigência da rigorosa ética, mas também, um instrumento para o convencimento e a conversão de outros às doutrinas do grupo. Não recomendava bem o grupo manter nos seus quadros um incendiário anarquista, desrespeitador das leis civis e dos princípios batistas. A eliminação do rol de membros era o mecanismo de controle mais forte e mais eficaz para a comunidade, significava o afastamento completo da comunhão dos irmãos e das prerrogativas de membro do grupo religioso, uma dura punição!

Por outro lado, convém ressaltar que a estrutura política e social vigente na sociedade baiana não incentivava a participação de grupos de pressão, ou agremiações políticas reivindicatórias vindas das classes mais baixas, pelo contrário a repressão do Estado e das elites era bastante agressiva e coercitiva, inibidora de qualquer manifestação popular de caráter político. Analisando o desfecho da mobilização grevista de 1919, Consuelo Sampaio assim opinou: *“a elite conservadora, ante a perspectiva da generalização da greve, com a adesão da Sociedade dos Sapateiros e outras, temia o levantamento das camadas mais baixas da sociedade e reagiu violentamente. A projetada greve geral, que poderia abalar a segurança e a estabilidade das classes conservadoras, não chegou a se realizar, ante a ameaça do Governo de fazer com que a força pública “varresse o operariado à patas de cavalo.”*”³⁵⁰ Certamente que essas experiências repressoras contribuíram decisivamente para a cristalização da visão negativa que anglicanos e batistas tinham da sociedade baiana.

O ESPECTRO DA GUERRA E O INFERNO RUSSO

Em relação à política internacional, a Primeira Guerra Mundial e o estabelecimento do socialismo na Rússia foram os temas preferidos na imprensa protestante, onde se publicaram artigos ora ufanistas, ora pacifistas, ou mesmo algumas críticas condenatórias.

Como era de se esperar, os fiéis anglicanos envolveram-se na Primeira Guerra de uma forma muito intensa. Enquanto igreja estabelecida cabia à Igreja da Inglaterra dar todo apoio, não só espiritual mas também material ao país, um dos Estados europeus beligerantes. Aqui no Brasil muitos jovens anglicanos foram convocados como soldados para o campo de batalha, a exemplo de 65 rapazes da Igreja Anglicana em Pernambuco. O próprio capelão, o Rev. Baile, apresentou-se como médico e capelão. O reverendo estava na capelania consular de Pernambuco e *“era um dos clérigos seniores da diocese e após obter licença do Ministério das Relações Exteriores, em março de 1916 ele imediatamente a usou ao aceitar trabalhar na capelania militar na França.”*³⁵¹ O capelão Baile prestou serviços médicos e pastorais no *front* durante um

³⁴⁹ SILVA, Elizete da. Opus cit. p. 255.

³⁵⁰ SAMPAIO, Consuelo. Opus cit. p. 105.

³⁵¹ Diocesan Gazette, 1918, p. 128.

ano, vindo a falecer no campo de batalha. Segundo o Bispo Every, foi uma grande perda, pois *“além de dar sua própria vida; ele deu três filhos à grande causa, dos quais os dois mais velhos já tinham sido mortos antes do seu próprio chamado chegar. Que Deus dê frutos de tal sacrifício.”*³⁵² A guerra era considerada uma causa nobre, que exigia o patriotismo e o sacrifício dos súditos anglicanos em defesa da pátria, todos deveriam contribuir inclusive os que residiam no estrangeiro, como os que estavam em terras brasileiras.

Os anglicanos residentes no Brasil não só forneceram voluntários para a guerra, mas também os que estavam em atividades produtivas estratégicas foram incentivados a mantê-las como uma contribuição patriótica à causa nacional. Referindo-se aos fiéis da Igreja de Morro Velho, a Revista Diocesana assim se expressou:

*“não há muitos voluntários saindo de Morro Velho para irem à Guerra, as autoridades da pátria insinuaram que manter o fornecimento de ouro(Morro Velho é uma velha mina de ouro estabelecida) era uma forma mais necessária de serviço nacional. Acho que muitos que estão envolvidos com negócios comerciais na América do Sul podem se animar com esta notícia. Há muitos meios importantes de servir a pátria. O que precisamos é de uma visão maior do serviço nacional. E certamente a chama de patriotismo queima tão brilhantemente em Morro Velho, quanto em outros lugares.”*³⁵³

Compreende-se que enquanto funcionário do Governo de S.M. Britânica e Bispo da Igreja Anglicana, era tarefa do clérigo animar os seus fiéis, manter o moral elevado e o patriotismo, que nesses momentos críticos tornava-se tão agressivo e ufanista, mas essencialmente necessário à manutenção dos propósitos dos países beligerantes.

Além dos cultos especiais, quando se faziam intercessões *“para a causa da Guerra”* os fiéis anglicanos foram convocados pelo Arcebispo de Cantuária, o mais alto dignitário da hierarquia anglicana, a fazerem um sacrifício especial pela pátria e em solidariedade aos soldados que estavam nos campos de batalha. Segundo o Arcebispo, era um apelo aos que pudessem se comprometer em ajudar a carregar a *“nossa parte do fardo nacional.”* Seguindo as tradições da frugalidade e da temperança protestantes, Sua Graça pediu aos seus fiéis o sacrifício da abstinência, provavelmente em todos os sentidos, inclusive o sexual: ... *“que sacrifício de laser ou conforto podemos fazer de uma forma mais útil além das doações de um tipo mais óbvio....Se aqueles que corretamente possam, e que se preocupam suficientemente para fazer o que seria um real e mantido ato de abnegação, se comprometessem a serem eles abstêmios durante o resto da guerra, o bom resultado poderia ser de tal forma que surpreenderia a todos...Não é toda pessoa que pode ou talvez deve fazer isso...mas eu creio que há muitos que depois de pensar sobre o assunto, gostariam de tomar o caminho que sugiro.”*³⁵⁴

³⁵² Idem.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ Diocesan Gazette and Chronicle mar/1914, p. 41.

A conclamação sacrificial do Arcebispo foi divulgada na Revista Diocesana pela Sociedade de Homens da Igreja Anglicana. Não há na documentação outras referências que permitam acompanhar os desdobramentos e a aceitação do referido apelo, mas fica evidente na conclusão do documento arquiiepiscopal, uma tentativa de envolvimento solidário e penitente em favor da pátria, “*dando forças às tropas que estão corajosamente resistindo tal tentação.*” Ou quem sabe, o sacerdote de Cantuária estava oferecendo um sacrifício propiciatório e voluntário ao Deus dos Exércitos na intenção da vitória das armas da Grã-Bretanha contra os inimigos? Os que voluntariamente aceitassem o apelo segundo o Arcebispo, “*estariam aproveitando a oportunidade de tomar parte na deliberada abnegação e autodisciplina do momento.*”³⁵⁵ Por outro lado, a autodisciplina, de uma forma geral, seria extremamente necessária em uma conjuntura crítica de economia de guerra, onde o luxo e a luxúria deveriam ser abandonados por amor à pátria, só assim é possível entender tão insólito clamor.

Os anglicanos também contribuíram financeiramente para a Cruz Vermelha e para um fundo específico de patriotas britânicos. O pronto atendimento às solicitações financeiras foi feito por todas as congregações aqui no Brasil. Na Saint George Church foram indicadas pessoas especiais para administrar as ofertas, as quais segundo o Reverendo Walker, apesar das dificuldades, ultrapassava as expectativas:

*“a Srta. Been se encarregou de fazer uma coleta para a Cruz Vermelha, no Dia do Império, e até agora já levantou umas 15 libras para o fundo. Esta é a segunda oferta da Bahia. O fundo para a Liga Patriótica dos Britânicos também está sendo coletado pelo Tesoureiro Honorário, e este vai ter um total de umas 70 libras em contribuições anuais, além das primeiras doações mandadas em novembro passado, de 262 libras. Confiemos que esta resposta generosa aos apelos da Mãe-Pátria não vão diminuir as ofertas do fundo Diocesano, mas tememos que há limites para a generosidade do povo, pois os tempos vão mal de muitas maneiras.”*³⁵⁶

Não há notícias de soldados voluntários saídos da Saint George Church, mas uma senhorita, antiga residente, a Srta. May, voltou à Pátria, como enfermeira para cuidar de doentes e feridos. O apoio espiritual, com orações e intercessões a Deus, as ofertas voluntárias e a ida de voluntários ao campo de batalha, são indicadores da aceitação da guerra como um episódio nacional que merecia a participação ativa dos anglicanos. Em nenhum momento na documentação surgiu qualquer crítica pacifista ou questionadora da situação. Ao que parece, a guerra era um fato dado e cabia aos anglicanos, como cidadãos britânicos, contribuir de todas as formas para a vitória da Inglaterra.

O final da guerra e a assinatura do Armistício, foram comemorados festivamente na Saint George Church, com um culto especial “*onde a igreja estava transbordando e o corpo consular*

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ Diocesan Gazette and Chronicle, 1916, p. 118.

bem representado.”³⁵⁷ O Capelão pregou contra o militarismo, exortando os seus fiéis a seguir os ensinamentos do cristianismo, pois “*as práticas militaristas eram ameaças à civilização cristã*”. Infelizmente só o fez após o fim do conflito.

* * *

Na segunda metade do século XIX, uma corrente liberal na Igreja Anglicana na Inglaterra presidiu um movimento de crítica à sociedade capitalista e defendia reformas nas relações sociais. Esse movimento denominou-se Socialismo Cristão. O teólogo e professor Frederick Denison Maurice (1805-1872) era o cérebro deste movimento que a partir de um ponto de referência cristão e moral “*condenava em termos veementes a concorrência sem limites, o regime da mercadoria, a redução do seres humanos ao estado de coisas*”. Maurice, Ludlow e Kingsley, além do círculo de debates, fundaram cooperativas para os operários, escolas e instituições de amparo aos trabalhadores. A partir de 1850, passaram a publicar os *Tratados sobre o Socialismo Cristão*, com o objetivo de “*difundir os princípios de cooperação por uma aplicação prática do cristianismo ao comércio e à indústria*.”³⁵⁸

Como clérigo e mestre de filosofia na Universidade de Cambridge, Maurice atuou durante toda a sua existência no sentido de construir uma base moral e cristã para a sociedade do seu tempo. Acreditava que “*sob toda a ordem da sociedade humana há uma divina fundação*”, por isso sempre objetivou “*ligar moralidade e política com todas as relações sociais, tem sido meu desejo do princípio ao fim*”, escreveu F. Maurice no prefácio de sua obra *Lectures On Social Morality*.³⁵⁹ O Socialismo Cristão preconizava a fraternidade espiritual e a cooperação prática e se opunha ao ateísmo vigente nas demais correntes trabalhistas e socialistas existentes no período na Europa. O movimento não ganhou espaço entre os trabalhadores, no entanto conseguiu a oposição tanto da ala conservadora da Igreja Anglicana quanto dos socialistas revolucionários. “*Depois de 1854, o Socialismo Cristão extingue-se sob a sua forma organizada, mas certas idéias continuam a caminhar nos espíritos. Maurice virou-se então para a educação operária fundou e dirigiu o Working Men’s College*.”³⁶⁰

O Socialismo Cristão de Maurice não descontentou apenas os revolucionários: a um só tempo era religioso e moralista em excesso para o nascente movimento operário e liberal, e perigoso em demasia para a congregação do King’s College. Em 1853, com a publicação de *Theological Essays*, onde apresentavam ideais teológicos discordantes com a ortodoxia vigente, os defensores da tradição anglicana encontraram o pretexto para expulsá-lo da instituição. “*O Conselho Geral do King’s College condenou o livro, considerando-o ‘calculado para desequilibrar as mentes dos estudantes de teologia da instituição’*. Maurice foi então despedido.”³⁶¹

³⁵⁷ Idem, 1919, p. 32.

³⁵⁸ DROZ, Jacques. História Geral do Socialismo. Lisboa. Livros Horizonte. LDA. 1974, V.03 p. 747.

³⁵⁹ Opus cit. p.XI.

³⁶⁰ DROZ, Jacques. Opus cit. pp. 750, 751.

³⁶¹ MARASCHIN, Jaci. Igreja A Gente Vive. Porto Alegre. Dep. Comunicação da IE A B. 1991 pp. 16, 17.

A questão da relação entre a Igreja e a sociedade foi o motor do pensamento de Maurice e o seu Socialismo Cristão passou à história do anglicanismo como uma forma alternativa de pensar as questões sociais sem o peso da ortodoxia da hierarquia. Do que se observou na documentação anglicana, o pensamento de Maurice teve muito pouca influência no anglicanismo que se instalou no Brasil. No entanto, em suas Memórias o Bispo Every teceu elogios às idéias de F. Maurice e confessou ser seu discípulo: *“os livros de Charles Kingsley foram o meio de me levar para estudar o seu mestre, como ele o chamava F. Denison Maurice. E ele pelo menos me ensinou a não ser escravo de palavras e de frases e me deu um pavor sadio do espírito partidário. Mesmo os escritos dele parecendo obscuros e difíceis, e aparentemente às vezes lutando contra moinhos de ventos, ele tinha o poder valioso de fazer um jovem homem pensar por si mesmo.”*³⁶² Se o reverendíssimo aprendeu a lição da independência e autonomia de idéias, infelizmente não absorveu bem o objetivo central da obra teológica mauriciano: pelo menos no que tange à realidade brasileira, a atuação episcopal durante 30 anos na América do Sul, inclusive Brasil, passou ao largo das questões sociais com tal absenteísmo que em nada lembraria a militante atuação de F. Maurice!

Quanto à posição diante do socialismo soviético há poucas referências. O único registro mais circunstanciado encontra-se nas memórias do Bispo Every, num episódio ocorrido no Rio de Janeiro quando o mesmo se encontrou com um refugiado russo e sua esposa tuberculosa, os quais foram acolhidos pelo reverendo da Christ Church. O refugiado, não nomeado no texto, fez uma palestra, em inglês, sobre a situação política da Rússia. Provocando um comentário elogioso pela sua pronúncia, mas crítico em relação ao conteúdo da exposição. Para o Bispo Every, a situação da Rússia era pavorosa, e a esposa tuberculosa do refugiado representava a miséria e a desorganização advindas com a instalação do socialismo. Segundo a opinião episcopal: *“...a palestra, sem dúvida, teria sido mais interessante se ele tivesse entendido que nós íamos preferir ouvir sobre a sua experiência pessoal no reino do terror do qual ele escapou, e não ouvir um esboço político da Rússia com seus esforços revolucionários anteriores. Ele passou pouco tempo falando de suas experiências, porém o que nos disse foi muito interessante.”*³⁶³

A imagem que o bispo anglicano fez da Rússia como um *“reino de terror”* não era apenas ideológica, mas decisivamente vinculava-se às representações do bem X mal, em constante luta pela hegemonia política do mundo, formuladas pelo protestantismo que está sendo analisado. Do relato do refugiado, o bispo guardou na sua memória os fatos referentes ao cemitério de dissidentes *“enterradas no Mar Negro”* com os pés amarrados e o fuzilamento dos soldados do exército branco. Após descrever com detalhes os episódios, concluiu dizendo que não podia calcular o impacto do tratamento que eles dispensaram ao refugiado russo, *“um homem recém-*

³⁶² EVERY, E. F. Opus cit p. 204.

³⁶³ Idem p. 26.

chegado das mandíbulas do inferno.” Se a Rússia era a boca do inferno, provavelmente a Inglaterra seria a boca do céu, o elemento positivo da díade.

Os episcopais anglicanos construíram representações similares aos anglicanos de origem britânica, condenavam o ateísmo e consideravam a Revolução Russa como um verdadeiro perigo à estabilidade social, segundo o Estandarte Cristão: “*O grande perigo que actualmente ameaça o mundo é, sem dúvida, o bolchevismo. A sua literatura glorifica e prega o roubo, a revolução, o ateísmo e toda a casta de crimes, semeando uma guerra sem tréguas às sociedades constituídas, à ordem, e à religião.*”³⁶⁴

* * *

As atitudes dos batistas frente à Primeira Guerra se alinharam em duas vertentes que não são excludentes, mas talvez complementares. Num primeiro momento criticaram o conflito como decorrente das ambições materialistas, mas posteriormente passam a defender a Inglaterra e admitir que a guerra poderia ser um instrumento de Deus para fazer os verdadeiros cristãos voltarem para os caminhos divinos, pois, com o sacrifício, os homens voltam-se para Deus. Após a leitura dos primeiros artigos que expressaram opiniões sobre a guerra, percebe-se que a eclosão do conflito causou um certo constrangimento, desapontando aqueles que sempre conceberam a Inglaterra e a Alemanha como exemplo de nações cristãs, ou evangélicas, onde o progresso, a educação e a riqueza ocorreram em consequência da fidelidade dos princípios bíblicos. Constantemente a documentação registrava exemplos de governantes evangélicos como a rainha Victória que governava inspirada na Bíblia, o ministro inglês Loyd George, de origem humilde órfão, e sapateiro criado nas doutrinas batistas, que se convertera num grande estadista e tantos outros políticos evangélicos! Como explicar que essas nações cristãs descambassem para a guerra fratricida ceifando tantas vidas?

Refletindo sobre um artigo que falava das indenizações da guerra, um articulista do Jornal Batista, censura o conflito dizendo que o preço de “*uma alma derrotada para a eternidade era incalculável para Jesus pois que lucrará o homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?*” O articulista concluiu sua argumentação contrária à guerra dizendo que muitos “*apenas por uma fração ínfima, perdem a sua alma.*”³⁶⁵

Como Deus não falha e os princípios bíblicos são eternos, a guerra surgiu em decorrência das falhas humanas. Segundo os batistas, foi a incredulidade, o racionalismo especulativo que havia tomado corpo na Alemanha e na Inglaterra, o afastamento dos verdadeiros princípios bíblicos que conduziram à guerra. O conflito tinha posto em xeque na Inglaterra “*o criticismo destrutivo da Bíblia, que, agora não tinha o curso que tinha antes da guerra.*”³⁶⁶ Na ótica batista, a guerra seria a via do sofrimento que traria as velhas nações cristãs às origens bíblicas, era uma espécie de castigo divino exemplar para purificar os pecados do seu povo, “*como o*

³⁶⁴ O Estandarte Cristão 30/09/1920 p. 03.

³⁶⁵ O Jornal Batista, 09/09/1915, p. 3.

³⁶⁶ Idem, 30/09/1915, p. 3.

dilúvio afogou a corruta raça de homens que então povoava o mundo assim esta guerra está purgando o mundo da dúvida da palavra de Deus, dúvida que, como um cancro, tem estado corroendo as partes vitais do christianismo moderno. Em tempos de paz, prosperidade, gozo, os homens contam consigo mesmo; mas em tempos de perturbação, guerra tristeza, sentem necessidade de Deus, vendo que por si só nada podem fazer.”³⁶⁷

Seguindo esta linha de raciocínio, se os cristãos ingleses e alemães estivessem coadunados teologicamente com o fundamentalismo bíblico vigente entre os batistas, certamente a guerra não eclodiria. Dentro dessa perspectiva os conflitos materiais e de interesses políticos ficam totalmente descartados ou subjugados a uma causa maior, isto é, a um pecado maior que era o modernismo ou o criticismo teológico.

Com o desenrolar do conflito e a provável demora de uma solução, os batistas construíram uma justificativa para a guerra e passaram a defender ardorosamente a atuação da Inglaterra como um direito de resistência, considerando-o justo e legítimo, face à provocação da “*tiranía*.”

“Quando um povo dizendo-se christão, apostata de todos os princípios do christianismo, e se atira à guerra de conquista para dominar e escravizar o mundo em proveito próprio, calcando aos pés todos os princípios do direito, de equidade e de moral, é não só dever de todos os outros resistir -lhe, como será criminoso e cobarde o que não fizer. ...Nella se decidirá, se deve predominar o mais forte ou o mais justo; se a lei de Deus e os princípios da moral governarão os homens, ou um estado maior armado de dinheiro, canhões, intrigas e subornos.”³⁶⁸

A legitimidade da guerra fez-se pela ótica do direito e da religião. Segundo os batistas, não estava em jogo apenas o direito de resistir à tirania, mas fundamentalmente a manutenção das leis divinas, dos princípios cristãos que a Alemanha havia apostatado. Num longo artigo traduzido do Baptist Church House, de Londres, o Jornal Batista deu um relato completo da guerra, como as igrejas estavam participando com capelães e jovens soldados em defesa do rei e da pátria. “*Logo no começo as nossas igrejas reconheceram que a causa pela qual os aliados listavam era uma causa sagrada.*”³⁶⁹ De imediato os batistas brasileiros seguiram a visão da sacralização do conflito, não obstante os pruridos iniciais da perda de vidas inocentes.

Se a guerra era uma causa sagrada onde estava em jogo os princípios do verdadeiro cristianismo e das leis de Deus, era justo que os crentes também participassem da luta como cidadãos e como cristãos. Na perspectiva dos batistas, a submissão às autoridades constituídas incluía também a obediência à convocação de soldados para a participação de qualquer conflito onde estivesse em causa a soberania do Estado. Os pacifistas “*defensores da paz a todo custo*”

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ O Jornal Batista, 29/11/1917, p. 4.

³⁶⁹ O Jornal Batista, 30/08/1917, p. 5.

eram criticados como tendo “*uma visão individual do problema, e não do ponto de vista do governo que tem o direito de declarar a guerra para castigar uma nação criminosa.*”³⁷⁰

Baseando-se mais uma vez no clássico texto de Romanos 13: 1-7 o editorialista referiu-se ao crente como um cidadão comum “*que de modo algum está sendo isento de seus deveres para com o Estado. E como poderá o crente deixar de cooperar com o Estado que o defende? Então deve o crente fazer menos em defesa da colectividade do que os incrédulos? Isto seria vergonhoso.*”³⁷¹ À pergunta retórica responde-se que não, pois se pelo bom testemunho é que o crente deveria ser conhecido, a sua atuação como cidadão, a sua obediência às autoridades, em tudo deveria exceder aos incrédulos, isto é, a todos os que não fossem protestantes.

O balanço final da guerra foi feito, levando em consideração as perdas humanas, mas por outro lado, “*como todas as coisas contribuem conjuntamente para os que amam a Deus,*” o conflito foi uma forma de trazer os soldados, os civis e as nações de volta para Deus, passando pelo sacrifício da fome e da morte. Em maio de 1919 o *Jornal Batista* publicou um editorial onde destacava as quatro grandes vitórias da guerra como: “*o direito conquistou a força; a democracia conquistou a autocracia, o pacifismo conquistou o militarismo; o altruísmo conquistou o egoísmo.*” Confiados no direito, com a fé nos crentes como filhos de Deus, esperavam que esta grande guerra fosse a última. “*Em nome dos que morreram e deram suas vidas pela paz, os evangélicos deveriam ganhar a vitória moral e espiritual sobre os inimigos do reino da Justiça e do amor de Deus.*”³⁷² Na luta secular entre o Reino de Deus X o reino do mundo, a vitória seria sempre das hostes que se alinhavam ao reino do bem, comandado pelo “*poderoso Senhor dos Exércitos.*” Esta é uma representação fundamental da visão de mundo batista, revisitada com os episódios da Primeira Guerra Mundial: o direito, a democracia, o pacifismo e o altruísmo como elementos positivos da díade defendidos pela Inglaterra; a força, a autocracia, o militarismo e o egoísmo como elementos negativos da díade defendidos pela “*apóstata*” Alemanha, vencida pelas forças do bem.

Já foi dito anteriormente que os batistas eram refratários a qualquer tipo de agremiação política. No que tange ao socialismo como ideologia política, esse refratarismo tomou forma de explícita condenação como idéias não recomendadas a um fiel batista, nem ao operariado brasileiro. Reconheciam as dificuldades que o povo brasileiro passava, especialmente a miséria e o analfabetismo em que viviam os trabalhadores, mas punham-se sempre de sobreaviso contra a sedução dos partidos políticos e especialmente das idéias socialistas. Em um artigo intitulado *Escolas Para o Povo*, um articulista do *Jornal Batista* condenava a expansão do futebol em detrimento do livro e da instrução, pois “*o livro é o factor e o verdadeiro vehiculo do progresso humano.*” Para ele o “*operário que era christão e sabia ler não sentiria em seu cérebro crepitarem as chamas maximalistas.*”³⁷³

³⁷⁰ Idem, 29/11/1917, p. 4.

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² O *Jornal Baptista*, 15/05/1919, p. 1.

³⁷³ Idem, 31/07/1919, p. 5.

Os batistas não têm hierarquia episcopal e proclamam orgulhosamente terem na Bíblia a sua única regra de fé e prática, no entanto um dos seus teólogos, o americano Edgar Young Mullins, escreveu um livro denominado “*Os Axiomas da Religião*” em 1908, que se transformou em um verdadeiro manual da vida cotidiana da Denominação Batista americana e conseqüentemente dos batistas brasileiros. Como um sistematizador das doutrinas batistas, uma espécie de “*Calvino ou Lutero ou Wesley, Mullins, pensador religioso sutil e original, foi o refundidor, o definidor da religião sem dogmas dos batistas do sul dos EUA.*”³⁷⁴ A influência de Mullins pode ser medida pelo fato de o seu livro ter sido reeditado várias vezes pela Casa Publicadora Batista e ser sempre citado em temas polêmicos como última palavra, além de fazer parte da bibliografia de teologia sistemática dos seminários Batistas Brasileiros, tal qual ocorria nos seminários norte-americanos.

O teólogo batista também opinou sobre o tema com uma argumentação bastante concatenada com a essência das doutrinas batistas. Dentro de uma perspectiva cristã de amor ao próximo reafirmando o individualismo, a espinha dorsal do pensamento batista, como uma criação divina, o socialismo foi rejeitado por considerá-lo não seguidor dos ensinamentos cristãos, ao preconizar uma igualdade que viria pela força, rompendo o primado das diferenças individuais. Segundo Mullins os axiomas da religião são anti-socialistas pelas seguintes razões:

*“... o Socialismo reconheceu a terrível desigualdade material, a desumana crueldade do sistema competitivo em muitos pontos. Propõe-se a transferir para o Estado os instrumentos de produção, a abolir a concorrência, a prover para cada homem segundo as suas necessidades, a exigir de cada homem segundo a sua capacidade. Mas o individualismo é um fato da vida humana e da Providência. Desigualdades na personalidade humana não de sempre criar desigualdades de condição. O esquema socialista não atende a este fato da Providência. A igualdade forçada não é o melhor meio a ser empregado pelo homem no que diz respeito ao governo. Um restabelecimento voluntário das coisas, em igualdade e amor, é o que mais lhe convém.”*³⁷⁵

Para o teólogo o igualitarismo defendido pelo socialismo, ia de encontro ao individualismo decorrente das diferenças individuais, que era um atributo divino inerente ao homem. Um argumento forte, não só para justificar a não aceitação do socialismo, mas eficaz para legitimar a existência das diferenças de classes, a estratificação social, a riqueza de uns e a pobreza de outros: tratava-se de algo natural, uma fatalidade humana que era a vontade da providência divina. Doutrinariamente correto era buscar resolver as injustiças através do amor fraternal entre os homens. Para ele homens não regenerados pelo Evangelho poderiam até impor, por algum tempo, o socialismo, mas estas idéias não perdurariam “*pelo motivo de não exprimir finalidade*

³⁷⁴ BLOOM, Harold. Opus cit. p. 216.

³⁷⁵ MULLINS, E. Y. Os Axiomas da Religião. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1956, 3ª ed. pp. 233/234.

na economia, na moral ou na religião.”³⁷⁶ Este texto do teólogo norte-americano apareceu publicado em vários jornais da denominação, a exemplo do Batista Brasileiro, publicado em Recife, em 1928 e o Jornal Batista, em 1927.

Seguindo os axiomas batistas, o Jornal Batista fez severas críticas à Revolução Russa, considerando que os problemas sociais jamais seriam resolvidos por políticos, muito menos pelo maximalismo (confundido com o Socialismo) pois este “dá tremenda amostra como um sistema de baixo ateísmo pode resolver a questão social!”³⁷⁷ Além de condenar o ateísmo do governo russo, perseguidor de todas as religiões, o articulista sugeriu que a única forma para resolver os problemas e as questões sociais era o Evangelho de Cristo pois, “tratava com equidade, patrões e operários.” Se todos os homens seguissem os mandamentos bíblicos exarados na carta de Paulo aos Efésios 6: 5,9, isto é, “Vós servos obedecei a vossos senhores, segundo a carne... com sinceridade do vosso coração como o Cristo... Vós senhores fazei o mesmo para com elles deixando as ameaças, sabendo também que o Senhor delles e o vosso está no céu, e para com elle não há acepção de pessoas,”³⁷⁸ não haveria tensões sociais.

Como os anglicanos, os batistas condenaram o regime russo resgatando representações muito importantes do imaginário batista e protestante em geral. Após fazer um relato resumido das experiências de uma refugiada russa, um articulista do Jornal Batista esconjurou o comunismo como algo diabólico e convocou o Senhor dos Exércitos para destruí-lo. Na luta do bem X mal, do Reino dos Céus X reino deste mundo, o bem sempre triunfaria, segundo a ótica batista. Eis as palavras do periódico: “uma coisa que doe no coração mais do que qualquer outra, é que a mocidade está sendo afastada de Deus por toda maneira... o ateísmo está sendo ensinado em toda parte e por todos os meios, custeado e apoiado pelo governo. Um dia há de chegar, quando Deus, o Senhor dos Exércitos, há de ajustar contas com aquelle ninho diabólico do communismo, e então a queda será grande pois que Deus não se deixa escarnecer; porque tudo o que o homem semear, isso também ceifará.”³⁷⁹

Convém ressaltar o resgate de uma imagem de Deus, usada pelo Velho Testamento, como o Senhor dos Exércitos, aquele que vencia as batalhas do povo judeu contra os incircuncisos inimigos na luta pela posse da terra prometida. Esta concepção divina extrapola a imagem do Deus de amor, que em função das circunstâncias e das necessidades dos seus fiéis, transformava-se no Deus vingativo que haveria de ajustar contas com o seu secular opositor: o diabo, agora representado pelo comunismo. Os anglicanos fizeram a mesma leitura e posicionaram-se da mesma forma condenatória, lançando mão do tradicional dualismo protestante.

* * *

Quanto aos batistas independentes, o seu posicionamento frente à Primeira Guerra foi semelhante ao dos batistas da Convenção Batista Baiana: não alimentaram idéias militaristas,

³⁷⁶ Idem, 234.

³⁷⁷ O Jornal Baptista, 29/01/1920, p. 3.

³⁷⁸ Idem, p. 4.

³⁷⁹ O Jornal Baptista, 07/04/1927, p. 9.

pois não cabia ao cristão, porém não fincaram pé no pacifismo. Deveriam todos, enquanto cidadãos, defender a Pátria. Segundo o Libertador: *“o cristão não deve querer a guerra, ao contrário deve querer a paz e se esforçar para que ela seja mantida. Mas também elle não pode e não deve abrir mão do seu direito e privilégio de cidadão de uma pátria e como tal tem de defendê-la por todos os meios.”*³⁸⁰

A situação econômico-financeira da Bahia agravou-se com a eclosão da Guerra. As duas principais nações beligerantes, isto é, a Inglaterra e a Alemanha eram as maiores investidoras no comércio de importação e exportação da praça baiana. *“O cacau e o fumo, principais fontes de receita da Bahia, eram maciçamente exportados para a Alemanha, com a guerra este comércio ficou praticamente paralisado e os comerciantes baianos se viram privados dos capitais alemães.”*³⁸¹ Além disso a Inglaterra proibiu a entrada dos produtos germânicos no porto de Salvador, o que ocasionou um severo questionamento dos independentes. *“Neste momento angustioso para a pátria querida, não é lícito que nenhum filho destas livres montanhas negue o seu incondicional apoio ao Governo da República para desagravo da nossa soberania ultrajada, de nosso brio de povo culto, manchado pela audácia contumaz de uma nação que quer a viva força impedir o nosso comércio internacional.”*³⁸²

O patriotismo dos independentes não foi suficiente para incentivar atitudes mais práticas do grupo ou do governo baiano, na verdade esses episódios não tiveram maiores consequências políticas, não houve solução de continuidade nas cordiais relações diplomáticas entre o Brasil e a Inglaterra.

Em relação ao socialismo, os independentes, tal qual os seus irmãos da Convenção, condenaram o ateísmo, mas não mascararam as causas que levavam o operariado a optar por esse caminho. Admitiam que existia uma situação de miséria e injustiça produzida pelo *“egoísmo dos capitalistas sem fé, na sede insaciável de riquezas, asphixiando o povo, sugando-o, explorando o operário, o inquilino, o consumidor, tornando a vida mais difícil, seguem a lei dos peixes, entre os quaes o grande engole o pequeno.”*³⁸³ Mesmo reconhecendo a situação de exploração em que vivia a maioria da população brasileira e a existência de *“pecados que produzem males sociaes,”* rejeitavam o socialismo como algo pernicioso pois era ateu: *“o resultado é este mal estar em todas as classes, o pauperismo, a casa sem luz, sem ar, alimentação deficiente, e cada vez mais a devastação da tuberculose nas grandes cidades. O operário oprimido, illudido por sua vez explorado em ligas de resistência, pregando o ódio ao capital, recorre a dynamite e ao alcool, nas explosões de um socialismo sem Deus, sem idéias.”*³⁸⁴

Ao invés do socialismo, aconselhavam ao operariado buscar a Jesus como uma forma de *“libertar o Brasil do fanatismo, da superstição, do peccado e da doença.”* Os independentes não

³⁸⁰ O Libertador, nov/1917, pp. 1/2.

³⁸¹ SAMPAIO, Consuelo. Opus cit. p. 95.

³⁸² O Libertador. Opus cit. p. 2.

³⁸³ O Libertador, fev/1925, p. 6.

³⁸⁴ Idem.

chegam a explicitar exortações de submissão dos servos aos seus patrões, mas reconhecem, como os demais que o único remédio para salvar o país dos seus problemas sociais seria o Evangelho regenerador, “*que não só levava os crentes à Jerusalém celestial, onde não há pranto nem dor, como também transforma o mundo.*”³⁸⁵ Demonstraram consciência do potencial libertador e igualitário do cristianismo ou do messianismo judaico “*que num processo de afinidade eletiva, influenciou os movimentos libertários europeus e pensadores libertários como Landauer, Ernst Bloch e Walter Benjamim.*”³⁸⁶ Que seduziu marxistas como Rosa de Luxemburgo, Gramsci e o próprio Marx. Que é a sociedade sem classes com igualdade de oportunidades e sem propriedade privada, a não ser uma versão politizada da utopia cristã do milênio do Reino de Deus? Corajosamente admitiram que o igualitarismo era fruto do cristianismo e que através dele próprio se chegaria à paz social, detendo as forças subversivas. “*Foi o Christianismo que difundiu no mundo a idéia de igualdade, donde procede as aspirações igualitárias que ameaçam a ordem social actual é também a influência do Christianismo que detem ainda a explosão das forças subversivas e há de ser os seus preceitos mais bem compreendidos e mais bem applicados que pouco a pouco hão de restituir a paz à sociedade.*”³⁸⁷

Os independentes, como os batistas da Convenção, condenaram o materialismo do socialismo, mas construíram um discurso diferente: o comunismo não era diabólico, as idéias igualitaristas não eram condenadas, nem se exortava o operário a submeter-se. Ao contrário, admitiam que a procedência das idéias de igualdade que agitavam o mundo, naquele momento, eram originárias dos princípios cristãos. Evidentemente que tais representações foram tecidas não em função do conhecimento intelectual, mas da cotidianidade de suas experiências, enquanto operários e fiéis leitores da Bíblia, que apesar de todas as injunções fundamentalistas, estavam mais livres da influência ideológica norte-americana e socialmente mais próximos dos problemas. Acreditavam no poder transformador do cristianismo, que era capaz de suplantar as forças políticas e econômicas, como um “*poder simbólico, como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo.*”³⁸⁸ Era através do poder quase mágico da Bíblia e de Cristo que eles acreditavam que transformariam a realidade política brasileira.

³⁸⁵ Ibidem.

³⁸⁶ LÖWY, Michel, Redenção e Utopia. São Paulo. Cia das Letras. 1989, pp. 13/14.

³⁸⁷ O Libertador, agos/1920, p. 4.

³⁸⁸ BOURDIEU, P. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1989, p. 14.

CAPÍTULO III

IMAGENS DA SOCIEDADE E DA CULTURA

“ Se alguém não quer trabalhar, também não coma.” 2. Tess.2:10

Pretende-se neste capítulo analisar as representações que anglicanos e batistas construíram em torno das questões sociais e da cultura local, no período que abrange as duas últimas décadas do século passado até os anos trinta deste século. Trata-se de um período muito rico na história brasileira, caracterizando-se principalmente como uma época de transição com o reordenamento da sociedade após a abolição do trabalho escravo e a instalação do regime republicano.

A sociedade soteropolitana do período que coincide com o universo cronológico deste trabalho, mesmo após a extinção da escravatura, manteve resquícios escravistas muito visíveis na sua composição. Do seu passado colonial e imperial, Salvador e a Bahia herdaram uma forte presença negra e escravista. Conforme um viajante alemão, na segunda metade do século passado a presença negra era tão forte que: *“ se não soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia tomá-la sem muita imaginação, por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo que corre, grita, trabalha, tudo que transporta e carrega é negro; até os cavalos dos carros na Bahia, são negros.”*³⁸⁹

Além da constatação da predominante negritude da população soteropolitana, Avé-Lallemant assegura que o trabalho em Salvador (pelo menos o braçal) também era hegemonicamente feito pelos negros. Segundo Maria José Andrade, *a população baiana do século XIX era majoritariamente negra, ela constituía a principal classe dominada da Bahia na época e conforme o censo de 1872 69,1% da população era de cor negra.*³⁹⁰

Só a partir do final do século XIX, *“um esboço de classe média começou a formar-se com a expansão de atividades urbanas, profissionais liberais e ocupações vinculadas ao poder judiciário e a outros órgãos que absorviam o funcionalismo público”*³⁹¹. Comparando-se com décadas anteriores do período imperial, a novidade foi esse esboço de classe média, mas na estratificação social baiana perdurou, predominantemente, a subalternidade de pobres e negros frente à uma pequena elite econômica branqueada(não branca), pelo menos até a década de 1940, quando ocorreriam transformações demográficas significativas.

³⁸⁹ AVE - LALLEMANT, Robert .Viagens pelas Províncias da Bahia , Pernambuco, Sergipe. Rio de Janeiro.MEC.1961, p22.

³⁹⁰ ANDRADE, Maria José S. A Mão- de- obra Escrava em Salvador 1811 a 1860. São Paulo. Corrupio.1988, pp.27/29.

³⁹¹ SANTOS, Mário Augusto .Comércio Português na Bahia (1870-1930).Salvador. Manoel Joaquim de Carvalho.1978 p. 142.

Decorrente de sua constituição histórica, a cultura brasileira, formou-se como um amálgama de elementos europeus, africanos e indígenas. No que pese à predominância numérica da população de origem africana, foram os elementos europeus e católicos do português colonizador que prevaleceram hegemonicamente, sem contudo extirpar definitivamente traços culturais africanos, que persistiram como um verdadeiro processo de resistência cultural. Quanto aos elementos indígenas, de forma mais diluída e apagada, participaram timidamente desse caldeirão cultural, apesar do processo de dizimação que sofreram desde o período colonial.

A adaptação portuguesa à vida dos trópicos produziu uma forte mestiçagem. Na Bahia, segundo o Prof. Thales de Azevedo, *“a mestiçagem, cultural e biológica havia completado à maravilha a integração do português no ambiente humano e cósmico no Brasil, e grande parte dessa experiência tivera lugar na cidade do Salvador.”*³⁹² No entanto, tal laboratório de mestiçagem cultural não ocorreria de forma indolor e tão harmônica. De fato, o que ocorreu foi um processo de imposição da cultura do colonizador branco português sobre os negros africanos e os indígenas autóctones, que já habitavam as terras brasileiras antes da colonização portuguesa. Imposta a religião, a língua e as instituições, o lusitano incorporou hábitos e bens materiais africanos e indígenas indispensáveis à sua sobrevivência em terra estranha, porém não existiu um processo de reciprocidade cultural.

Após criticar com propriedade as teses de assimilação de Gilberto Freyre e da solidariedade cultural de Sérgio Buarque de Holanda, A. Bosi, de forma enfática, rejeita essa harmonia na miscigenação cultural, assegurando que: *“os elementos de cultura material apontados ad nauseam como exemplos de adaptação do colonizador ao colonizado não deveriam ser chamados a provar mais do que podem. Ilustram o uso e o abuso do nativo e do africano pelo português tanto no nível do sistema econômico global quanto nos hábitos enraizados na corporeidade.”*³⁹³

Voltando à negritude da sociedade soteropolitana, a elite política branqueada e republicana que assumiu o poder a partir de 1889 na Bahia tinha um projeto de modernização urbana e de profilaxia moral para a população mestiça, que incluía um *“processo de internalização dos padrões culturais da elite branca pela população de cor, conhecido pela expressão “preto de alma branca,” como uma verdadeira missão desafricanizadora.”*³⁹⁴ O projeto ideológico republicano pretendia apagar os resquícios da sociedade baiana colonial e os traços africanos que perduravam na paisagem urbana da cidade e na grande maioria da sua população. Nesse projeto de modernização, civilização e desafricanização, a inserção do protestantismo e do progresso atávico, que a elite política enxergava nos países de origem

³⁹² AZEVEDO, Thales de. Povoamento da Cidade do Salvador. Itapoã.1969, p. 414.

³⁹³ BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo. Cia. das Letras. 1992, p.29.

³⁹⁴ FERREIRA FILHO, Alberto H. Salvador das Mulheres. Condição Feminina e Cotidiano Popular na Belle Epoque Imperfeita.UFBA.1994, p. 104.

protestante, seria um elemento pedagógico importante, no que pese às preocupações e aos temores da hierarquia católica.

A INGLATERRA E O COMÉRCIO ESCRAVISTA

“*O deprimente comércio,*” conforme pensava o Rev. Daniel Kidder, um missionário metodista, que esteve no Brasil no período regencial, foi uma lucrativa atividade na pauta comercial desde o século XVI. Como se posicionaram os anglicanos e batistas frente ao tráfico negreiro e a utilização da mão-de-obra escrava em seus empreendimentos? Que representações formularam em torno da escravidão e do seu sucedâneo- a discriminação racial- numa Bahia tão negra e ao mesmo tempo tão elitista? Na elucidação dessas questões e dos seus desdobramentos, a documentação disponível não ajudou muito especialmente no caso dos batistas, pois os jornais da década de 80 estão desaparecidos e o seu periódico de nível nacional só começou a circular em 1901, enquanto que o Batista Bahiano foi posto em circulação regularmente só a partir de 1923. Diante de tal dificuldade, buscou-se atentamente preencher as lacunas com dados mais qualitativos em outras fontes ou nos próprios periódicos, em forma de memória comemorativa que faziam do 13 de Maio, data da assinatura da Lei Áurea que aboliu definitivamente a escravidão no país.

Não se pretende aqui uma exaustiva discussão sobre a escravidão no Brasil, mas buscar-se-ão elementos que contribuam para o entendimento da questão, recuando, pelo menos, ao início do século passado, quando a Inglaterra passava a ter uma enfática participação na escravidão brasileira, com suas medidas proibitivas e ostensivamente contrárias ao comércio de escravos.

Desde o início do século XVI que ingleses, e, posteriormente, a monarquia inglesa, faziam o rentável comércio de escravos, revendendo as peças para colônias hispânicas ou para os seus próprios domínios coloniais. Na sua monumental obra *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, Pierre Verger afirma que os interesses de comerciantes ingleses nas peças africanas, e suas ligações com a praça da Bahia já se faziam desde o início do século XVIII. Agentes da Royal African Company, de Cape Coast Castle, em Uidá, na Africa, mantinham relações comerciais com a Bahia, incluindo o comércio negreiro, a exemplo de Francis Cock, residente na Bahia que escreveu a Dalby Thomas, em 25 de abril e 27 de agosto de 1706 da cidade da Bahia (como foi chamada a capital baiana por um largo período), nos seguintes termos: “*não é prudente mandar para aí os navios ingleses com escravos. Se a Companhia quiser ordenar que escravos sejam colocados a bordo dos navios portugueses e mandá-los a mim, tomarei cuidado deles. Dão excelentes lucros e o reembolso pode ser feito via Lisboa. Mando-lhe um presente de doces assim como seis onças de ouro contra os quais desejo dois robustos escravos machos.*”³⁹⁵

O comércio negreiro continuou a ser feito pela Inglaterra ao longo do século seguinte. “*Em 1790 a Inglaterra vendia 38 mil escravos por ano para as Américas. A França vendia 20*

³⁹⁵ VERGER, Pierre. Opus cit p. 40.

mil; a Holanda 4 mil e a Dinamarca, 2 mil. Por sua vez Portugal comerciava 10 mil.”³⁹⁶ Dos números elencados, nota-se que a Inglaterra estava em primeiro lugar no ranking do comércio escravista, seguida de longe pela nação francesa. Após quase 300 anos como rainha do comércio negreiro, mudanças significativas na estrutura econômica da Inglaterra propiciaram a proibição do comércio de escravos. Em maio de 1808, a Grã-Bretanha declarou ilegal o tráfico de escravos para os súditos britânicos, lançando-se numa cruzada internacional para “persuadir” outras nações a seguirem o seu exemplo edificante.

*“O movimento abolicionista britânico pressionou o governo no sentido de dar um passo avante e expiar as culpas da própria Grã-Bretanha utilizando todos os meios ao seu alcance para persuadir outras “moralmente inferiores,” a seguirem o seu exemplo. Por meio de uma criteriosa mescla de pressão e suborno fizeram-se esforços enérgicos para levar ou coagir os Estados europeus, americanos e africanos que tinham interesse no tráfico, a entrar em acordos abolicionistas com a Grã - Bretanha, introduzir e fazer cumprir a sua própria legislação antiescravista e permitir à marinha britânica policiar as áreas freqüentadas pelo comércio negreiro, em ambos os lados do Atlântico.”*³⁹⁷

A persuasão britânica contra o comércio escravista não se fez apenas através da argumentação diplomática, mas principalmente usando a força e vexatórios expedientes policiais, especialmente contra as nações menos poderosas, como o Brasil. Além do verniz da questão moral, fortes interesses econômicos e materiais impulsionavam a cruzada antiescravista da Inglaterra. No que se refere à proibição do comércio de escravos pelo Brasil, desde a assinatura dos tratados de 1810 que a possibilidade era aventada pelos diplomatas britânicos. O reconhecimento da independência foi habilmente negociado por Mr. Canning como uma forma de pressão para extinção do tráfico. No entanto, temiam os políticos brasileiros, a exemplo de José Bonifácio, que tal medida feita de forma abrupta desorganizasse a vida econômica e social do país. *“Em 1835, o governo brasileiro assinaria artigos adicionais ao tratado de 1817, com alguma resistência da Câmara dos Deputados em ratificá-los, provocando uma justificativa para a revista e a captura, por parte da marinha britânica, de navios brasileiros equipados para o tráfico de escravos.”*³⁹⁸

A secular dependência portuguesa da Grã-Bretanha foi uma herança recebida pelo Brasil recém-independente. Dona dos mares, e senhora de uma fatia considerável do comércio brasileiro, a Inglaterra fez valer drasticamente o cumprimento dos tratados antiescravistas. Era *“a Inglaterra industrial, que saiu vitoriosa das guerras napoleônicas e ganhou posição de tutora de quase toda a Europa e boa parte do mundo, a Inglaterra da expansão do*

³⁹⁶ TAVARES, Luis Henrique D. Comércio Proibido de Escravos. São Paulo. Ática.1988, p. 102.

³⁹⁷ BETHELL, Leslie. A Abolição do Tráfico de Escravos no Brasil. São Paulo e Rio de Janeiro. EDUSP e Expressão e Cultura.1976, p. 118.

³⁹⁸ Idem p. 165.

capitalismo”³⁹⁹ que exigia dos seus parceiros econômicos que se adequassem à nova ordem econômica mundial por ela imposta. Em 1839, pela Lei de Palmerston, os patrulheiros britânicos estavam plenamente autorizados a apresarem todos os navios brasileiros e portugueses suspeitos de praticarem o comércio negreiro. Apesar da proibição e da violenta fiscalização britânica, o comércio proibido continuaria oficialmente até 1850, quando a Lei Eusébio de Queiroz suspendeu definitivamente o tráfico de escravos no Brasil, considerada crime a reincidência de sua prática: *“a importação de escravos para o Brasil era declarada pirataria e os “principais” envolvidos no crime - o proprietário, o capitão ou mestre, o imediato e o contra-mestre de um navio negreiro - bem como os “cúmplices” - membros da tripulação e pessoas que ajudassem no desembarque ou que escondessem escravos recém importados, ou que de qualquer maneira impedissem a ação das autoridades - eram passíveis de punição...”*⁴⁰⁰

A notícia da supressão do tráfico negreiro no Brasil repercutiu em Londres como uma boa atitude que *“preservava os preceitos da religião cristã,”* como dizia o Lord Palmerston, mas, fundamentalmente foi o resultado das operações navais na costa brasileira. Quando a persuasão diplomática cedeu espaço para as violentas práticas da marinha britânica pela força das armas, conforme o próprio Palmerston: *“esses governos semicivilizados precisam de um castigo a cada 8 ou 10 anos para serem mantidos em ordem. Suas inteligências são por demais curtas para receberem qualquer impressão que perdure por mais tempo e pouco adiantam as admoestações. Precisam não só ver o bastão como senti-lo nas costas, antes de cederem ao único argumento que os convence, o argumentum baculinum.”*⁴⁰¹

A força do argumento do bastão e das pressões diplomáticas não foram suficientes para que o comércio proibido de escravos fosse banido. De fato continuou a ser feito ao longo da costa brasileira. Interesses econômicos poderosos estavam em jogo e muitos comerciantes negreiros continuaram suas atividades mercantis apesar dos riscos que corriam. Evidentemente, os lucros suplantavam os riscos e os prováveis prejuízos. Desse comércio proibido pelo governo britânico, participavam ativamente comerciantes ingleses residentes no Brasil ou que mantinham seus agentes no território brasileiro. Capitais norte-americanos também estavam envolvidos no *“nefando comércio humano,”* fato reconhecido pelo representante diplomático dos EUA no Brasil, Mr. Wise, o qual acusava a dissimulação britânica frente aos comerciantes de origem inglesa envolvidos nas transações escravistas. Conforme memorial enviado pelo plenipotenciário americano ao seu colega britânico Mr. Hamilton-Hamilton, *“enquanto navios dos Estados Unidos eram de fato, usados para esse tráfico, negociantes britânicos eram os agentes diretos dos negreiros no Brasil.”*⁴⁰²

³⁹⁹ TAVARES. Opus cit p.69.

⁴⁰⁰ Apud., BETHEL, L. Opus cit pp.321/322.

⁴⁰¹ Idem pp.325/326.

⁴⁰² WRIGHT, Antonia F.P. Desafio Americano à Preponderância Britânica no Brasil. 808-1850.São Paulo. Nacional.1978, p.242.

O tráfico proibido de escravos foi, além de ponto de discórdia entre as duas nações estrangeiras, um elemento importante na disputa de espaço e hegemonia econômica que os EUA e a Inglaterra mantiveram em relação ao Brasil. Mas não só o diplomata americano que constatou e denunciou o envolvimento britânico no comércio negreiro. Autoridades consulares de S.M. Britânica no Brasil, também o fizeram. Robert Hesketh, que viveu no Brasil 40 anos, primeiro como religioso e depois como cônsul na Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro, afirmou no Select Comittee da Câmara dos Lords que: *“todo o comércio do Brasil obedecia ao comando do capital inglês; que todos os manufaturados ingleses eram vendidos a crédito e a prazo; que todos os seus compradores eram ligados ao comércio de escravos; e que calculava os investimentos ingleses no Brasil em 5 milhões de libras (L 5000,000), parte dos quais desviado para o comércio de escravos. Não diria que fosse a maior parte mas certamente a metade, estou convencido.”*⁴⁰³

Burlando as autoridades do consulado britânico, e com a anuência dos funcionários da alfândega local, o comércio de escravos persistiu na Bahia contando com o concurso dos capitalistas ingleses residentes na capital, os quais chegaram a passar atestado de idoneidade comercial a reconhecidos traficantes baianos, como Manoel Francisco Lopes.⁴⁰⁴

Os súditos britânicos, membros da Saint Church, não só desobedeciam às ordens de S.M. Britânica ao participarem do rentável comércio negreiro que se fez na Bahia do século XIX, mas também eram proprietários de escravos que utilizavam como mão-de-obra doméstica ou em alguns empreendimentos de caráter manufatureiro que mantinham em Salvador. Em 1835, durante a revolta dos escravos malês, ocorrida em Salvador, dos 160 acusados, 45 eram escravos de ingleses residentes no bairro da Vitória.⁴⁰⁵ No sumário do juiz que condenou os líderes da insurreição escrava, fica evidente que as próprias lideranças do movimento eram propriedade de ingleses e se reuniam nos fundos de suas casas:

*“...capturei como cabeças e Chefes de Clubes que se a juntavão na casa do Inglez Abraham e de que anteriormente tinha dado parte ao excelentíssimo Presidente da Província os seguintes nagôs-Diogo-Daniel-Jaimes e João escravos de Abraham, cabeças do clube, sahirão e recolherão se pela manhã-Carlos e Thomaz-Cabeças do Clube, sahirão e recolherão se pela manhã ainda com as calças com sangue examinei não tinha ferida alguma no corpo, escravos de Frederico Robelliard, Cornelio escravo Preto rei Inglez apanhou recolhendo se para caza confessou ter hido com os outros era também do Clube, Luiz escravo de Benne entrou pela manhã sujo de pólvora, com o anel no dedo o senhor o entregou e disse que elle tinha sahido era do Clube...”*⁴⁰⁶

⁴⁰³ TAVARES, L. Henrique. Opus cit. p.129.

⁴⁰⁴ Idem p. 134.

⁴⁰⁵ VERGER, Pierre. Opus cit p.348.

⁴⁰⁶ In. Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia.Salvador.1992. Vol.50, p.59.

Existe uma polêmica na historiografia baiana sobre a participação da colônia britânica nos episódios da Revolta dos Malês, porém não é objetivo desse trabalho entrar na discussão. Acredita-se que em sua obra, Verger⁴⁰⁷ tenha dirimido a questão, colocando a hipótese de não participação como uma saída de Manoel Querino para não incriminar os seus amigos negros de origem malê. O que se quer destacar é o fato de que a comunidade inglesa anglicana que viveu na Bahia, desde a primeira metade do século passado, era proprietária de escravos, no que pese às proibições do governo inglês e, como veremos posteriormente, da Igreja Anglicana.

Compulsando testamentos e inventários de anglicanos que morreram na Bahia na segunda metade do século passado, também constatou-se a presença de proprietários de escravos, tais como os senhores Eduardo Jones⁴⁰⁸ que tinha 6 escravos domésticos; o Sr. George Mumford⁴⁰⁹ que possuía 11 escravos que trabalhavam na sua roça no Acupe e Sr. George Blandy que possuía 4 escravos. Os seus herdeiros, cidadãos britânicos, se recusaram a ficar com os escravos pois *“pela legislação inglesa não pode o suplicante (James P. Mee) possuir escravos, e pedia que reforme a sentença aquinhoando aqueles escravos ao herdeiro João Miranda Pinheiro da Cunha cazado com D. Joaquina Blandy Pinheiro da Cunha.”*⁴¹⁰ É interessante destacar que o herdeiro inglês não teve nenhum pejo de tratar os escravos como mais um bem na herança a ser dividida. Ao invés de alforriar os escravos dando-lhes liberdade, solicitou uma barganha financeira com um herdeiro brasileiro, que poderia ser proprietário de escravos. O seu pedido foi atendido pelo Juiz. Dos inventários e testamentos da década de 80 do século passado, nenhum atestou a existência de escravos. Por certo a proximidade da abolição definitiva, com toda a legislação restritiva que a antecedeu, deixava muito clara a onerosidade de possuir escravos como bem ou investimento. Certamente que os comerciantes da Saint George Church haviam substituído as mercancias que transacionavam na Bahia e proporcionavam lucro seguro, sem os riscos do comércio proibido de seres humanos.

ATITUDES FRENTE À ESCRAVIDÃO

Enquanto igreja estabelecida, a Igreja Anglicana foi conivente com o comércio de escravos em que a Inglaterra esteve envolvida desde o século XVI e só mudaria, oficialmente, de posição na segunda metade do século passado, após as gestões das sociedades abolicionistas. A primeira organização antiescravista inglesa surgiu em 1783 em função dos esforços dos dissidentes quakers; não partiu da igreja oficial formada pela alta burguesia e pela aristocracia, interessadas na manutenção do rentável comércio. Granville Sharp e os seus companheiros passaram a ser designados jocosamente como santinhos, no entanto continuaram a sua luta antiescravista. *“Em 1787, Sharp fundou em Serra Leoa uma colônia de negros libertos,”*⁴¹¹

⁴⁰⁷ VERGER, Pierre. Opus cit p.353 e seguintes.

⁴⁰⁸ Testamento nº07/3056/04. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁴⁰⁹ Testamento nº 07/3048/02. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁴¹⁰ Partilha Amigável nº01/114/171/17. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁴¹¹ LATOURETTE, Kenneth Scott. História del Cristianismo .s/l Casa Bautista de Publicaciones.1977. t.2 , p.418.

demonstrando assim a possibilidade de empreendimentos sem contar com a mão-de-obra escrava. A proibição definitiva contra o comércio negreiro na Inglaterra só aconteceu em 1808, contando com o apoio decisivo das sociedades antiescravistas dos dissidentes, destacando-se o trabalho de Wilberforce, também um dissidente metodista.

Outras sociedades abolicionistas foram criadas como a sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista, fundada em 1839. Seu líder, também um quaker radical, Joseph Sturge, pensava que *“as melhores esperanças para a eventual abolição do tráfico de escravos não estavam na civilização da África e sim na abolição da escravatura no Novo Mundo e era necessário que a Grã-Bretanha persuadisse os restantes países escravistas dos males da escravidão como sistema social. Sturge repudiava inteiramente o uso da força, pela Inglaterra, para suprimir o tráfico negreiro; sua consciência cristã [preconizava] meios normais, religiosos e pacíficos.”*⁴¹²

No Brasil a Igreja Anglicana tomou duas atitudes frente à escravidão. A primeira foi de convivência com a instituição escravista que encontrou no país, arraigada profundamente na sua vida econômico-social. Houve uma espécie de anuência, ou acomodação diante do fato, isto é, por parte de comerciantes anglicanos, sua membresia, comercializar e possuir escravos para o serviço pessoal e empreendimentos. A outra atitude foi de condenação do “horrendo tráfico humano,” conforme a posição do Rev. Walsh nos anos 20 do século passado. Entre essas duas posições observa-se concretamente o fosso entre o discurso concebido em torno da questão e a prática vivida no cotidiano dos anglicanos residentes no país.

No seu minucioso relato sobre o Brasil, o Rev. Robert Walsh, capelão anglicano que acompanhou a missão inglesa do Lord Strangford, entre 1828 e 1829, dedicou preciosas páginas para descrever e opinar a respeito da escravidão no Brasil, especialmente o que lhe foi permitido observar na capital do Império. Considerando a *“condição de escravo como um ultraje às leis de Deus e do homem,”* o Rev. Walsh confiava nos esforços de sua pátria na tramitação de tratados que viessem a abolir definitivamente a escravidão brasileira. A visita ao mercado de escravos no Rio de Janeiro provocou uma profunda indignação no clérigo inglês, obrigado a constatar que o sistema escravista transformava o escravo em uma mercadoria como outra qualquer, exposta aos lances e às barganhas da oferta e da procura.

“O lugar onde fica situado o grande mercado de escravos é uma rua comprida e sinuosa, chamada Valongo...Quase todas as casas dessa rua são depósitos de escravos, que ali ficam à espera de seus compradores. Esses depósitos ocupam os dois lados da rua, e ali as pobres criaturas são expostas à venda como qualquer outra mercadoria. Quando chega um comprador, eles são trazidos à sua presença sendo por este examinados e apalpados em qualquer parte do corpo, exatamente como já vi açougueiros fazerem com os bois. Nenhuma outra

⁴¹² BETHELL, Leslie. Opus cit p 153.

particularidade provocou em mim reflexões tão melancólicas quanto esse mercado; eu sentia por ele uma mórbida curiosidade, como quando contemplamos algo que nos desperta um profundo interesse e ao mesmo tempo choca os nossos mais nobres sentimentos.”⁴¹³

Com um misto de surpresa e indignação, o Rev. Walsh continuou a descrever outros episódios que demonstravam a desumanidade da escravidão. No entanto, ao longo do substancial relato do cotidiano vivido pelos escravos no Brasil, nada deixou mais chocado o clérigo do que constatar que seus concidadãos ingleses participavam e usufruíam do “nefando comércio,” lucrando com a escravização de mulheres e de seus próprios filhos, como presenciou na estrada da Tijuca, no Rio de Janeiro. Incrédulo diante do que viu e ouviu, o capelão não podia admitir que aquele homem inglês fosse o mesmo que partiu de sua terra natal, mas tratava-se de uma outra pessoa que estando “*em um país estrangeiro e entra em contato com a escravidão a sua natureza parece modificar-se, e ele passa a vender não só a mãe de seus filhos como os filhos propriamente ditos, e com tanta indiferença como se tratasse de uma porca com a sua ninhada.*”⁴¹⁴ Imbuído de sentimentos cristãos e cuidados pastorais, o reverendo considerava os malefícios da escravidão não só em função do escravo transformado em mercadoria, mas também em função do proprietário de escravo que tinha permitido a deterioração dos princípios morais no momento em que participava da instituição escravista. De forma retórica, Walsh condenou mais uma vez a escravidão, os escravocratas ingleses e também os brasileiros: “*se formos deixar de lado a questão do mal infligido a outros e levarmos em consideração apenas a deterioração de sentimentos e princípios que ela causa em nós, não seria isso um argumento suficiente, e na verdade irrespondível, contra a instituição da escravidão? Essa deterioração dos sentimentos pode ser percebida de muitas maneiras nos brasileiros.*”⁴¹⁵

Além dos argumentos cristãos e moralistas, o Rev. Walsh considerava a manutenção da escravidão como um atraso, que evitava o progresso e o uso da máquina em função da abundância do braço escravo. Segundo ele a principal causa que impedia “*a adoção das máquinas que poderiam diminuir o trabalho braçal, já que muita gente tem interesse em que esse trabalho seja feito unicamente pelos escravos.*”⁴¹⁶ Evidentemente o arguto clérigo preferia que os seus fiéis se dedicassem ao comércio benfazejo das maquinarias e não ao nefando comércio negreiro. Vender tecnologia era moralmente aceito e estava mais coadunado com a industrialização que a Inglaterra vivia naquele momento.

Os anglicanos da Christ Church, situada no Rio de Janeiro, não só eram donos de escravos, como fizeram batizar nos ritos da Igreja Anglicana os escravinhos nascidos em seu

⁴¹³ WALSH, R. Notícias do Brasil (1828 -1829). V.2.Belo Horizonte.Itatiaia.1982 p.152.

⁴¹⁴ Idem p. 164.

⁴¹⁵ Ibidem.

⁴¹⁶ Idem, Ibidem p. 167.

poder. Seguindo uma prática dos senhores de escravos brasileiros que batizavam suas peças aos magotes, dando-lhes nomes cristãos, os anglicanos também buscaram cristianizar seus escravos. No livro de registros de batismo da Christ Church em 24 de janeiro de 1820, está assentado o batismo de “*Thereza, filha de Louisa - escrava negra, nativa de Manjoula, África-propriedade de James Thonton,*” um comerciante inglês.⁴¹⁷ Em 11 de maio de 1820 foram batizados 11 escravos do fazendeiro Robert Parker.⁴¹⁸

Na Igreja que se reunia em Morro Velho, sua congregação possuía escravos e alguns chegaram também a ser batizados. O capelão de Morro Velho, em Minas Gerais, em 1920, escrevendo sobre “a linha de cor,” mencionou registros de batismos de escravos domésticos de John Alexander em 1830 e do Coronel Skerit em 1833.⁴¹⁹ Morro Velho e Passagem eram antigas minas exploradas por uma empresa inglesa e em torno delas desenvolveu-se uma colônia britânica muito expressiva, sempre noticiada na documentação, e regularmente visitada pelos bispos.

Em relação à Bahia não se encontrou nenhum registro de batismo ou sepultamento de escravo nos livros paroquiais da Saint George Church. Acredita-se por duas razões principais, a primeira é a ausência dos registros das primeiras décadas: o que chegou até nós está datado a partir de 1836. Uma provável razão que deve ser acrescentada é o fato da escravaria dos ingleses, ter sido sempre designada, pela documentação oficial como escravos malês, isto é, pessoas islamizadas, que tinham uma confissão religiosa declarada e demonstraram ser escravos muito cômicos de sua situação. Normalmente eram rebeldes e exerciam liderança de rebeliões como já foi comentado anteriormente. Evidentemente que a religião manteve um importante papel na identidade desses escravos, os quais eram autônomos o suficiente para não se deixarem cristianizar por seus proprietários anglicanos ou católicos. Segundo J. Reis, a rebelião de 1835, da qual a liderança principal era de escravos de proprietários ingleses, “aconteceu num momento de expansão do islã entre os escravos africanos que viviam na Bahia. O sucesso dos malês em constituir uma comunidade religiosa relativamente coesa e atraente deve ter inspirado idéias de ultrapassagem dos limites estabelecidos pelo poder dominante. O próprio fato de escravos africanos professarem o islã configurava uma cisão, um afastamento radical da máquina ideológica escravista e, portanto uma rebeldia.”⁴²⁰

Por outro lado, a prática de ter escravos e batizá-los na Igreja Anglicana passou a ser condenada e criticada pelas entidades antiescravistas inglesas, desde 1839, com a fundação da Sociedade Antiescravista Inglesa e Estrangeira que tentou denodadamente impedir a escravidão no Novo Mundo. Em 1865, a Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista escreveu uma carta a Tavares Bastos, solicitando o seu apoio para a abolição da escravidão no Brasil. No ano

⁴¹⁷ Livro nº 1 de Registro de Batismo da Christ Church, p. 19/20. Doc. Christ Church. Rio de Janeiro.

⁴¹⁸ Idem.

⁴¹⁹ Diocesan Gazette de 1920 p. 26. Diocese Anglicana. Buenos Aires.

⁴²⁰ REIS, João José. Rebelião Escrava do Brasil. São Paulo. Brasiliense. 1986, p.137.

seguinte, um abaixo-assinado de renomados abolicionistas europeus pedia ao Imperador D. Pedro II que emancipasse os escravos no Brasil. Segundo David G. Vieira, a resposta “*foi redigida pelo próprio D. Pedro II, teve grande influência no movimento abolicionista no Brasil e deu-lhe algum apoio moral e o impulso de que necessitava para continuar a luta.*”⁴²¹ Os relatos do Rev. James Fletcher, publicados no seu livro *O Brasil e os Brasileiros*, foram decisivos para que a Sociedade Antiescravista apoiasse a luta abolicionista encetada pelos brasileiros. Sempre muito atenta, esta sociedade chegou a pedir providências a Sua Graça Arcebispo de Cantuária, o mais alto dignitário da hierarquia anglicana, contra os senhores de escravos que continuavam a ser membros da Igreja Anglicana na América do Sul. Em 1887 a British and Foreign Anti-Slavery Society, endereçou um ofício ao Arcebispo de Cantuária, condenando tal prática e lembrando a assinatura das Convenções antiescravistas de 1840 e 1843, da qual a Igreja da Inglaterra também era signatária: “*o Comitê da Sociedade Antiescravista Inglesa e Estrangeira, tem tido sua atenção chamada para a prática, ainda existente em algumas Igrejas Cristãs nativas de ter em suas congregações senhores de escravos e até comerciantes de escravos. Isto torna claro que até Ministros dessas Igrejas não estão esclarecidos dessa prática anticristã, e que algumas dessas Igrejas estão sob o controle de Bispos da Igreja Anglicana.*”⁴²²

Não satisfeitos com a crítica e a solicitação de observância do compromisso, o comitê da Sociedade Antiescravista enviou três meses depois, em outubro de 1887, um outro ofício à Sua Graça o Arcebispo de Cantuária, solicitando a sua atenção e boa vontade para que o assunto fosse discutido na Conferência de Lambeth de 1888, isto é, “*a respeito da admissão de senhores de escravos em plena comunhão na Igreja Cristã, contrariando as citadas convenções antiescravistas, o que ocorria especialmente nas igrejas da América do Sul, compostas por senhores de escravos.*”⁴²³ Ao final do ofício, o secretário acrescenta a minuta da resolução da Convenção Antiescravista de 1843, apelando pela mercê de Sua Graça o seu devido cumprimento na Igreja Anglicana. “*Resolução: Que esta Convenção declara para o mundo sua deliberada e solene convicção que a escravidão em qualquer forma ou país onde exista, é intrinsecamente oposto a toda justiça natural e ao genuíno Cristianismo, que em harmonia tanto o seu exercício quanto sua atividade legal e influência na sociedade, tem que ser destruída.*”⁴²⁴ Conforme o ofício, esta condenação de qualquer forma de escravidão foi assinada pelos líderes de todas as denominações cristãs do mundo, mas infelizmente no seio do protestantismo, objeto deste estudo, a escravidão continuou a ser uma prática. As razões econômicas falavam mais alto do que os princípios cristãos. Era condenada nos discursos dos clérigos, no entanto continuou a ser praticada no cotidiano por alguns de seus fiéis.

⁴²¹ VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil. Brasília. UNB. 1980pp.71/72.

⁴²² Lambeth Conference Papers - 1888 - L C81 p.18. Arq. Lambeth Pallace, Londres.

⁴²³ Idem.

⁴²⁴ Ibidem.

F. Maurice, o teólogo anglicano fundador do Socialismo Cristão, em sua obra *Social Morality*, publicada em 1869, condenou a escravidão praticada pelos seus conterrâneos e de forma muito corajosa afirmou que a escravidão moderna não guardava nenhuma identidade com a servidão antiga, muito menos era uma prática feudal ou papal. “*A escravidão tem origem protestante. Pode-se dar todas as desculpas possíveis para aqueles que compram escravos ou receberam por herança; mas os argumentos da razão ou religião têm que ser encarados totalmente ex post facto. O espírito do comércio, o desejo pela propriedade, deve ser creditado à origem do tráfico de escravos, com a sua manutenção, com a resistência a cada proposta para sua abolição ou mesmo sua mitigação.*”⁴²⁵

Os missionários dissidentes que trabalhavam nas colônias inglesas da América enfrentaram uma dura resistência dos colonos anglicanos donos de escravos, que viam nos missionários não-conformistas verdadeiros suspeitos, por serem portadores de uma “*mensagem de liberdade, igualdade e fraternidade e um sentido de justiça que podiam facilmente voltar-se contra a ordem estabelecida. Isso seria particularmente verdadeiro nas sociedades escravistas, onde a ética implícita nesse novo cristianismo evangélico parecia não só deslocada, mas profundamente subversiva.*”⁴²⁶ Tal qual ocorrera em Demerara, na Guiana Inglesa, em 1823, onde uma importante rebelião escrava eclodiu, tendo como líderes negros protestantes, e o principal acusado de fomentar a revolta foi o missionário John Smith, com sua pregação evangélica libertadora.⁴²⁷

Ao assumir o pastorado da Saint George Church, o Reverendo C. Nicolay ficou bastante constrangido em saber que na sua congregação havia senhores de escravos e comerciantes ingleses que continuavam fazendo o comércio proibido, em Salvador. Escreveu uma longa carta, angustiado, pedindo ao Bispo de Londres conselhos para resolver o problema, que na ótica do clérigo era “*ofensa às leis cristãs.*” O bispo respondeu-lhe indicando que se comunicasse com o Bispo de Santa Helena, que conhecia a questão de mais perto e poderia ajudá-lo melhor. O clérigo de Santa Helena pouco acrescentou para ajudar o Reverendo Nicolay, que resolveu tomar pessoalmente a drástica e inusitada atitude de não ministrar a Ceia do Senhor para os anglicanos donos de escravos. Tratava-se de uma dura punição, pois de fato era a não concessão de um sacramento da Igreja Anglicana aos seus fiéis. Em carta ao Bispo de Londres, relatou o ocorrido, considerando-se como um pastor cuidadoso e seguidor da ética cristã. O clérigo respondeu-lhe em carta datada de 12 de agosto de 1861, considerando “*muito difícil lidar com o caso que você menciona*” e recomendando moderação para com os seus paroquianos escravistas, pois “*as pessoas que você considera culpadas neste assunto, tem em outros aspectos boa conduta.*” Recomendava de forma conciliadora e ao mesmo tempo crítica da atitude do reverendo, que o melhor era “*ir por comunicação pessoal, por persuasão do que*

⁴²⁵ MAURICE, F.D. *Social Morality*. London. Macmillan and Co. 1886, p. 83.

⁴²⁶ COSTA, Emília Viotti. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue*. São Paulo. Cia das Letras. 1998, p.30.

⁴²⁷ Idem pp. 294 e seguintes.

por um discurso imperial, impositivo, ou por algum ato insano como o de exclusão da Ceia do Senhor.”⁴²⁸ Ao desautorizar o capelão que ministrava em Salvador, em cujo porto o comércio negreiro fazia-se intensamente, o reverendíssimo deixava muito claro a convivência da Igreja Anglicana com a escravidão, em franca oposição aos documentos oficiais e às convenções antiescravistas assinadas na Inglaterra. Quanto ao Reverendo Nicolay teve que submeter-se à orientação episcopal, conforme a prática anglicana.

Em 1875, o Bispo W. Stirling, o primeiro indicado para a Diocese das Falklands, que incluía toda a América do Sul inclusive o Brasil, visitou a comunidade de Morro Velho, atendendo a um convite do diretor da mina, Mr. Gordon. O bispo não precisou chegar às terras da mineração para ver de perto o trabalho escravo. Ao longo da estrada, encontrou grupos de escravos trabalhando no barro ou em direção à vila para serem vendidos. Inocentemente comentou que as “*crianças penduradas no caçuí da mula, dois pequeninos negros um em cada lado da mula, não eram escravos. Eles não pareciam ter consciência de cousa alguma, mas divertiam-se estas negras faces iluminadas com sorrisos.*”⁴²⁹ No texto, o comentário do clérigo não apareceu, mas a primeira consideração a fazer-se é: os encarregados do diretor não informaram ao reverendíssimo, talvez querendo poupá-lo, que as criancinhas negras eram tão escravas quanto sua mãe, pois filho de escrava escravo era, apesar da Lei do Ventre Livre vigente desde 1871, e também porque as crianças estavam umbilicalmente presas ao destino e à condição servil de sua genitora. Talvez os sorrisos fossem de fato por desconhecerem completamente o seu estado de escravidão. Não sabia o bispo que na comunidade de Morro Velho para onde se dirigia, para ministrar o evangelho, encontraria centenas de escravos à serviço dos seus fiéis?

Em outro momento da biografia, o Bispo Stirling disse que “*não poderia suportar ser um Capelão em um lugar desses, mas que este diabo (a escravidão) tinha que ser enfrentado.*” Continuando as suas reflexões, o reverendíssimo admite que daria a licença para um capelão ministrar os serviços religiosos a uma comunidade como aquela, mas só o faria sob o compromisso de ensinar a lei de Cristo para todos, senhores e escravos: “*eu concederia a licença pensando que ele faria tudo em seu poder para fazer Cristo conhecido da população escrava... eu não poderia admitir pensar a respeito dele, como um Capelão para uma Companhia de Trabalho Escravo, e recebendo pagamento para ministrar para os oficiais da Companhia, sem fazer tudo em seu alcance para trazer a lei de Cristo sobre senhores e escravos, para o bem de todos. A epístola de São Paulo para Filemon poderia ser seu guia.*”⁴³⁰

Mesmo considerando “o horror e a crueldade da escravidão como insuportáveis,” a condenação do Bispo Stirling não foi tão enfática quanto a do Rev. Walsh no início do século, muito menos correspondia aos apelos da Sociedade Antiescravista. Primeiro porque a sua

⁴²⁸ Correspondência de 12/8/1861 in Microfilm ,Tait. Library Lambeth Palace.

⁴²⁹ MACDONALD, F.C. Bishop Stirling of the Falklands.London.Seeley, Service Co.Limited.1929, p. 146.

⁴³⁰ Idem p.138.

posição, ao nível do discurso, seguiu a moderação paulina em questões sociais : a epístola de S. Paulo a Filemon, é a menor de todas as cartas, constituída por apenas 25 versículos e o seu objetivo central é devolver o escravo Onésimo que havia fugido do seu Senhor Filemon, o qual, após a conversão, *livre pelo evangelho*, deveria voltar para o seu amo, e Paulo tornara-se o seu fiador, inclusive pagando os prejuízos que a ausência de sua propriedade vocal pudesse ter impingido ao senhor. Em seguida pede a Filemom, que o receba como irmão no Senhor Jesus Cristo, porém mantendo as relações de propriedade e os deveres senhoriais. Em segundo lugar, após ter visitado a comunidade e pregado para a congregação dos seus fiéis anglicanos, o Bispo Stirling não fez, pelo menos não está registrada, nenhuma crítica, nem condenação das relações escravistas que ele testemunhou na Mina de Morro Velho, pelo contrário, o seu comentário foram só elogios à administração do diretor e ao preparo dos candidatos à confirmação: *“Mr. Gordon, mantém alto o nome da Igreja nestas partes, e tem estabelecido uma reputação que inveja todos mas poucos tem atingido. Por vários anos não tem tido um capelão residente nas Minas, ainda assim eu encontrei a mais ordeira harmonia e apreciação das coisas cristãs, um alto e educado conhecimento entre os candidatos para Confirmação (33 foram confirmados) e um grande respeito no culto público, que eu, em meu mais confiante momento, não ousei prever.”*⁴³¹

Continuando o elogio à administração do diretor da mina, o Bispo Stirling confessou que o estado satisfatório das coisas ele atribuía à direta influência do diretor e de sua família.⁴³² O estado satisfatório incluía tudo o que presenciou na mina. Pode-se interpretar que também as relações escravistas que ali eram praticadas, abertamente, foram vistas pelo clérigo como uma necessidade de mão-de-obra para que a mina continuasse a produzir, normalmente, e os lucros fossem satisfatórios para os seus donos, nobres cavalheiros anglicanos, movidos por princípios cristãos, tal qual o seu diretor administrativo! Tudo estava dentro da normalidade e da mais perfeita ordem cristã. Parece que a inquietação pessoal do Bispo, o que lhe deixava indignado contra a escravidão, certamente se dissolveu, diante dos sólidos e objetivos argumentos dos empresários mineradores ou diante da certeza de que qualquer clérigo naquelas condições de ter uma congregação e uma comunidade dividida entre senhores e escravos desenvolveria todos os esforços para que a população negra conhecesse a lei de Cristo, e tal qual Filemon tratasse os seus escravos como irmãos em Cristo. Porém, os escravos, tal qual Onésimo, não deveriam fugir, isto é buscar a liberdade pelas próprias mãos, mas serem obedientes aos seus senhores, conforme um outro texto paulino: *“vós servos obedecei a vossos senhores segundo a carne com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo.”*⁴³³ A atitude episcopal é de uma visível ambigüidade: condenava a escravidão, porém na prática emprestou a sua sanção religiosa à uma comunidade escravista, pois se o quisesse, fundamentado na sua autoridade de

⁴³¹ Ibidem p. 132.

⁴³² Idem Ibidem.

⁴³³ Epístola de Paulo aos Efésios 6:5 . Bíblia Sagrada.

Bispo da Igreja Anglicana, reivindicada em outras ocasiões, poderia ter tido uma posição mais enérgica contra as relações escravistas praticadas em Morro Velho. Se o fez, a documentação não traz nenhum registro. Quem sabe a crítica pode ter sido feita no âmbito da confissão? São indagações que persistem, até que a descoberta de outras fontes possam trazer mais luz à questão. Por enquanto persiste a ambigüidade do bispo.

Por outro lado, as medidas restritivas que estavam sendo tomadas pelo governo brasileiro levavam os anglicanos a acreditarem, como bons observadores da realidade brasileira, que a abolição da escravidão se daria de imediato, o que certamente contribuiu para a gradativa diminuição de investimentos em escravos, como se observa na documentação referente aos anglicanos da Saint George Church na Bahia. Em 1887, às vésperas da abolição, a *Revista da Sociedade Missionária Anglicana* publicou um artigo sob o título *O Futuro da Escravidão*, onde transcreveu um artigo que saiu na imprensa paulista “colocando as providências e os recursos humanos para minimizar as dificuldades sociais que provavelmente surgirão após a libertação dos escravos.”⁴³⁴ Conclui o artigo aconselhando os agricultores a investirem na mão-de-obra imigrante tal qual uma família de Friburgo, “que comissionou um agente para a Ilha dos Açores com vistas a um contrato para um largo número de trabalhadores possível. É um nobre exemplo...”⁴³⁵

Atitude diferente e única, pelo menos ao longo da documentação trabalhada, foi a do Dr. John L. Paterson, médico britânico que viveu na Bahia durante 40 anos, servindo como médico do hospital inglês e Prof. da Faculdade de Medicina da Bahia.”⁴³⁶ Pelos bons serviços prestados à comunidade baiana, o *médico inglês*, Dr. Paterson, foi agraciado com o título de Comendador e Cavaleiro da Ordem da Rosa. De temperamento forte e independente, o médico inglês algumas vezes surpreendeu os seus colegas e conterrâneos com atitudes de insólito humanitarismo, não tão comum no ambiente profissional que freqüentou em Salvador. No inventário dos seus bens encontrou-se um “*recibo de liberdade pago pelo Dr. Paterson para emancipação do escravo Antônio, que pertenceu a Domingos Antônio Oliveira Meirelles de 350\$000.*”⁴³⁷ Tendo alforriado Antônio, Dr. Paterson contou com os seus serviços como empregado doméstico, e homem livre, até a sua morte. Conforme seu colega Silva Lima, na ausência da família recebeu o cadáver, “*um velho amigo de todos os tempos com a piedade n'alma e a dor no coração: era o preto Antonio que desde criança serviria com a maior dedicação e fidelidade ao Dr. Paterson e sua família, naquela mesma casa onde vira por longos annos reinar a felicidade, e agora o lucto e desolação.*”⁴³⁸

⁴³⁴ South American Missionary Magazine, nov. 1887 p.245.

⁴³⁵ Idem.

⁴³⁶ LIMA, J. A. Silva. Dr. Paterson Sua Vida e Sua Morte. Bahia. Imprensa Popular.1886, p. 5.

⁴³⁷ Inventário nº03/1349/1818/05. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁴³⁸ LIMA, J. Silva. Opus cit p.28.

Pode se argumentar que o discurso do Prof. Silva Lima, recitado publicamente quando da inauguração do monumento ao Dr. Paterson, em 1886, em Salvador,⁴³⁹ estava pejado da emoção e da retórica laudatória dessas ocasiões fúnebres. Porém, é inconteste que a expressão *velho amigo* para designar um negro liberto e a lembrança de citá-lo em uma oração fúnebre dão a dimensão da importância e do inusitado do fato de um liberto, alforriado por compra, ter mantido relações de trabalho e amizade com um comendador britânico, professor da egrégia Faculdade de Medicina da Bahia, quando o comum na época ainda eram relações escravistas carregadas de forte preconceito racial!

Membro ativo da Saint George Church, Dr. Paterson descendia de uma família de origem escocesa e seu genitor Rev. James Paterson, era ministro da Igreja Independente da Escócia. No seu inventário foram elencados 404 títulos de uma biblioteca, que, além de incluir livros e estudos da área médica, possuía ainda obras de filosofia, de literatura clássica, de poesia e astronomia, bem como uma Bíblia Sagrada em inglês, um Novo Testamento, Salmos e três ensaios sobre religião,⁴⁴⁰ donde se conclui a sólida formação humanista e religiosa do Dr. Paterson. Infelizmente não se tem condições de afirmar, objetivamente, as influências antiescravistas que o médico recebeu, porém pode-se conjecturar que acompanhava nos jornais ingleses, encontrados na sua biblioteca, a acirrada polêmica entre os dissidentes antiescravistas e os anglicanos escravocratas e a literatura abolicionista produzida pela Sociedade Antiescravista Inglesa e Estrangeira. Além disso sabe-se dos fortes princípios e sentimentos evangélicos que pautou a sua atuação de “médico dos pobres,” como fora apelidado pela população de baixa renda de Salvador. Alforriou um escravo ao longo dos seus 40 anos vividos na Bahia, talvez como resultado da sua benevolência ou por princípios morais, no entanto se desconhece qualquer atitude mais política ou coletiva de engajamento contra a escravidão e o comércio de escravos que seus irmãos anglicanos desenvolviam em Salvador.

Convém ressaltar que a luta abolicionista na Bahia, diferentemente de outras províncias, ocorreu de forma muito tênue. Conforme uma testemunha da época: “*outras sociedades emancipadoras têm havido na Bahia, todas com pessoal muito pouco numeroso, todas de duração muito efêmera e de ação muito limitada... tais sociedades entre nós, depois de uma existência curta, enlanguescem, definham e morrem, sem ter conseguido exercer a menor influência sobre a população habituada ao repouso e a indiferença.*”⁴⁴¹ Um movimento tão frágil e inexpressivo certamente não atingiria ou influenciaria a comunidade anglicana, normalmente tão ausente dos problemas sociais e políticos da população baiana! Acrescente-se o fato de ser a comunidade em questão parte interessada no problema.

Na verdade, uma atitude de condenação enfática do escravismo só ocorreria após a abolição da escravidão. Esta é a conclusão que se tira após análise da documentação a que se

⁴³⁹ Idem p. 1.

⁴⁴⁰ Inventário. Opus cit.

⁴⁴¹ Apud ARAUJO, Dilton. Republicanismo e Classe Média em Salvador. 1870-1889. Salvador. UFBA. 1992, p.110.

teve acesso. Tal condenação *a posteriori* compreende-se em função dos interesses de fiéis anglicanos com a manutenção do comércio negreiro e das práticas escravistas. Em 1909, em carta pastoral, o Bispo Every condenou o comércio de bebidas alcoólicas, usando uma expressão de um africano que dizia “*ser o tráfico de bebidas um maldição maior que o comércio de escravos cruel, brutal e sem piedade como esse foi.*”⁴⁴²

O capelão de Morro Velho, Rev. C. E. Newbould, escrevendo sobre a questão racial no Brasil, relatou a existência de relações escravistas na mina, classificou a escravidão de “*memória horrível*” e criticou os seus conterrâneos, mas ao mesmo tempo atenuou a atitude de batizar escravos na igreja, como uma prática piedosa, inclusive inocentando o capelão oficiante dos referidos batismos. “*Tais eventos eram provavelmente devido à influência dos ingleses sinceramente religiosos, mas de mentes fechadas. É quase impossível que o capelão tenha se esforçado para mudar as crenças religiosas dos nativos, apesar de precisar fazer os batizados. O que aconteceu com aqueles anglicanos pretos? Há muitos devolvidos à Igreja Papal, há muitos devolvidos à terra Mãe! Pelo menos o interesse neles demonstrado foi de piedade e caridade!*”⁴⁴³

Apesar de criticar a instituição da escravidão e reconhecer que os escravistas anglicanos tinham a mente fechada, o Reverendo Newbould não duvidou dos seus sentimentos religiosos e da observância dos rituais. Ao que parece, o ato piedoso de batizar os escravos, isto é, a obediência aos ritos e à ortodoxia, justificava e inocentava diante de Deus as cabeças duras, porém caridosas dos senhores escravistas. Tal linha de pensamento se aproxima em sua quase similaridade ao projeto escravista colonial dos jesuítas que consideravam a escravidão como uma oportunidade única dos negros conhecerem as verdades libertadoras do Evangelho e da doutrina cristã, reforçando a aceitação da escravidão com um sacrifício que aproximava os “etíopes” de Cristo. O padre Vieira, que viveu quase toda a sua vida na Bahia, em 1633 pregando aos escravos de um engenho baiano, colocou as vigas mestras desse pensamento: “*sois imitadores de Cristo crucificado...porque padeceis em um modo semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão. Cristo despido e vós despidos: Cristo sem comer e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os nomes afrontados, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio.*”⁴⁴⁴

Rev. Walsh, geralmente crítico da escravidão e da festividade do catolicismo brasileiro, registrou no seu relato o batismo de escravos no rito católico, dizendo que “*muitos escravos ainda se apegavam às suas idéias pagãs, embora a maioria pareça ansiosa por se livrar delas e ser batizado, já que isso faz dignos de certa consideração. Enquanto eles não assistem à*

⁴⁴² EVERY, Bispo. Uma Carta Pastoral p.26. Diocese Anglicana. Buenos Aires.

⁴⁴³ Diocesan Gazette e Chronicle. 1919 p.27.

⁴⁴⁴ Apud., VAINFAS, Ronaldo. Deus Contra Palmares. In REIS, João J. GOMES, Flávio. Liberdade por um Fio. História do Quilombo no Brasil. São Paulo. Cia das Letras. 1996, p.71.

missa e não se confessam, são encarados como simples animais.”⁴⁴⁵ O reverendo não fez nenhuma referência ao batismo de escravos no rito anglicano, mas é inevitável conjecturar que os senhores de escravos anglicanos certamente pensavam da mesma forma, por isso piedosamente se esforçavam para batizar e cristianizar suas peças, pelo menos até quando foi permitido pela hierarquia eclesiástica. Batizar os escravos era uma forma piedosa de atenuar a realidade de conviver com a escravidão em países escravistas e quem sabe aplacar os sentimentos de culpa dos protestantes e católicos que lucraram com a mão-de-obra escrava.

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.*”⁴⁴⁶ A distância entre o discurso e a prática cotidiana evidencia-se em função das representações maniqueístas e da visão de mundo do protestantismo que está sendo analisado. A divisão arbitrária entre o espiritual e o material, entre o corpo e a alma, estava de tal forma arraigada na mentalidade dessas comunidades que, além de um verniz moralista e a imposição de ritos para salvar a alma dos escravos, eram incapazes de atitudes mais concretas que de fato propiciassem soluções ao problema do escravismo. Material e ideologicamente envolvidos com a questão, os interesses prevaleceram frente aos princípios cristãos. Porém, Deus, na sua infinita sabedoria e magnanimidade, conhecia *“a piedade e a caridade”* dos seus propósitos, conforme julgou, décadas depois, o Reverendo Newbold, portanto perdoaria mais esses pecadilhos, uma coisa menor da esfera material. Certamente garantiam assim os líderes espirituais o conforto dos corações e a tranquilidade de consciência de seus fiéis escravocratas.

DISCRIMINAÇÃO RACIAL : UM PROBLEMA VELADO

Analisadas as atitudes e os discursos que os anglicanos construíram no Brasil sobre o escravismo, torna-se necessário também acompanhar a visão que elaboraram e as práticas desenvolvidas em relação ao preconceito racial, este que é sucedâneo e ao mesmo tempo alimento ideológico da escravidão. No que tange ao problema da discriminação racial, as atitudes e as práticas anglicanas seguem na mesma linha da questão da escravidão: a distância entre o discurso e a prática, as diferenças entre o concebido teologicamente e a vivência cotidiana dos fiéis, inclusive do próprio clero, aparecem nitidamente na documentação trabalhada.

Em primeiro lugar é preciso ficar claro que este era e é um tema difícil e melindroso no campo protestante. Diferentemente de outros temas, este é um assunto que apareceu muito pouco nas fontes consultadas. Dir-se-ia que o silêncio, ou o quase silêncio, era revelador de um certo

⁴⁴⁵ WALSH. Opus cit p.159.

⁴⁴⁶ ANDRADE, Ezequiel. Metodismo e Escravidão no Brasil (1835.1888).São Bernardo do Campo. ISM 1995. p.150.

mal-estar advindo de situações concretas onde o protestantismo europeu e o norte-americano foram coniventes com políticas e práticas sociais discriminatórias, opostas ao discurso cristão por eles difundido de igualdade dos homens diante de Deus.

Após a abolição definitiva da escravidão a presença de pessoas de origem negra, mesmo em Morro Velho e na Christ Church, no Rio de Janeiro, deixou de acontecer e de gerar tensões no seio da Igreja Anglicana no Brasil. Já dissemos anteriormente que na comunidade anglicana na Bahia, congregada na Saint George Church, os raríssimos nomes de brasileiros que aparecem, geralmente são de mulheres baianas ricas que se consorciaram com jovens ingleses e estas mulheres geralmente pertenciam à elite branqueada da Bahia. Não se consideravam, nem eram vistas, como mestiças ou negras. Na medida em que se constituíam em uma igreja de imigração, sem nenhum objetivo de fazer prosélitos baianos, isto é, negros, e sim apenas oferecer assistência espiritual à colônia britânica, esta é uma questão que está fora dos muros da igreja, um problema que existia na sociedade circundante, mas que na verdade não atingia sua membresia. Diferentemente do que ocorria com os batistas, como veremos posteriormente. No entanto, apesar da dicotomia vivida entre os reinos do mundo e o reino espiritual, muitas vezes identificado com a vivência eclesial, os anglicanos viviam *neste mundo perdido*, a sociedade baiana, com uma população majoritariamente negra, mantendo relações de trabalho e interesses sociais.

Uma primeira postura frente à discriminação racial foi de admitir a existência de turbulências raciais a nível geral no mundo e recomendar a velha fórmula cristã, da unidade em Cristo como solução para os governos atacarem o problema. Em sua Pastoral de 1909, o Bispo Every doutrinou e aconselhou o seu rebanho nos seguintes termos: “*a solução de problemas raciais é o desespero dos estadistas. Cabe a Igreja de Deus encarar com coragem e calma com muita esperança, as complicações que afrontam o governante que está tentando promover a paz e a felicidade pelo mundo. A Igreja deve estar pronta com a velha e verdadeira mensagem do Evangelho, todos são um em Cristo Jesus.*”⁴⁴⁷ A recomendação episcopal foi de calma e moderação para a Igreja, isto é, abstenham-se de movimentos reivindicatórios. Rememorando a antiga tese paulina de que “*Deus não faz acepção de pessoas*” *não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.*”⁴⁴⁸ Em outras palavras: para um grave problema social, recomendava um princípio espiritual da relação do homem com Deus, conforme o cristianismo, porém não apresentou nenhuma alternativa mais concreta e eficaz para resolver a questão. Mantém-se a conhecida concepção: converta-se o homem e a sociedade mudará e resolverá seus problemas.

Uma atitude complementar a essa moderada postura episcopal foi a de reconhecer a existência do problema, mas colocar a sua solução ou alternativas como uma questão de tempo,

⁴⁴⁷ EVERY E.F. Carta Pastoral 1909 p.19 Doc.Diocese Anglicana. Buenos Aires.

⁴⁴⁸ Carta de Paulo aos Galatas 3:28. Bíblia Sagrada.

isto é como não há remédio para dirimir a questão, evasivamente coloca-se a solução no tempo que aplinará as diferenças entre brancos e negros através da “disciplina e da educação.” Em 1908, uma revista especial para o clero anglicano denominada *The Churchman* publicou um artigo, abordando os principais problemas que assolavam a humanidade naquele momento. Em um item intitulado *O que Fazer Sobre o Negro*, o articulista baseado em investigações de um cientista americano, opinou que: “o fator principal na solução do problema do Negro, é o tempo. Mas o tempo tem que ser ocupado com disciplina e educação que ensinará antes de tudo a dignidade do serviço, não só para os Negros, mas para os brancos. Não podemos nos elevar empurrando eles de volta com ódio ou violência, ou negligência; mas somente fazendo-os avançar por meio do serviço. Pois o bem chega aos homens não enquanto trabalham sozinhos mas ao trabalharem juntos com aquela simpatia e compreensão que é a verdadeira democracia.”⁴⁴⁹

Continuando suas apreciações sobre a discriminação racial, o articulista criticou o uso que alguns faziam do problema, “os homens que tiram proveito do instinto de raça para servir fins egoístas,”⁴⁵⁰ numa velada alusão certamente a grupos que começavam timidamente a se organizar nos EUA contra as leis discriminatórias. De forma muito objetiva reconheceu que o problema de raça, o elemento de ódio do diferente é complicado pela inveja econômica e competitiva. Embora lucidamente reconheça que a questão da discriminação esteja imbricada com aspectos de ordem econômica, a solução apontada pela revista é evasiva, e ao longo da argumentação, o articulista deixa-se trair por um velho racismo, que teimosamente emergiu no seu texto, ao considerar o negro despreparado e que o mesmo deveria procurar o seu lugar social, certamente o de subalternidade impingido por séculos de escravidão pelos brancos. Em palavras do articulista: “em relações industriais, o lugar do negro é o lugar que ele pode preencher. Ele por sua parte, não deve desejar lugares que ele não possa ainda preencher ...o problema com o Negro é que ele está o tempo todo tentando obter reconhecimento, quando o que devia estar fazendo é obter algo para reconhecer.”⁴⁵¹

Após uma recomendação tão discriminatória, o articulista volta à tese da convivência harmônica, aconselhando que todos devem seguir a “regra áurea,” isto é, não fazer ao próximo o que não quer para si, e este princípio segundo ele garantiria as cordiais relações entre brancos e negros, evitando assim problemas. Há uma visível contradição entre o discurso teológico dos anglicanos que pregava a unidade de todos os homens em Cristo e as opiniões que emitiram sobre a discriminação racial, quando estiveram de frente com o problema em suas relações cotidianas. A escassa documentação referente à questão deixou transparecer a existência de um preconceito dissimulado de forma irônica e piedosa. Em 1920, o capelão de Morro Velho, Rev. Newbold, escreveu alguns artigos sobre a “linha de cor” no Brasil. No início do terceiro texto

⁴⁴⁹ The Churchman, Set. 1908 p.322.

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ Ibidem.

sobre o tema, o clérigo negou a existência de separação racial no Brasil, elogiando a miscigenação. Segundo ele, “no Brasil não há uma distinção de cor, só a linda mistura de preto e branco, simbólica da união da nação.”⁴⁵² Ao começar o seu texto, dir-se-ia de imediato que o Reverendo Newbould era um entusiasta da miscigenação e da mulatice brasileira, portanto desprovido de qualquer preconceito racial, porém ao longo do texto, as ambigüidades e as contradições aparecem, revelando por trás da clássica ironia britânica expressões e comparações nitidamente agressivas e racistas. Continuando a descrição física dos dois extremos da linha de cor, isto é, “senhoras que parecem que o seu sangue vem diretamente e sem mistura das grandes famílias da Península.” Mas quando passa a descrever fisicamente os negros, o seu racismo vem à tona: “no outro lado há os negros, que, em toda descrição física, lembram aqueles humanos magníficos da África no desenvolvimento muscular hercúleo, na cor, ébano brilhoso; dentes brancos como a neve, e às vezes já vi seus dentes serrados em pontas, dando uma expressão perigosa e de tubarão aos seus sorrisos.”⁴⁵³

O reverendo descreveu de forma pitoresca como na Igreja Católica de Morro Velho o padre foi obrigado a fazer distinções de cor, ao ter sido obrigado a organizar três corais entre as moças da paróquia: um preto, um marrom e um branco, e uma das obrigações do padre era determinar em qual coral a cantora ia fazer parte. Informado por sua servente que era considerada *branca*, do ocorrido na paróquia católica ele opinou “que preferia o coral negro, pois muitas negras tem lindas vozes quando falam.”⁴⁵⁴ Mais um elogio do observador Newbold, no entanto suas ambigüidades continuam a ser expostas numa argumentação calcada de ilustrações jocosas, onde os negros aparecem como incapazes de certas práticas civilizadas, como por exemplo expressar-se bem na civilizada língua de Shakespeare. Em palavras do autor: “em Morro Velho um grande número de domésticas [negras] entendem um pouco de inglês, mas dou graças em poder dizer, elas não tentam falar. Os homens, entretanto, as vezes tentam falar. Nosso oficial médico tinha um servente que era bem fluente e que gostava muito de falar inglês. Um dia ele pediu um aumento, e quando uma razão foi exigida, ele exclamou: Não tenho agüentado a sua impertinência durante três anos? O leitor familiar com o Português vai entender a infeliz tradução literal feita por ele.”⁴⁵⁵ De fato, tratava-se de uma inoportuna expressão para quem solicitava um aumento de salário, mas o uso de uma palavra, provável falsa cognata, que na língua portuguesa soaria muito mal, foi o suficiente para o reverendo generalizar a impossibilidade de os negros e serviçais falarem corretamente a língua inglesa e agradecer a Deus que as domésticas, incluindo a dele, a ‘considerada branca’ não se atreviam a treinar o seu inglês arrevesado.

⁴⁵² Diocesan Gazette, 1920, p.26.

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Ibidem p. 27.

⁴⁵⁵ Idem Ibidem p.27.

Considerando a herança escravista como muito negativa na vida da população negra, a exemplo do “*medo ridículo que os negros tinham de cães*” o Rev. Newbold continuou a sua argumentação pejorativa em torno do comportamento dos negros, incapazes, segundo ele, de boas maneiras: “*a escravidão, tão recentemente abolida, deixou seus traços nos negros...são muito grosseiros por terem sido obrigados a se portarem mais como animais do que seres humanos. De qualquer forma, o contraste entre a falta de boas maneiras deles e a polidez excessiva dos mais pobres de sangue latino é incrível. Marcus Aurelius diz: “A mentira é o vício dos escravos” e com certeza as suas maneiras são lamentáveis.*”⁴⁵⁶ Além de Marco Aurélio, informado por ele mesmo, desconhecem-se as leituras que informavam as observações etnológicas do clérigo, mas certamente, além das influências teológicas do seu bispo, o Reverendíssimo Every, presidia as suas representações sobre a população negra brasileira, um certo evolucionismo social, que se desenvolvia na Inglaterra desde o final do século passado, o qual “*concebia o desenvolvimento humano a partir de etapas fixas e pré-determinadas, e vinculava de maneira mecânica elementos culturais, tecnológicos e sociais. Para os evolucionistas a humanidade aparecia representada tal qual uma imensa pirâmide - dividida em estágios distintos que iam da selvageria para a barbárie e desta para a civilização - na qual a Europa aparecia destacada no topo e povos como os Botocudos na base, a representar a infância de nossa civilização.*”⁴⁵⁷ Pode-se dizer que o reverendo anglicano como bom cristão era um apreciador da estética e da mestiçagem brasileira, porém o seu discurso e as suas atitudes deixaram transparecer profundas contradições que denotam o racismo contra os negros e a discriminação racial em geral, presentes na Igreja Anglicana no período estudado.

Mesmo F..Maurice, na segunda metade do século passado, tão progressista em sua postura frente aos problemas sociais, não escapou dessa visão etnocêntrica e discriminatória vigente entre os anglicanos. Ao condenar a escravidão, criticou os brancos senhores de escravos, que usavam a força bruta e não o intelecto no domínio de suas propriedades humanas, para ele “*o branco se rebaixou à brutalidade do negro no ato de o capturar; aumentou sua brutalidade no processo de o aprisionar, guerreia contra o intelecto e perdeu gradativamente todo o sentimento de diferença entre o intelecto e a mera força nele mesmo.*”⁴⁵⁸

O reverendo de Morro Velho não estava só em suas concepções discriminatórias: o seu bispo, o Rev. Every, ao longo de suas memórias, deixou transparecer uma dificuldade de convivência com pessoas negras, bastante sintomática. Rememorando uma de suas viagens ao Nordeste Brasileiro, a bordo da Cia Nacional de Navegação, por ter muito fluxo não conseguiu uma cabine individual e foi obrigado a aceitar uma cabine coletiva com mais cinco pessoas negras; o Reverendíssimo não suportou a convivência tão próxima, preferindo passar as noites

⁴⁵⁶ Idem .

⁴⁵⁷ SCHWARCZ, Lília M. Usos e Abusos da Mestiçagem no Brasil , in Africa Afro Àsia n°18.Salvador.UFBA.1996, p.83.

⁴⁵⁸ MAURICE, F. Opus cit p.82/83.

sentado em um banco no salão do navio do que compartilhar o espaço com aqueles homens de cor. Em suas próprias palavras:

*“...tive uma cabine espaçosa, muito abaixo do nível da água, com cinco companheiros. Não era tão ruim quando eu ia dormir cedo, mas de novo nunca! Não somente estavam ocupadas as outras camas, por pessoas mais ou menos de cor[mulatas]; mas um sexto cidadão, bastante negro, veio e se deitou em cima de um dos baús da cabine que ocupava o espaço central. Até hoje não posso compreender porque, pois um baú deste é uma coisa dura e desagradável para se deitar; então só posso achar que sua ambição foi de aumentar o calor tremendo e a densidade do ar que respirávamos. Sendo como for, mas o resto da viagem de uma semana eu não pude entrar mais na cabine, e procurei um banco no salão do convés.”*⁴⁵⁹

Poder-se-ia contra-argumentar que era natural que o bispo buscasse privacidade para a sua longa jornada, afinal de contas deslocar-se da Argentina para o nordeste brasileiro não era tão fácil naquela época! No entanto, um outro episódio no bar do navio, na mesma viagem, comprova a atitude discriminatória do reverendíssimo e a sua dificuldade de convivência. Criticando o barulho dos brasileiros, constatou *“as numerosas famílias sempre acompanhadas com a quantidade correspondente de empregados negros.”* Na escada que dava para o bar deparou-se com uma “quase multidão” de homens, mulheres e crianças e um homem em avançado estágio de tuberculose e todos conversavam animadamente, só ele *“consciente do tremendo barulho.”* Por fim o Bispo Every confessou: *“espero que não tenha deixado parecer meus sentimentos, mas as vezes é difícil lembrar que somos todos do mesmo sangue e da mesma carne.”*⁴⁶⁰ Dir-se-ia que o reverendíssimo vivia uma profunda contradição entre o que pensava e ensinava teologicamente e a vivência cotidiana com esses brasileiros mestiços, *mais ou menos de cor* como ele próprio se referia. Em sua Carta Pastoral, recomendou que a Igreja vivesse na unidade de Cristo, pois todos os homens são iguais perante Deus, mas, na prática, o seu comportamento era de profunda intolerância contra o barulho, os hábitos, a educação e a falta de *“boas maneiras”* desses negros que ele era obrigado a conviver cotidianamente. Eram do *“mesmo sangue e da mesma carne”* em tese, porém na prática, no confronto cotidiano das diferenças étnicas e culturais, Every se colocava do alto da sua origem anglo-saxônica, considerada pelos ingleses, em geral, como superior e mais civilizada que as demais etnias.

UM ESPINHO NA CARNE

Quanto aos batistas, para analisarem-se as representações que elaboraram frente à escravidão faz-se necessário conhecer seus antecedentes nos EUA. O avivamento religioso que se alastrou pelas principais denominações protestantes norte-americanas, no início do século XIX, trouxe no seu bojo, além do espírito missionário, uma certa preocupação moral com o problema do escravismo. Foram traços comuns desse despertar religioso: *“educação religiosa nas Escolas Dominicais, esforços a favor da juventude e dos estudantes, movimentos em favor da abolição da escravidão, pela paz internacional, pela temperança no uso das*

⁴⁵⁹EVERY, E.F. Memories... p.154.

⁴⁶⁰Idem p.165.

bebidas alcoólicas ou a completa proibição da manufatura e venda de tais bebidas, por divulgar o evangelho a certos países ou certas classes ou a todo mundo.”⁴⁶¹

Protestantes praticaram o comércio de escravos no período moderno, sem nenhum constrangimento moral ou religioso. A partir do século XVIII a prática escravista começou a ser confrontada com os princípios evangélicos, especialmente pelos dissidentes na Inglaterra. Nos Estados Unidos o ‘*revival*’ ocorrido entre os protestantes americanos, no século XIX, além da piedade pessoal, da salvação pela fé e arrependimento dos vícios, pregava contra a escravidão, vista como pecado, prática diabólica e que deveria ser abolida. A conexão entre avivamento religioso e abolicionismo nos Estados Unidos expressou-se claramente na militância de Theodore Weld, de origem congregacional e que se tornara discípulo do grande avivalista Charles Finney. Próximo de Cleveland fundaram o Colégio Oberlin, que “*se tornou o centro do abolicionismo e das idéias radicais a respeito de educação*”⁴⁶² No que pese à difusão e a comunhão dos princípios avivalistas entre as diversas denominações protestantes, a crítica à escravidão, mesmo que moralista, transformou-se em um grave ponto de discórdia entre os protestantes norte-americanos, um *espinho na carne* que feriu no âmago do protestantismo.

Os cismas denominacionais mais sérios do século passado aconteceram conectados com a luta contra a escravidão. Em 1843, a Igreja Metodista dividiu-se em função da luta abolicionista: a Igreja Metodista Wesleyana da América constituída só com membros não escravocratas e a Igreja Metodista Episcopal do Sul formada por fiéis favoráveis à escravidão. Dentre os presbiterianos, as primeiras contendas surgiram em 1837; entre os nortistas antiescravistas e os sulistas escravocratas não mais existiam condições de trabalho conjunto. Nos anos 1860, a ala sulista organizou-se com a designação de Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos e a nortista com o nome de Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América.⁴⁶³ É interessante destacar que ambas as facções se utilizavam de argumentos bíblicos para justificar seus posicionamentos a favor ou contra a escravidão. Tais justificativas advinham, dentre outros fatores, do fato de que a cultura norte-americana, tanto a do norte quanto a do sul, foram construídas em torno de representações protestantes, com porta-vozes e discursos, normalmente conservadores, no que tange às questões sociais. Segundo Grunden: “*os Nortistas identificavam cada vez mais a escravatura com a fraqueza e o demônio e exigiam que essa mancha na democracia fosse colocada no caminho da extinção. Os sulistas respondiam com irritação autodefensiva: a escravatura sempre fizera parte do mundo, sancionada pela Bíblia quanto por dois séculos de costume americano. Para os sulistas brancos a escravatura foi o que tornou possível a democracia americana e a economia do algodão.*”⁴⁶⁴

O fundamentalismo das denominações protestantes dos EUA se transformou em terreno fértil para justificativas da escravidão, que buscavam embasamento doutrinário para apaziguar

⁴⁶¹ LATOURETTE, K. Scott. Opus cit p. 404.

⁴⁶² GRUDEN, Robert M. Uma Breve História da cultura Americana. Rio de Janeiro. Nórdica. s/d p.119.

⁴⁶³ WALKER, W. Hist. da Igreja Cristã. São Paulo. ASTE. 1967, pp. 160/161.

⁴⁶⁴ GRUNDEN, Robert. Opus cit p.109.

a consciência dos escravocratas do sul. Citando a história de Noé, identificavam a maldição de Cam, por ter surpreendido o patriarca nu e embriagado, como a maldição dos negros. “*Os Teólogos racistas acrescentaram que os negros descendem de Cam e, portanto estão condenados à servidão e à escravidão permanentes. Juan Bautista Casas, sacerdote espanhol alegava em 1869 que a raça negra sofre da maldição narrada no Pentateuco e que a sua inferioridade se perpetuava através de séculos.*”⁴⁶⁵

A Denominação Batista também foi atingida pelo divisionismo ocasionado pelas atitudes frente à escravidão. Em 1845, os batistas norte-americanos separaram-se conforme o posicionamento contra a escravidão. Organizou-se a Convenção Batista do sul para abrigar as igrejas que admitiam o trabalho escravo, representando delegações de oito estados do sul escravista.⁴⁶⁶ Foi a Convenção Batista do Sul dos EUA que estabeleceu a Denominação Batista em solo brasileiro.

A guerra de Secessão na década de 1860, concretamente demonstrou a divisão vigente na sociedade e no protestantismo norte-americano. “*Nos Estados Livres, a ascensão dos evangélicos de mentalidade reformista tinha dado um novo sentido de direção e de propósito moral a uma classe média ascendente tentando se adaptar a uma nova economia de mercado. O Sul com seus degredados trabalhadores cativos e seus brancos pobres e preguiçosos parecia estar, para a maioria dos nortistas, num processo de violação flagrante da ética trabalhista protestante e do ideal da concorrência aberta.*”⁴⁶⁷ Vencido o sul, muitos confederados, inclusive ex-combatentes, se deslocaram para o Brasil, especialmente para a Província de São Paulo, numa tentativa de reconstruir suas propriedades.

A relação entre a religião e aspectos político-econômicos fez-se de forma bastante estreita: os principais agentes da imigração norte-americana para o Brasil foram pastores protestantes, a exemplo do Rev. B. Dunn que via no Brasil uma nova Canaã, a terra prometida onde os confederados derrotados na Guerra de Secessão poderiam reconstruir suas vidas, seus lares e suas propriedades incluindo a mão-de-obra escrava. Seu livro *Brazil, The Home for Southieners* foi uma propaganda poderosa para os norte-americanos do sul. Os entusiasmados sulistas viam o Brasil como uma alternativa econômica e segura, a exemplo do médico M. F. Gaston, veterano do Exército Confederado e originário da Carolina do Sul, que escreveu *Hunting a Home in Brazil*, um relato minucioso das vantagens que os sulistas encontrariam aqui. O Sudeste brasileiro, com terras quase virgens, se constituía em bons empreendimentos. Em suas próprias palavras, após ter visitado as terras férteis da região de Campinas: “*as vantagens para o cultivo do algodão nessa região dão-lhe primazia sobre a parte meridional dos Estados Unidos. O elemento adicional do trabalho escravo está aqui apto a trazer resultados que não podem ser assegurados pelo trabalho assalariado nos Estados Sulistas; e*

⁴⁶⁵ DUNCAN, Quincin. Racismo, Igreja e Teologia. in Identidade Negra e Religião. Rio de Janeiro. CEDI. Liberdade. 1986, p.69.

⁴⁶⁶ LATOURETTE, K. Opus cit p.677.

⁴⁶⁷ DIVINE, Robert it alli, América Passado e Presente. Rio de Janeiro. Nórdica. 1992, p.328.

tão logo os negros se tenham familiarizado com o modo adequado de trabalhar o algodão, poderemos antecipar uma produção excedendo a qualquer uma que já tenha sido realizada nos Estados Unidos.”⁴⁶⁸

A propaganda desses agentes da imigração surtiu efeito: pelo menos cerca de 2000 a 3000 sulistas se deslocaram para São Paulo. O aceno de encontrar terras em abundância com mão-de-obra escrava certamente foi decisivo para que famílias inteiras, acostumadas a um estilo de vida escravista se deslocassem do sul dos EUA para o sudeste brasileiro. Na colônia de Santa Bárbara D’Oeste encontravam-se muitas famílias batistas, como já foi analisado anteriormente.

No Brasil, os batistas norte-americanos tiveram duas atitudes frente à escravidão: os primeiros colonos batistas eram favoráveis e foram proprietários de escravos. Os missionários e os batistas brasileiros em geral, após a abolição, em 1888, condenaram o escravismo como incompatível com a fé cristã. Atitudes contraditórias que demonstram as dificuldades que tinham para tratar do assunto. Em Santa Bárbara D’Oeste, primeiro núcleo batista, o trabalho escravo existiu como mão-de-obra usada na agricultura e em tarefas domésticas. Os colonos batistas eram senhores de escravos a exemplo da Senhora Ellis, dona de um sítio e que providenciara hospedagem nos primeiros meses ao casal de missionários W. Bagby, fundador da Primeira Igreja Batista do Brasil. Conforme o diário da Senhora Bagby, *“depois de dormir uma noite na Capital Paulista, os missionários tomaram o trem para Sta. Bárbara, onde chegaram sob forte aguaceiro. Na estação os aguardavam os enviados da Sra. Ellis, com dois cavalos e um escravo, para carregar a bagagem. A estrada até o sítio estava bem lamacenta mas ao chegar, foram carinhosamente recebidos.*”⁴⁶⁹

Em seu diário a Sra. Ana Bagby não fez nenhum comentário sobre a questão da escravidão, nem estranhou a presença do serviçal que carregara a sua bagagem. Naturalmente, como uma boa texana, considerava o escravismo como algo necessário para a agricultura, ou serviços pesados no geral, sem nenhum constrangimento moral que se chocasse com os princípios cristãos ou as doutrinas batistas, desde quando pertencia à Convenção Batista do Sul dos EUA, que aprovava a instituição da escravidão. Conforme Crabtree, a Junta de Richmond, nos EUA, ao avaliar, em 1859, as possibilidades de envio de missionários para o Brasil, admitiu que havia similaridades entre os dois países e uma vantagem que deixaria os missionários norte-americanos bem aclimatados em terras brasileiras era o fato de em ambos os países haver escravidão: *“o Brasil era como os Estados Unidos, tem escravos e os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidas a combater a escravatura e assim envolver-se na política do país.*”⁴⁷⁰

As preocupações do comitê missionário prendiam-se a dois aspectos assaz interessante: em primeiro lugar, a vivência em um país escravista deixaria os missionários norte-americanos mais

⁴⁶⁸ Apud STEIN, Bárbara. O Brasil Visto de Selma, Alabama. In Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 03 USP. p.49.

⁴⁶⁹ MATHEWS, Rute F. Ana Bagby a Pioneira. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista.1972, p.24.

⁴⁷⁰ Apud CRABTREE, A.R. História dos Batistas do Brasil até 1906. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista.1962, p.58.

confortáveis num país tropical e católico, mas que mantinha uma identidade escravista com o seu país de origem, identificação não muito louvável, mas, infelizmente, para o comitê de Richmond parecia relevante. Em segundo lugar, temiam o envolvimento dos missionários nas questões políticas do país, o que foi uma norma seguida à risca pelas lideranças batistas, conforme análise feita no capítulo anterior. Portanto, a existência da escravidão além de não causar nenhum constrangimento aos missionários, na sua maioria provenientes do sul escravocrata, deixava-os mais adaptados a esse estranho país de negros.

Na Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, embora o livro de Atas da Igreja não tenha feito nenhuma menção explícita sobre o assunto, no livro *Os Bagby no Brasil*, há um registro de um escravo que foi alforriado pela comunidade, o que foi relatado com muito ufanismo, pois o homem havia sido proibido de frequentar a Igreja pelo seu senhor. Conforme palavras da autora: “*outro fato que causou muito comentário foi o relativo a um africano, que assistia aos cultos com regularidade e interesse. Quando ele deixou de vir por alguns domingos, alguém comentou em sessão, sobre sua ausência. Outro explicou que seu dono declarava que o mataria se ele pisasse na igreja novamente. Um membro sugeriu: Vamos comprá-lo! após longa deliberação, pois a igreja não tinha um só membro abastado, votaram unanimemente comprá-lo e dar-lhe sua liberdade. O homem duas vezes redimido, ficou radiante e alegremente uniu-se à pequena igreja.*”⁴⁷¹

Na sua autobiografia, o Pastor Taylor referiu-se ao fato de que a “*nossa igreja libertou um escravo que havia se tornado cristão.*” Mais uma vez o nome do irmão escravo foi omitido, mas o missionário não perdeu a oportunidade de acusar a Igreja Católica de omissão diante do problema da escravidão, ao afirmar que “*os padres nunca fizeram nada para aliviar as dores dos escravos ou para redimi-los.*”⁴⁷² Infelizmente as fontes tão limitadas no tocante ao assunto, não permitem responder de forma aprofundada algumas perguntas básicas tais como: ao irmão africano, que nem teve a honra de ter o seu nome citado, foi comprada a alforria apenas porque era um assíduo frequentador da igreja, ou por que consideravam a escravidão incompatível com os princípios evangélicos? A compra da liberdade daquele escravo obedeceria a um plano estratégico de evangelização entre a população escrava, tão densa em Salvador e no seu recôncavo? Em outras palavras: a concessão de alforria para esse escravo não funcionaria como uma espécie de chamariz para um numeroso grupo étnico que vivia na Bahia, sob a influência das religiões de origem africana e do catolicismo popular, principais concorrentes dos batistas?

Lamentável que as fontes não permitam avançar muito nas questões. No entanto, pode-se dizer que, em toda documentação trabalhada não foi constatado que os batistas fizessem nenhum tipo de ação coletiva, ou mesmo qualquer posição que apontasse para a abolição do escravismo. Se de fato houvesse uma atitude conscientemente abolicionista, não a teriam registrado no livro

⁴⁷¹ HARRISON, Helen Bagby. *Os Bagby no Brasil*. Rio de Janeiro: JUPER. 1987, p. 36.

⁴⁷² TAYLOR, Z. *The Rise and Progress of Baptist Mission in Brazil*. EUA: Ccuachita Baptist University. 1969, p. 56.

de atas, tão cheio de detalhes quando se referiam aos mais variados assuntos, em especial nos relatos de perseguições de que o grupo fora vítima? A resposta é sim. No que a documentação deixa transparecer, e seguindo o espírito de cruzada evangelizadora que presidia as ações do grupo, de fato, acredita-se que a alforria do irmão escravo fazia parte de uma estratégia evangelística e não uma ação política mais abrangente que questionasse o escravismo enquanto sistema econômico baseado na propriedade de seres humanos, como mão-de-obra servil.

Fundamentados nas representações que faziam da sociedade vista como a díade negativa dos reinos deste mundo em oposição à esfera espiritual, a escravidão não foi encarada como um problema social a ser enfrentado pelos batistas. O caso isolado do irmão escravo surgiu porque o mesmo era um prosélito, e não um escravo qualquer que recebeu a solidariedade dos missionários e da congregação. Seguindo a ética pietista que permeou todo o protestantismo brasileiro, no período, desejava-se antes de tudo salvar as almas dos escravos, e libertá-los da condenação do inferno, e nenhum envolvimento com os problemas da sociedade circundante. Mesmo as dominações protestantes que se posicionaram favoráveis à abolição o faziam como uma questão moral e religiosa. *“A preocupação esteve voltada para a integração, conversão e educação do negro, para dentro da cultura protestante e não para a sua simples emancipação. Em suma, o interesse esteve voltado para a regeneração moral, afirmando que a degeneração dos costumes era contrária às virtudes cristãs.”*⁴⁷³

Por outro lado, convém destacar que o fato de ser um grupo religioso minoritário no campo religioso baiano, hegemonicamente católico e sem usufruir as prerrogativas de liberdade religiosa, contribuiu decisivamente para que os batistas mantivessem uma atitude omissa e distante dos problemas e questões sociais mais polêmicos, que significassem uma oposição ao Estado ou ao *status quo*. Após a abolição da escravatura em 1888, cessado o perigo de se opor ao Estado e parecerem resistentes às autoridades constituídas, os batistas construíram um discurso condenatório à escravidão, classificando-a como incompatível com a pureza do Evangelho, do qual eles se consideravam os mais fiéis guardiões. O Rev. Taylor registrou a sua alegria com a queda do escravismo e do Império brasileiro, nos seguintes termos: *“Os dois grandes inimigos do progresso do evangelho desapareceram no Brasil, a escravidão e o Império. Assim todos os inimigos do evangelho devem cair. Neste momento só há lugar para um Rei, e este é Jesus.”*⁴⁷⁴ Note-se que o regozijo do pastor não foi em função da libertação dos escravos, mas de fato pelo que a abolição significava para facilitar a expansão das doutrinas batistas. A escravidão era vista como um inimigo do Evangelho, evidentemente na medida em que os senhores proibiam seus escravos de freqüentarem a Primeira Igreja Batista, conforme o ocorrido com o exemplo anteriormente citado. Em um outro momento, o missionário referiu-se à abolição da escravatura como um gigante abatido: *“O senhor destruiu dois gigantes*

⁴⁷³ BARBOSA, José C. Protestantismo e Escravidão. Brasília. UNB. 1988, p.141.

⁴⁷⁴ TAYLOR, Zacarias. Opus cit. p.59.

poderosos a Monarquia e a Escravidão, replanejando as com a República e a Liberdade em que suas sementes teriam melhores condições de prosperar.”⁴⁷⁵ Na ótica do Rev. Taylor as mudanças sociais e políticas aconteciam pela direta intervenção divina e serviam como um verdadeiro incentivo para as suas atividades proselitistas, o que mais um vez demonstra que as representações sociais e políticas dos batistas foram construídas a partir de suas concepções religiosas e muitas delas herdadas de seus irmãos norte-americanos.

A memória da abolição da escravidão foi sempre registrada no Jornal Batista como um grande evento da história pátria e que deveria servir de exemplo para a juventude. Nesses artigos, a linha central foi de condenação ao escravismo, matizada com um certo moralismo muito peculiar aos batistas. Em alguns momentos, consideravam a escravidão como uma demonstração de falta de civilização e que a igualdade entre os homens era uma doutrina pregada por Jesus Cristo.

“...Jesus Christo viria ao mundo, não somente para evangelisar aos pobres e curar os quebrantados de coração mas também para apregoar liberdade aos captivos e pôr em liberdade os oprimidos. Anunciando-se a inaudita doutrina da confraternidade, liberdade e igualdade entre todos os homens, fosse qual fosse sua côr, ou o seu estado, eis que, o resultado tem sido estupendo, pois vemos que a escravidão tão universal no tempo de Christo, hoje está varrida quasi por completo da face da terra pela sublime doutrina da igualdade, existindo, é verdade, em uma ou outra ilhota onde ainda não penetraram os raios da civilização.”⁴⁷⁶

Comemorava-se sempre o dia 13 de Maio. Em 1902, o Jornal Batista congratulou-se com a nação pelo fato da ereção da estátua do Visconde de Rio Branco, *“o autor da célebre lei de 28 de setembro de 1871; o ventre livre, cujo epílogo foi o de 13 de maio.*”⁴⁷⁷ Os batistas compartilhavam a versão áulica da historiografia oficial de que a abolição da escravidão foi uma sucessão natural de medidas tomadas pelos governantes, desconhecendo completamente as lutas escravas, os quilombos e a resistência cotidiana dos negros em geral, contra a política e as relações escravistas: *“em paiz algum do mundo se pode registrar a passagem de um tal decreto sem que uma gota de sangue fosse derramada. Os Estados Unidos para alcançar a lei da libertação perderam na guerra civil cerca de 300 mil homens e 36 milhões de contos.*”⁴⁷⁸

A Guerra de Secessão mereceu um registro do articulista, no entanto, seguindo o posicionamento da elite brasileira, não reconheceu as lutas populares nem a resistência escrava contra o sistema escravista: *“a abolição é vista habitualmente, por uma determinada corrente de interpretação, como o resultado dos esforços quase consensuais que reuniram profissionais liberais, fazendeiros progressistas, burgueses e, até mesmo o Imperador e os seus*

⁴⁷⁵Idem p.2.

⁴⁷⁶O Jornal Baptista, n° 20, 1901 p.2.

⁴⁷⁷Idem, n°, 1902 p.2.

⁴⁷⁸O Jornal Baptista. 16/ 5/ 1902 p.2.

ministros.”⁴⁷⁹ Enfim um processo lento e gradativo, administrado pelo Estado escravocrata, desconhecendo o movimento insurrecional dos escravos, onde muito sangue foi derramado e muitas vidas ceifadas exemplarmente para que não mais se repetissem ações sediciosas contra o sistema escravista. Porém, parece que tanto para a historiografia oficial quanto para os batistas, o sangue que merecia a nobreza do registro e a “glória da história” era apenas o vertido pelos soldados, os bravos defensores da Pátria. O sangue dos escravos parece que não era tão nobre assim, a ponto de garantir um registro “*nas páginas brilhantes da história do 13 de maio.*” Ou tais insurreições e quilombos não mereciam ser registrados, pois tratava-se de ações subversivas, portanto condenáveis, do ponto de vista oficial e da ética batista, em tudo obediente às autoridades e aos que estavam investidos de poder.

Em torno das comemorações do dia 13 de Maio, entre os batistas, podem ser observadas, ainda, algumas práticas que demonstravam com muita propriedade a separação arbitrária que faziam entre as instâncias espiritual e social de suas vidas e da realidade em geral. Durante o período que está sendo trabalhado, comemorava-se como uma data cívica e feriado nacional. Os missionários, querendo aproveitar a data cívica e o sentimento nacional em torno das comemorações da abolição da escravidão, decidiram fazer coincidir com este evento um dia de Ações de Graças, quando eram realizados cultos especiais com ofertório específico para a obra de evangelização nacional. No entanto, parece que, na prática cotidiana, as igrejas estavam dando mais atenção às comemorações da lei áurea do que no dia designado para agradecer “*pelos muitas e ricas bençãos que Deus e Pae de eterna bondade e amor lhes ha dispensado no anno decorrido*”. Em 1916, um contundente editorial assinado pelo Rev. W. .E. Entzminger, redator do Jornal Batista, os batistas brasileiros foram exortados a não confundirem as coisas espirituais com as coisas materiais.

*“Aproxima-se o dia 13 de Maio, dia memorável na história pátria brasileira de orgulho e regosijo a todos os brasileiros, mas para os baptistas brasileiros um dia ultra-memorável, de uma significação muito mais ampla e profunda, porque é o dia do anno por elles escolhido para Dia de Acção de Graças ao Deus Pae. Não podemos siquer imaginar a existência de uma egreja baptista no Brasil, que no dia 13 de Maio, de dia ou mesmo de noite, deixe de reunir-se para louvar e engrandecer o nosso amantíssimo Deus que de tudo nos tem provido, nada nos faltando: do pão material, do vestuário, e do pão espiritual; sobretudo do pão espiritual.”*⁴⁸⁰

Como na ótica e na ética dos missionários tempo era dinheiro, compreende-se que a idéia de associar o feriado nacional com o dia de Ação de Graças era uma forma de ocupar o tempo livre dos fiéis, com mais um dia de cultos e doutrinação dos princípios batistas e era

⁴⁷⁹ ARAÚJO, Dilton. Opus cit p.105.

⁴⁸⁰ O Jornal Batista N°14, 1916 p.4.

inadmissível para a liderança, que as comemorações cívicas tivessem sobrepujado as atividades espirituais, uma confusão cuja causa *“talvez seja que a data da libertação dos escravos seja mais sympathica aos baptistas que o culto de gratidão a Deus.”* Como isso era inimaginável e não deveria jamais acontecer, o editorial passou a ter um tom pedagógico, tentando livrar os irmãos desavisados desse perigoso equívoco: *“é necessário que esta confusão desapareça e que os crentes reconheçam nessas coisas, dois factos perfeitamente distinctos. Se bem que os baptistas brasileiros devem exultar com a áurea data da libertação dos escravos, data gloriosa das que mais o sejam nos fastos da humanidade, eles não são chamados do culto de accção de graças para comemorar essa data, mas ‘para louvar a Deus e agradecer-lhe as benções do anno’... é um acto de culto religioso, e não de culto nacional.”*⁴⁸¹ Continuando sua exortação, o editorialista sugeriu, em tom conciliatório, para tirar os irmãos da dificuldade, que as igrejas que quisessem poderiam observar as duas datas, sem nenhum prejuízo e sugeria *“que de manhã tenham a comemoração religiosa, ou culto de Ações de Graças; e de noite a sessão cívica, ou comemoração da libertação dos escravos. Tal plano seria plenamente exequível visto que o dia 13 de Maio é um dia de feriado nacional,”*⁴⁸² um tempo livre e propício para ficar congregado durante todo o dia, *“na comunhão dos Santos”* e longe das tentações do mundo perdido.

Na Primeira Igreja Batista era uma prática que ocorria com frequência. Em 1916, jovens pediram permissão, em uma sessão regular da comunidade, para *“fazerem uma pequena festa comemorativa do 13 de Maio e pediam que seja no salão de cultos à Rua do collégio.”*⁴⁸³ Um outro episódio sobre o 13 de Maio foi registrado em *A Mensagem* e ocorreu entre os moços da Igreja Batista dos Mares, uma das primeiras organizadas como fruto do trabalho de divulgação e do zelo evangelístico dos irmãos da Primeira Igreja Batista. Para comemorar a data, os jovens fizeram um *Five o'clock tea*, é este o título da notícia, em casa de um dos irmãos, onde a reunião foi aberta com o cântico do hino nacional, tendo a programação duas partes distintas, isto é, a parte religiosa e a parte literária separadas pelo *five o'clock tea*, como se quisessem demarcar o lado religioso e o lado cívico da reunião, de forma muito clara e que não causasse confusão, conforme era o desejo do missionário Entzminger. Um aluno da classe dos moços assim descreveu a reunião dos jovens: *“Eram cinco horas da tarde mais ou menos quando o presidente da classe, irmão Paulo Costa annunciou a escolhida assistência o início da reunião com o cântico do hynno nacional. Todos então, de pé, fremindo do mais intenso civismo, entoaram o referido hynno que foi seguido na parte religiosa do programma. Terminada que foi esta parte a comissão composta de gentis senhorinhas da terceira classe convidou as pessoas presentes à passarem -se para o salão do chá, onde em meza na forma de L foi servido*

⁴⁸¹Idem.

⁴⁸²Ibidem.

⁴⁸³Livro nº3 de Atas da Primeira Igreja Baptista do Brasil, p.36.

chá ou chocolate com o seu respectivo complemento. Voltando, todos, ao salão de visitas o presidente anunciou a parte literária que foi a segunda parte do programa.”⁴⁸⁴

O jovem articulista continua a narração da parte literária da reunião, constituída de poesias e discursos alusivos à data. Destacou o discurso do irmão T. L. Costa, antigo diácono da Primeira Igreja Batista e um dos fundadores da Igreja dos Mares. No seu discurso, o orador deixou muito clara as concepções batistas sobre o 13 de Maio, quando priorizou a escravidão espiritual e a libertação em Jesus Cristo: “...*tendo começado o seu discurso com um bem feito esboço da história da escravidão no Brasil, seus efeitos e resultados para o povo, sua queda pela lei 13 de Maio. Porém, disse o irmão Thomaz, há uma escravidão muito pior—é a do pecado e fallou do peccado como senhor severo e máu, apontando o único libertador na pessoa de Jesus Christo.*”⁴⁸⁵

Finalizando o seu artigo, o jovem lamentou a ausência do irmão “*Superintendente da Escola Dominical, que não assistiu ao Five o'clock tea dos moços, por se achar doente.*” Destaca-se a importância da Escola Dominical no doutrinação dos fiéis batistas, e como um dia de feriado nacional foi aproveitado como um momento privilegiado para dar-se continuidade a esse processo de inculcação dos princípios doutrinários. Nesse episódio nota-se que, ao mesmo tempo que se utilizavam datas e imagens cívicas no doutrinação, há um acentuado estrangeirismo na festa de comemoração: não foi feito um caruru, comida típica baiana de origem africana, para festejar o 13 de Maio, mas um chá das cinco, expressão de hábitos tipicamente anglo-saxônicos que os jovens baianos estavam aprendendo com os missionários, como uma prática civilizada de sociabilidade saudável que deveriam cultivar, esquecendo assim as antigas práticas afro-católicas, segundo os batistas, carregadas de paganismo e idolatria. A surpresa que causa um *Five o'clock tea* como prática numa tropical Salvador e para comemorar a abolição da escravidão, só se torna compreensível na medida em que fica evidente que os missionários batistas, no processo de evangelização, levaram junto o seu estilo de vida e a sua cultura, como a mais coadunada com os princípios evangélicos e batistas.

* * *

Entre os batistas independentes a data da abolição da escravidão também foi registrada como um evento cívico dos mais importantes da história brasileira. Fundada em 1910, a Igreja Batista do Garcia, muito menos a Missão Batista Independente, em 1916, não foram contemporâneas da escravidão, no entanto as comemorações do 13 de Maio foram sempre objetos de destaque na imprensa dos batistas independentes. Tiveram sempre um discurso condenatório da escravidão, matizando suas opiniões com comentários críticos da miséria em que viviam os escravos e vinculando o escravismo com o não progresso do país. Vários artigos

⁴⁸⁴A Mensagem, 20/ 5/ 1920 p.5.

⁴⁸⁵Idem.

do jornal *O Libertador* foram dedicados ao 13 de Maio. Dentre eles, um datado de 1918, escrito com tintas bastante patrióticas, denotando o patriotismo comum entre os batistas independentes, que consideravam a abolição do escravismo um passo significativo para o Brasil se tornar um país forte e hegemônico, pelo menos na América do Sul. *“A escravidão não podia nem devia mais perdurar na vida do Brasil independente, constitucional e progressista... Com todos os seus filhos livres, com o esbarrondar dos privilégios de classes, com a igualdade e fraternidade que 13 de Maio inaugurou, a nossa pátria querida que tem palmilhado a Via Láctea dos seus destintos gloriosos, e chegará por certo, em um futuro bem próximo, do zenith da sua grandeza, ao ápice do seu poder, ao cúmulo da hegemonia entre os povos sul-americanos.”*⁴⁸⁶

Diferentemente dos Batistas da Convenção Batista Baiana, os independentes tiveram uma posição mais realista diante do escravismo. Não seguiram a interpretação áulica da historiografia oficial, ao contrário colocaram o escravismo como sistema econômico, e a exploração dos escravos como fator de enriquecimento para muitos. Em um artigo assinado por João Dias Almeida, um dos fundadores da Missão Batista Independente, assim se expressou o *Libertador*: *“a data 13 de Maio, deve ser muito acatada por todos os brasileiros, porque ella faz lembrar um acontecimento de alto valor patriótico. Todos bem sabem existia no Brasil a lei do captiveiro em cuja sombra se abrigavam muitos aventureiros, que compravam e vendiam seus semelhantes e assim acumulavam grandes fortunas a custa do trabalho dos pobres escravos que eram recompensados com pancadas e impropérios.”*⁴⁸⁷

Os independentes também comemoravam o 13 de Maio como a *“data que faz lembrar a queda definitiva do bárbaro captiveiro, que envergonhou e oprimiu nossos compatriotas.”*⁴⁸⁸ As comemorações eram feitas com hinos pátrios e poesias de abolicionistas, a exemplo de Castro Alves, conforme publicação de *O Patriota*, órgão da Associação Educadora Christã dos Moços, cujo redator chefe era o Rev. Pedro Borges, da Igreja Batista do Garcia. *“O vate bahiano numa de suas poesias sobre esse assunto dizia commentando os sofrimentos horríveis com que os maós senhores afligiam os pobres escravos: ‘Senhor Deus dos desgraçados/ Dizei-me vós, senhor Deus,/ Se é mentira... se é verdade/ Tanto horror perante os céus?!/ Ó mar, porque não apagas Como uma esponja das tuas vagas/ Do teu manto este borrão?!/ Astros! noites! tempestades!/ Rolai das imensidades! Varrei os mares, tufão!’*⁴⁸⁹

A razão de fazerem uma análise das questões sociais mais objetiva, menos alienada e espiritualista, do que os batistas liderados pelos missionários norte-americanos, deve-se, certamente, ao fato de terem cultivado idéias mais independentes e menos tuteladas pela ótica dicotomizadora difundida pelos missionários do comitê de Richmond, aficionados em salvar as almas perdidas dos brasileiros, mas muito pouco inclinados a refletirem sobre as reais condições

⁴⁸⁶ O Libertador, 5/ 1918, n°26 p.1.

⁴⁸⁷ O Libertador, 5 e 6/1922 n°64 e65 p.3.

⁴⁸⁸ Livro de Atas n°1. Da Igreja Batista do Garcia, 11/ 5/ 1913, p.40.

⁴⁸⁹ O Patriota, n°1, Maio de 1926, p.1.

sociais e políticas que viviam os portadores dessas almas, em sua maioria homens e mulheres negros, pobres e famintos também de justiça social e de oportunidades que os igualassem à pequena elite branqueada na Bahia.

Por outro lado, os independentes, fiéis ao espírito proselitista tão característico dos batistas, identificavam a escravidão com o pecado e concitavam sempre os seus leitores a reconhecerem “*que não há pior captivo do que o pecado que tão comodamente nos rodeia. E já que todos almejavam a liberdade e não viver como servo que não tem vontade livre,*” recomendavam que “*aceitassem ao Senhor Jesus e tereis a vossa alma redimida.*”⁴⁹⁰ Nesse aspecto mantiveram a mesma atitude dos batistas em geral usando o mote do abolicionismo como um ponto de ilustração para o discurso exortativo e evangelístico, que apontava o estado pecaminoso dos que viviam fora do Evangelho, como uma situação de escravidão para a qual o único remédio era Jesus Cristo.

* * *

Quanto às atitudes e práticas dos batistas frente à questão da discriminação racial, algumas considerações preliminares são necessárias para uma melhor abordagem do tema. Como já foi dito anteriormente, a população de Salvador e da Bahia era, nesse período, majoritariamente negra e mantinha traços e práticas abertamente africanos que, após a proclamação da República, os governadores e a elite política baiana quiserem extirpar, pois consideravam como atraso e explicitamente vinculados à sociedade escravista e colonial. “*A conotação africanizada de muitos hábitos, era incompatível, com a suposição das elites de que a cidade possuía uma cultura mais ou menos homogênea, devendo tudo aquilo que se diferenciava do projeto higienista - republicano ser tratado como desvio ou criminalizado.*”⁴⁹¹ Foi nesse contexto sociocultural que os batistas arrebanharam os seus prosélitos, e basicamente entre a população mestiça e pobre, desde quando a elite embranquecida manteve-se fiel à Igreja Católica, muito mais próxima dos seus interesses políticos e de manutenção do *status quo*.

Infelizmente a documentação não permitiu completarmos a tabela da membresia com uma coluna sobre a origem étnica dos fiéis que compunham as congregações batistas, e dos batistas independentes. Porém, através de dados qualitativos e fotos pode-se afirmar que a membresia batista era basicamente negra /mestiça. Do núcleo inicial da Primeira Igreja Batista era a maioria absoluta, conforme as memórias dos Bagby no Brasil: “*a princípio, a congregação era totalmente de pretos, uma vez que Salvador era o principal porto, de comércio de escravos. Mais tarde alguns homens brancos apareceram e finalmente mulheres brancas começaram a frequentá-la também.*”⁴⁹² Em um relatório dirigido à Junta de Richmond, o Reverendo Bagby escreveu: “*as pessoas da igreja são de vários tipos e classe.*

⁴⁹⁰Idem.

⁴⁹¹FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Opus cit p.101.

⁴⁹²HARRISON, Helen Bagby. Opus cit p.35.

Neste país as pessoas não dão importância às distinções prevalentes no nosso país. Na igreja temos 9 brancos, três crioulos e sete pretos.”⁴⁹³

A atração que a Igreja Batista exercia sobre parte da população negra baiana não se explica apenas pela densidade populacional. Por fatores histórico-culturais a Igreja Católica manteve-se hegemônica na Bahia e no Brasil mesmo após a queda do padroado. Conseqüentemente o sentimento de pertença à sociedade baiana e brasileira passava necessariamente pelo catolicismo, nesse período. Segundo Thales de Azevedo: *“o sentimento de participação é composto de vários ingredientes entre os quais, no caso do Brasil, entra muito a comunhão num mesmo credo, numa mesma Igreja, num mesmo sistema de relações com o sobrenatural. E isto indubitavelmente se realiza através ‘da religião da maioria dos brasileiros,’ à qual muitos pertencem apenas nominalmente porque é indispensável, em nossa cultura, ser católico, ainda que apenas exteriormente.*”⁴⁹⁴ Enquanto a elite branqueada precisava do catolicismo para manter-se inclusa na sociedade, muitos negros e escravos não assimilados pela religiosidade afro-católica, certamente excluídos desse sentimento de pertença buscaram entre os batistas essa possibilidade de inclusão em uma comunidade, liderada por brancos, cultos e americanos, que provavelmente propiciava a idéia de um pertencimento à uma instituição maior, que extrapolava os limites da exclusão da pobreza e negritude em que viviam.

Se é permitido usar a imaginação histórica, a notícia da alforria do escravo pela Primeira Igreja Batista deve ter se espalhado entre a população negra, causando um eco positivo e atraente para pobres negros excluídos em busca de espaço social onde pudessem participar, pelo menos teórica e doutrinariamente, de igual para igual com os demais irmãos, inclusive os brancos. Não só buscavam prestígio, mas quem sabe, também ascensão social numa religião do livro, de pessoas alfabetizadas, que além de oferecer o reino dos céus, também podia propiciar uma melhora no seu status social. Estudando a questão a partir do protestantismo pentecostal, Roger Bastide conclui o seguinte: *“os negros que se convertem, antigos bêbados e vagabundos, sobre os quais pudemos nos documentar, são atormentados pelo desejo de sair de suas vidas de pecados e, de fato, após a sua conversão (segundo revelou o nosso inquérito) se tornaram cidadãos honestos. O que lhes permite, em troca, por causa dessas qualidades morais, subir na escada social... O que nos parece dominar para o homem de cor, é essa vontade de sair da classe baixa e por assim dizer se aburguesar.*”⁴⁹⁵

Constatado que a maioria da membresia batista era formada por negros/mestiços, a pergunta que se faz é porque a documentação não registrou a cor desses fiéis, quando era pródiga em fornecer outros detalhes dos candidatos ao ingresso na comunidade? Nesse caso o silêncio é extremamente revelador. Trata-se de um silêncio constrangedor que parecia querer

⁴⁹³ Foreign Mission Journal, n°. 8, março 1884, p.4.

⁴⁹⁴ AZEVEDO, Thales. O Catolicismo no Brasil. Brasília. MEC.1955, p. 59.

⁴⁹⁵ BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a Uma Sociologia das Interpretações da Civilização. São Paulo. Pioneira. vol.II. 1971, p.511.

omitir o dado da referência étnica, o que ao mesmo tempo acompanhava as concepções de igualdade perante a Deus. Ao nível da sociedade macro, também ocorreria uma certa omissão de designar a cor, inclusive em diversos documentos oficiais. Estudando relações raciais no Rio de Janeiro, no final do século XIX e pós- emancipação, Hebe Castro se deparou com a mesma situação em documentação oficial onde a cor inexistia na identificação pessoal. Chegou à conclusão que se tratava não só de um estratégia de branqueamento, mas um processo de esvaziamento de significados diante do empobrecimento de brancos pobres e mestiços livres: *Trata-se simplesmente de silêncio. O sumiço da cor é referenciado não só a crescente absorção de negros e mestiços no mundo dos livres, que não é mais monopólio dos brancos, mesmo que o qualificativo “negro” continue sinônimo de escravo, mas também uma desconstrução social de igualdade conferida pela liberdade, ou seja, a desconstrução social de uma identidade construída com base na cor branca associada à potência da propriedade escrava.*”⁴⁹⁶

O silêncio da cor na documentação dos batistas e o quase silêncio entre os independentes também era uma forma de apagar as raízes africanas em uma comunidade predominantemente negra, mas que passava por um processo de conversão, ou desafricanização, que considerava pecaminosas e errôneas todas as manifestações culturais de origem africana. Se converter “ é mudar de discurso e de prática,” os membros da Igreja Batista deveriam esquecer as suas origens étnicas africanas, as velhas práticas e assumirem o novo discurso do evangelho anglo-saxônico pregado pelos missionários norte-americanos e absorverem novas atitudes civilizadas, compatíveis com o *corpus* doutrinário que estava sendo ensinado. Sendo assim, ao mesmo tempo em que a comunidade batista exercia uma atração religiosa para a população negra, ela cumpria um papel pedagógico que se coadunava com o projeto político da elite republicana baiana que era o de modernizar Salvador, colocar a cidade na rota do progresso, entendido basicamente como progresso tecnológico e substituição das antigas práticas culturais da população por hábitos mais civilizados, isto é, menos africanos e mais europeus e americanos, mesmo provenientes de sociedades reconhecidamente protestantes.

Feitas estas considerações, pode-se dizer que os batistas, em nome da pureza doutrinária e dos princípios cristãos construíram discursos discriminatórios, ao mesmo tempo que defendiam a igualdade étnica perante Deus. Viveram, como os anglicanos, em constante ambigüidade onde o discurso quase sempre diferia das práticas. Do ponto de vista doutrinário e teológico, os batistas reafirmavam o princípio bíblico de que “*todos os homens são iguais diante de Deus*” e que diante dele não há acepção de pessoa. Não existiam diferenças étnicas, para os batistas existiam sim diferenças de educação e aí introduziam um outro elemento, trabalhado anteriormente, que é considerar os povos católicos como naturalmente atrasados e inferiores.

⁴⁹⁶CASTRO, Hebe Maria. A Cor Inexistente Relações raciais no Rio Janeiro in Afro-Asiáticos n° 28. Rio de Janeiro. CEAA. 1995, p.106.

Segundo o Jornal Batista: “as raças são obras de um só Criador. Para nós não existe raça latina, nem raça saxonia, mas povos de educação catholica romana e povos de educação evangélica, ou protestante. Assim, attribuímos e com toda a razão, a diferença quer de inferioridade quer de superioridade, que caracteriza cada uma destas raças à educação e à educação religiosa, à influência da religião que cada um professa respectivamente.”⁴⁹⁷

Dentro dessa perspectiva de considerar os postulados culturais religiosos como definidores de superioridade ou inferioridade de determinados povos, os batistas, nesse período, consideravam os africanos e por conseguinte a etnia africana como o grau mais inferior da escala humana, portanto em franco desacordo com a igualdade pregada pelo cristianismo. Sob o título *Carta de Londres*, o Jornal Batista publicou as experiências de um missionário que trabalhava na África, o qual relatando suas atividades no Alto Congo, assim se referiu aos africanos: “certamente, são esses pobres africanos que atingem ao mais baixo grau de existência de todos as creaturas humana. A sua estupenda ignorância, grosseiras superstições e bárbaros costumes, por certo não tem paralelo entre os demais povos...Tão rude é este povo que não possuem noção a mais vaga de um Ser supremo. Acredita porém em espíritos, cuja ira e malévola influência procura evitar por meio da feitiçaria, quasi a sua única arte.”⁴⁹⁸

Essa atitude discriminatória espalhou-se na Denominação Batista como uma prática reincidente, não foi raro, mas sim um discurso que se repetiu na imprensa denominacional, a qual tinha um papel essencialmente doutrinário. Em 1926 o *Correio Doutrinal*, jornal que circulou entre os batistas do Nordeste, publicou sob o título *Superstição Perigosa*, um artigo onde o articulista além de condenar as práticas religiosas dos negros como fetichistas, referiu-se a alguns que tinham vergonha de se considerarem de origem negra em decorrência desse misticismo que deveria ser condenado e combatido: “o negro boçalmente fetichista, legou tendências supersticiosas que perduram naquelles que se envergonham de ser oriundos da raça negra.”⁴⁹⁹ A discriminação mascarada sob o manto da pureza doutrinária aqui se desvela e mostra-se completamente nua, chegando até a justificar o próprio racismo dos negros que se envergonhavam de suas origens étnicas porque se vinculavam a costumes idólatras de feitiçaria.⁵⁰⁰

As práticas culturais de origem africana que persistiam na cultura brasileira foram condenadas como diabólicas e culturalmente inferiores porque tanto ingleses anglicanos, quanto norte-americanos batistas cultivavam um etnocentrismo declarado. A superioridade da “raça anglo-saxônica” fazia parte das reflexões da imprensa batista dos EUA. Em 1895, *The Mission Journal*, publicou sob o título *A Raça Anglo- Saxônica Promete Ser Uma Raça Universal*, um

⁴⁹⁷ O Jornal Baptista nº49 7/ 12/ 1911 p.2.

⁴⁹⁸ Idem nº11, 15/ 6/ 1906 p.7.

⁴⁹⁹ O Correio Doutrinal. 18//6/1926 P.8.

⁵⁰⁰ Não é de surpreender que num estado de maioria negra, com um atuante Movimento Negro, as Igrejas Batistas até hoje não tenham articulado nenhuma ação coletiva pela valorização da população negra.

artigo onde evidenciava o ufanismo etnocêntrico e imperialista dos grupos religiosos em questão:

*“em um século os EUA aumentaram seu território dez vezes, enquanto a enorme aquisição da Grã –Bretanha, e principalmente nos últimos cem anos é totalmente sem paralelo na história. Esta poderosa raça anglo-saxônica, embora compondo 1/15 avos da humanidade, agora reina em mais do que um terço da superfície da terra e mais um quarto do povo...A glória final desta raça e da América em particular, não é nenhum sonho diurno. O Sr. Darwin falou: ‘há aparentemente muita verdade na crença que o maravilhoso progresso dos EUA, bem como o caráter do seu povo, são resultados de seleção natural; pois os homens mais enérgicos, inquietos e corajosos, de todas as partes da Europa, emigraram durante as últimas 10 ou 12 gerações para aquele grande país e lá tem o maior êxito ...os sinais prometem coisas bem maiores.”*⁵⁰¹

Os anglicanos partilhavam a mesma postura etnocêntrica, observe-se o que foi dito por um clérigo, em um Congresso, Pan-Anglicano em 1907.

*“A Igreja Inglesa não está mais isolada, como o povo inglês não está mais isolado. O soberano inglês governa mais de um quinto de toda a raça humana, e um sexto do globo habitável. De qual monarca ou que poder desde o início do mundo pode se dizer o mesmo? A grande República Americana, também, o mais rápido desenvolvimento numa grande escala na história do mundo – é osso do nosso osso, é carne da nossa carne. E nem é somente dentro dos limites dos domínios ingleses e americanos que a influência da raça inglesa é percebida... Correspondendo a este progresso da raça inglesa está a difusão da Igreja Anglicana.”*⁵⁰²

Nos livros de atas da Primeira Igreja Batista, estão registrados vários incidentes com fiéis que mantinham antigas práticas afro-católicos e que, geralmente, após serem exortados a abandonarem tais práticas, consideradas idólatras, eram excluídos do rol de membros da comunidade, isto é, eram punidos com o mecanismo de coerção mais grave do grupo.

A discriminação racial também estava introjetada na população negra e era reafirmada pelos missionários. O missionário White narrou um episódio que ocorreu entre os seus serviçais, negros, que trabalhavam no colégio e na cozinha e que se desentenderam porque um deles xingou o outro de africano. O relato do missionário destacava as múltiplas tarefas da missionária Kate, instada sempre a dirimir e arbitrar os problemas com os criados. Conforme o Rev. White, que viveu e missionou na Bahia por quase 40 anos :

⁵⁰¹ The Mission Journal out. 1895 n°. 1, p.20/21.

⁵⁰² A Quarterly Record. 1907 p 2.

*“Um dia ouviu-se uma grande discussão na cozinha de uma missionária, entre a cozinheira e o zelador da escola. Chamando o zelador até o seu quarto, a missionária exigiu uma explicação para tanto barulho na cozinha. Bem, ele que era um homem de cor, disse, ‘a cozinheira me chamou de africano e eu não me agüentei tal insulto, então chamei ela de africana também’ ‘Psiu, falou a missionária, tentando ter um ar severo, você é um africano, e ela também é. Agora vá e diga a ela que quem está dizendo isto sou eu, e não quero ouvir mais barulho, a não ser que sejam risadas.’ Ele saiu bastante satisfeito e a paz reinou.”*⁵⁰³

Trata-se de um relato jocoso, em nada pedagógico para missionários que se queriam mestres e defensores de princípios morais edificantes. O diálogo demonstra que os negros eram tratados como crianças birrentas e que se contentaram em que a autoridade branca devolvesse o insulto de ser chamado africano. Esperava-se que o incidente servisse de pretexto para que ensinamentos mais científicos e mais cristãos fossem repassados e não se reforçasse a autodiscriminação vigente entre os negros. Por outro lado, a atitude da missionária demonstrou concretamente o *“evolucionismo social”* que colocava os negros num patamar infantil e incapazes de assimilar práticas civilizadas, e que informava e presidia as representações dos missionários sobre a população negra em geral.

Um outro comentário do Rev. White sobre a negritude do nordeste brasileiro e a diversificação étnica no sul do país, é uma combinação perfeita da ideologia do branqueamento da elite baiana e o evolucionismo dos americanos: *“os escravos negros foram trazidos da África em grande número. A mistura racial tem continuado através dos anos...os milhões de habitantes são na maioria o resultado destas três raças - índios, negros e portugueses. Isto é especialmente verdade no Norte. O grande fluxo de alemães, italianos, russos e outros para o sul está rapidamente clareando a cutis e mudando os costumes do povo.”*⁵⁰⁴

A discriminação racial manifestou-se também, sub-repticiamente, na liturgia seguida pelos batistas. Além do hinário oficial, o Cantor Cristão, a hinódia batista era enriquecida com pequenos cânticos com letras e músicas simples e que normalmente cantava-se na Escola Dominical ou nas reuniões infanto-juvenis. Os coros, como eram chamados, tornaram-se de domínio público, sem autoria, e eram repetidos através de gerações. Um desses usado para evangelizar as crianças tinha a seguinte letra: *“Meu coração era preto/ mas Cristo aqui já entrou/Com o seu precioso sangue Jesus já me lavou.”*⁵⁰⁵ Uma única estrofe que se repetia num ritmo acelerado e que na Escola Dominical era acompanhada da seguinte ilustração feita pela professora: em primeiro lugar aparecia a figura de um coração de cor negra, simbolizando o coração cheio de pecado e afastado de Deus, em seguida aparecia um coração de cor vermelha, significando o sangue de Cristo lavando o coração que tinha o negrume do pecado, após isso

⁵⁰³WHITE, M.G. In *The Land of The Southern Cross*. Richmond .Educational Department Foreign Mission Board. 1929. p.43.

⁵⁰⁴Idem p.21.

⁵⁰⁵Música de domínio público entre os batistas na Bahia.

aparecia o coração de cor branca, representando o coração salvo e purificado de todos os pecados. Em síntese: a cor negra é a cor do pecado e a cor branca é a cor da salvação. A liturgia batista seguia o preconceito subjacente na língua portuguesa quanto ao uso de alguns vocábulos, a exemplo da palavra *denegrir* que tem toda uma conotação negativa e pejorativa, mas que etimologicamente significa apenas tornar negro. “*Teólogos racistas desenvolveram a concepção do pecado associando-se a cor negra,*”⁵⁰⁶ o que se difundiu com muita rapidez não só entre os católicos, mas também entre os protestantes.

O Jornal Batista não tinha nenhum constrangimento de divulgar notícias que demonstravam a divisão racial vivida entre os batistas norte-americanos. Em 1911, publicou a seguinte nota em um canto de página: “*a Junta dos Batistas de côr nos Estados Unidos aceitou, um missionário de côr para trabalhar na América do Sul. É o Rev. Thiago Wilson, o primeiro missionário de côr, cremos, enviado ao nosso hemispherio.*”⁵⁰⁷ Este é todo o teor da nota, não foi informado para qual país o missionário fora designado, com certeza não foi ao Brasil, pois durante todo o período que abrange este trabalho, nenhum missionário negro veio trabalhar no País. Não se sabe a intenção da minúscula notícia, mas quem sabe, num país de maioria negra divulgar tal notícia era importante para apagar a imagem racista que os EUA passavam para a opinião pública em geral? Convém salientar que o redator e administrador do periódico batista continuava sendo o missionário norte-americano W.E. Entzminger.

Corroborando a idéia de apagar a imagem racista dos EUA, o *Jornal Batista* publicou, também numa minúscula nota de duas linhas, que “*há nos Estados Unidos 800 médicos de côr, 300 advogados e 30.000 professores.*”⁵⁰⁸ Evidentemente que além de querer apagar a imagem de racismo, ficava explícito o ufanismo ao trazer dados tão positivos comparados com o Brasil, onde a população negra era a mais pobre, mais carente e menos alfabetizada e que tais profissões eram consideradas aqui, no período, como ocupações da elite branca e lá nos E U A se estendiam democraticamente para as pessoas de cor negra.

Na realidade a discriminação racial era um fato que atingia todas as denominações protestantes norte-americanas, não só os batistas. Na década de 20 deste século, “*cerca de 90% de todos os negros cristãos, portanto, são membros de igrejas restritas à sua raça. Ademais, a maioria dos negros membros de denominações em que predomina a raça branca é separada em assembléias ou distritos especiais, enquanto quase todos eles são segregados em igrejas locais raciais. Somente um número ínfimo de negros pertence a igrejas de constituição racial mista.*”⁵⁰⁹

Em 1919, o *Jornal Batista* fez uma defesa explícita dos norte-americanos da acusação de serem racistas. Em primeiro lugar negam a existência de discriminação racial, com o

⁵⁰⁶DUNCAN, Quincin. Opus cit p.69.

⁵⁰⁷O Jornal Baptista, 12/ 1/ 1911 p.4.

⁵⁰⁸Idem, 10/ 2/ 1904 p.8.

⁵⁰⁹NIEBUHR, H. Richard. As Origens Sociais das Denominações Cristãs. São Paulo.ASTE.1992, p.149.

eufemismo da “*atitude predominante da raça branca em relação aos pretos.*” Posteriormente, citam números retirados do *Sunday School Times* que demonstravam o nível de vida dos negros e em seguida acabam por admitir o preconceito como existente em toda parte, como se quisesse ampliar o erro para todos, inclusive para o Brasil, onde o preconceito era camuflado.

“A Situação dos pretos nos Estados Unidos é bem melhor do que qualquer outra nação das que pretendem não alimentar conceito de raça. (dizemos “pretendem”), porque, de facto o preconceito mais vivo ou mais atenuado, existe em toda parte”. Há cinquenta annos passados apenas cinco por cento dos pretos nos Estados Unidos sabiam ler e escrever; hoje setenta por cento. Há cinquenta annos apenas quatro collegios recebiam pessoas de côr; hoje há 500 instituições de ensino superior, onde os pretos são cordialmente recebidos. Há cinquenta annos não havia escolas públicas para pretos; hoje 1.750.000 rapazes e raparigas de côr estão matriculados nas escolas públicas. Há cinquenta annos havia 550 egrejas de pretos, hoje há 40 mil egrejas.”⁵¹⁰

Como a intenção era defender os norte-americanos da pecha do racismo, evidentemente o articulista apresentou estatísticas demonstrativas da situação do negro nos EUA, mas omitiu deliberadamente que nada foi concedido de graça, nem pela graça dos princípios batistas, porém foram conquistas provenientes de lutas de grupos negros organizados que continuaram a atuar combativamente até a década de 60, como prova de que a discriminação racial tinha persistido e atravessado séculos. Certamente que o aparecimento do pastor batista Martin Luther King como liderança da resistência negra contra o racismo nos EUA é um dado significativo.

* * *

Em se tratando dos batistas independentes, nota-se uma atitude diversa frente ao problema da discriminação racial. No que se refere à explicitação da cor seguem o comportamento geral da sociedade brasileira no período. Mas, na sua documentação, nenhum vislumbre racista foi possível detectar. Tratava-se de um grupo predominantemente negro, o qual teve como fundador da Missão Batista Independente um negro, o Rev. Pedro Borges, que dirigiu o grupo por mais de três décadas. O que provavelmente contribuiu para a ausência de práticas e discursos discriminatórios. A pergunta é inevitável: os batistas da Convenção aprenderam ou confirmaram as práticas discriminatórias com os missionários norte-americanos? A resposta é certamente sim, pois se também a maioria de sua congregação era negra, vivendo numa sociedade discriminadora, o único dado diferenciador seria a liderança e a tutela doutrinária dos missionários da Junta de Richmond, já comprovadamente racistas desde as suas origens escravocratas na Virgínia, no Sul dos EUA.

*Grifo nosso

⁵¹⁰ O Jornal Baptista, 31/7/1919.

Um outro dado a acrescentar é que a Missão Batista Independente foi a única que registrou de forma explícita a presença de membros de origem africana no seu seio. Em 1920, o *Libertador* publicou o falecimento de uma irmã negra nos seguintes termos: “*firme no Senhor Jesus, em quem quando ainda no gozo de suas faculdades mentais, tinha confiado a salvação de sua alma, faleceu no dia 08 do corrente a sincera e prezada irman Felismina de Jesus. A finada que foi victima de antigos padecimentos, já bem idosa, era de nacionalidade africana e membro da Igreja Baptista ao Garcia, onde gozava de estima geral.*”⁵¹¹ Provavelmente a irmã Felismina veio para a Bahia como escrava e posteriormente conquistou a sua alforria. Infelizmente a documentação não permite avançar mais em sua biografia. Convertida em pregações no interior, a referida irmã entrou na comunidade através de carta demissória em 1917.⁵¹² Observa-se que no texto do necrológio não há referências discriminatórias às suas antigas crenças. Com isto não se quer insinuar que havia uma tolerância com antigas práticas, consideradas do ponto de vista doutrinário batista como errôneas, mas que tais práticas não foram citadas como fetichistas, bárbaras ou não-civilizadas, conforme pensavam os batistas da Convenção, ligados aos missionários norte-americanos. Para os independentes as práticas religiosas dos negros eram pecaminosas, incompatíveis com o Evangelho, mas em sua condenação não estavam presentes a discriminação e o etnocentrismo. A exemplo do que ocorreu com um homem, certamente negro, que teve a “*sua profissão de fé rejeitada por pertencer a irmandade do Rosário e possuir ídolos.*”⁵¹³ A referida irmandade era uma das mais fortes do catolicismo popular baiano e se constituía exclusivamente de negros. Muitas de suas práticas afro-católicas eram, de fato, reminiscências dos cultos de divindades africanas recriados e sincréticos, é verdade, mas longe da ilegalidade dos candomblés, que foram tão duramente perseguidos na Bahia, durante o período.

Se entre os independentes não foi construído um discurso discriminatório, também não foi elaborado um discurso anti-racista, de forma clara. Ao longo da documentação não apareceu nenhuma crítica explícita ao preconceito racial vigente na sociedade baiana e entre os missionários. Quanto a estes últimos, supõe-se que na contundente crítica que os independentes fizeram contra “*os vícios de mando e superioridade*” também estivesse implícita uma referência às práticas discriminatórias vigentes entre os referidos líderes. Talvez o silêncio sobre o assunto fosse parte do constrangimento geral que a população negra vivia no período, sem a ação pedagógica dos movimentos negros que só passaram a atuar na Bahia a partir da década de 70 deste século.

Por outro lado, não é demais acrescentar que, na documentação independente, reiteradamente voltam ao tema da independência e da pobreza em que viviam, sem os “*luxos e a ciência dos doutores pois eram pobres e pequenos,*” e na Bahia, no período, *pobre e pequeno*

⁵¹¹ O *Libertador*, Fev. 1920, n°37 p.3.

⁵¹² Livro de Membros da Igreja Batista do Garcia.

⁵¹³ Livro de Atas da Igreja Batista do Garcia Ata n°351, 25/ 12/ 1923, p.77.

eram sinônimos de negro. Provavelmente estaria embutida a crítica ao preconceito quando se referiam aos “*ares superiores*” dos ricos. No quinto aniversário da Missão assim se exprimiu o *Libertador*: “...poucos e pequenos como somos, grande como é a nossa obra, muitas vezes nos tem chicanado por isso! Que importa? Os grandes e os ricos nunca realizaram obras e inventos meritórios! Do tugurio do operário, da mansarda do artista do isolamento do pensador é que tem surgido as idéias revolucionadoras e transformadoras do mundo e da consciência humana, e acima de tudo isso foi da mangedoura de Belém, daquele cumulo de humildade que surgiu a mais perfeita moral, a mais completa religião a salvação do homem!”⁵¹⁴

Negros, pobres e independentes eram vítimas de críticas, mas orgulhavam-se de estarem constituindo uma grande obra que era a nacionalização do Evangelho, a expansão do cristianismo, portanto não dariam ouvidos às críticas pois tinham na humildade e na pobreza de Jesus o seu maior exemplo, talvez por isso não fosse preciso se lamentar como vítimas, muito menos condenar os discriminadores abertamente.

IMAGENS DA LIBERDADE HUMANA

As representações sobre a liberdade sempre tiveram um lugar de destaque no pensamento ocidental. Para o cristianismo o conceito de liberdade tem uma destacada proeminência. Nas suas matrizes judaicas, a concepção de liberdade fundamentou-se concretamente no binômio cativo/libertação, sendo esta vista como uma ação essencialmente divina, proveniente da vontade de Deus, que havia eleito o povo judaico para cumprimento de sua bondade. É um conceito que perpassa o Velho Testamento e que tem a sua culminância com o advento de Cristo em quem se cumpriram as promessas de libertação. “*No Novo Testamento a liberdade se torna um importante conceito teológico descritivo da salvação.*”⁵¹⁵ Os escritos paulinos estão saturados de idéias a respeito da liberdade, as quais podem ser assim resumidas: “*essa liberdade, em todos os seus aspectos, é dom de Cristo, o qual, mediante a morte, comprou Seu Povo e o tirou da escravidão. A atual libertação das imposições da lei, do pecado e da morte, é outorgada aos crentes por meio do Espírito, o qual os une a Cristo por intermédio da fé. A liberdade traz consigo a adoção; aqueles que são libertados da culpa, se tornam filhos de Deus e recebem o espírito de Cristo na qualidade de Espírito de adoção, que lhes assegura que verdadeiramente são filhos e herdeiros de Deus.*”⁵¹⁶

A concepção cristã de liberdade foi a primeira a romper com um conceito político-moral e “*buscou as raízes ontológico-antropológicas da liberdade,*”⁵¹⁷ especialmente a partir de Santo Agostinho. Foram essas raízes ontológicas e antropológicas, despidas de sua carga

⁵¹⁴ O Libertador, nº49, Fev. 1921, p.01.

⁵¹⁵ DOUGLAS, J. D. O Novo Dicionário da Bíblia. São Paulo. Vida Nova.1981 v. II, p.928.

⁵¹⁶ Idem p. 929.

⁵¹⁷ HELLER, Ágnes. Sociologia de La Vida Cotidiana.Barcelona.Península.1994, p.216.

teológica, que influenciariam, posteriormente, a filosofia contemporânea ocidental, inaugurada com Kant e posteriormente Hegel. Segundo Heller, existem vários conceitos de liberdade como os conceitos de liberdade econômica, política, moral, filosófica e cotidiana, os quais podem ser agrupados em dois pólos, o cotidiano e o filosófico.⁵¹⁸ Pólos que não são estanques entre si, mas que estão em constante interligação. Quanto às concepções e conteúdos das diferentes perspectivas de liberdade derivam das relações sociais e do lugar que os homens, seus protagonistas, ocupam em determinada sociedade. Por exemplo os protestantes, desde a Reforma, no século XVI, estiveram sempre preocupados com a liberdade do ponto de vista religioso e ético.

Cientes do poder temporal da Igreja Católica e do domínio que o catolicismo mantinha sobre as mentes e os corações dos homens no início dos tempos modernos, os reformadores voltaram as raízes bíblicas para reelaborar um novo conceito de liberdade, o qual devolvia ao cristão individualmente a capacidade de autodeterminar-se e o poder de chegar a Deus sem a intervenção da autoridade religiosa, seguindo apenas a orientação da Bíblia e a inspiração do Espírito Santo “*que é livre e sopra onde quer*” e que segundo o apóstolo Paulo mantém uma relação de imbricação orgânica com a liberdade, pois “*Onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade.*”⁵¹⁹ Na doutrina do sacerdócio universal do cristão, onde cada homem é padre de si mesmo, e na justificação pela fé estariam a pedra de toque para a reconstrução do conceito de liberdade entre os reformados, lastreada nas concepções de Paulo, tão importantes para a elaboração da teologia protestante.

Ao se opor ao pensamento católico romano, Lutero precisou forjar novas concepções que estivessem coadunadas com os princípios básicos da Reforma e que, ao mesmo tempo, servisse de cimento consolidador do movimento, que não só sofria os ataques da hierarquia católica, mas também dos radicais das hostes protestantes, a exemplo dos anabatistas. Em 1520, Lutero escreveu o seu *Tratado da Liberdade do Cristão*, dirigido ao papa e contestando as principais doutrinas católicas. “*Uma coisa e uma só coisa é necessária para a vida, a justificação e a liberdade dos cristãos; e ela é a santíssima palavra de Deus, o evangelho de Cristo,*”⁵²⁰ escreveu o ex-monge para contrapor-se à idéia de salvação pelas obras que, no seu entendimento, colocava o homem em estado de servidão, tal qual a lei mosaica. “*Martinho Lutero esboça seu conceito de liberdade em duas direções: uma na relação do ser humano com Deus em que o ser humano se torna livre a partir da ação gratuita de Deus que lhe concede a liberdade(justificação por graça mediante a fé); outra na relação com o seu semelhante, que passa a ser caracterizada por serviço desinteressado. A pessoa cristã, que na fé é livre e não está sujeita a ninguém, no amor é servidora de todas as demais pessoas e está sujeita a estas. Essa “servidão no amor” é o exercício concreto da liberdade gratuita obtida por graça na fé.*

⁵¹⁸ Idem p.211.

⁵¹⁹ II Coríntios 3 : 17. Bíblia Sagrada.

⁵²⁰ Apud LATOURETTE, K. Opus cit v.2 p. 60.

*Ambas liberdade e “servidão como expressão da liberdade,” são irrestritas, totais e potencialmente universais (“sacerdócio universal,” embora dos crentes).”*⁵²¹

No capítulo sexto das *Institutas*, João Calvino discorreu sobre a liberdade e avisou, já nos inícios, que se tratava de um conhecimento necessário, pois a questão estava sendo colocada de forma extremada por alguns que *“só a pretexto desta liberdade, arrojaram de si toda obediência de Deus, lançando-se a toda licenciosidade desenfreada.”*⁵²² Portanto, o pensamento calvinista, neste aspecto, tinha um conteúdo exortativo e disciplinar, pertinente para quem quis fazer de Genebra uma república cristã e precisava manter a disciplina e a ordem, além da polêmica teológica. Calvino discorreu sobre a liberdade cristã tomando três aspectos básicos. O primeiro, a liberdade que se baseava *“na confiança da justificação em Deus, esclarecendo-se de toda a justiça da lei”*, isto é a lei mosaica e as obras. O segundo aspecto é que a liberdade pressupunha que *“livres da lei e do jugo da lei, espontaneamente obedecem a vontade de Deus.”* O terceiro aspecto refere-se a *“que diante de Deus não nos achemos com escrúpulos de coisa alguma externa,”* isto é, hábitos, vestes, carnes, e etc. Para o reformador francês, tinha que se destacar diligentemente que: *“a liberdade cristã é espiritual em todas as suas partes(aspectos) cuja virtude toda consiste em apaziguar diante de Deus as consciências atemorizadas, já tão ansiosas e solícitas em demasia do perdão dos pecados, já aflitas de que sem suas obras imperfeitas e manchadas com os vícios de nossa carne possam ser agradáveis a Deus.”*⁵²³

Portanto, para Calvino, a liberdade era um dom de Deus que é oferecido ao cristão por sua graça, sendo ao mesmo tempo um lenitivo para sossegar as atormentadas consciências, fustigadas pela culpa do pecado. E que a liberdade do Evangelho não deve ser confundida com a ausência de leis, de autoridades e de normas, pois *“é verdade que a todos os povos se lhes tem sido dada a liberdade de formar aquelas leis que mais se adequem, contudo são obrigados por aquela perpétua lei da caridade, a que tais leis se ajustem a essa lei da caridade, ainda que as leis variem na forma.”*⁵²⁴

O protestantismo radical, em especial o anabatismo, além da concepção de liberdade num plano espiritual, desenvolveu uma visão de liberdade que abarcava todos os aspectos da vida, inclusive o econômico, social e político. Para os camponeses anabatistas, a liberdade cristã era muito mais do que a liberdade interior, proposta por Lutero e posteriormente por Calvino. Já que na concepção anabatista o reino de Deus se instalava entre os homens, na sociedade, não no recôndito das almas. Entendiam a liberdade cristã como a liberdade de quaisquer injunções feudais ou dos príncipes alemães. O Evangelho libertava o homem em sua totalidade. Em 1525, os camponeses organizaram a *“Liga Cristã segundo o Evangelho”* e exigiram nos 12 Artigos

⁵²¹ ALTMANN, Walter. Lutero e Libertação. São Paulo. Ática.1994, p.325.

⁵²² CALVINO, Juan . Institution de La Religion Cristiana .Buenos Aires. La Aurora.1958, tomo II. p,111.

⁵²³ Idem p.119.

⁵²⁴ Ibidem p195

um conjunto de reivindicações que tinham como pressuposto básico o fato de serem livres, conforme constava na Bíblia. Nos 12 Artigos, cuja redação é atribuída a um certo Sebastião Lotzer, os camponeses anabatistas reivindicavam um conjunto de direitos, vinculados às suas atividades econômicas e tomavam o conceito bíblico de liberdade sob uma perspectiva inteiramente nova, com uma conotação nitidamente política, num confronto aberto contra a moderação luterana.

*“Até hoje, fomos olhados como servos por quem se deve sentir piedade e, contudo, Cristo nos salvou e resgatou com seu sangue precioso vertido por todos nós, do pastor ao nobre, sem exceção. Nascemos livres segundo o ensinamento da Palavra da Sagrada Escritura, portanto sejamos livres, não que o desejemos ser absolutamente e que rejeitemos toda autoridade, qualquer que seja ela. Isto não nô-lo ensina Deus... em todas as coisas convenientes e cristãs, obedecemos voluntariamente à autoridade que escolhemos e estabelecemos, aquela que Deus nos deu. Conseqüentemente, não duvidamos que nos concedereis voluntariamente a qualidade de homens livres, como a bons e verdadeiros cristãos; caso contrário, mostrai-nos pela Escritura que nós somos servos.”*⁵²⁵

A concepção de liberdade dos anabatistas foi reatualizada pelos dissidentes protestantes, durante a revolução inglesa de 1640. Para alguns grupos não-conformistas, como os Levellers, a liberdade tinha uma conotação interior e espiritual, mas ao mesmo tempo consistia numa dimensão política na qual baseavam um conjunto de demandas e reivindicações revolucionárias, além, é claro, da crítica aberta à Igreja Anglicana e ao seu clero. Para Winstanley, líder dos Levellers: *“Todos os homens se ergueram pela liberdade...e aqueles dentre vós que pertencem à espécie mais rica têm vergonha e medo de reconhecê-la quando a vêem, porque ela chega vestida em roupas rústicas...A liberdade é o homem que girará o mundo de cabeça para baixo, por isso não espanta que tenha tantos inimigos...A autêntica liberdade reside na comunidade em espírito e na comunidade das riquezas terrenas; ela é Cristo, o verdadeiro filho do homem que se espalhou por toda a criação e que ora reintegra todas as coisas em si mesmo.”*⁵²⁶

É importante destacar que os dissidentes e os anabatistas pertenciam às classes inferiores da sociedade inglesa e alemã e que certamente por esta razão o conteúdo das suas concepções de liberdade passaram a ter uma perspectiva mais política, reivindicatória de direitos fundamentais que sentiam cerceados. O conteúdo libertário do cristianismo foi resgatado como princípio motor e catalisador de lutas mais amplas, reivindicando a liberdade em aspectos concretos da vida cotidiana.

LIBERDADE COM ORDEM

⁵²⁵ Apud ENGELS, F. As Guerras Camponesas na Alemanha. São Paulo. Grijalbo .1977, pp .119/.120.

⁵²⁶ Apud, HILL, C. O Mundo de Ponta Cabeça .São Paulo. Companhia das Letras. 1987, p.117.

No Brasil os anglicanos formularam duas visões da liberdade que são, por sua vez, complementares. A primeira, seguindo a tradição reformada seria uma visão interior e individualista da liberdade, incluindo a liberdade religiosa. Na segunda conotação a liberdade só poderia existir com ordem e debaixo da autoridade.

No preâmbulo de suas memórias, o Bispo Every, ao constatar a incredulidade dos americanos do sul, referiu-se comparativamente às tradições inglesas como decorrentes do cristianismo, permitindo, assim, “*na nossa história de liberdade pessoal uma série de gradações entre a crença e a descrença.*”⁵²⁷ Para o clérigo anglicano a liberdade individual, forjada a partir dos postulados do cristianismo, permitia inclusive um certo nível de descrença. Talvez tivesse em mente a idéia do livre arbítrio. Mas nunca comparado com o desprezo pelos princípios cristãos que o mesmo observava nos habitantes dos países de sua diocese, inclusive do Brasil.

Mesmo aceitando que outros fatores foram determinantes para o surgimento do individualismo, de fato, o surgimento de uma concepção religiosa que dava centralidade à liberdade interior e à vontade humana como princípios doutrinários contribuiu decisivamente para a formulação de uma postura individualista diante da realidade, bem diferente das concepções medievais. O protestantismo fazia parte de um movimento maior “*onde se inscrevem as idéias liberais e as idéias protestantes que se apossam do individualismo, tornando-o um de seus eixos. Está-se diante de uma conjugação de forças dispostas a resgatar o individualismo perdido em meio ao corporativismo sacramental então vigente.*”⁵²⁸ No entanto, a concepção de liberdade individual do ponto de vista espiritual é anterior à Reforma. Os reformadores reatualizaram essas idéias a partir do próprio texto bíblico e de vivências místicas anteriores, como a de Santo Agostinho. Experiência de conversão religiosa individual, onde a liberdade vivida em Cristo se tornava fato na vida pessoal dos convertidos. Parece que as palavras do nazareno, “*O Espírito do Senhor está sobre mim... para pôr em liberdade os oprimidos,*” ditas no início do seu ministério em Nazaré, tiveram um efeito decisivo para a construção do conceito de liberdade individual e os seus desdobramentos filosóficos. Segundo Hannah Arendt: “*quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa - primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho.*”⁵²⁹

Segundo as concepções anglicanas, a liberdade individual, ou interior, existe como um atributo humano. No entanto, bem ao estilo calvinista, entendiam que a liberdade tinha limites que precisavam ser explicitados com a necessidade de autoridade, e já que existem *potestas*, isto é, poderes superiores deveria haver obediência, inclusive nas relações eclesiásticas. Em um sermão de ordenação de dois reverendos e um diácono em 1905, o bispo Every assim se

⁵²⁷EVERYE.F. Opus cit. p.8.

⁵²⁸ AZEVEDO, Israel B.A Celebração do Indivíduo.SãoPaulo.UNIMEP.1996, p. 300.

⁵²⁹ ARENDTH. Hannah. Entre o Passado e o Futuro. São Paulo. Perspectiva. 1992. p. 191.

expressou: “...A liberdade sem autoridade iria degenerar para licenciosidade. De verdade a verdadeira liberdade pressupõe a autoridade. Quem é tão livre quanto aquele que obedece, não como escravo, mas alegremente. O que é próprio do Cristianismo senão a obediência, obediência por vontade própria ao Cristo pessoal?”⁵³⁰ Evidentemente que num sermão de ordenação de novos clérigos, inclusive do Rev. C .E. Newbold que trabalhou na igreja de Morro Velho, a autoridade magisterial, precisava ser destacada. No entanto também era este um momento privilegiado para marcar posições e princípios da comunidade religiosa em relação à sua estrutura interna e à sociedade circundante. A liberdade era na visão do clérigo, um princípio cristão, mas todo cuidado deveria se ter contra o extremismo de concebê-la sem a contrapartida da autoridade e da obediência que a esta é devida, conforme o Evangelho.

No que concerne à liberdade religiosa, os anglicanos não tinham do que criticar. Desde a instalação do anglicanismo no território brasileiro tiveram o apoio das autoridades locais para o livre exercício de culto, mesmo antes da queda do padroado, com a República, como uma consequência das boas relações diplomáticas entre o Brasil e a Inglaterra. Consideravam-se pioneiros da liberdade religiosa em território brasileiro, conforme disse o Bispo Every no Sermão do centenário da Christ Church, em 1919, quando comemoravam a “*colocação da pedra fundamental da nossa igreja, a primeira em toda a América do Sul, e a precursora da plena liberdade religiosa.*”⁵³¹

Os Episcopais Anglicanos tinham uma visão da liberdade muito similar à dos seus irmãos anglicanos de origem inglesa. Para eles a liberdade era uma revelação de Cristo que se operava no interior do homem, pois “*Elle pode libertar-nos do jugo do peccado e fazer-nos realmente livres.*” No entanto, a concepção que desenvolveram era a de uma liberdade que deveria ser vivida cotidianamente dentro dos limites estabelecidos pela ordem e pela moderação que se espera de um cristão. “*As palavras do apóstolo S.Pedro nos revelam o caráter da liberdade que devemos sempre conservar e acariciar: “Como libertos e não como tendo a liberdade por cobertura da malícia, senão como servos de Deus. ”Uma liberdade ordenada deve ser o nosso ideal.*”⁵³²

Baseado na documentação, pode-se afirmar que enquanto instituições eclesiásticas hierarquizadas, os anglicanos reafirmaram o princípio cristão da liberdade individual, mas qualificaram essa liberdade com limites muito explícitos: não se trata de uma liberdade absoluta e sim de uma visão de liberdade com autoridade e ordem, preservando o que está estabelecido e tradicionalmente aceito como correto, pois “*o homem que julga poder fazer tudo, mesmo que seja quebrando certas leis, só pelo fato de estar livre, desfigura a liberdade e envereda pelo caminho íngreme da licença.*”⁵³³ A instituição reconhece a liberdade individual,

⁵³⁰ EVERY, E. F. An Ordination Sermon in Quarterly Record, nº. 07. 1905. p. 24.

⁵³¹ Diocesan Gazette. Nov. 1919, p. 35.

⁵³² O Estandarte Cristão 15/03/1904 p.01.

⁵³³ Idem.

porém ela própria aciona mecanismos coercitivos, calcados no texto bíblico, para delimitar essa liberdade.

LIBERDADE NO SENHOR

Para os batistas, o conceito de liberdade era muito importante, como formulador de princípios doutrinários e práticas eclesiológicas. Na documentação trabalhada era um tema recorrente em suas mais variadas concepções. Construíram visões da liberdade muito peculiares. Como os outros reformados reafirmaram o discurso da liberdade verdadeira em Cristo, porém de forma ufanista consideravam-se os inventores da liberdade, dando uma ênfase significativa na liberdade religiosa ou na liberdade de consciência.

Seguindo as representações maniqueístas que fizeram da realidade, os batistas distinguiam de forma muito nítida a *liberdade material*, isto é, a libertação da escravidão, da *liberdade espiritual*, isto é, a verdadeira liberdade que o homem alcança só através da aceitação de Cristo e esta é um dom de Deus, é dada de graça para quem quiser recebê-la, e só conhecendo a verdade o homem pode ter liberdade. Conforme o Jornal Batista: “*Christo é a Verdade que nos pode libertar do cativeiro do peccado e da morte eterna, só a sua doutrina é divina. Tudo o que é mundano é do mundo, é profano é carnal ... e conhecereis a verdade, e a verdade nos libertará.*”⁵³⁴ Corroborando essa mesma linha, *A Mensagem* publicou uma poesia com o título *Liberdade*, cujo coro dizia: *Quem libertou-nos do cativeiro foi Jesus, Deus verdadeiro.*”⁵³⁵ Nessa concepção de liberdade identifica-se com clareza um conteúdo individual e salvacionista, que foi amplamente divulgado na mentalidade batista. Em 1927, o Baptista Bahiano publicou sob o título *Deus e o Homem* um substancioso artigo em que apresentava aos leitores a libertação pessoal, isto é, a salvação através do conhecimento dos princípios bíblicos. “*Na Bíblia encontraremos a verdade de Deus e nella seremos libertados. A liberdade que a Bíblia nos proporciona é verdadeira porque o senhor Jesus disse que Elle era a verdade e se a Bíblia é a palavra de Deus, o Pae, estejamos portanto seguros deste dom de Deus.*”⁵³⁶

Como os anglicanos, os batistas admitiam que havia limites para a liberdade individual. Preocupados com a interpretação extremada que alguns fiéis pudessem dar para a sua própria visão de liberdade, delimitaram os contornos do raio de ação com a obediência aos princípios evangélicos. Como pensamento áureo o Jornal Batista dizia que: “*estamos no goso da verdadeira liberdade quando podemos recusar de fazer qualquer coisa que deshonre a Jesus.*”⁵³⁷ Evidentemente que a desonra de Jesus identificava-se necessariamente como o não-cumprimento das doutrinas batistas. Honrar a Deus era seguir fielmente os postulados cristãos concebidos pela ótica batista e a instituição encarregava-se de estabelecer o conteúdo da honra

⁵³⁴ O Jornal Baptista. 31/ 1/ 1907, n° 4 p.4.

⁵³⁵ A Mensagem. Nov. 1909, n°.30 p.01.

⁵³⁶ O Baptista Bahiano, Nov e Dez. 1927, p.3.

⁵³⁷ O Jornal Baptista. 15/05/1906. n° 09 p.05.

e da desonra, do certo e do errado como norma de vida para os fiéis. Liberdade individual sim, mas dentro dos limites previamente estabelecidos institucionalmente.

Um elemento importante que merece destaque é que os próprios teólogos batistas vinculavam o desenvolvimento do individualismo com a idéia de liberdade concebida pela denominação. Professor do Seminário Batista no Rio de Janeiro durante o período, o Dr. A. B. Langston escreveu um trabalho sobre os fundamentos das crenças batistas sob o título *O Princípio de Individualismo em Suas Expressões Doutrinárias*, onde fazia um exame minucioso de cada doutrina batista e sua vinculação com o individualismo. Na ótica do professor, tanto o pensamento, quanto as práticas batistas foram erguidos tendo como alicerce o referido princípio norteador. “*Se alguém quizer saber o que é que os baptistas pensam no tocante a algum assumpto-religioso, social, político ou econômico - terá de examinar o seu pensamento em qualquer destas relações à luz deste princípio, a saber como ou porque os Baptistas agem de uma determinada maneira, terá igualmente de buscar a causa neste mesmo princípio do Individualismo.*”⁵³⁸ Se para Langston todo o arcabouço doutrinário e os seus desdobramentos práticos estão baseados no individualismo, para manter a coerência, o princípio do individualismo teria completo respaldo bíblico. “*Em toda a Bíblia, mas com especialidade em o Novo Testamento, encontra-se aprovado e applicado o princípio do individualismo. Qual fio de ouro a idéia de individualismo corre todo o livro de princípio ao fim.*”⁵³⁹ Na concepção do autor, individualismo é sinônimo de liberdade, isto é, “*a competência e responsabilidade em todas as relações do indivíduo. Sem liberdade não há responsabilidade. Sem responsabilidade não há liberdade.*” Fundamentado no postulado reformado do sacerdócio universal e na individualidade das relações do homem com Deus, Langston buscou argumentos e respaldo bíblico para fundamentar a sua tese, que de fato já fazia parte do pensamento protestante. A novidade do autor foi explicitá-lo sistematicamente vinculado às principais doutrinas batistas. Seguindo as formulações dos missionários e dos teólogos norte-americanos, “*os batistas do Brasil fizeram uma radical afirmação do indivíduo. Essa afirmação começa na soteriologia, ao estabelecer a competência exclusiva da alma para aceitar o oferecimento divino.*”⁵⁴⁰

Os batistas também conceberam uma visão de liberdade religiosa, que historicamente se circunscreve ao fato de sempre terem se constituído como grupos dissidentes ou minoritários em países que possuíam confissões religiosas estabelecidas. Na autocompreensão que faziam de sua denominação, os teólogos batistas de forma ufanista chegaram a afirmar, a exemplo de E. Mullins, que “*o maior fato da história moderna foi a descoberta da idéia de liberdade, e essa descoberta foi feita pelos batistas.*” Consideravam-se campeões da liberdade e a identificavam necessariamente com a liberdade de credo ou de consciência tida como a fonte de

⁵³⁸ LANGSTON, A.B. Opus cit p.20.

⁵³⁹ Idem p.25.

⁵⁴⁰ AZEVEDO, Israel B. Opus cit p.261.

todas as outras concepções de liberdade. *“A liberdade religiosa é por assim dizer, a mãe de todas as liberdades. Sem ela todas as outras formas de liberdade murcham e morrem. Os batistas tiveram desde o princípio uma verdadeira concepção de liberdade. Esta doutrina e outras que com ela se relacionam brilham nas primeiras Confissões de Fé batistas entre os credos, contemporâneos, como uma constelação no límpido firmamento vista através de uma abertura nas densas nuvens que a circundavam.”*⁵⁴¹ Coerentemente com as representações maniqueístas que faziam da realidade, a primazia necessariamente era dada ao ponto de vista religioso e espiritual, nascedouro de todas as outras formas ou concepções de liberdade. *“Os batistas concediam aos outros a mesma liberdade que para si reclamavam.”* E segundo ele, era desse mesmo princípio de liberdade que nasceu a *“nossa moderna democracia ou congregacionalismo,”*⁵⁴² que os batistas seguiam no seu governo interno, já discutido anteriormente.

O pleno exercício da liberdade religiosa provocou algumas perseguições e ao mesmo tempo críticas dos líderes batistas brasileiros, ao não cumprimento do preceito constitucional. Vários incidentes ocorreram tanto em Salvador, quanto no interior, quando populares insuflados por padres descontentes se insurgiram contra os pregadores batistas em áreas públicas, arremessando pedras e paus. No geral, os missionários pediam proteção de vida e garantias de que os cultos públicos, “ao ar livre”, seriam feitos sem nenhum constrangimento. O Rev. Salomão Ginsburg foi protagonista de muitas cenas no interior da Bahia, a exemplo do ocorrido em Jacobina, onde fora salvo da turba dos “fanáticos,” após ter feito o sinal da Maçonaria e ter sido salvo por *“meia dúzia de homens [que] se aproximou de min e me rodeou e me disse que me veio buscar para a sua casa. Logo fiquei livre e seguramente instalado em uma das melhores residências da cidade, protegido por soldados.”*⁵⁴³ Os batistas estavam sempre atentos e constantemente recorriam às autoridades constituídas para que as prerrogativas da liberdade de consciência fossem de fato vividas na prática cotidiana. O Jornal Batista, em 1911, registrou uma carta da Comissão de Evangelização Estadual da Bahia, agradecendo o pronto atendimento do Chefe de Polícia e Segurança Pública da Bahia às solicitações do Rev. Ginsburg de que fossem *“garantidos bens e vida do mesmo senhor,”* no exercício de suas tarefas evangelísticas. Não era comum entre as autoridades acolherem tais pedidos, daí os agradecimentos tão enfáticos, por apenas ter o delegado cumprido o seu dever de garantir o livre exercício do culto e a ordem pública. O secretário não poupou adjetivos para *“agradecer a maneira lhana e cavalheirosa”* pela qual o assunto foi tratado pelo chefe de polícia, um *“fiel executor das leis que garantem os direitos do cidadão.”*⁵⁴⁴

⁵⁴¹ MULLINS, E Y. Os Axiomas da Religião p.253.p.253

⁵⁴² Idem p. 252.Idem p.252

⁵⁴³ GINSBURG, Salomão. Um Judeu Errante no Brasil .Rio de Janeiro. JUERP.1970, p.82.GINBURG, Salomão - Um Judeu Errante no Brasil p.82

⁵⁴⁴ O Jornal Batista, 23/ 3/ 1911 n° 12 p.6.

A liberdade religiosa, garantida pela constituição republicana foi sempre reivindicada pelos batistas como uma reação ao predomínio da Igreja Católica, que mesmo após a queda do padroado, continuou a ser hegemônica e a manter benesses advindas do Estado. Chegando ao ápice da controvérsia, um articulista do Jornal Batista chegou a afirmar que liberdade de cultos no Brasil era uma farsa. *“Não se fale em santa liberdade de cultos quando por todos os aspectos manifestam os governos a sua preferência formal e a sua subserviência ao culto cathólico! - Bem ao contrário dessa paz e tranqüilidade que se procura demonstrar como existentes entre nós em matéria religiosa, o que nesses longos 20 annos de licença se presenciou foi a transformação do culto cathólico num Estado dentro do Estado, regendo-se por suas leis não apresentando ouvidos a outros preceitos que não os seus, e seguindo na obediência do Vaticano, uma política preconcebida de assalto systemático à fortuna e interesses nacionais!”*⁵⁴⁵

Embora dessem primazia ao aspecto religioso da liberdade, a Denominação Batista, de forma secundária, é verdade, desenvolveu uma visão da liberdade que também se identificava com a esfera política. Como que a confirmar as palavras de Arendt de que a *“política e a liberdade coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria,”*⁵⁴⁶ mesmo de forma secundada os batistas vincularam a liberdade à dimensão política, mantendo é claro, o primado da visão espiritual. Nessa perspectiva, a finalidade dos governos e de toda autoridade é resguardar o princípio da liberdade. *“Sua mais própria e elevada função é a de guardar as liberdades de cada indivíduo e da coletividade, e abrir a esta o campo de sua plena expansão.”* Este é um pequeno trecho de um artigo denominado *Liberdade - O Grande Objetivo* no qual, após discorrer sobre o objetivo da educação infantil e das cadeias públicas que era conduzir o homem à plenitude da sua liberdade, concluía citando versículos bíblicos onde se destacava a liberdade como um propósito divino e a obediência como um dever do homem, a exemplo do recorrente texto de Romanos 13:3.⁵⁴⁷ O articulista tinha uma visão muito otimista dos governos, achando que todos tinham como objetivo final a liberdade, esquecendo-se dos governos tiranos onde os princípios libertários estão completamente ausentes e o pleito da liberdade se constitui, na verdade, em desobediência civil.

Por outro lado, observa-se que no pequeno espaço concedido na documentação para a expressão da visão de liberdade política, esta estava imbricada com a visão religiosa do problema e demarcando os limites da obediência às autoridades constituídas, num claro recurso de demonstração que não há liberdade total, muito menos princípios que justifiquem a resistência dos governados frente aos governantes, *“pois toda a autoridade vem de Deus ”*e cabe ao homem a atitude de submissão, conforme os preceitos doutrinários dos batistas.

⁵⁴⁵ O Jornal Baptista nº43, 10/ 11/ 1910, p.4.

⁵⁴⁶ ARENDT Hannah. Opus cit p.195.

⁵⁴⁷ O Jornal Baptista, 20/ 9/ 1917 nº 38 P.1

A LIBERDADE CONQUISTADA

Para os batistas independentes, a questão da liberdade tinha um conteúdo especial, que remetia às próprias origens do grupo. Ao lado da visão religiosa similar aos batistas da Convenção, desenvolveram uma visão política da liberdade muito circunstanciada.

Ao se organizarem como Igreja Batista Independente, em 1910, os irmãos dissidentes da Primeira Igreja, conforme os seus próprios documentos, lançaram mão de uma prerrogativa de “livre organização” daqueles que se sentiam descontentes com a estrutura. Alegando que o governo democrático da Primeira Igreja estava decaído e *“pelo facto de sentirmo-nos injuriados e oprimidos nas nossas consciências, resolvemos organizarmo-nos em igreja.”*⁵⁴⁸ Tomando como ponto de referência a Origem dos Baptistas e a sua defesa da liberdade de consciência, os irmãos independentes usaram-na como justificativa doutrinária para romper com a igreja de origem, considerada por eles em pecado por suas práticas autoritárias não coadunadas com os princípios batistas. Conforme H. Ford, texto que certamente conheciam: *“...Negamos a qualquer igreja, ou sociedade de homens o direito de elevar a sua autoridade acima da de Cristo, porque elle é o único Legislador e Senhor da consciência em matéria de religião. Todos nascem com livre arbítrio: e se Deus dá ao homem a liberdade de aceitar o bem, e receber a recompensa; ou seguir o mal e sofrer ás consequências, que direito tem um homem para coagir a consciência de outrem? Isto só por tyrania e despotismo. Os Baptistas são os reconhecidos baluartes da liberdade d'alma. Para ella tem luctado e soffrido; e ainda continua, ser, seu destino: Liberdade, igualdade, Justiça!”*⁵⁴⁹

Ao reivindicarem a autonomia, demandavam a liberdade de consciência que haviam apreendido nas prédicas e nos textos dos próprios missionários norte-americanos. Ao se sentirem preteridos, excluídos de participarem ativamente do poder eclesiástico que consideravam democrático, o princípio da liberdade religiosa havia sido quebrado, e isto foi tomado como a justificativa principal para a ruptura. O exercício dessa liberdade de consciência foi rechaçado pelos demais batistas como uma compreensão distorcida da idéia de liberdade. Conforme relatório da comissão da Primeira Igreja que avaliou o cisma dos independentes: *“essas irregularidades são o produto de espíritos inquietos, que entendem uma liberdade mal compreendida, que concorre para desordem e desmoralização da causa do Divino Mestre.”*⁵⁵⁰ Livres da tutela dos missionários norte-americanos, os batistas independentes desenvolveram uma autocompreensão de que eram os verdadeiros pugnadores da liberdade de consciência. O tema da liberdade, e dos seus correlatos, como autonomia e independência, foram constantemente tratados na documentação do grupo. Em 1924, quando comemoravam o oitavo aniversário da fundação da Missão Batista Independente, definiram a liberdade como *“a justa aspiração do homem sobre a terra e afirmação da própria dignidade!”* Colocavam-se

⁵⁴⁸ Protesto, assinado em 2/8/1910 Doc. Avulsos. Igreja B.Garcia.

⁵⁴⁹ FORD, Henri .Origem e História dos Baptistas .Philadelphia.Soc. Baptista de Publicação.1886, p.21.

⁵⁵⁰ Livro nº1 de Atas da Igreja Batista da Rua do Collégio, 6/ 4/ 1914 p.17.

como defensores e guardiões da liberdade “*concedida por Deus*,” que se concretizava, segundo eles, na construção do setor batista independente, exclusivamente nacional. Em palavras do próprio grupo: “*Pela victoria da causa liberal sobre a opressão ficamos com o direito de ser ou não independentes, segundo cultivarmos árvore da liberdade que Deus nos confiou, investindo-nos da responsabilidade de cultiva-la com os maiores sacrifícios abnegadamente, trabalhando noite e dia para que sejamos realmente livres.*”⁵⁵¹

O jornal que fundaram em 1916, não por acaso ganhou o título pomposo e significativo de *O Libertador*. No seu primeiro número e que continuou como marca, estampou na primeira página, como epígrafe, “*Estae pois firmes na liberdade com que Christo nos libertou. Galátas 5:1 Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará. João 8.32.*”⁵⁵²

No que pese aos outros batistas terem considerado os independentes como mal usuários da liberdade cristã e os terem “*desfraternizado*”, isto é, considerá-los fora da fraternidade cristã, os independentes reafirmaram a visão da liberdade espiritual tal qual os irmãos da Convenção. Nessa perspectiva a liberdade era a redenção da escravidão do pecado num ato sacrificial de Cristo e que cabia ao homem apenas aceitá-lo. Em um artigo intitulado *O Captiveiro da alma*, o articulista exortava o leitor incrédulo nos seguintes termos: “*posto que não tenhaes sido uma victima do captiveiro passado, contudo sois agora um escravo do peccado, o servo não tem vontade livre. Entretanto ainda podeis libertar-vos! Sim, Jesus dizia pois aos Judeus que criam n’elle: Se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará.*”⁵⁵³

Além da conotação religiosa, os independentes construíram uma visão de liberdade política, no entanto fazendo sempre uma vinculação com a liberdade de consciência. Em 1918, *O Libertador* publicou um artigo para homenagear o 24 de fevereiro, data da promulgação da constituição republicana, que consideravam “*uma das melhores que se conhece, cheia de liberdade, de garantias para o cidadão e para a sua propriedade!*” A data era lembrada como um momento importantíssimo para os evangélicos, pois foi com a proclamação da República que a liberdade de culto se concretizou. Para o articulista, a data tinha que ser comemorada com alegria pelos protestantes, pois derrubava-se a religião oficial e a “*Constituição veio trazer aquilo que justamente nos faltava, para o cumprimento do Mandato do Nosso Mestre e Salvador Bendito - a liberdade de cultos.*”⁵⁵⁴ Os batistas da Convenção Baiana também cantaram loas à liberdade religiosa, inaugurada com a República. A novidade dos independentes é que, além dos elogios à liberdade de cultos, registraram que na Constituição também estavam garantidas as liberdades inerentes à vida do cidadão em geral, não só dos evangélicos.

⁵⁵¹ *O Libertador*, Jan.1924, n°83, p.1.

⁵⁵² Bíblia Sagrada.

⁵⁵³ *O Libertador*, n°64/ 65. Maio 1992 p.3.

⁵⁵⁴ Idem n° 24. maio 1918. p.3.

Um outro momento que revelou a concepção de liberdade política, inclusive com atitudes mais práticas foi quando do centenário da independência do Brasil, e a Igreja Batista do Garcia decidiu colocar a bandeira nacional no interior do templo, como um símbolo da liberdade política que vivenciavam por ser o referido templo o primeiro que de fato era totalmente brasileiro. Os independentes tinham como objetivo comemorar a liberdade política do Brasil frente à metrópole portuguesa, mas também quiseram deixar claro que o símbolo nacional hasteado no seu templo era um sinal concreto de que se consideravam como responsáveis em apagar a imagem de estrangeirismo que os missionários norte-americanos impingiam ao Evangelho. O registro na ata da assembléia de membros foi feito nos seguintes termos: *“Aceita a proposta para hastear o Pavilhão Nacional num mastro no templo no ditozo dia sete de setembro quando completa cem annos que foi o senhor servido nos conceder a liberdade e independência política ao nosso amado paiz; seja neste glorioso dia, plantado num mastro em frente ao lado de honra do nosso Templo Evangélico ao Garcia, o primeiro que é construído genuinamente brasileiro...”*⁵⁵⁵

Convém ressaltar que ao longo da documentação trabalhada sobre a Denominação Batista, a Missão Batista Independente foi a única instituição que pôs em prática o uso da bandeira nacional. Além do patriotismo havia uma intenção explícita de construir uma imagem que se coadunasse com a liberdade e a universalidade dos princípios evangélicos, *“pois muitos de nossos patrícios julgam que a nossa religião é dos estrangeiros, por tanto já é tempo de provarmos o contrário, içando no nosso templo o nosso Pavilhão.”*⁵⁵⁶ Na Primeira Igreja Batista, o pavilhão nacional não mereceu tanta atenção, pelo contrário, em 1924, a assembléia decidiu *“pela inconveniência da conservação do mastro da Bandeira Nacional no templo do Senhor, ficando resolvido que seria transferido para o prédio da Escola Anexa.”*⁵⁵⁷

A data de 2 de Julho, da independência da Bahia, era sempre lembrada pelos independentes como um momento de rememorar a liberdade política que os baianos conquistaram, libertando-se do jugo português. Durante o período, a festa cívica fazia-se como uma verdadeira festa popular onde elementos patrióticos e religiosos se juntavam numa comemoração, que levava às ruas de Salvador milhares de pessoas de diversos segmentos sociais e credos religiosos, a exemplo dos seguidores do candomblé que passaram a identificar o caboclo e a cabocla- escultura de dois indígenas representando a luta dos nacionais contra a metrópole- com entidades dos seus cultos. *“O povo-de-santo fez dessas mesmas imagens objetos sagrados, favorecendo um boom de Caboclos nos terreiros de candomblés.”*⁵⁵⁸

Os independentes também faziam comemorações do 2 de Julho, com cultos cívicos onde eram entoados hinos alusivos à data e recitadas poesias que engrandeciam os heróis baianos de

⁵⁵⁵ Livro nº2 de Atas da Igreja Batista do Garcia, 3/ 7/ 1922, p.32.

⁵⁵⁶ Idem.

⁵⁵⁷ TEIXEIRA, Marli Geralda.... Nós os Batistas... São Paulo. USP. Mim.1983, p.298.

⁵⁵⁸ Apud, ALBUQUERQUE, Wlamira. Santos e Heróis nas Ruas da Bahia, in Afro-Ásia nº18, p.117.

1823, concretizadores da liberdade. Não honravam os caboclos, mas a fonte de toda a liberdade que era Cristo, conforme a concepção do grupo, porém o interessante é que viam a liberdade política como uma conquista advinda da luta popular. *“Como a liberdade nunca poderia ser impedida pelo captivo, o povo bahiano sempre valente, sempre ativo, sempre livre em consciência e em espírito empreendeu com indomável coragem as célebres jornadas libertadoras que tiveram seu cúmulo na data de 2 de Julho de 1823 e acabaram de firmar os brasileiros na posse de si mesmos, no domínio próprio deste pedaço privilegiado da América do Sul.”*⁵⁵⁹

Tal qual seus irmãos da Convenção, os independentes construíram uma visão de liberdade que passava necessariamente pelo individualismo e acreditavam que a solução dos problemas nacionais dependia do somatório de atividades pessoais alicerçados na liberdade individual. Conforme o *Libertador*, *“para serem sólidos os alicerces da liberdade devem assentar na firmeza do carácter individual que é também o penhor mais forte da segurança social e do progresso nacional.”*⁵⁶⁰ Mesmo tendo elaborado uma visão da liberdade com conotações políticas, os independentes eram presas do individualismo protestante, considerado por eles doutrinariamente correto porque fundamentava-se na Bíblia, e porque inibia qualquer articulação política que tivesse um caráter mais coletivo. Construíram visões da liberdade que nutriam ideologicamente os irmãos, mas ao mesmo tempo cortavam as asas da liberdade, aprisionando-a nos limites espirituais do coração dos seus fiéis. Por motivos já analisados anteriormente, temiam a politização do conteúdo dessa liberdade reiteradamente pregada para os prosélitos como um presente dos céus, que na prática era para ser contemplado, agradecido com cânticos e louvores, porém jamais posto em prática com a radicalidade que os ancestrais anabatistas e dissidentes fizeram na Europa dos séculos XVI e XVII.

DEUS SALVE A PÁTRIA

Pretende-se neste item analisar as atitudes que os protestantes desenvolveram frente aos problemas sociais que assolavam o país e a Bahia particularmente, e que soluções foram apontadas para resolver as referidas questões. Não se trata de um inventário exaustivo, mas tomar-se-á a pobreza, a fome e o analfabetismo, problemas crônicos do Nordeste, como exemplares para a abordagem. Em relação aos movimentos sociais, escolheu-se o movimento de Canudos pelo fato de se constituir como movimento de expressiva conotação religiosa, ocorrido na Bahia e que teve ampla repercussão nacional.

No que se refere particularmente aos problemas sociais, a documentação não foi tão generosa: as questões sociais surgiram nos documentos de forma esporádica e subsidiária a algum tema mais amplo, como as viagens episcopais. Raramente os problemas sociais chegaram a ter um tratamento específico e circunstanciado, a não ser quando se referiam às decisões

⁵⁵⁹ O *Libertador*, n°42. Julho de 1920.

⁵⁶⁰ O *Libertador*, n° 46/ 47, 1920, p.01.

eclesiásticas apontadas nos sínodos. Tal constatação aponta para algumas questões preliminares: o pequeno espaço reservado ao tema pode ser um indício da pouca relevância que os problemas sociais brasileiros tinham para a comunidade anglicana ou como estes eram questões circunscritas à ordem material, não mereceram a devida atenção da hierarquia? Assoberbada com as questões espirituais, como a administração dos sacramentos ou a manutenção dos rituais, tão caros para a liturgia anglicana, o clero despenderia energias para intervir e pregar sobre a realidade local?

Em primeiro lugar é necessário sublinhar que o olhar de estrangeiros seria sempre o olhar de quem estranhava, constatava, mas não se aproximava, não se identificava, pois tratava-se de problemas que afetavam os brasileiros e as classes populares: os anglicanos continuavam cidadãos britânicos pertencentes e identificados com a elite econômica baiana e brasileira. A atitude geral que tiveram diante dos problemas sociais foi de constatá-los quando interferiam em alguns dos seus interesses e apontar como solução a vivência do cristianismo, isto é, a piedade cristã.

O analfabetismo epidêmico que grassava em toda a América do Sul e particularmente no Brasil, foi um problema que prendeu a atenção dos anglicanos. Em suas memórias, o Bispo Every imputava à incredulidade dos letrados “*o ambiente moral degradado na América do Sul agravados com “40% a 80% das pessoas analfabetas”*”⁵⁶¹ que não conheciam os verdadeiros princípios evangélicos. O analfabetismo conforme a ótica protestante se constituía em um grave problema social com desdobramentos espirituais, haja vista a ênfase que a doutrina reformada dava à leitura do texto bíblico como um caminho para o conhecimento do Evangelho e conseqüentemente da salvação pessoal. Assim, o analfabetismo se constituía num sério entrave para que as pessoas conhecessem os princípios cristãos e pudessem mudar o padrão de vida degradado para um padrão moralmente aceitável, como pensavam os anglicanos.

A preocupação do clérigo com o analfabetismo devia-se também ao problema das conseqüências que poderia acarretar para a infância das comunidades britânicas. Criticava o Estado que não oferecia uma boa educação, especialmente por não ter condições de oferecer uma formação religiosa e dizia que “*em nenhum lugar do mundo é mais importante que a educação dos nossos filhos seja baseada firmemente na religião.*”⁵⁶² Buscando solucionar o problema internamente, nos locais que havia uma grande concentração de crianças inglesas, foram organizadas escolas que seguiam a orientação da igreja, a exemplo de Morro Velho e Rio de Janeiro, que possuíam escolas paroquiais e constantemente eram notícias na Gazeta Diocesana.

Não faltaram planos para a construção de uma escola em Salvador. Em 1858, o Reverendo Nicolay apresentou ao Conselho da Igreja a proposta de criar “*uma escola para as*

⁵⁶¹ EVERY E. F. Memories p.5.

⁵⁶² Idem p. 179.

crianças inglesas e outras de comerciantes estrangeiros, que estaria sob a direção do Capelão e do Comitê da Igreja e que esta seria auto-sustentável.”⁵⁶³ O comitê da Saint George Church, em carta endereçada ao Bispo de Londres, pediu a aprovação das medidas necessárias para a instalação da escola. No entanto, os planos educacionais do reverendo não foram concretizados. Na correspondência não foi encontrada uma resposta episcopal para o assunto e pelo rastreamento de outras fontes, pode-se afirmar que nenhuma escola foi estabelecida pelos anglicanos na Bahia. Parece que não passou de sonho do Reverendo Nicolay, sempre disposto a resolver os problemas de sua congregação, a exemplo da assistência pastoral que ministrava nas residências dos seus fiéis, que moravam no arrabalde de Monteserrat, distante do Campo Grande, onde se situava o templo anglicano.

A maioria das crianças era mandada para a Inglaterra com o objetivo de completar a educação formal e profissional. Nos vários inventários trabalhados, os herdeiros citados moravam sempre na mãe-pátria, onde estavam estudando. A exemplo dos herdeiros do comerciante Archibald MacNair, que morreu em 1896 e deixou seis filhos, os quais moravam na Inglaterra no condado de Sussex com a genitora, a Sra. Catherine Cooper MacNair, a qual passou procuração para o também comerciante inglês, Sr. G. H. Duder para representá-la, tendo “*Dr. Luiz Rodrigues Nunes aceitado o cargo de curador para representar os menores ausentes.*”⁵⁶⁴ As poucas crianças que permaneceram em Salvador, provavelmente estudavam no Colégio Alemão ou no Colégio Taylor Egydio, o primeiro não confessional, mas dirigido basicamente para estrangeiros residentes em Salvador e o segundo de orientação batista, porém com uma clientela variada e já tendo granjeado a consideração da opinião pública, como um bom colégio particular que seguia os modernos métodos norte-americanos.

Para solucionar o problema do analfabetismo no Brasil, os anglicanos não ofereceram nenhuma contribuição. Resolveram os problemas internos de suas crianças, mas não apresentaram à sociedade nenhuma alternativa, nem assistencialista como fizeram na Argentina onde, além das escolas britânicas fundaram orfanatos para acolher e educar crianças desamparadas da sociedade local.

* * *

Quanto aos batistas, no que pese à ênfase exacerbada que davam para as questões consideradas “*espirituais*,” por uma imposição da realidade circundante, foram compelidos a confrontar-se com os problemas sociais e a emitir opiniões a respeito dos mesmos. Diante das graves questões sociais vividas pelos baianos no período em apreço, a Denominação Batista, no geral, constatava os problemas e apresentava como alternativa solucionadora a vivência pessoal do Evangelho pela população.

⁵⁶³ Correspondência de 11/5/1858 in Microfilme. Tait 424, Lambeth Pallace Library.

⁵⁶⁴ Inventário nº 1/ 28/ 29/ 3 . Arq. Público do Estado da Bahia. Cf. com Diocesan Gazette.

O analfabetismo ainda hoje vigente no Brasil, foi constatado pelos batistas como um problema a ser enfrentado, pois dificultava diretamente o trabalho de proselitismo, baseado principalmente na divulgação de tratados evangélicos e na leitura e compreensão do texto bíblico, considerado entre os batistas como uma atividade primordial na devoção pessoal dos fiéis e como regulador de normas, práticas e doutrinas do grupo. Na estratégia missionária denominacional a leitura da Bíblia ocupava um lugar central e insubstituível, portanto o fato de a maioria da membresia ser analfabeta se constituía num verdadeiro entrave para o doutrinação e a expansão da denominação na Bahia e no Brasil.

No final do período imperial, quando os batistas se instalaram na capital baiana, a situação do setor educacional era bastante crítica. O diretor geral da Instrução Pública, em 1885 reconhecia que *“havia um abismo existente entre a legislação e a realidade na Província. Uma desproporção entre a população livre (apenas esta) em idade escolar e o número de cadeiras, a distância entre os princípios vigentes da pedagogia, expressos em Lei, e sua aplicação prática; a evasão alarmante nas escolas evidenciada pela disparidade entre matrícula e frequência.”*⁵⁶⁵ Convém destacar que os esforços educativos atingiam exclusivamente a população livre deixando de fora o grosso da população baiana formada por escravos e seus descendentes. Tratava-se de uma educação dirigida para a elite baiana ficando excluída a população pobre e negra, que formava, majoritariamente, a membresia batista.

Nos primeiros anos de funcionamento da Primeira Igreja Batista, em Salvador, para que os irmãos não alfabetizados pudessem conhecer o básico das doutrinas batistas, a assembléia decidiu, em 1886, por sugestão de um irmão: *“ser necessário ler o nosso Pacto ao menos uma vez por mês... pelo motivo de muitos irmãos não saberem ler. Neste sentido foi feita moção e foi aprovada.”*⁵⁶⁶ Além da necessidade de ler a Bíblia, exigências administrativas de funcionamento da vida eclesiástica requeria uma escolaridade mínima, que permitisse a todos os membros da comunidade desempenhar cargos nas diversas organizações internas, tais como presidentes, secretários, tesoureiros e relatores de comissões, dentre outros.

A Bahia republicana herdou do Império, como herança nefasta, um baixo nível de escolarização que as autoridades educacionais consideravam incompatível com o seu projeto de democratização da sociedade e de formação do cidadão. *“O novo regime republicano alimentava o seu discurso e projetava o seu imaginário com o que incorporou de 1789, retemperado na religião da humanidade que nenhum crente poderia abraçá-la, sem a profissão de fé na salvação pelo saber. Vulgarizou a regeneração da sociedade pelas luzes da instrução: abrir escolas é fechar prisões.”*⁵⁶⁷ Conforme relatório da Diretoria Geral de Instrução Pública, das 275.714 crianças em faixa etária escolar na Bahia, apenas 18.800 estavam matriculadas, isto é apenas 6,8%. Os adultos não alfabetizados no mesmo ano

⁵⁶⁵ TEIXEIRA, Marli Geralda. Os Batistas na Bahia 1882-1925. Salvador. UFBA. mim. 1975, p. 160.

⁵⁶⁶ Livro de Atas da Primeira Igreja Batista, n:1 ata 103 p. 115

⁵⁶⁷ COSTA e Silva, Maria. Conceição Barbosa. O Ensino Primário na Bahia. 1889-1930. Salvador. UFBA. mim. 1997, p.10.

correspondia a uma cifra de 1.753.221 de uma população total de 1.919.802 habitantes, portanto apenas 8,7% dos baianos sabiam ler e escrever e 91,3% eram analfabetos.⁵⁶⁸

Os ideais de democratização do saber da elite republicana não se concretizaram durante o período a que se refere este trabalho. Na realidade, o analfabetismo continuou a ser um problema da sociedade brasileira, sobre o qual a liderança batista tinha plena consciência, afinal de contas tratava-se de uma questão concretamente visível e partilhada no seio da denominação. O Rev Taylor referiu-se a membros analfabetos da Primeira Igreja Batista, tal qual uma *“senhora velha e corcunda, que não conhecia uma letra do analfabeto que foi recebida pela igreja e agora estava a caminho do batistério”*. No momento da profissão de fé, muitos irmãos confessavam não saber ler e todos respondiam afirmativamente a pergunta de que queriam ler a Bíblia. *Eles queriam aprender, na maioria não para outra coisa, mas para ler a Palavra de Deus, 75% do povo não sabe ler!*⁵⁶⁹ Conforme o missionário M G. White, a massa continuava analfabeta e despreparada em contraposição a alguns privilegiados que tinham formação educacional: *“na área de educação há dois extremos. Há a pequena classe privilegiada que faz o científico e treinamento profissional, e a grande massa, alguns dos quais recebem algum tipo de escolaridade, mas a maioria permanece desde a infância até a velhice completos analfabetos. A ignorância que prevalece nesta massa faz com que o desenvolvimento em todas as áreas seja bastante difícil.”*⁵⁷⁰

Na ótica dos batistas, o analfabetismo, como problema, atingia duas dimensões: a interna, que dificultava a expansão e a consolidação do trabalho batista na Bahia, pois *“o trabalho de treinamento nas igrejas também tem a complicação dos tantos que sabem nada ou muito pouco.”*⁵⁷¹ A externa, ao constatarem que o analfabetismo era um óbice que dificultava o desenvolvimento do país em todas as áreas, enfim ganhava a dimensão de um grave problema social, que também inibia a formação de uma *“opinião pública, como há nos E.U.A. e outros países, porque é tão grande o número de analfabetos e aqueles que podem ler não tem interesse suficiente, nos assuntos públicos para se informarem.”*⁵⁷² Contraditório é constatar que as próprias doutrinas batistas impediam ou não incentivavam o interesse pelas questões públicas!

Representado como sinônimo de cegueira e escuridão, para os batistas, o analfabetismo era uma *“terrível hydra”* que se chocava contra a *“divisa auriverde ordem e progresso”*, um grande entrave para que o país de fato progredisse e desenvolvesse suas potencialidades, conforme o Jornal Batista que freqüentemente apresentava artigos e reflexões sobre a instrução e o analfabetismo no Brasil. Constatado o problema, que fatores eram vistos como provocadores dessa situação tão negativa que vivia o país?

⁵⁶⁸ Idem, resumo de tabelas apresentadas pela autora no referido trabalho.

⁵⁶⁹ TAYLOR, Z. C. Opus cit pp. 33/36.

⁵⁷⁰ WHITE, M. G. Opus cit p. 26.

⁵⁷¹ Idem p. 27.

⁵⁷² Ibidem p.27.

Dentre os diversos problemas sociais que atingiam a Bahia e o país no período, nenhum ganhou tanta repercussão na imprensa batista quanto o analfabetismo! Evidentemente por motivos de foro interno, como analisado anteriormente, desde quando a persistência de tão elevadas taxas de não alfabetizados atingia diretamente os ideais expansionistas, da denominação. Ao buscar as origens, ou os fatores que provocavam o problema, nem a imprensa nem a liderança do grupo analisaram os determinantes sóciopolíticos causadores do analfabetismo. Como seguidores da tese da superioridade das nações protestantes em detrimento das católicas, consideravam que a tradição católica brasileira era o fator primordial para explicar o analfabetismo no país. Falando sobre as esperanças que a República trazia para resolver o problema educacional no Brasil, o missionário E. V. Mullins, em 1896, opinou sobre a responsabilidade da Igreja Católica frente à questão do analfabetismo.

*“Como um exemplo da condição educacional do Brasil antes da mudança de governo, basta um simples fato. Na Província da Bahia, que é a residência do arcebispo católico, e que tinha uma população de 1.400.00, havia 962.720 que não podiam ler nem escrever. Este é um fato que quase nem precisa de comentário, quanto á política educacional e o espírito da hierarquia romana. E é esta política que tem emperrado o Brasil enquanto as nações marcham adiante. É isto que tem causado uma indolência e lentidão intelectual, industrial e religiosa do povo. A educação encorajada sob o domínio Romano era superficial e mecânica. Crianças eram ensinadas a decorar nomes de santos, catecismos, etc. O poder do raciocínio não era estimulado, e a mente ficava subdesenvolvida.”*⁵⁷³

As cifras apresentadas pelo missionário guardavam alguma similaridade com as oferecidas pelo governo, parece que não houve exageros. A novidade que a opinião do missionário apresentava era que, além de colocar o ônus do analfabetismo brasileiro sobre a Igreja Católica, a responsabilizava por uma educação equivocada e superficial provocadora de atraso e fragilidade intelectual naqueles que a recebiam, por isso os brasileiros eram indolentes. Com outras palavras, o subdesenvolvimento brasileiro era uma decorrência do catolicismo de sua população. Em 1901, o Jornal Batista, assim se expressou: *“a ignorância é a mãe da devoção é a doutrina da igreja catholica apostolica romana. A funesta consequência de semelhante doutrina e que os adeptos dessa igreja, são em quase toda a sua totalidade analphabetos andam às apalpadelas na retaguarda da civilização moderna.”*⁵⁷⁴

A vinculação estreita do analfabetismo com o catolicismo foi um tema recorrente na literatura batista, constituindo-se em parte significativa do seu discurso e de sua estratégia evangelística em busca de novos prosélitos. Em 1917, o Jornal Batista publicou uma série de artigos sobre a *Educação e o bem estar de um Povo*, destacando e comparando a atitude de

⁵⁷³ The Foreign Mission Journal, 1896, June nº 2 pp. 61/62.

⁵⁷⁴ O Jornal Baptista, 1901, nº. 7 p. 2 e 1909, nº 46 p 1.

católicos e protestantes frente à educação, ao nível internacional e local. De forma direta, o articulista culpou a Igreja Católica pelo analfabetismo que grassava nas nações latinas e no Brasil em particular. Para o periódico batista, a falta de cultivo das letras era uma consequência atávica da opção religiosa pelo catolicismo. *“O catolicismo da Igreja de Roma é uma religião de trevas, de ignorância e superstição, os factos eloquentemente attestam. Quanto mais catholico é um povo é inegável que tanto mais ignorante e supersticioso se conserva. Vejam se a catholicissima Hespanha e a filha predilecta da Igreja, a Austria, onde o analphabetismo campêia de modo assombroso. A Igreja de Roma muito se gaba de ser o Brazil catholico e o resultado é que 80% da sua população é analphabeta, para sua eterna infelicidade.”*⁵⁷⁵

Como contraponto do analfabetismo dos países católicos, acreditavam os batistas que nos países de origem protestante, as taxas de analfabetismo eram baixas ou insignificantes em decorrência da vivência do protestantismo por parte da maioria da população. Ao tomarem tal constatação como verdade que legitimava a ação proselitista, orgulhavam-se de que *“não há um único paiz no mundo em que o protestantismo exerça a primazia, em que se dê semelhante fato. Pelo contrário, os povos sob a influência do protestantismo são justamente aquelles que são os mais progressivos e adiantados do mundo e em que a instrução é mais generalizada.”*⁵⁷⁶ Na ótica do grupo, a instrução e o desenvolvimento intelectual eram decorrentes do credo protestante seguido por essas nações. Não há nenhuma referência a razões econômicas ou políticas na origem da questão, a opção religiosa explicava totalmente o problema e coerente com essa visão, apontavam-se soluções religiosas e internas para resolver o analfabetismo brasileiro.

Ao mesmo tempo em que desqualificavam a Igreja Católica como obscurantista e responsável pelo analfabetismo do país, os batistas construíram uma auto-imagem de progressistas, letrados e que a aceitação de suas doutrinas contribuiria decisivamente para alfabetizar a população, livrando-a das *“trevas da ignorância e das garras da hydra,”* conforme suas próprias representações do problema. Segundo a ótica batista, a conversão aos princípios protestantes era um poderoso incentivo para que pessoas iletradas buscassem a alfabetização e cultivassem o interesse pela leitura. Após lamentar o elevado número de analfabetos que existia no país, o missionário M.G. White demonstrou alegria pelos efeitos positivos de seu trabalho missionário, destacando o poder do Evangelho em transformar as pessoas, mesmo as analfabetas. Fez o seguinte registro no seu livro de memórias: *“um dos efeitos maravilhosos do Evangelho é que um novo crente analfabeto sempre tem um forte desejo de ler sua Bíblia e fará todo esforço possível para ler.”*⁵⁷⁷

Ao longo da documentação, encontram-se vários exemplos de novos convertidos que eram analfabetos e que, imediatamente, após a conversão, motivados pelo desejo de ler a Bíblia

⁵⁷⁵ O Jornal Batista, 1917, nº. 46, p.4.

⁵⁷⁶ Idem.

⁵⁷⁷ WHITE, M.G. Opus cit p26.

e a literatura batista, procuravam alfabetizar-se. Dentre as dezenas de nomes, destacam-se o do capitão Egydio Pereira D’Almeida, financiador do primeiro Colégio Batista, o Americano Egydio, que ganhou o seu nome exatamente pelo fato de ter ofertado ao “*missionário Taylor avultada quantia*” para providenciar as instalações do Colégio, conforme um artigo intitulado O Collegio Americano Egydio, publicado no Jornal Batista em 1901.

*“Nos tempos em que o capitão Egydio era bom catholico, nunca se incomodou, nem sequer uma só vez, que os quatorze filhos que o cercavam, fossem analpahbetos, pois que só ambicionava augmentar a extensão de seus terrenos e cafezaes. Porem desde o momento da sua conversão ao Evangelho, ficou reconhecendo que um intellecto desenvolvido juntamente com um coração cultivado nos são princípios, era incomparavelmente superior a qualquer riqueza deste mundo. Cheio de vergonha e repugnância pelo estado inculto da sua própria família e de seus patricios, começou a desdobrar admirável actividade a fim de fundar estabelecimentos de ensino.”*⁵⁷⁸

O irmão Egydio Pereira D’Almeida não viveu o suficiente para presenciar o resultado de sua contribuição financeira e apoio moral para a fundação do colégio batista, pois faleceu de imediato. Mas o seu exemplo foi registrado na história da Denominação Batista, tornando-se referência constante em toda a documentação trabalhada. Evidentemente que o prestígio do irmão não era só decorrente de seu interesse pela educação, pois constituía-se num raro exemplo de fiel batista pertencente às classes mais altas na sociedade baiana: tratava-se de um fazendeiro da região de Amargosa, capitão da Guarda Nacional, convertido após a leitura da Bíblia e pregações do Rev. S. Ginsburg e de um irmão no interior do Estado. A sua conversão e dedicação à obra educacional foram registradas em um capítulo do livro de T. B. Ray, secretário da junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos EUA, intitulado “Captain Egydio.” Segundo Ray “*foi a generosa oferta de \$5.000 pelo Capitão Egydio que tornou possível a fundação do Collegio Americano Egydio estabelecido na Bahia pelos Taylors.*”⁵⁷⁹

Seguindo uma visão dualista da realidade circundante, os batistas tentaram resolver o problema do analfabetismo com alternativas particulares, coadunados com o individualismo e o sectarismo que viviam no período. Não desenvolveram nenhuma ação coletiva pública que incentivasse o governo a tomar medidas para solucionar a questão. Fundaram escolas anexas com o objetivo de oferecer o aprendizado elementar e básico aos filhos dos crentes e aos próprios adultos. As escolas batistas foram uma solução interna para a questão do analfabetismo que atingia a membresia, isto é inegável. Mas a criação destas escolas também era uma estratégia de ação decorrente das representações do bem X mal construídas pelo grupo.

⁵⁷⁸ O Jornal Baptista, 1901, n° 7, p2.

⁵⁷⁹ RAY, T. B., Brazilian Sketches. Louisville,Ky..Baptist World Publishing Company.1912. p, 71 /73 e Taylor. Z.C. Opus cit p. 63 seg.

Ao identificarem a sociedade circundante como o mal, o reino do mundo pejado de erros e pecados e não querendo que seus filhos partilhassem a vivência nas escolas dirigidas por professores “incrédulos,” portadores de vícios e pecados dessa sociedade que condenavam, criaram para a sua juventude escolas especiais, à parte desse mundo pecador que queriam manter longe dos herdeiros da fé que abraçavam. Por outro lado, o caráter minoritário do grupo jogava um papel importante na questão: enquanto minoria tinham de ser diferentes, oferecer uma educação diversa da oferecida pelos órgãos oficiais ou pela Igreja Católica, considerada inimiga número um de uma boa formação educacional e religiosa. Tratava-se, ainda, de preparar as novas gerações dentro dos princípios batistas, garantindo assim a continuidade e a identidade do grupo. A juventude seria formada por professores evangélicos seguidores das doutrinas e da ética que defendiam, não seria presa fácil dos “*falsos mestres*,” pondo em risco a eficácia da mensagem batista no seio das próprias famílias do grupo.

Em 1893, a Primeira Igreja Batista discutiu a criação de uma “*escola industrial, composta de quatro classes (ou artes)*”. As razões por que fundavam a escola eram muito claras: “*para o engrandecimento da causa e dos futuros servos de Jesus, os nossos filhinhos preservando assim do grande perigo que encorre com mestres idolatras e corruptos, para cujo fim está promovendo os meios necessários. Necessidade de ser sustentado um professor, para isso abrir uma subscrição, duas aulas, uma para os meninos e outra nocturna para os adultos.*”⁵⁸⁰ A escola industrial durou pouco tempo em Salvador, sendo transferida para o interior em Santo Antônio de Jesus, onde recebeu forte apoio financeiro da junta de Richmond. Posteriormente foi transferida para o interior do Piauí. No entanto, acompanhando-se as atas da Primeira Igreja Batista, conclui-se que uma outra escola anexa, de primeiras letras e ensino básico, foi organizada e sustentada pela comunidade, tendo como professores, no geral, o pastor e sua esposa, que prestavam relatórios periódicos da situação da escola. O exemplo da Primeira Igreja foi seguido pelas demais. O Jornal Batista e o Batista Bahiano registraram com frequência a existência dessas escolas que funcionavam ao lado do templo, ou em suas dependências, sob as expensas da respectiva igreja que cobrava uma pequena taxa de matrícula dos que podiam pagar, dispensando aqueles alunos que não tinham condições financeiras de fazê-lo.

Inicialmente restrita aos membros do grupo e aos seus filhos, após a consolidação como instituição de ensino, essas escolas foram abertas ao público em geral, mantendo-se a gratuidade das mesmas. Em 1910, a Igreja do Aljube reinaugurou sua escola, o que não só foi noticiado pela imprensa batista, mas também pela grande imprensa local, sob o título Instrução Pública, o Diário da Bahia publicou a abertura de: “*aulas de portuguez, francez e inglez, além do curso primário, que funcionava num dos salões do edificio. Serão gratuitas as mesmas aulas e extensivas a qualquer pessoa, que para frequenta-las deve entender-se com os*

⁵⁸⁰ Livro de Atas da Primeira Igreja Batista Brasil, nº 1, p 248.

respectivos encarregados.”⁵⁸¹ Consciente de que desenvolvia uma educação eficiente, e verdadeiramente cristã, a Primeira Igreja Batista manteve a sua escola anexa aberta ao público, com altos e baixos representados pelas dificuldades de manutenção. Em 1920, a imprensa local noticiou a abertura de matrículas na Escola Batista, com o seguinte mote: *“A educação cristã é a única que é completa – cuida do corpo, do intelecto e da vontade. Instrue a criança nas letras e também a ser útil e boa. Paes, cuidae dos vossos filhos! Dae-lhes a melhor e a mais completa educação. Mande-as para a Escola Baptista.*”⁵⁸²

Os batistas baianos e brasileiros desenvolveram um outro tipo de empreendimento educacional. Na esteira das outras denominações protestantes que lhe precederam no país, como metodistas e presbiterianos, organizaram colégios de grande porte que ofereciam formação primária e secundária, extensivos a toda população, isto é, aqueles que pudessem pagar as suas mensalidades. Não eram escolas anexas às igrejas, mas colégios particulares com internato e externato que seguiam os mais modernos métodos norte-americanos.

Emile Leonard, referiu-se *“a fé prática das igrejas norte-americanos”* como um incentivo ao *“desenvolvimento das instituições para-eclésiásticos.”* Na sua opinião *“esta tendência se manifestou no Brasil através da importância considerável que os missionários americanos deram às instituições educacionais e especialmente às escolas secundárias.”*⁵⁸³ Para Leonard a hipótese de que tais escolas eram uma estratégia de evangelização, não seria completamente aceita, além do fato de não terem dado os resultados esperados que era atrair as elites, através da divulgação indireta dos princípios e doutrinas protestantes. No que pese às reservas do historiador francês quanto aos resultados da estratégia indireta de evangelização, para os batistas e em especial a sua liderança, a fundação de colégios confessionais, bem aparelhados, era uma forma de propaganda de suas doutrinas e da superioridade da *“civilização protestante anglo-saxônica”* que orientava esses colégios, em oposição clara aos colégios católicos, considerados obsoletos e com métodos ultrapassados, conforme se viu anteriormente, no relato de Mullins ao referir-se a situação educacional baiana.

Corroborando a idéia do missionário pioneiro, o Rev. White, na década de 20, escreveu o seguinte: *“é neste campo negligenciado de educação primária e secundária que as missões e igrejas brasileiras tem sua maior oportunidade. As pessoas estão ficando mais ambiciosas em relação à educação de seus filhos e estão dispostos a pagar por esta educação em escolas particulares. Agora as escolas americanas são bem aprovadas. Além do ensino dos assuntos normais também temos a oportunidade de ensinar aos alunos sobre Jesus e sua vida.”*⁵⁸⁴ E de forma explícita o missionário revelou a alegria de saber que lentamente a mensagem evangélica penetrava nos lares dos alunos, coisa que seria impossível se não houvesse a relação com os professores evangélicos dos colégios americanos, segundo ele: *“A professora com tato, pode*

⁵⁸¹ Diário da Bahia, nº. 160 p. 01. 20/7/1910, p. 1.

⁵⁸² Diário de Notícias, 18/2/1920, nº. 4839, p 07.

⁵⁸³ LEONARD, E. Opus cit p 133.

⁵⁸⁴ WHITE, M.G. Opus cit p 28.

facilmente entrar nos lares e na confiança das famílias através das crianças. O preconceito nas mentes dos pais, criado deliberadamente pelos padres contra o trabalho e o ensino evangélico, esta gradualmente sendo vencido pela influência silenciosa do Evangelho infiltrado diariamente nas casas.”⁵⁸⁵

Em 1898, os batistas fundaram o Colégio Americano Egydio, o qual, embora tivesse tido um apoio financeiro do baiano Egydio, esteve ao longo do período sob a direção geral e pedagógica dos missionários norte-americanos. Funcionou em Salvador até 1919, tendo sido transferido para o interior, no município de Jaguaquara em 1922. Outra escola, o Colégio Americano, funcionou em Salvador a partir de 1925 sob a direção do missionário M. G. White, mas teve vida curta: desapareceu no final da década tendo surgido em seu lugar muito depois, na década de 50, uma escola doméstica destinada para moças casadoiras, dirigida pela missionária Kate White.

Infelizmente não se teve acesso à documentação específica do Colégio Taylor Egydio, a qual daria, certamente, respaldo suficiente para argumentar em relação à presença da elite baiana no rol de seus alunos. Porém, baseado na documentação geral que foi trabalhada, pode-se afirmar que a Denominação Batista também buscava, através do colégio, fazer uma espécie de evangelização indireta e atingir as classes mais altas e prestigiadas da sociedade baiana. Se a liderança batista não conseguiu atingir e converter as classes altas usando a instituição educacional, pelo menos no momento da inauguração do Collegio Americano Egydio, a elite baiana estava muito bem representada e, segundo o Rev. Taylor, saudou com bem-vindos a instalação da referida instituição. Significando, de fato, que apesar das diferenças religiosas, acatavam tal empreendimento, oportuno numa Bahia majoritariamente analfabeta, carente de bons colégios, o que certamente contribuíria para criar uma imagem positiva dos protestantes, tão desqualificada pela hierarquia católica. Em seu relatório o missionário Z. C. Taylor referiu-se ao ano de 1898, ano da fundação do colégio, como o mais pleno de bons acontecimentos, descrevendo a cerimônia de instalação com alegria e muitos detalhes:

“uma aperfeiçoada escola, com o melhor, mais adequado e moderno mobiliário, com um sistema de educação americano, foi fundada. Mrs. Taylor é diretora e tem 4 professores, que ensinam as quatro línguas modernas, latim e o jardim da infância, etc. Ela começou em maio com 11 alunos e encerrou em dezembro com 70. A escola foi saudada e bem vinda pelas melhores pessoas da cidade. Todos os mais proeminentes educadores da cidade estavam presentes na inauguração, incluindo o Secretário do Estado. O governador enviou uma banda de 25 músicos, e o discurso inaugural foi feito pelo líder da Assembléia dos Deputados.”⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Idem.

⁵⁸⁶ Report of Foreign Mission Board, 1899 p.28.

Rev. Taylor prosseguiu seu relato dizendo que o colégio não era gratuito como muitos pensavam, *“mas as taxas de ensino eram mais ou menos iguais as das escolas brasileiras. Enquanto as pessoas pobres reclamavam que as taxas eram altas, Mrs. Taylor pensava em eleva-las para os outros anos.”* O encerramento do ano letivo era sempre noticiado na imprensa denominacional, ocasião em que os alunos e os seus pais participavam de um culto de ações de graças ou uma festa literária e ouviam os seus filhos discorrerem sobre temas morais, filosóficos e bíblicos, tal qual aprendiam nas salas de aula com os professores evangélicos. Em 1902, o *“Collegio Americano Egydio fechou suas aulas com 116 alunos matriculados.”*⁵⁸⁷ Evidentemente que a maioria desses estudantes era formada por filhos das classes médias ou altas que podiam arcar com as despesas de um colégio particular e tinham vencido os preconceitos. *“A princípio, este collegio teve que lutar contra mil preconceitos que existiam para com tudo o que fosse de procedência protestante, de maneira que só se matriculavam em suas aulas os filho de paes crentes o os de amigos declarados. Logo, porém que o seu real e reconhecido mérito pos em relevo a sua imensa superioridade sobre os demais estabelecimentos congeneres, quer do governo, quer do clero catholico, chefes de família não obstante catholicos resolveram e enfrentar o escarneo e injusta oposição de seus correligionários, e foram matricular seus filhos nesse collegio tão habilmente dirigido.”*⁵⁸⁸

Dirigia o colégio, no período, a missionária Laura B. Taylor, a segunda esposa do Rev. Taylor, tendo como substitutos, em suas ausências de férias, professores americanos ou missionários, a exemplo do Rev. T. C. Joyce, missionário inglês que pelo menos até 1905, ano em que fundou a Igreja da Rua do Colégio em oposição do Rev. Taylor, foi sempre um festejado professor e noticiador das atividades do colégio. Conforme o Rev. Joyce, a liderança batista esperava que aquele estabelecimento de ensino fosse *“um foco de luz verdadeira não só de instrução como também de virtude christã incutida nos alunos.”*⁵⁸⁹ Se a liderança batista quisesse manter o Colégio Americano Egydio como reduto dos filhos dos crentes, não investiria tão pesado em propaganda: desde os primeiros anos de funcionamento que divulgavam o estabelecimento, os seus métodos modernos e a pedagogia norte-americana. O colégio tinha de fato pretensões de atingir a população em geral, além dos filhos dos crentes. Desde o primeiro ano de funcionamento, foi feita uma eficaz propaganda na imprensa local e também no Almanaque Administrativo e Comercial da Bahia, um veículo utilizado pelos comerciantes, prestadores de serviços e industriais para anunciarem os seus respectivos produtos. O Almanaque de 1899 trouxe uma extensa notícia, de página inteira, anunciando o colégio, seus métodos pedagógicos, currículo, os recursos didáticos, preço e horário de forma detalhada. A nota era assinada pela Diretora Sra. Laura Barton Taylor. Ressaltava a orientação cristã e norte americana. *“Esta nova escola está fundada nos princípios de Froebel como*

⁵⁸⁷ O Jornal Batista, 1902 n°. 48 p. 3.

⁵⁸⁸ O Jornal Batista, 1901 n° 7 p 2.

⁵⁸⁹ O Jornal Batista, 1902 n° 28 p 4.

desenvolvidos e applicados nos Estados Unidos do Norte – a uniforme disciplina intellectual, moral e physica intuitiva e objectiva. A maior attenção será dada à moral dos alumnos, mantendo-se decôro e perfeita obediência. A escola é altamente christã, mas nenhuma relação tem com a igreja ou com o governo e aceita alumnos de qualquer procedência.”⁵⁹⁰

Num momento de intensa oposição e disputa de espaço no campo religioso baiano, onde a Igreja Católica continuava hegemônica e influente também nos meios de comunicação, a presença de peças de propaganda das escolas e colégios batistas nos periódicos que circulavam na cidade era uma forma eficiente de ganhar espaço e garantir visibilidade, especialmente entre o seletor público letrado que tinha acesso aos jornais. Além da publicação de propaganda nos jornais denominacionais, a exemplo de *Jornal Batista* e *A Mensagem* que circulava aqui na Bahia, publicavam-se anúncios do Colégio Batista na imprensa local, como a notícia do Diário da Bahia, em 1904, que publicou a abertura do semestre letivo “*em 8 de fevereiro tendo como diretora Mrs. Laura Barton Taylor.*”⁵⁹¹ A notícia repetiu-se três vezes nos dias seguintes no mesmo local da página três. Oferecia-se o jardim de infância (uma verdadeira novidade no sistema educacional baiano), o curso primário e o secundário que preparava as moças para o magistério. Segundo Ramalho, os colégios protestantes contribuíram para a “*divulgação de uma pedagogia mais moderna, mais consentânea com os surtos modernizadores da sociedade.*”⁵⁹²

Outros colégios batistas foram fundados nas principais cidades do país, como Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo e Recife como verdadeiros instrumentos de evangelização ou busca de aceitação entre as classes mais altas, tradicionalmente católicas. Crabtree que também foi professor do colégio e do Seminário Batista do Rio de Janeiro, traduziu muito bem o zelo educacional dos batistas, como um desdobramento das tarefas missionárias ao dizer que “*é simplesmente impossível que a religião evangélica concorra com o catolicismo sem se munir do poder e da influência da educação. Nós, evangélicos, estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideais, mas o povo culto em geral não aceita o Evangelho, antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangélica.*”⁵⁹³ Gilberto Freyre, ele próprio um egresso do Colégio Americano Batista de Recife, referiu-se aos colégios protestantes, fundados neste período no país, como “*uma estratégia de introdução de anglo-saxonismos, com o propósito nem sempre confessado, de competir com os educadores Católicos, no esforço de dominar a mocidade brasileira.*”⁵⁹⁴ O propósito era explicitamente confessado: os colégios batistas eram instrumentos eficazes para atingir a elite culta e demonstrar concretamente que os batistas estavam contribuindo para solucionar, indiretamente, um problema sério que atingia a maioria da população brasileira, ao mesmo tempo em que

⁵⁹⁰ Almanaque Administrativo e Comercial da Bahia 1899.

⁵⁹¹ O Diário da Bahia 11 a 14/12. 1904, nº 32 a 35 p 03.

⁵⁹² RAMALHO, Jether. Prática Educativa e Sociedade. Rio de Janeiro. Zahar. 1976, pp. 67/68.

⁵⁹³ CRABTREE, A. R. Opus cit. p. 139.

⁵⁹⁴ FREYRE, Gilberto. Ordem e Progresso. Rio de Janeiro. Record. 1990, p.581.

podiam demonstrar a superioridade do protestantismo. É o que se conclui da opinião de Crabree e das outras fontes consultadas.

Evidentemente que ao se comparar o peso da obra educacional batista em face das dificuldades do sistema educativo brasileiro e das altas taxas de analfabetismo expostas nas estatísticas, a contribuição da denominação foi insignificante. No entanto considerando-se que a faixa da população que estava na órbita batista dificilmente teria acesso à educação oficial, tem que se admitir que foi uma contribuição pequena sim, mas muito significativa para aquelas pessoas atingidas, haja vista os diversos testemunhos pessoais, que aparecem ao longo da documentação, de crianças e jovens pobres e marginalizados do sistema educacional do Estado e que foram acolhidos nas escolas batistas tornando-se profissionais e cidadãos produtivos, *“fiéis a Deus antes de tudo.”* Mesmo que a motivação para os empreendimentos educacionais tivessem como objetivo preservar os filhos da má influência dos professores católicos e idólatras ou demonstrar a superioridade da “cultura evangélica,” da civilização anglo-saxônica frente ao obscurantismo da cultura latina e católica vigente no país, pode-se concluir que, de forma indireta, os batistas e o protestantismo em geral, deram uma pequena contribuição para solucionar o analfabetismo, contribuição individualista e particularizada, pois circunscrita a uma pequena faixa da população. O sectarismo e o individualismo impediram ações mais amplas com um caráter coletivo e mais politizado.

* * *

Em relação aos problemas sociais, os batistas independentes demonstraram uma visível empatia: reconheciam e admitiam a existência de tais problemas que atingiam majoritariamente a população pauperizada da sociedade baiana, camada social com que estes se identificavam étnica e economicamente, como já visto anteriormente. Frente às questões sociais construíram os independentes duas atitudes: a primeira, seguindo a linha pietista dos outros batistas, considerava as mazelas sociais do país como uma decorrência do pecado e que só o Evangelho poderia solucionar; a segunda, diferentemente da linha inculcada pelos missionários, reconhecia a existência dos graves problemas sociais, como um entrave ao desenvolvimento do país, e que os mesmos aconteciam em decorrência da má administração e da corrupção dos governos.

Ao reconhecer a gravidade dos problemas sociais brasileiros e baianos, a Missão Batista Independente, de forma muito lúcida, admitia que o desemprego, a miséria e a pobreza em que viviam as camadas mais baixas da população do país as transformava em presa fácil do autoritarismo e da influência dos oportunistas, impedindo-lhes assim o cultivo da autodeterminação e autonomia que todo cidadão deve ter diante da coletividade e das autoridades constituídas. Doutrinava os seus fiéis a usar bem o dinheiro e a economizar pois: *“o homem que está sempre a beira do precipício da necessidade não está muito longe de ser escravo. Não é senhor de si mesmo, porque se vê constantemente exposto a cair debaixo do domínio dos outros e a ter de aceitar as condições que lhe foram impostas. Não pode fugir a um certo servilismo, porque não ousa encarar o mundo com a fronte levantada sabendo que na*

adversidade terá de recorrer á caridade.”⁵⁹⁵ Certamente que a perspicácia da constatação não advinha de leituras teóricas sobre a dependência econômica, mas sobretudo, vinha da experiência cotidiana vivida como negros e pobres numa sociedade racista e elitista, agravados, é claro, com a experiência eclesiástica que tiveram com os missionários norte-americanos, fiéis seguidores da máxima “quem paga manda.” Para serem independentes, os operários e os pobres em geral tinham que garantir o seu sustento e não serem objetos da caridade alheia, tal qual a Igreja Batista Independente que eles haviam fundado.

No que tange ao analfabetismo, os irmãos independentes o consideravam como uma questão séria que deveria ser combatida, sob pena do País ficar emperrado e se tornar vítima da dominação de outros mais desenvolvidos. Em 1923, a crônica mensal do jornal dos batistas independentes, referiu-se às comemorações do centenário da independência da Bahia e de forma muito crítica questionava se de fato existia independência política, pois acreditava com Ruy Barbosa “*que se o Brasil continuasse com essa política de analfabetismo e bancarrota estava caminhando para o anarquia ou protetorado.*”⁵⁹⁶ Era um problema decorrente da má administração pública.

Na documentação independente, não foram encontradas informações que permitam afirmar que havia um número grande de analfabetos na congregação, no entanto, baseado nos dados da membresia da Primeira Igreja Batista, de onde se originou a Igreja Batista do Garcia, é possível concluir que se seguia a mesma tendência, agravada pelo fato de serem mais pobres e majoritariamente negros, isto é a camada da população mais atingida pelo analfabetismo. Certamente, por isso mesmo o grupo em 1921, providenciou escolas para os membros e seus filhos. No livro de atas registra-se a “*criação de uma escola primária para a instrução dos nossos filhos*”.⁵⁹⁷ Convém ressaltar que a Igreja do Garcia mantinha uma relação estreita com a Associação Cristã de Moços organizada na Bahia em 1900 e que a mesma mantinha uma escola, no bairro dos Barris, e era dirigida por Pedro Borges, fundador da Missão Batista Independente. Donde se conclui que até ter condições de montar a sua própria escola anexa, a comunidade da Igreja Batista do Garcia freqüentava a escola da Associação Cristã de Moços.

Em 1924, a Associação Cristã de Moços, reorganizou a sua escola com o apoio da Igreja Batista do Garcia “*com aulas diurnas e nocturnas para crianças e adultos de ambos os sexos e que presentemente mantém aulas de primeiras letras, de música, de línguas e de prendas.*”⁵⁹⁸ Seguindo a prática batista, enfrentavam o problema do analfabetismo com soluções internas e particulares que, ao mesmo tempo, preservava os seus filhos da influência dos professores não evangélicos, por um lado. Por outro lado, a novidade que os independentes apresentavam em relação aos demais batistas é que não pensavam a escola somente como uma redoma protetora de seus filhos, tinham uma visão mais ampla do papel da escola evangélica como formadora de

⁵⁹⁵ O Libertador nov. 1919 nº 34 p 4.

⁵⁹⁶ O Libertador Julho/Agosto 1923 nº 77 e 78 p4.

⁵⁹⁷ Livro nº 1 de Atas da Igreja Batista Independente do Garcia, p 193.

⁵⁹⁸ O Libertador. Junho 1924 nº 88 p 1.

cidadãos que viveriam plenamente os princípios democráticos com Deus. O jornal *O Libertador* assim se posicionou: *“a democracia pura não pode existir sem a educação sólida. Essa educação formando cidadãos perfeitamente modernos, tem de ministrar-se na Escola... Mas que escola assegura a verdadeira moral? A religiosa, a escola com Deus... O estudo imparcial do Evangelho não só ensina a exercer a liberdade como a procurar, sem medo de errar a verdadeira sciencia... A moral religiosa, obrigando tanto os poderosos como os humildes ao cumprimento dos mesmos deveres, contém os primeiros e eleva logicamente os segundo. Igualiza-os.”*⁵⁹⁹

Defendiam a escola para reduzir os abusos e abismos entre os poderosos e os humildes, mas esta escola tinha que se pautar pelos princípios evangélicos. Como bons batistas, os independentes também acreditavam que a vivência dos princípios evangélicos seria uma alternativa solucionadora para o analfabetismo endêmico no país, que levava ao fanatismo e à superstição. Dentro dessa perspectiva o remédio era: *“edificar em cada cidade, a escola ao lado da igreja, pois que todo o homem que ler o Evangelho e ouvir a explicação do missionário, frequentar a escola Dominical, crer no Filho do Homem jamais pode aninhar em seu coração o fanatismo e a superstição.”*⁶⁰⁰ Convém salientar que o fato de serem uma dissidência na Denominação Batista Baiana exercia também um papel impulsionador nas atividades educativas. Não tinham recursos financeiros para concorrer com as escolas sustentadas pela junta de Richmond e seus missionários, mas esforçavam-se para manter a sua escola e da Associação Cristã de Moços sob a sua orientação como um sinal de preocupação com o futuro do grupo, mas também de que eram capazes, apesar da pobreza, de manter uma prática tão cara aos batistas: a manutenção de escolas e o incentivo à instrução. Ao longo da documentação, encontram-se constantes apelos para os irmãos ajudarem a sustentar as escolas.

O CLAMOR DO SERTÃO

As secas são um antigo problema nordestino visto por alguns analistas como uma fatalidade climática e para outros cientistas como uma decorrência da organização da produção e das condições do desenvolvimento regional. Desde os primeiros séculos do período colonial que a população nordestina sofria em consequência das prolongadas estiagens. No Império, a *“grande seca de 1877 / 78 avaliada como a maior de todos os tempos e responsabilizada pela morte de cerca de meio milhão de pessoas dando lugar às famosas e solenes declarações de D. Pedro II, de que “não restaria nenhuma das jóias de sua coroa mas que nenhum nordestino morreria mais de fome.”*⁶⁰¹ Infelizmente as jóias não foram vendidas e o problema chegou até a República Velha como uma Questão do Nordeste, sendo postergada ações mais concretas do Estado até 1945, quando foi criado o Departamento Nacional Contra as Secas (DNOCS).

⁵⁹⁹ O Libertador. Junho 1924 n°88 p 2.

⁶⁰⁰ O Libertador. Jan. 1925 n° 95 p3.

⁶⁰¹ CARVALHO, Inaiá M. O Nordeste e o Regime Autoritário. São Paulo. Hucitec. 1987. p.31

Há uma significativa área territorial do interior baiano que se encontra no chamado polígono das secas. É o sertão baiano que, na estiagem e na miséria com todos os seus desdobramentos, se assemelha e compartilha com os demais estados nordestinos as vicissitudes do desamparo ou a ineficácia das políticas públicas implementadas pelas autoridades governamentais. Seca, miséria e fome se constituem numa tríade nefasta que tem secularmente atingido os sertanejos nordestinos, vítimas de inescrupulosos políticos e da incerteza das condições climáticas que, *“desorganizando por completo a economia primária da região, extinguindo as fontes naturais da vida, crestando as pastagens, dizimando o gado e arrasando as lavouras, reduzem o sertão a uma paisagem desértica e seu habitantes sempre desprovidos de reservas, ao estado de inanição.”*⁶⁰² No período cronológico deste trabalho, o sofrimento e as adversidades vividas pela população sertaneja eram muito mais graves, pois o potencial turístico do Nordeste não havia sido descoberto pelos órgãos públicos, nem a Questão do Nordeste, muito menos as *“desigualdades regionais”* estavam colocadas como questão política para o Estado. Entregues à própria sorte e a esporádicas tentativas de solucionar os efeitos do problema que não atingiam as reais raízes provocadoras, viviam os nordestinos, vítimas da seca, o sofrimento herdado através de gerações e fatidicamente aceito como destino.

No final do século passado e nas duas primeiras décadas deste século, com o boom da borracha no Amazonas, muitos nordestinos migraram para a região amazônica em busca da sobrevivência, fugindo da miséria. Caio Prado ao analisar as razões para a expansão da extração da borracha no Brasil, diz que além da imensa reserva de seringais, contribuiu o afluxo de mão-de-obra, especialmente originária do Nordeste, fugindo da seca.

*“Em consequência da grande seca no interior nordestino que durou de 1877 a 1880, estabelece-se uma forte corrente migratória daí para o Amazonas ela se empregará na extração da borracha cuja exportação se eleva em 1887 para mais de 17.000 toneladas. O crescimento continuava ininterrompido durante mais de 20 anos, de uma parte estimulado pelo crescente alargamento do consumo mundial e ascensão de preços, e facultado doutra, pelo afluxo constante de trabalhadores nordestinos impelidos pelas contingências naturais desfavoráveis de sua região nativa, ou pelas precárias condições de vida numa terra empobrecida e em decadência.”*⁶⁰³

Em suas memórias, o Bispo Every registrou um encontro que teve com um grupo de nordestinos, retirantes que se deslocavam, do Ceará para o Amazonas. *“Foi no Ceará, o porto de pior rebentação na costa. De vez em quando o interior deste estado tem secas terríveis durante anos, e aí não há nada para fazer a não ser migrar para onde podem ganhar a vida. Nesta época o surto da borracha estava forte, então eles poderiam trabalhar no Amazonas, e para lá*

⁶⁰² CASTRO, Josué. Sete Palmos de Terra e um Caixão. São Paulo. Brasiliense.1967, p 57

⁶⁰³ PRADO, Caio. Jr. História Econômica do Brasil. São Paulo. Brasiliense.1977, p.236.

iam as multidões. O navio em que viajavam ia levar um bom número deles ... chegavam barcos lotados com suas famílias e seus pertences, geralmente um bebê e um papagaio, o último serenamente sentado na sua pequena gaiola como se estivesse em casa.”⁶⁰⁴ Viajava o bispo do nordeste para o norte do País em seu périplo episcopal que incluía visitar as comunidades, e ministrar para os seus fiéis anglicanos e deparou-se com a “*cena mais interessante que ainda está na mente,*” conforme suas palavras, que era o desterramento de dezenas de famílias fugindo dos rigores e da inclemência da seca em busca de novos lares. Mas o reverendíssimo limitou-se a simplesmente constatar o fato, certamente ficou bastante impressionado, mas não teceu nenhum comentário que apontasse para as razões do problema ou prováveis soluções. Pelo que deixou transparecer em sua descrição, seguiu a linha do fatalismo que não via soluções definitivas para o problema climático quando afirmou “*não haver nada para fazer a não ser migrar,*” isto é, o sertanejo estava condenado ao êxodo rural, pois não havia possibilidades de acabar com a seca e a miséria dos sertões nordestinos.

Além do episódio do encontro do bispo com os retirantes no Ceará, a outra referência sobre o problema da seca, em toda a documentação trabalhada, refere-se a um artigo intitulado *Possibilidades Industriais da América do Sul*, publicado em 1911, na *South American Missionary Magazine*. O referido artigo, baseado em informações do *South American Journal*, tinha um tom profundamente otimista das condições econômicas que o Brasil apresentava e as potencialidades que o país oferecia para novos investimentos da colônia britânica. Na introdução do artigo exortava-se a “*Igreja Cristã para preparar-se para o grande crescimento da população que com certeza vai acompanhar estes desenvolvimentos.*” Relatava o artigo os esforços governamentais para resolver o problema da seca, nos seguintes termos: *uma nova era para as regiões agrícolas do Nordeste do Brasil em breve será inaugurada através dos esforços de uma comissão do governo que está se empenhando a recuperar as grandes áreas das chamadas secas nos estados do Rio Grande do Norte, Ceará, Paraíba e Pernambuco. Eventualmente uma obra semelhante será começada nas regiões extensivas de seca na Bahia. Planos estão sendo feitos para a construção de grandes represas e barragens, e estão sendo propostos meios para o armazenamento de água em vários distritos da República.*”⁶⁰⁵

Mais uma vez o fato foi apenas constatado, com a novidade de relatar as providências que o governo estava tomando, não porque se tratasse de um problema social que atingia milhares de nordestinos, mas como a possibilidade de incrementar a agricultura, isto é, as atividades econômicas do Nordeste, o que se constituía em um grande incentivo para os investidores anglicanos. Em nenhum momento o artigo referiu-se aos benefícios que as medidas governamentais poderiam trazer para a população carente do sertão.

⁶⁰⁴ EVERY, E.F. Memories... p.155.

⁶⁰⁵ South American Missionary Magazine. Vol XLV set. 1911. p. 144.

Nos documentos eclesiásticos oficiais, as questões sociais foram colocadas como um problema geral cuja solução era a prática dos princípios cristãos na vida dos fiéis. Em 1919 a Comissão do Sínodo Permanente, ao discutir a questão social e industrial, não avançou muito conforme relato da Gazeta Diocesana, mas chegou à seguinte conclusão: *“o fato principal que surgiu foi que aqui tinha um corpo de homens e mulheres que acreditam intensamente que a solução deste problema era um caso de Cristandade prática, e estavam aparentemente preparados a trabalhar com toda convicção para este fim.”*⁶⁰⁶

Não foi possível rastrear a prática real das recomendações do Sínodo, porém, do que foi possível acompanhar através da documentação, as questões sociais brasileiras não afetaram a membresia da Saint George Church. Além do estrangeirismo que transformava os anglicanos como verdadeiros participantes de um gueto, onde não havia qualquer identificação com a realidade local, o Evangelho que viviam, *“a cristandade prática”* que apontavam como solução para os problemas, não passava de um Evangelho desencarnado, sem nenhuma contextualização com a sociedade circundante. As práticas e as atitudes vividas eram presididas por representações maniqueístas, onde a sociedade local e os seus problemas constituíam a esfera material, portanto não merecedora da preocupação ou dos esforços da igreja que deveria concentrar sua atenção na vida espiritual dos indivíduos, pois se estes vivessem os princípios cristãos em suas vidas cotidianas certamente contribuiriam para solucionar os problemas da sociedade. Trata-se de uma alternativa individualista, tributária do pensamento reformado moderado e que se coadunava perfeitamente com quem não queria criar atritos com as autoridades locais envolvendo-se com as questões sociais e políticas. Certamente era muito mais cômodo manter a paz diplomática.

Não se quer dizer, no entanto, que os anglicanos passaram a ser individualistas e omissos frente aos problemas sociais aqui no Brasil. Na verdade o estrangeirismo e o fato de se constituírem numa comunidade de imigração agravaram uma situação já existente na Inglaterra, o que denota que as representações maniqueístas foram determinantes no processo de elaboração dos seus discursos e práticas. Analisando a postura omissa da Igreja Anglicana frente aos problemas sociais do final do século, Binns sugeriu que a explicação não é fácil, porém deveu-se basicamente às seguintes razões:

“...em primeiro lugar, ela [a igreja] olhava os assuntos econômicos e sociais como assuntos para os peritos, e meramente consentia com as conclusões deles. Além do mais, críticas ao sistema estabelecido tinham sabor de “socialismo” um termo que naqueles dias condenava tanto quanto a palavra ‘comunismo’ atualmente. Segundo, havia uma forte aversão da parte da igreja à interferência em política, e isto não poderia ser evitado se as reformas sociais fossem ser realizadas. E também, a tarefa principal da igreja

⁶⁰⁶ Diocesan Gazette, 1918-1919. p.8.

era lidar com o indivíduo, e se todos os homens fossem Cristãos genuínos, não haveria problemas sociais, a regeneração da sociedade teria acontecido através da conversão e a renovação de seus membros.”⁶⁰⁷

Em 1897 a Conferência de Lambeth fez uma reflexão sobre as questões sociais e opinou “*ser o direito da Igreja falar sobre todas as questões sociais, e rejeitou a crença favorita do século XIX - o laissez-faire.*”⁶⁰⁸ Na Inglaterra fundou-se a União Social Cristã tendo na sua diretoria clérigos anglicanos, a qual tinha como objetivos principais: “*reivindicar para a lei cristã a autoridade final para dirigir a prática social, estudar como aplicar os princípios e verdades morais do cristianismo às dificuldades sociais e econômicas da época atual.*”⁶⁰⁹ Ao que parece, manteve uma prática assistencialista e restrita ao círculo eclesiástico. No entanto, no período que abrange este trabalho, isto é, de 1880 a 1930, as novas idéias de Lambeth não foram postas em prática aqui no Brasil. Ao que parece a velha prática do laissez-faire era de fato menos problemática e continuou a vigorar.

* * *

Vistos como fortes por alguns autores e resignados por outros, como os batistas representavam o sertanejo e os seus problemas? Pobres e dignos de pena foi a visão corrente, na documentação batista, em relação aos sertanejos. Em decorrência disso desenvolveram duas atitudes: uma solidária, mas ao mesmo tempo assistencialista e outra de completa omissão frente aos problemas que atingiam o sertanejo.

Em 1901, descrevendo o trabalho evangelístico do missionário Ernesto Jackson pelo interior da Bahia e ressaltando as dificuldades vividas pelo pregador, o Jornal Batista de forma piedosa referiu-se aos ouvintes interioranos como “*pobres sertanejos, atirados ao desespero e olvidado por aquela que, com petulantes ares, se chama mãe carinhosa.*”⁶¹⁰ O termo pobre no vocabulário batista, além do seu conteúdo sócioeconômico, tem uma forte conotação de piedade cristã, pois segundo o texto bíblico esses pobres serão os que humildemente, se aceitarem a Cristo, receberão o Reino dos Céus. Certamente, no texto do periódico denominacional a expressão “pobres sertanejos” tinha as duas conotações, demonstrando assim o reconhecimento da situação econômica difícil em que viviam os sertanejos e ao mesmo tempo admitindo que em sua humildade estavam ouvindo e aceitando a mensagem evangélica. Era de fato a constatação das dificuldades que viviam os sertanejos, no entanto a culpa pela situação, foi, metafórica e ironicamente imputada à Igreja Católica, a santa madre igreja que havia deixado órfãos e abandonados os seus filhos sertanejos.

Em 1904, *os famintos do norte*, retirantes nordestinos foram lembrados pelos batistas que abriram subscrição para os famintos entregando-a ao redator do *Expositor Cristão*, jornal

⁶⁰⁷ BINNS, L.E. Elliot. English Thought 1860-1900 The Theological Aspect London. Longmans Green Co. 1956, p. 279.

⁶⁰⁸ Idem p. 282.

⁶⁰⁹ Official Year-book of the Church of England-1906 pp.501/502.

⁶¹⁰ O Jornal Batista 1901, n.º. 1 p. 03.

presbiteriano, para ser encaminhada aos destinatários. Em 1915, o Jornal Batista mais uma vez registrou o levantamento de ofertas, com lista nominal de membros da Igreja Batista e da Igreja Presbiteriana, que rendeu em torno de “550.000 em prol dos flagelados do norte.”⁶¹¹ Donde se conclui que os batistas em geral acompanhavam o problema, mas buscavam soluções assistencialistas e momentâneas, através de campanhas, sem contudo avaliar os reais motivos da questão, ou apontar soluções radicais, isto é, que vão à raiz dos problemas, sem artifícios paliativos que almejam atingir as conseqüências, sem atacar as verdadeiras causas.

As estiagens constantes do sertão baiano obrigava o deslocamento de famílias inteiras que buscavam a sobrevivência em outros locais, no geral em regiões mais próximas do litoral ou do Recôncavo. Conforme o testemunho do Salomão Ginsburg, essas secas seguidas de crises também atingiam a comunidade batista, sob o título *Pelo sertão da Bahia* o missionário testemunhou assim as dificuldades:.. “visitamos as igrejas de Olhos de Água, Arroz Novo, Vargem Grande e Castro Alves. Em quase todos os logares, a não ser no último, o trabalho do Senhor está estacionario, já por causa da falta de obreiros e já por causa da crise que tem obrigado muitas famílias a se retirarem para outros campos onde possam achar o necessário para a sua subsistência.”⁶¹² Embora sempre loquaz, Ginsburg só constatou a crise, não se permitindo nenhum comentário das razões que levavam as famílias de sertanejos batistas a buscarem novas moradas em busca de sobrevivência, muito menos levantou alternativas para evitar tais deslocamentos que também prejudicavam a consolidação da comunidade batista no interior baiano.

Viu-se anteriormente que primordialmente culpavam a Igreja Católica. Em décadas subsequentes, provavelmente em decorrência de algum desencontro momentâneo com as decisões dos políticos da República Velha, não tão liberais e anticlericais como queriam os batistas, passaram a imputar ao Governo alguma culpa diante da calamitosa situação em que vivia o nordeste brasileiro e das dificuldades que, então, se apresentavam para evangelizar o sertão brasileiro e baiano. Em 1919, o Rev. White ao assumir a direção da denominação na Bahia assim se expressou:

“para o bem futuro da nossa denominação, para o bem da Causa do Divino Mestre, devemos evangelizar o sertão. O povo do sertão vive negligenciado por todos. Pelos governos, na política, nos serviços públicos, na educação. Vêm os missionários, com a mensagem do Príncipe da Paz, e eles quase todos, ficam na costa, nas cidades. Não digo que devemos deixar os centros estratégicos do litoral ou que os missionários que lá estão devem ir para o interior, mas que devemos fazer muito mais pelo vasto interior. Jesus morreu pelos sertanejos também. O povo

⁶¹¹ O Jornal Baptista 2/9/1915, n° 34 p 6.

⁶¹² O Jornal Baptista, 1915, n° 09, p4.

do interior do Brasil precisa do Evangelho e é lá onde o brasileiro mais facilmente aceita Jesus Christo como o seu Salvador.”⁶¹³

Mesmo reconhecendo alguma culpa do governo em relação à situação do sertanejo, fica muito evidente que o caráter exortativo do artigo não tem a intenção precípua de analisar a questão, mas primordialmente incentivar os esforços evangelísticos e expansionistas da Denominação Batista no interior, pois segundo a ótica do missionário, o desamparado homem nordestino era facilmente convertido, em função do seu desespero e distanciamento da hierarquia católica. Era um prosélito em potencial. Na verdade, na perspectiva dos batistas, a causa principal que provocava a miséria do sertanejo eram os equívocos católicos, era o pecado que “cegava” as mentes e o espírito desse “*pobre sertanejo*.” Explicavam os problemas sociais a partir de concepções religiosas que provocavam o mal no mundo pois, “*depois que o pecado entrou no mundo, entrou também com elle a falta a necessidade e a miséria. Estas coisas são produtos do pecado e não de Deus.*”⁶¹⁴ Para resolver tais problemas, a solução também tinha que ser espiritual, não apontaram nenhuma alternativa social ou política para dirimir a questão ou minorar os seus efeitos negativos. Segundo o missionário Taylor, quando o homem aceitar o Reino de Deus no seu coração “*a pobreza desaparecerá da terra e todos viverão em abundância de tudo quanto é bom.*”⁶¹⁵ Em outras palavras: se os homens se converterem às doutrinas protestantes, os problemas sociais desaparecerão, a paz e a justiça reinarão pois a sociedade será constituída de homens regenerados por Deus.

Em decorrência dessa visão religiosa dos problemas sociais, a atitude predominante foi a omissão, de não envolvimento com tais questões e ao mesmo tempo de recrudescimento dos esforços evangelísticos objetivando a salvação, a regeneração dos “*pecadores sofridos*.” Em 1920, no auge de um grande empreendimento evangelístico que ocorreu no nordeste e norte do País, a Grande Campanha Baptista do Norte do Brasil, um articulista da *Mensagem* escreveu um contundente artigo intitulado Clamor do Sertão onde dizia que o “*o Alto Sertão Bahiano clama como um moribundo desprezado que, nas últimas ancias, levanta dificultosamente, a cabeça para dar mais alguns gritos por socorros*”... Ao longo do artigo elencou os gritos sertanejos em direção ao governo, à paz, à educação todos clamores sem resposta, inócuos. E por fim o sertanejo grita em direção à Campanha Baptista e “*recorda-se que pode haver solução para a sua acabrunhadora situação*,” o Evangelho é o socorro que ele precisa, o qual foi negado pelo governo e outras instâncias:... “*Com voz rouca e tremula, clama sem cessar ao Evangelho de Christo que lhe traga socorro porque sabe que com elle virá ordem progresso, paz, educação e todo o bem... O sertão clama, o sertão espera da grande lembrança da Grande Campanha, alguma parte lhe venha tocar, para que, recebendo alento, possa depois dispende da enorme energia que possui.*”⁶¹⁶ Na concepção do articulista, o Sr. Casimiro G. Oliveira,

⁶¹³ O Jornal Baptista, 4/12/1919, nº 49 p 5.

⁶¹⁴ O Jornal Baptista, 1/2/1917, nº. 5 p 4.

⁶¹⁵ O Jornal Baptista, 10/12/1904 nº 30 p 4.

⁶¹⁶ A Mensagem, 24/4/1920 p3.

provavelmente um leigo membro da Igreja Batista de Conquista, cidade do interior baiano de onde assina seu artigo, o Evangelho traria ao sertão a satisfação de todas as necessidades básicas do cidadão que o governo e os políticos não atendiam.

Em 1901 os batistas baianos fundaram a Sociedade de Evangelização, a qual anunciava que o seu objetivo era a salvação das almas e não saciar a fome do corpo. *“A sociedade de Evangelização realizou a sua reunião mensal na qual o entusiasmo pelo trabalho atingiu o seu auge, o seu objetivo é proporcionar a Água da Vida aos sedentos da alma mais do que prodigalizar pães e peixes aos famintos do corpo.”*⁶¹⁷ Ao seccionar arbitrariamente o ser humano em corpo e alma, davam os batistas toda ênfase ao que consideravam a parte mais nobre do homem que era a sua alma, omitindo-se deliberadamente, de qualquer preocupação com os males e os sofrimentos do corpo, tão visíveis no homem nordestino. Esquecidos do exemplo do Mestre que diziam seguir, que dava a água da vida e ao mesmo tempo alimentava as multidões famintas que o seguiam,⁶¹⁸ faltou aos batistas uma visão evangélica de regeneração total do homem brasileiro, enquanto ser histórico inserido num contexto de adversidades, fome e miséria. Acreditavam que a Bíblia resolveria todos os problemas sociais. Conforme o artigo *O Problema Social*, antes de se pensar em mudanças de governos *“deveríamos modificar a nós mesmos individualmente, procedendo da seguinte forma: estudando as Sagradas Escrituras cujo livro é a sociologia mais perfeita, a sciencia mais pura, porque é a própria palavra de Deus, e pondo em prática os seus ensinamentos, sem subverter a ordem actual, sem embebermo-nos de utopísticas doutrinas, sem agitar novas bandeiras, sem derramar sangue, teremos modificado esta civilização corrupta, termos dissipado as trevas. Eis pois a solução do problema social.”*⁶¹⁹

Se acreditavam que os ensinamentos bíblicos eram a solução para os problemas sociais, a pergunta que se coloca é porque não seguiram ou viveram a radicalidade dos princípios e dos textos bíblicos no que se referiam à questão da miséria e da fome dos sertanejos? O mesmo Cristo que conclamava os apóstolos a pregarem a boa nova de salvação, ordenou *“dai-lhes vós mesmos de comer”* quando foi inquirido a despedir a multidão para que esta providenciasse alimento *“pois o dia começava a declinar e o lugar era deserto.”*⁶²⁰ Os batistas não quiseram ou não souberam fazer uma leitura contextualizada da Bíblia. Além de fundamentalista, a leitura que os batistas faziam do texto bíblico era visivelmente ideológica: acreditavam na Bíblia, no poder de Cristo e nos seus milagres sim, mas numa dimensão “espiritual,” não material que pusesse em cheque a ordem social vigente, que se opusesse às injustiças que sofriam os miseráveis e viesse a chocar-se politicamente com a orientação governamental. O dualismo que as representações batistas imprimiam na prática cotidiana dos fiéis resolvia tal contradição hierarquizando a fome, a miséria, a falta de moradia como questões menores, que

⁶¹⁷ O Jornal Baptista, 1/02/1917, nº 5 p 4.

⁶¹⁸ Lucas 9:10/17. Bíblia Sagrada.

⁶¹⁹ O Jornal Baptista, 10/10/1901, nº 27 p 3.

⁶²⁰ Mateus 14:13-2. Bíblia Sagrada.

ocorriam numa esfera material, que fatalmente se resolveria quando os problemas maiores, os de ordem espiritual, fossem resolvidos. Por outro lado, o Evangelho difundido pelos missionários norte-americanos emoldurou uma mentalidade extremamente sectária e pietista entre os batistas, que impediu um olhar mais abrangente, para além dos muros da igreja. Ao invés de alternativas sociais e políticas, apresentaram soluções individualistas e assistencialistas e que priorizavam os irmãos membros da comunidade.

Convém salientar que os missionários omitiram no seu doutrinamento, à nascente Primeira Igreja Batista, que nos E.U.A, no final do século XIX, havia uma outra corrente teológica denominada de *Evangelho Social*, liderada pelo pastor batista Walter Rauschenbuch, que defendia o total envolvimento dos evangélicos nas questões sociais. Em toda a documentação, não foi encontrado nenhum registro das idéias e propostas dos seguidores da linha do Evangelho Social. Certamente a conservadora Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos da América do Norte não queria divergências teológicas em seu campo missionário, mantendo a hegemonia de suas concepções maniqueístas pela omissão e autoritarismo.

Na realidade buscavam um certo aperfeiçoamento da sociedade e não mudanças estruturais. “*O protestante não pensa em mudança da estrutura e sim em aperfeiçoamento da mesma. Sua visão não permite a compreensão da estrutura como sendo produto da atividade humana; pois seu respeito e acatamento a lei e a ordem indicam que sua esperança está em outra parte.*”⁶²¹ De forma omissa e fatalista remetiam a solução dos problemas para uma dimensão escatológica, quando se cumprisse o Reino de Deus e uma nova ordem cósmica regida pelo Cristo substituísse os reinos e os governos desse mundo. E enquanto não se cumpria a dispensação do Filho de Deus, oravam e suplicavam ao Pai que derramasse bênçãos para amenizar os sofrimentos dos sertanejos e dos brasileiros em geral e davam soluções paliativas como subscrições e ofertas esporádicas.

O PECADO E OS MAUS GOVERNOS

Em 1916, *O Libertador* descreveu o momento conjuntural como “*a quadra que ora atravessamos é insuportavelmente má,*” o que provocava reclamações e clamores por toda a parte entre a população. Dentre os diversos problemas que “*afligiam o povo,*” ressaltou o periódico “*a absoluta escassez dos recursos indispensáveis a manutenção da existência e dos seus.*”⁶²² A membresia da Missão Batista Independente, formada basicamente pelas camadas mais baixas da população, seguramente já se acostumara às dificuldades e apresentava como solução e consolo, não as manifestações de rua e os movimentos contra a carestia que caracterizavam o descontentamento dos operários no país, mas o Evangelho de Cristo, pois todos os males sociais que se vivia naquele momento tinha uma origem espiritual: “*a dor e*

⁶²¹ MACIEL, Elter Dias. Pietismo no Brasil: Um Estudo da Sociologia da Religião. São Paulo. USP. mimeo. 1972, p 144.

⁶²² O Libertador nov. 1916, nº 09 p 1.

todos os males que sobrevêm a humanidade não são nem poderiam ser uma fatalidade cega, como pretendem os que ignoram quando Deus é Santo e suas leis sagradas; mas sim a conseqüência lógica das nossas transgressões.”⁶²³ Prossegue o articulista, dizendo que ao aceitar a intervenção de Jesus Cristo, o leitor teria “*não somente o perdão dos pecados, como também tudo mais, relativamente às nossas necessidades temporaes, dos nossos semelhantes, da nossa Pátria.*”⁶²⁴

Seguindo a linha pietista, defendiam que o conhecimento da Bíblia traria muitos benefícios para a população pobre e desassistida. Evidentemente que não cita explicitamente os E.U.A, as querelas com os missionários não o permitiram, no entanto ao se referir às Escrituras como “*extrema defensora do homem pobre, e guarda das suas liberdades,*” tinham em mente a obra assistencial montada pelas denominações evangélicas norte-americanas ou européias, realizadas através das diversas sociedades beneficentes. “*A Bíblia tem por seguidores em qualquer parte onde for introduzida, o asilo, a escola, o hospital, e muitas outras instituições semelhantes, em benefício dos pobres em paiz algum são os pobres tão caridosamente attendidos, ou tão eficazmente protegidos como naqueles em que a Biblia circula livremente. Não obstante o egoismo dos homens, porém, é inegavel que a condição dos pobres nos países em que a Bíblia não encontra embaraços é muito superior a de quaesquer outro.*”⁶²⁵ Nessa perspectiva, a difusão dos textos bíblicos era uma esperança de transformação das condições sociais dos pobres baianos e brasileiros, pois a prática dos seus princípios induziria a construção de obras assistenciais de respeito aos direitos dos pobres, dos órfãos e dos analfabetos, pois as pessoas, inclusive os poderosos, estariam imbuídos do espírito cristão. Na realidade essa alternativa sugerida pela Missão Batista Independente não passava de uma variante da solução individualista “*converta o homem e a sociedade se transformará,*” típica do protestantismo missionário e pietista.

Uma outra atitude, divergente da anterior, desenvolveu-se também entre os batistas independentes que de forma crítica e questionadora imputavam ao governo e à burocracia administrativa a culpa pelo desamparo e miséria em que viviam os sertanejos. Sob o título *Mata-Bicho* o Libertador publicou um longo artigo que começava ironicamente dizendo que o bicho “*é uma instituição nacional,*” pois atacava todas as instâncias e coisas, inclusive “*nos papéis administrativos que rolam vezes pelas intermináveis secções da vasta burocracia.*”⁶²⁶ Certamente reportava-se o articulista aos projetos de socorro aos sertanejos que não saíam do papel e das gavetas dos burocratas brasileiros e baianos ou quando saíam não atacavam, de fato, as causas verdadeiras do problema.

⁶²³ Idem p. 2.

⁶²⁴ Ibidem p.2.

⁶²⁵ O Libertador julho 1917, nº. 17 p 2.

⁶²⁶ O Libertador. Jul/agosto 1923, nº 77/78 p 6.

Os independentes representavam o sertanejo com uma imagem muito forte: devido à miséria em que viviam o designavam como pária que procurava na cachaça (mata-bicho) um consolo para o seu triste destino, agravando ainda mais o seu estado deplorável. No que pese ao seu leve toque moralista, contrário ao uso de bebidas alcóolicas, o articulista prossegue o seu artigo e de forma muito explícita não imputou ao vício, nem à indolência, a miséria vivenciada pelo sertanejo. Assim descreveu a vida do sertanejo:

...Elle não mora, porque não merece o nome de habitação o rancho ou a choça de barro ou de palha, onde se abriga do sol e da chuva, elle come mas não se alimenta, porque não se nutre, convenientemente, visto como farinha de mandioca e carne de sol, às vezes, ou farinha, e rapadura, e peixe ou caça quando Deus da e fructos silvestres não bastam para alimentar... elle não bebe água limpa, ele não descança um sonno reparador, porque além de mal alimentado, deita-se sobre um girao de paos rolicos, forrados às vezes de uma esteira de tallos de bananeira ou de folhas de palmeira; elle não se veste, porque os trapos com que em geral se cobre não se podem denominar de roupa. ”⁶²⁷

Após uma detalhada descrição das péssimas condições em que vivia o sertanejo, concluiu o articulista que esse homem submetido a tanto sofrimento “*não vive, finalmente vegeta, tem apenas vida animal.*”⁶²⁸ Na realidade vivia a grande maioria da população sertaneja em condições subumanas. Na sua indignação não buscou o irmão independente culpar a Igreja Católica, como a grande vilã, madrasta que abandonava os seus filhos sertanejos, conforme pensavam equivocadamente os batistas da Convenção. Porém, de forma clara e objetiva e sem subterfúgios, colocou o problema no seu devido lugar; não se tratava da revide e disputa de espaço religioso ou oportunidade de dar estocadas na religião da maioria: o problema do sertanejo, e do Nordeste em geral não tinha origem religiosa, era decorrente da má administração e da burocracia dos maus governos, da corrupção de políticos e coronéis nordestinos.

Mesmo reconhecendo na visão crítica dos independentes um avanço decorrente da sua postura mais autônoma e patriótica que lhes permitiu uma maior aproximação às questões sociais, não chegaram a delinear propostas ou alternativas políticas para combater o problema. Limitaram-se ao discurso crítico, por fatores analisadas no capítulo anterior quando discutiram-se as representações políticas: a tradição do pietismo batista era mais forte do que o espírito autonomista, continuavam tão batistas e sectários como seus irmãos da Convenção Bahiana.

CANUDOS E O FANATISMO DOS CONCORRENTES

Antes de analisar as visões que os protestantes formularam sobre o Movimento de Canudos, é necessário fazer alguns esclarecimentos preliminares. O primeiro é que o tema não

⁶²⁷ Idem p 6.

⁶²⁸ Ibidem.

foi colocado no capítulo onde se analisaram as representações políticas porque se entende que se trata de um movimento de caráter sócio-religioso, o qual posteriormente ganhou dimensão política, imputada pelos opositores, que por fim o transformaram em uma questão de polícia, ou melhor do exército, ou seja, de segurança nacional.

Rompendo com o pensamento preconceituoso da intelectualidade baiana e brasileira que viu no movimento de Canudos a explosão desordenada de um catolicismo rústico e fanatizado, estudos mais recentes têm focado a relação entre os movimentos sociais e a religião como linha de análise privilegiada para a compreensão de conflitos rurais que têm surgido no Brasil desde os primórdios da colonização. A tradição libertária da matriz judaico-cristã têm sido constantemente reatualizada nesses momentos de transformação e crises sociais em meio a populações inteiras que construíram a sua visão de mundo a partir do cristianismo em sua forma popular. Maria Isaura P. Queiroz, em seu estudo sobre o messianismo no Brasil, descreveu o líder de Canudos como o “*messias brasileiro mais conhecido e estudado*,” o qual para a autora estava imbuído da crença sebastianista, do retorno do Rei D. Sebastião que viria no mar com o seu exército para restabelecer a ordem, “*acabando com o civil e fazendo o casamento*,”⁶²⁹ ou seja, restaurando a antiga ordem religiosa que a República havia derrubado.

Criticando os que viam nos movimentos rurais brasileiros elementos de um catolicismo rústico, Douglas Monteiro reconheceu no catolicismo popular brasileiro a tradição judaico-cristã da “*esperança messiânica do Reino de Deus numa terra renovada*,” mas ao mesmo tempo ressaltou como um elemento de análise que Canudos, Joazeiro e Contestado, “*inserem-se no contexto de transformações sociais, políticas e econômicas que tiveram seu princípio antes da instauração da República, mas que nesta encontraram sua mais completa manifestação ... essas transformações dizem respeito às mudanças no relacionamento entre o sistema político, de administração e da economia*.”⁶³⁰ Em meio às mais divergentes ou preconceituosas abordagens do tema, certamente que esta proposta é muito lúcida e conseqüente, na medida em que ressalta o componente religioso, circunscrevendo-o a um contexto histórico definido com significativas mudanças sócioeconômicas e políticas.

Se muitos sertanejos buscavam outras regiões em busca de melhores condições de vida, ou simplesmente demandando a pura e simples sobrevivência, milhares de outros nordestinos colocavam a sua esperança de dias melhores nas pregações de Antônio Conselheiro e Padre Cícero, pastores de um grande rebanho de sertanejos que depositavam sua confiança e fé nos princípios do cristianismo como possibilidade de solução para os seus problemas cotidianos de miséria e de exclusão social.

O movimento de Canudos desenvolveu-se nos sertões da Bahia, próximo ao rio Vasa Barris, nas três últimas décadas do século passado, tendo como atores sociais milhares de

⁶²⁹ QUEIROZ, Maria Isaura P. O Messianismo no Brasil e no Mundo. São Paulo. Alfa Ômega. 1976, p. 227.

⁶³⁰ MONTEIRO, Douglas. Um Confronto Entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In FAUSTO, Boris. História Geral da Civilização Brasileira III tomo 2. Rio de Janeiro. Difel. 1977, p.42.

sertanejos e deserdados do Nordeste, liderados por um beato, mais católico que a hierarquia eclesiástica, Antônio Vicente Mendes Maciel, um cearense que andava peregrinando no sertão nordestino, construindo igrejas e cemitérios desde 1874. Pregando e dando conselhos, de imediato Antônio Conselheiro começou a ser seguido por centenas de sertanejos. A sua fama espalhou-se por todo o nordeste como benfeitor e protetor dos sertões. Uma quadra popular de domínio público dá a dimensão da esperança que o beato suscitava nas populações mais carentes do interior baiano e nordestino. *“Quem quiser remédio Santo/Lenitivo para tudo/ Procure Conselheiro/ Que ele está lá nos Canudos.”*⁶³¹

A fama do beato milagreiro espalhou-se rapidamente, e em 1893, os conselheiristas se fixaram em Canudos e fundaram o povoado de Belo Monte, a terra prometida, a Nova Canaã dos sertanejos, onde *“corria leite e mel e as barrancas do Vasa-Barris se transformariam em cuscuz”*, um forte apelo para milhares de sertanejos famintos que corriam das intempéries da seca e da escravidão dos latifundiários baianos. O grande contingente conselheirista certamente era representado pela massa populacional de mestiços e negros, quase sempre sem terra e que eram vagamente denominados, pelo censo e demais documentos da época, de pretos, pardos, caboclos, mestiços, cabras, etc.⁶³² Era essa gente o grosso da população de Canudos, que chegou a ter 25.000 habitantes, considerada a segunda cidade da Bahia, naquele momento, depois de Salvador a capital do Estado. Mas afinal em que consistia as pregações do Conselheiro que conseguia atrair tantas pessoas em torno de si e do projeto de construção de uma nova terra? Por que a *“oratória bárbara e arrepiadora”* do beato, como disse Euclides da Cunha, conseguia seduzir *“sucessivas caravanas de fiéis do Piauí, Ceará, Pernambuco e Sergipe, que vinham de todos os pontos carregando os haveres todos,”*⁶³³ além dos sertanejos baianos?

Como um seguidor do Padre Ibiapina, os sermões do Conselheiro longe de serem esdrúxulos ou desconectados com a realidade circundante, identificava-se profundamente com as aspirações do sertanejo. Anteriormente Ibiapina já havia ensinado: *“o forte sentimento do pecado e sua denuncia são indícios seguros da profunda miséria que avassalava o povo humilde. Seca e fome desfiguraram a sociedade sertaneja. As altas camadas da sociedade corrompem a moral do povo. Contra o apego ao mundo enganador – ‘tudo neste mundo é vaidade e inútil’ - ele vive e prega a imitação de Cristo, que significa seguir o estreito e áspero caminho da cruz em companhia do doce Jesus, ‘despindo as galas, os enfeites e as esperanças ilusórias do mundo.’ As adversidades e os sofrimentos da vida ganham sentido na cruz de Cristo, são ocasiões de corresponder ao amor do Bom Jesus e meios de remediar a miséria e continuar a obra da salvação...”*⁶³⁴ Estudiosos do tema asseguram que o beato havia feito parte do séquito do Mestre Ibiapina, recebendo forte influência do mesmo. *“Ambos ligam a*

⁶³¹ Quadra de domínio público recolhida no sertão da Bahia.

⁶³² ATAIDE, Iara Dulce. As Origens do Povo do Bom Jesus Conselheiro, in Revista. USP n°.20. USP. 1994, p.90.

⁶³³ CUNHA, Euclides da. Os Sertões. Rio de Janeiro. Ediouro. 1981. p.166.

⁶³⁴ OTTEN, Alexandre. Só Deus é Grande. A mensagem Religiosa de Antonio Conselheiro. São Paulo. Ed. Loyola. 1990, p.267.

percepção do pecado como o fato da diluição do mundo sertanejo tradicional. Como Ibiapina, o Conselheiro luta contra os maçons tido como hostes de Satanás que querem eliminar a Igreja Católica. Contra esta ameaça proclama o beato seguindo obviamente o exemplo do Padre Mestre, a soberania de Deus e a força da cruz de Cristo, que vencem todos os inimigos. Assimila a visão que Ibiapina tem de Deus: “Só Deus é grande! Só Deus pode obrar tantas maravilhas!”⁶³⁵

A mensagem do Conselheiro encontrou eco nas vidas dos sertanejos porque estava plena de significados da vivência cotidiana das dessassistidas populações do interior nordestino. Esquecidos não só pelos poderes públicos que os entregava à própria sorte e à submissão aos latifundiários, mas também pela própria arquidiocese que, na ausência de padres residentes, esporadicamente mandava algum clérigo para fazer as santas missões, quando ocorria uma espécie de “massificação dos ritos católicos.” Conforme Cândido da Costa e Silva no seu estudo sobre o catolicismo no sertão baiano.

“Afeita a viver longe do padre, a gente do sertão habituou-se a prescindir de sua presença. Isto é, não significa reconhecer-se desvinculada da hierarquia, nem muito menos mostrar-se infensa a ela. São oferecidos, no entanto, condições especiais para viver a sua fé. Um espaço é aberto para que o cristão leigo sinta-se capaz de tomar iniciativas no campo do culto e repassar, com certa liberdade, os conteúdos doutrinários remanescentes. Entregue a si mesmo pela imposição das circunstâncias, ele encontra margem para desenvolver um processo seletivo e reinterpretativo das expressões da fé, em particular do culto que entre nós, como na história milenar do cristianismo, foi o momento privilegiado dessa metamorfose.”⁶³⁶

Foi nessa lacuna deixada pela hierarquia clerical, que Conselheiro começou a mover-se, a ganhar terreno com a sua pregação persuasiva e oportuna. A própria vida do beato era um testemunho vivo de um cristianismo que se fazia realidade de libertação em meio à miséria do povo. Se por um lado a pregação de Antônio Conselheiro vinha ao encontro das necessidades concretas dos sertanejos, aumentando cada vez mais o prestígio do beato, por outro lado, isto é, da hierarquia católica, dos fazendeiros e autoridades locais, a prédica do Conselheiro começava a ser vista como perigosa e desestabilizadora do *status quo*.

Pregar contra a maçonaria, o casamento civil e os protestantes como inimigos da Igreja Católica não era nada novo e incomum no ideário do catolicismo popular, mas juntar todos esses ingredientes contra a novel República, a qual com a queda do padroado havia permitido oficialmente a entrada destes inimigos, feriu os brios republicanos das autoridades locais e reacendeu na hierarquia católica o medo de ser confundida com os monarquistas, os inimigos da

⁶³⁵ Idem p.273.

⁶³⁶ SILVA, Cândido da Costa. Roteiro da Vida e da Morte. Um Estudo do Catolicismo no Sertão da Bahia. São Paulo Ática.1982, p.23.

nova ordem política. No entanto, a acusação oficial de que Canudos fazia parte de uma conexão monarquista, inclusive européia, não passou de pretexto para atacar o arraial de Belo Monte e acabar com o “*Estado dentro do Estado*”, conforme o Frei Evangelista, encarregado pelo Arcebispo de apascentar aquele rebanho inquieto e trazê-lo à autoridade arquiépiscopal. A visão de mundo de Conselheiro, as representações que fazia da realidade circundante eram originárias de uma concepção teocrática, onde só Deus é grande e merece ser adorado, e a legitimidade do rei procede de Deus. No imaginário canudense, a República era um mal porque não procedia de Deus e estava dando guarida para os inimigos da Santa Madre Igreja Católica.

A missão pacificadora do Frei João Evangelista em 1895, ao invés de solucionar pacificamente o problema, de fato, contribuiu decisivamente para o acirramento dos ânimos, entre os conselheiristas, o poder eclesiástico e o poder público local. Conforme Calasans, “*a iniciativa pacificadora veio a ser frustrada. O frade italiano não possuía as qualidades essenciais para levar a bom termo ação religiosa tão importante. Após uns poucos dias de permanência em Canudos, a trindade missioneira teve de abandonar o local, agravando assim o relacionamento dos canudenses com o poder público.*”⁶³⁷ Após quatro dias de trabalho de persuasão missionária entre os sertanejos de Canudos, o missionário católico concluiu que era impossível demover os conselheiristas das suas heresias. Escreveu com pesadas tintas no seu relatório que a comunidade de Canudos não só constituía em desvio religioso, isto é, das sagradas doutrinas estabelecidas pela ortodoxia, como também era um núcleo subversivo contra a ordem política republicana. “*A seita político religiosa, estabelecida e intrincheirada nos Canudos, não é só um foco de superstição e fanatismo e um pequeno schisma na igreja baiana; é principalmente, um núcleo, na aparência desprezível, mas um tanto perigoso e funesto de ousada resistência e hostilidade ao governo constituído no país. Encarados o arrojo das pretensões e a soberania dos factos, pode-se dizer que é aquillo um estado no estado: alli não são aceitas as leis, não são reconhecidas as autoridades, não é admitido à circulação o próprio dinheiro da república.*”⁶³⁸

Conforme o próprio relatório do capuchinho, a missão não surtiu efeito, pois os canudenses não confiaram nos seus bons propósitos pastorais. As tentativas de chamá-los à ordem e fazê-los voltar para o bom caminho do rebanho apascentado pela autoridade episcopal, foram respondidas com enérgicas palavras de que para eles bastava a pregação do Conselheiro e todos que quisessem se salvar teriam que “*Vir para os Canudos, porque nos outros lugares tudo está contaminado e perdido pela república.*”⁶³⁹ A propaganda contra a missão e os missionários espalhou-se no arraial e o capuchinho foi vítima do maior impropério pronunciado pelos canudenses: a acusação de ser um padre maçom, protestante e republicano. *Maçom, protestante e republicano* eram no imaginário dos conselheiristas exatamente os inimigos

⁶³⁷ CALASANS, José. Introdução ao Relatório do Frei João Evangelista. Salvador. UFBA. 1987. p. 7.

⁶³⁸ MARCIANO, Frei João Evangelista. Relatório. Salvador. UFBA. 1987, p.7.

⁶³⁹ Idem p. 07.

figadais da Igreja Católica, eles não poderiam dar nenhum crédito às pregações do Frei, o qual como o seu homônimo, o batista, pregou no deserto do sertão baiano, ainda sob a acusação de ser um emissário do governo que abriria caminho para as tropas que exterminariam o arraial e o Conselheiro.

As suspeitas dos conselheiristas não se cumpriram de imediato, mas de fato a missão do Frei Evangelista foi a senha dada pelo Arcebispo da Bahia às autoridades seculares para a extinção de Canudos. No seu relatório, o Capuchinho pediu providências enérgicas para desagrar a religião e o poder civil afrontadas com a “seita político-religiosa dos fanáticos.” *“O desaggravo da religião, o bem social e a dignidade do poder civil pedem uma providência que restabeleça no povoado dos Canudos o prestígio da lei as garantias do culto catholico e os nossos fóros de povo civilisado. Aquela situação deplorável de fanatismo e anarchia deve cessar para honra do povo brasileiro para o qual é triste e humilhante que, ainda na mais inculta nesga da terra pátria, o sentimento religioso desça a taes aberrações e o partidarismo político desvaire em tão estulta e baixa reacção.”*⁶⁴⁰

O catolicismo dos conselheiristas estava em franco desacordo com o catolicismo romanizado ou europeizado que a hierarquia eclesiástica estava impondo à igreja baiana naquele período. *“Na Bahia, vão de encontro o catolicismo tradicional leigo - expressão da vida do povo, de traços proféticos - e a Igreja em Reforma, querendo exterminar este mesmo catolicismo para substitui-lo por um mais puro, de anseios sobrenaturais. Antônio Conselheiro se confronta com uma Igreja que quer a Reforma ao mesmo tempo que lhe faltam os meios para executá-la de modo como quer.”*⁶⁴¹ Enquanto o Arcebispo condenava as prédicas do Conselheiro, que se arvorava a pregar, ofício exclusivamente reservado ao clero obediente à hierarquia, alguns padres da região de Canudos passaram a apoiar o Conselheiro, e *“declaram que o Arcebispo é protestante e maçom, e que este entendendo-se com o Pe. Júlio e outros padres, tenta destruir a verdadeira doutrina de Jesus ensinada pelo Antônio Conselheiro.”*⁶⁴² A cizânia tomara conta do clero baiano, dividido em duas concepções de catolicismo, uma que acolhia as práticas populares e a outra que tentava impor um catolicismo mais puro e romanizado. Como a ortodoxia é estabelecida por quem detém o poder, a hierarquia católica acabou vencendo nessa luta desigual entre o simples beato sertanejo, Antônio Conselheiro, e o Arcebispo D. Jerônimo Tomé, protagonistas dessas duas concepções de catolicismo que se defrontavam.

Em meio à confrontação que dividia o clero baiano, em função das atividades do Conselheiro, a pecha de “maçom e protestante,” verdadeiros impropérios para um homem católico no período, foi imputada também contra o beato de Canudos. O Padre Fiorentini de Inhambupe tornava-se um dos mais ferrenhos opositores dos conselheiristas e, em setembro de

⁶⁴⁰ Idem, ibidem p. 08.

⁶⁴¹ OTTEN, Alexandre. Opus cit p.303.

⁶⁴² Idem p.312.

1896, enviou uma correspondência particular ao Arcebispo onde se sentiu obrigado “*a dizer sob pena de faltar a um dever de consciência que o homem não é outra coisa senão um emissário protestante ou um refinado maçom, que construindo, com suas desgraçadas obras, um templo ao demônio, ao vício, ao erro.*”⁶⁴³ O perfil que o padre de Inhambupe traçou do beato foi, de fato, decisivo para a excomunhão do Conselheiro: maçom e protestante eram considerados hereges, portanto fora da comunhão da Igreja Católica Apostólica Romana. A confirmação da heresia, já anteriormente levantada pelo Frei Evangelista, se configurou claramente para a hierarquia católica baiana, que daí em diante entregou o problema para o poder secular, pois tratava-se de um movimento conduzido por um heresiarca que atentava contra a Igreja Católica, tanto quanto contra o Estado Republicano.

Como as autoridades republicanas aguardavam um pronunciamento da Igreja Católica, meses depois da visita do Frei Evangelista a Canudos e seguindo o seu apelo, as tropas estaduais investiram contra os conselheiristas, que, no povoado de Uauá, na microregião de Canudos, puseram as tropas para correr em debandada. Era a primeira expedição que iniciava a guerra contra o arraial de Belo Monte. Três expedições se sucederam, agora com contingentes de todas as armas, tendo a última um forte arsenal inclusive com canhões que os sertanejos apelidavam de matadeira. Após quase quatro meses de combates sangrentos, a guerra chegou ao fim, como uma verdadeira chacina que incluiu a degola de centenas de sertanejos. O Conselheiro morreu a 22 de setembro, 15 dias depois o povoado do Belo Monte foi tomado pelas forças militares. Arrasado o arraial do Belo Monte e destruído o projeto de uma terra da promessa nos sertões da Bahia, a Igreja Católica e a República brasileira podiam respirar aliviados, pois o “fanatismo dos bárbaros sertanejos” não mais ameaçariam as civilizadas instituições.

O movimento de Canudos e a guerra propriamente dita tiveram uma grande visibilidade na imprensa local, nacional e também londrina, afinal de contas tratava-se da defesa da segurança nacional ameaçada pela “jagunçada.” Certamente os anglicanos acompanharam o desenrolar dos episódios, especialmente porque circulavam boatos que o Conselheiro recebia reforços da monarquia inglesa para investir contra o exército brasileiro.”⁶⁴⁴ Boatos que evidentemente a comunidade britânica não perdeu tempo em responder. Em 2 de Julho de 1897, o jornal carioca O República publicou uma resenha de um artigo que saiu no *The Times* de Londres com o título *The Times e a situação no Brasil*, no qual o jornal londrino referia-se ao movimento de Canudos e à situação crítica das finanças brasileiras. Walnice Galvão considerou este artigo como “*uma das vozes falando em nome de bom senso,*” no qual a acusação de conexões monarquistas era completamente descabida. Segundo o correspondente: “*a fração extremada do partido republicano no Rio acusou os monarquistas de serem cúmplices do Messias sertanejo; mas o correspondente esta persuadido de que tal acusação*

⁶⁴³ Apud, OTTEN, Alexandre. Opus cit p.314.

⁶⁴⁴ CALASANS, José. Entrevista Jornal A TARDE, 4/ 10/ 1997.

não tem fundamento algum, embora servisse de pretexto para molestar, atacar e até matar proeminentes monarquistas.”⁶⁴⁵

Quanto à visão dos anglicanos em relação ao Movimento de Canudos seguem a avaliação corrente entre a elite baiana e brasileira e a hierarquia católica que se tratava de um núcleo fanático, onde o fanatismo exacerbou-se até à revolta. No entanto, apesar dessa postura equivocada, foram capazes de denunciar o massacre e as atrocidades que foram cometidas em nome da lei e da ordem republicana. É válido ressaltar que, fugindo à atitude recorrente de omissão e distanciamento, essa foi a primeira e única vez que a documentação registrou uma postura mais crítica frente aos problemas sociais. Quem sabe os anglicanos também foram tocados pelo espírito de *mea culpa* diante de tanta desumanidade que a guerra contra os canudenses provocou?

A colônia inglesa da Bahia publicou, no final do século passado, o jornal *The Bahia Monthly*, periódico “*devotado exclusivamente para o social e geral interesse dos ingleses residentes na Bahia.*”⁶⁴⁶ Infelizmente o Jornal desapareceu dos arquivos baianos só restando um único exemplar na Biblioteca da Associação Baiana de Imprensa, referente ao mês de outubro de 1897, exatamente quando Canudos sofreu o golpe de misericórdia. Sob o título *The Fall of Canudos*, o referido periódico reportou a grande notícia daquele momento e, fazendo coro à Igreja Católica e às autoridades republicanas, considerava os conselheiristas como fanáticos e o seu líder como um homem assustador. “*Parece que, sem sombra de dúvida, tendo em vista os numerosos telegramas e mensagens trocados entre o Ministro da Guerra e o Governo, que a mui prolongada batalha contra os fanáticos no interior deste estado finalmente chegou ao fim com a captura da própria cidade de Canudos e a morte do temível Antônio Conselheiro.*”⁶⁴⁷

As fontes de informação dos anglicanos eram provavelmente a imprensa local e nacional e o *The Times* que, ao longo do movimento, tratou sempre os conselheiristas como brancos e fanáticos, escória da civilização. Portanto, os anglicanos da Saint George Church estavam perfeitamente coadunados com a opinião geral dos brasileiros a respeito dos seguidores de Antônio Conselheiro. Por outro lado, a religiosidade tão contida e racional expressa nos ritos da Igreja Anglicana chocava-se completamente com as práticas do catolicismo popular, tão plena de santos e crendices mágico-religiosas dos sertanejos.

O artigo da *Bahia Monthly* continuou criticando a demora da ação governamental contra o povoado do Belo Monte, sugerindo que se “*a mesma velocidade no transporte da retirada fosse usada quando mandaram as tropas, a revolta fanática teria sido cortada pela raiz muito tempo antes, e o país estaria mais rico por milhares de contos. As perdas de vida foram enormes, as despesas desta campanha muito prolongada foram quase igual ao de um conflito*

⁶⁴⁵ GALVÃO, Walnice Nogueira. A Guerra de Canudos nos Jornais. São Paulo. Ática.1994, p.76 s.

⁶⁴⁶ The Bahia Monthly, n°10, out 1897 p.01.

⁶⁴⁷ Idem p. 6.

européu...” Mandava o espírito cristão que se lamentasse a má sorte das vítimas mortas em combate, no entanto, há uma nítida preocupação com as finanças do País que, além de perder vidas, perdeu muito dinheiro em uma guerra tão demorada. A instabilidade política da jovem República causava temores aos comerciantes ingleses da Bahia, como já se viu anteriormente. Além de ter herdado as dívidas do Império, o Estado Republicano havia contraído e continuava a contrair mais dívidas com os capitalistas ingleses, portanto interessava aos anglicanos da Bahia, tanto quanto aos investidores londrinos que a paz voltasse a reinar nos sertões baianos. O artigo do *Bahia Monthly* continuou lamentando “*que os cofres do Estado foram usados para encher os bolsos dos empreiteiros do Exército e todos os urubus humanos que invariavelmente pairam sobre e por perto do campo de batalha.*”⁶⁴⁸ Convém destacar que o comentário do *The Times* era muito semelhante ao que o *Bahia Monthly* publicou três meses depois.

*“Há vários elementos que perturbam a situação do Brasil, tornando-a cada vez mais melindrosa. Entre esses elementos destacam-se os seguintes: a explosão do fanatismo religioso na Bahia; o sentimento da instabilidade política; a baixa do preço do café e a depreciação do meio circulante. ‘Esse movimento dos sertões da Bahia tende, porém, a tornar-se um perigo porque “Polítiques sem escrúpulos estão dispostos a servir-se da força que o apoio de um vasto corpo de homens armados lhes pode dar, e é essa possibilidade de intrigas para o futuro que se deve temer’ como reflexão secundária, o amável correspondente faz notar que os formadores do exército em operações contra Antônio Conselheiro têm interesse em procrastinar a campanha a fim de auferirem maiores lucros.”*⁶⁴⁹

No que pese à condenação dos gastos do Governo com a campanha de Canudos, os anglicanos felicitaram calorosamente o Governo pela vitória sobre os revoltosos e congratularam-se com os heróis, registrando os festejos e os arcos de triunfo que foram erguidos para homenagear os militares que gloriosamente defenderam a ordem: “*entretanto, demos honra a quem merece honra, e devemos parabenizar calorosamente o governo pelo resultado das suas manobras durante seis meses. A maior parte das tropas já foi retirada do interior e dizem que a paz mais uma vez está reinando naquela misteriosa região conhecida como região rural.*”⁶⁵⁰

No final do artigo *The Fall of Canudos*, como que se lembrasse da sua condição de estrangeiro e da recorrente omissão frente aos problemas sociais locais, ou querendo amenizar as críticas que fez ao governo pelo seu desempenho durante a campanha de Canudos, o articulista disse que ali não era “*o lugar do estrangeiro residente de reparar ou criticar os demais meios que o governo brasileiro possa adotar para conseguir seus objetivos; seja em impedir revoltas ou reduzir o débito nacional.*” E mais uma vez felicitou as autoridades pelo

⁶⁴⁸ Ibidem p.6.

⁶⁴⁹ Apud. GALVÃO, Walnice. Opus cit p.76/ 77.

⁶⁵⁰ Bahia Monthly, p.6.

final da campanha, não esquecendo de registrar os altos custos financeiros, mas “*afinal de contas há razões para sinceras congratulações, pois a expedição de Canudos chegou ao fim antes que mais vidas fossem sacrificadas e mais dinheiro gasto.*”⁶⁵¹

A documentação deixou transparecer um outro tipo de atitude entre os anglicanos. No mesmo jornal *The Bahia Monthly*, em um pequeno artigo, sob o título *Local Item*, um articulista anônimo de forma indignada escreveu sobre o “*tema todo absorvente do mundo*” naquele momento que era o massacre dos canudenses. Mantinha o artigo a mesma visão etnocêntrica e pejorativa de considerar os seguidores de Conselheiro como fanáticos, no entanto condenou de forma veemente, como crime, a destruição do Belo Monte e solicitava às autoridades apurassem as responsabilidades pelo episódio. Autoridades que, naquele exato momento, estavam empenhadas em laurear o patriotismo do militar que arrasou Canudos. “*A Bahia tem se empenhado na gratidão patriótica ao oficial militar sob cujo comando levou uma igreja a ser demolida, uma cidade arrasada completamente e um grupo de fanáticos dispersado, que por mais de um ano, tem colocado em perigo o bem estar do estado. Tal maldade - e esta não é de maneira alguma a primeira vez - é uma desgraça constante para o Brasil, e cabe às autoridades instituir um rigoroso, inquérito para descobrir quem é o responsável por isto e outros crimes semelhantes cometidos em nome da lei e da ordem.*”⁶⁵²

As notícias de degolas, das atrocidades cometidas na fratricida guerra de Canudos certamente comoveram o articulista. A derrubada do templo, última trincheira onde o Conselheiro foi morto, provavelmente causou profundo impacto para os anglicanos tão respeitadores dos espaços sagrados, mesmo que católicos. Mas há no texto do *Local Item* uma denúncia grave, de que tais desgraças não aconteciam pela primeira vez, porém aconteciam com frequência no País. Certamente o autor, referia-se às lutas políticas fratricidas que ocorriam nos sertões baianos entre coronéis rivais, que envolviam populações inocentes de vilarejos interioranos, submersas na miséria e submissas aos desmandos dos interesses dos coronéis. Infelizmente, os apelos do articulista que as autoridades averiguassem os crimes ocorridos durante a Guerra de Canudos não foram atendidos. Em nome da lei e da ordem republicana, imolaram-se no altar do sacrifício milhares de vidas sertanejas, afinal de contas, para a elite republicana, aquela “*jagunçada, horda de fanáticos,*” era uma ameaça ao Estado e à civilização brasileira, não fazia falta, nem merecia maiores preocupações das autoridades. A vitória do exército contra Canudos era a consolidação republicana perseguida pelos governantes, não seriam eles que se encarregariam de nenhuma sindicância de atrocidades.

As atrocidades da guerra, o extermínio total de Canudos e a resistência dos sertanejos devem ter chocado corações e mentes mais liberais que defendiam as liberdades individuais e a liberdade religiosa reconhecida pela própria República.

⁶⁵¹ Idem, p.6.

⁶⁵² Ibidem p.7.

Dentro desse espírito de expiação de culpas, O Comitê Patriótico criado para socorrer os soldados sobreviventes, logo se transformou também num suporte de apoio para os sobreviventes de Canudos no geral mulheres e crianças esqueléticas e assustadas com os horrores que sofreram na guerra. No relatório do comitê, o jornalista Lelis Piedade, referiu-se à sua criação “*na casa do Sr. Wagner à Vitória. Presentes todas as classes e nacionalidades.*” Também os anglicanos se fizeram representar: participaram como fundadores do comitê os *Sr. E. Harvey gerente do London and Brazilian Bank, J. W. Applindy superintendente da estrada de ferro inglesa.*⁶⁵³ É evidente que as presenças desses senhores significava a adesão do grande capital estrangeiro à luta dos baianos em socorro das vítimas, no entanto não é demais lembrar que estes senhores também são os membros benfeitores da Saint George Church. Não há registro de que tivessem adotado algum ‘jaguncinho’, como fizeram alguns membros da elite baiana, mas, em outros relatórios, a contribuição dos comerciantes ingleses foi destacada.

Era uma reunião ecumênica, o Rev. J.T. Chamberlain, pastor da Igreja Presbiteriana da Bahia, também participava do comitê e “*ofereceu o auxílio das Irmãs Samaritanas de São Paulo.*”⁶⁵⁴ A documentação não ofereceu nenhuma pista que permita assegurar que a ajuda das samaritanas de fato se concretizou, mas as mulheres e as meninas sobreviventes de Canudos, apesar dos esforços do Comitê Patriótico, bem que precisaram. Foram vítimas de muitas atrocidades, denunciadas pelo próprio Comitê, através de uma comissão que se deslocou para a região do conflito. Outras denúncias foram feitas, inclusive de sertanejos que foram perseguidos e ilegalmente presos e acusados como conselheiristas. Como se não bastassem os horrores da guerra, os sobreviventes de Canudos foram vítimas de crimes hediondos. Se o Conselheiro ressuscitasse ao terceiro dia, como esperavam os seus seguidores, diria na sua retórica apocalíptica que os sobreviventes de Canudos viviam as dores e o ranger de dentes do inferno em que os republicanos e os urbanos civilizados, com a sua soldadesca, haviam jogado os seus fiéis sertanejos. Dir-se-ia que o espírito de *mea culpa* atingiu poucos setores urbanos, porque no geral a atitude em relação aos sobreviventes de Canudos foi bárbara e revanchista, não condizente com o espírito civilizado que as elites republicanas tanto perseguiam.

IDÓLATRAS E MONARQUISTAS

Os batistas mantiveram uma posição condenatória ao movimento de Canudos, acusando-o como uma explosão do fanatismo católico. Os incidentes do sertão baiano se constituíram num momento propício para ressaltar a intolerância contra o catolicismo. Além de condenar os conselheiristas como idólatras, Rev. Taylor, que missionava aqui na Bahia em 1897, referiu-se a Canudos como uma guerra desestabilizadora do Governo Republicano e que era sustentada pelos monarquistas e pelos padres católicos. Conforme reportagem enviada para *Foreign*

⁶⁵³ Relatório do Comitê Patriótico da Bahia. 1897-1901. Arquivo do Núcleo do Sertão. Centro de Estudos Baianos. UFBA.

⁶⁵⁴ Idem.

Mission Journal, em setembro do mesmo ano: “o fanático católico, Antônio Conselheiro fez de sua própria igreja um castelo forte, de onde tem repellido 3 expedições de soldados. Tem simpatizantes por todo o país pelo esplêndido número de munição que eles têm. São sustentados pelos monarquistas e pela simpatia de 30000 padres católicos.”⁶⁵⁵

A liderança batista seguia a postura oficial do exército republicano, que via em Canudos um foco monarquista, conspirador do novo regime. Mas, ao mesmo tempo, não titubeava em acusar a adversária Igreja Católica, já tantas vezes acusada de obscurantista, de ser mentora de tal movimento, ao alimentar o fanatismo dos seus fiéis. Não se sabe a fonte de informação do reverendo que estimou tão elevado número de clérigos apoiadores dos conselheiristas, porém era uma oportunidade ímpar para atacar a religião da maioria, que continuava hegemônica, mesmo após a queda do padroado. Tratava-se de um momento privilegiado para contrapor o projeto progressista, modernizador e republicano embutido no protestantismo de origem norte-americana, com a tradição conservadora e monarquista da Igreja Católica que sustentara ideologicamente o Império falido. Evidentemente que a hierarquia católica, ao condenar o Conselheiro, levou em consideração a opinião dos seus concorrentes.

Convém destacar que a acusação de fanatismo, permitido e ensinado pelo catolicismo, como motor principal do movimento de Canudos e outros da mesma natureza, que lhe sucederam, perpassou gerações na Denominação Batista. Em 1915, o *Jornal Batista* publicou um artigo sob o título *O Fanatismo Brasileiro*,⁶⁵⁶ dizendo que “esta espécie de fanatismo, como o de Canudos, do Ceará e do Sul, era característico do Brasil.” Apontava, o articulista, como causas para tal fanatismo, a falta de moral e de instrução, pois se o povo brasileiro seguisse os princípios evangélicos, estaria em outro patamar civilizatório. Concluiu o artigo, afirmando que havia uma razão principal para tal situação: “Mas, atrás de tudo há uma causa primordial, uma grande culpada – a Igreja Católica. Ela durante séculos, desde a gestação até o nascimento da nossa nacionalidade foi a preceptora desse povo; o que vemos é o resultado de sua obra.”⁶⁵⁶

Ao acusar a Igreja Católica de fomentadora desses movimentos, esqueceram os batistas que no final do século passado, na Província do Rio Grande do Sul, em 1874, tropas federais também arrasaram pela força das armas um movimento social de caráter religioso, nascido no seio do protestantismo, isto é, entre o luteranos de origem alemã que vieram para o Brasil como colonos. Esse movimento, conhecido como a revolta dos mücker, guarda profundas semelhanças com o movimento de Canudos, constituído de lavradores pobres, pouco instruídos, que faziam uma leitura livre da Bíblia e que também queriam construir um reino de paz, onde não houvesse desigualdades sociais, destacando-se como singularidade o fato de ter sido liderado por uma mulher, Jacobina Mentz e ter surgido em um grupo religioso de origem reformada.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ *Foreing Mission Journal*, 1897. p. 04.

⁶⁵⁶ *O Jornal Baptista*. 18/02/1915, nº 07, p. 01.

⁶⁵⁷ AMADO, Janaina. *Conflito Social no Brasil. A Revolta dos Mücker*. São Paulo. Símbolo.1978.

Na documentação pesquisada não se encontrou nenhum vestígio da participação dos batistas no Comitê Patriótico. Diferentemente dos anglicanos e dos presbiterianos que participaram ativamente, inclusive com contribuições financeiras, os batistas não se fizeram representar. Em seu relatório do trimestre, o Rev. Taylor pedia orações pelo Brasil que vivia um momento muito difícil. Coadunados com o seu espírito pietista e sectário certamente se omitiram de participar acreditando assim que a oração a Deus pela salvação dos sertanejos sobreviventes fosse um instrumento mais eficaz do que qualquer ajuda humanitária.

Seguindo uma visão dualista do mundo e um anticatolicismo sectarizado, os batistas foram incapazes de ver em Canudos um movimento social de pobres e deserdados da terra, que queriam construir uma Nova Canaã, no Belo Monte, em pleno sertão baiano, conforme havia aprendido na Bíblia e nos ensinamentos cristãos e que queriam viver a radicalidade dos princípios evangélicos. Princípios tão zelosamente defendidos pelos próprios protestantes, mas ao serem assumidos tão livre e tão radicalmente por um grupo de despossuídos, passam a ser heréticos, como ocorrera com os anabatistas do século XVI, seus antecessores diretos, que queriam instalar o reino de Deus na terra e preconizavam uma vida igualitária. Tal qual a hierarquia católica, defenderam a ortodoxia cristã e a ordem republicana, mesmo que para isso milhares de vidas fossem sacrificadas.

O movimento de Canudos não apareceu na documentação dos independentes. A Igreja Batista do Garcia só se organizou em 1910 e o jornal começou a circular em 1916. Os membros fundadores da comunidade certamente foram contemporâneos dos fatos, mas não deixaram nenhum registro. Se existe algum documento, não foi encontrado.

O TRABALHO PARA A GLÓRIA DE DEUS

Neste tópico abordar-se-ão as representações sobre o trabalho que anglicanos e batistas formularam e de forma comparativa analisar-se-á como tais visões se opunham e confrontavam com uma tradição afro-católica do trabalho, hegemônica na sociedade no período. Talvez seja um objetivo ambicioso, tendo em vista a profusão e a polêmica teórica que tal tema suscitou e continua a suscitar, no interior das ciências humanas. No entanto, é dentro dos limites de um tópico dentre outros, num capítulo geral que será tratado, por isso buscar-se-á simplesmente uma tentativa de pontuar e registrar como a questão do trabalho, tão importante no universo protestante em geral, foi representada pelos protestantes na Bahia. Anglicanos e batistas mantiveram a tradicional ética protestante do trabalho em terras baianas ou “abrasileiraram” suas concepções e práticas numa alternativa às tensões e choques ético-religiosos? Como identificavam e reagiam às diferenças apresentadas pela sociedade baiana? O confronto entre uma visão de mundo protestante e anglo-saxônica frente a ética do trabalho católica e latina de fato se configurou, tal qual o confronto com a educação? Que mecanismos foram utilizados para doutrinar a membraia baiana neoconvertida às doutrinas e práticas protestantes? São algumas questões que guiarão esta abordagem.

Na busca de encontrar no texto bíblico, um conceito de trabalho tem-se a impressão que do livro de Gênesis ao de Apocalipse, primeiro e último livros da Bíblia, a concepção de trabalho está presente: desde o mito da criação onde Deus estabeleceu tarefas para Adão, isto é, administrar o jardim do Éden, inclusive nomear todos os seres vivos, até à recompensa final que o homem terá pelas obras feitas aqui na terra, conforme a literatura apocalíptica. Baseando-se em várias passagens das Escrituras, os exegetas chegaram a conclusão que o trabalho é uma ordem divina e tem sua procedência em Deus, pois o Próprio trabalhou na criação do mundo e do homem. Segundo a matriz judaico-cristã, o trabalho era bom e agradável para Adão e Eva, como tudo o mais que o Criador havia feito. No entanto, após a queda, isto é, do pecado da desobediência de comer o fruto da árvore do conhecimento, o trabalho perdeu o seu caráter lúdico transformando-se numa penosa tarefa. O castigo impingido à Adão de “*do teu suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela fostes formado*”⁶⁵⁸ tem se transformado na maldição atávica à condição humana de trabalhar e trabalhar com sofrimento, para conseguir a manutenção que, antes da queda, o primeiro casal obtinha alegremente nos jardins do Senhor Jeová. Em decorrência do pecado, o trabalho também adquiriu um caráter de idolatria e de opressão a serviço de dominadores inescrupulosos.

Apesar do caráter punitivo e doloroso que o trabalho adquiriu pós-queda, Jesus Cristo em sua obra redentora de salvar o homem e toda a natureza, criação de Deus, também redimiu o trabalho dando-lhe uma nova dimensão. “*Em Jesus Cristo, cada homem é chamado a dar a seu trabalho uma qualidade nova, a saber, o andamento e a dignidade de um labor vivido por sua*

⁶⁵⁸ Genesis 3:19. Bíblia Sagrada .

graça e por sua glória. Será um trabalho feito no e para o Senhor.”⁶⁵⁹ Com a redenção do trabalho, fruto da bondade e da graça divinas, o homem é instado a dar ao seu trabalho um conteúdo de serviço e louvor que é dedicado a Deus. Dentro desse ponto de vista, a ociosidade e a preguiça são condenadas como pecado, e maléficas para o convívio social. A exortação feita à igreja que estava em Tessalônica de “*quem não trabalhar também não coma*” era muito imperativa. Interessante é constatar que o próprio apóstolo Paulo deu o seu exemplo pessoal ao se dedicar à fabricação de tendas, quando estava livre de suas lides missionárias. Certamente este exemplo era necessário, em especial às igrejas de origem grega, pois no mundo helênico o trabalho era visto especificamente como tarefa de escravos ou de não-cidadãos. Como Paulo era meio judeu e meio grego, provavelmente era a sua metade judaica que lhe fazia tão hábil e próximo do trabalho manual a ponto de colocar-se como referência para os seus fiéis ociosos.

Na concepção bíblica do trabalho não existe hierarquia, todo trabalho é visto como necessário e deve ser executado da melhor forma possível. Jesus foi carpinteiro e os 12 discípulos que lhe seguiram tinham profissões específicas e no geral se dedicavam ao trabalho manual. A regra áurea para o melhor desempenho do trabalho era “*tudo quanto fizerdes, faze-o de coração, como para o Senhor, e não para os homens.*”⁶⁶⁰ Apresentada aqui de forma sumária, seria esta contribuição bíblica, acrescida de suas experiências históricas, que dariam o lastro do pensamento reformado a respeito do trabalho e os seus desdobramentos.

As vinculações da religião com o trabalho e a economia em geral já foram tratados por vários teóricos, no entanto não é o objetivo deste trabalho inventariar, nem participar da polêmica que envolve o assunto. Tomar-se-ão como principais referências as contribuições de Weber registradas nas obras *Economia e Sociedade* e *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e de E. P. Thompson num estudo mais recente que os anteriores, intitulado *A Formação da Classe Operária Inglesa*, onde o autor analisou o papel do metodismo, uma dissidência da Igreja Anglicana, na construção do operariado inglês.

Como homens do seu tempo, os reformadores viram-se confrontados com uma Europa que sofria profundas transformações sociais, políticas e econômicas, além das religiosas de que eles próprios eram os protagonistas. Sobretudo mudanças econômicas, que punham em xeque antigas práticas consideradas naturais e sancionadas pela Igreja Católica: o comércio e todas as transações dele decorrentes se constituía numa verdadeira revolução que agitava as nações e os espíritos dos homens do alvorecer dos tempos modernos. Tiveram que se defrontar com um mundo material de relações econômicas e demandas sociais que exigiam respostas imediatas e coadunadas com o seu contexto, sob pena de perder os seus principais seguidores, isto é, as camadas urbanas de comerciantes e artesãos, interessados em ouvir uma nova mensagem, ajustada às suas necessidades, e não mais a anacrônica oratória da escolástica.

⁶⁵⁹ KOEHNLEIN H. Mehl, in Vocabulário Bíblico. São Paulo. ASTE. 1972, p 42.

⁶⁶⁰ Colossenses 3:23. Bíblia Sagrada.

Num século em que a religião ocupava um lugar central na vida particular das pessoas, bem como na vida pública, as autoridades religiosas eram chamadas pelo poder temporal para opinar e oferecer sugestões frente às demandas sociais, tal qual ocorreu com o debate sobre a legitimidade da taxa de juros, viga mestra do comércio e do novo sistema econômico que estava sendo gestado. O interesse foi generalizado: Melancton expôs devota doutrina sobre matéria de agiotagem e preços. Calvino escreveu uma famosa carta sobre a usura e pronunciou sermões sobre o mesmo assunto. Bucer esboçou um esquema de reconstrução social para um príncipe cristão. Bullinger compôs uma exposição clássica de ética social em *Decades*, que dedicou a Eduardo VI. Lutero pregou e escreveu panfletos contra os extorquidores...Zwinglio e Oecolampadius arquitetaram planos para reorganização da assistência aos pobres... Na Inglaterra, havia menos violência mas não menos agitação, e uma torrente similar de escritos e pregações. Latimer, Ponet, Crowley, Lever, Becon, Sandys e Jewel – para mencionar apenas os nomes mais conhecidos – todos contribuíram para o debate.⁶⁶¹ A imprensa foi um instrumento poderoso na difusão dessas idéias e de todo o pensamento reformado tratava-se de usar a mídia da época como um veículo de divulgação e expansão dos princípios da heterodoxia contra a ortodoxa Igreja Católica.

Exigências éticas em torno da economia e do trabalho não eram novidades para o cristianismo católico. Mas agora os tempos e as demandas econômicas eram outros e o centro da novidade que o pensamento reformado formulou foi o conceito de vocação.⁶⁶² Seguindo o princípio protestante de dar centralidade ao texto bíblico, Lutero resgatou na sua tradução da Bíblia para o alemão popular a palavra “*beruf*,” correspondente em inglês a “*calling*,” palavras que em si contêm uma conotação religiosa. Chamada ou vocação são expressões do Novo Testamento que designam sempre uma relação do fiel e Deus que, ao chamar os seus filhos para a salvação, esperava que “*tudo o que fizerdes, seja em palavra seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus dando por ele graças a Deus Pai.*” Baseado nos preceitos escriturísticos, Lutero desenvolveria a sua concepção de vocação através da qual todo o trabalho, do mais simples ao mais elevado, exercido pelo homem salvo pela fé, era colocado às alturas de uma obra santa e necessária.

O reformador, ao estabelecer a fé como condição para a salvação, não obscureceu as boas obras como uma decorrência natural da vida piedosa do salvo, ao contrário alargou os horizontes, instrumentalizando o fiel protestante para desempenhá-las em qualquer circunstância, sobretudo através da profissão que exercia cotidianamente: “*Lutero conferiu sentido vocacional à atividade profissional, entendeu a profissão não como um mal necessário, nem divisou seu sentido preponderante na busca do auto-sustento – também presente, como é obvio -, mas sobretudo como possibilidade de serviço a outros. Não há dúvida de que surgiu*

⁶⁶¹ TAWNEY, R. H. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*. São Paulo. Perspectiva. 1971, p.p. 92,93.

⁶⁶² WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo. Pioneira. 1967, p 52.

*daí uma nova ética e inclusive uma inusitada disciplina do trabalho, cujo reverso é a crítica severa que Lutero passou a exercer às ordens mendicantes, que, em vez de exercerem uma profissão de serviço, viveriam às custas das demais.*⁶⁶³

Mesmo que adquirisse posteriormente nuances próprias, os grupos que estiveram sob liderança de Calvino, Zuinglio e Münzer e os reformadores ingleses, tomaram como ponto de referência ética e teológica a concepção de vocação luterana.

*“Indubitavelmente nova era, sem dúvida, esta valorização do dever dentro das profissões seculares no mais alto grau permitido pela atividade moral do indivíduo. Foi isso que deu pela primeira vez este sentido ao termo de vocação, e que, inevitavelmente teve como consequência a atribuição de um significado religioso ao trabalho secular cotidiano. Foi, portanto, nesse conceito de vocação que se manifestou o dogma central de todos os ramos do Protestantismo, descartando pela divisão católica dos preceitos éticos em praecepta e consilia, e segundo a qual a única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim no cumprimento das tarefas do século, imposta ao indivíduo pela sua posição no mundo. Nisso é que está a sua vocação.”*⁶⁶⁴

Tendo ressaltado a dignidade do trabalho, a Reforma Protestante produziu efeitos e consequências múltiplos na economia e na sociedade européia moderna. Weber concluiu por uma afinidade eletiva entre o protestantismo e o capitalismo, em função dos desdobramentos e efeitos práticos do ascetismo intramundano que predominou nos diversos grupos reformados. No entanto, convém ressaltar que tal afinidade decorreu com muito mais propriedade no pensamento calvinista e dos seus sucedâneos, como o puritanismo. Lutero criticou duramente os lucros e a ganância dos comerciantes e não lhes deu nenhuma sanção moral. Segundo o próprio reformador: “*alguns vendem suas mercadorias acima da cotação da praça ou da prática comum de mercado. Elevam só porque sabem que tal mercadoria não existe mais na região ou dentro em pouco não mais será fornecida, mas que ela será necessária. Eis aí um olho malicioso da ganância, que se fixa na necessidade do próximo, não para supri-la, mas somente para aproveitar-se dela e enriquecer com o prejuízo do próximo. São todos uns ladrões, assaltantes e agiotas públicos.*”⁶⁶⁵ Enquanto Lutero condenava radicalmente as práticas especulativas dos comerciantes, Calvino, convivendo com uma congregação formada majoritariamente de comerciantes, em Genebra, não condenaria o lucro e as atividades financeiras, mas advertiria os seus fiéis para que não exorbitassem e fossem justos, especialmente com os pobres.

⁶⁶³ ALTMANN, Walter. Lutero e Liberdade. São Paulo. Ática. 1994, p.p. 35/36.

⁶⁶⁴ WEBER, Max. Opus cit. p. 53.

⁶⁶⁵ Apud. ALTMANN, W. Opus cit. p. 212.

Em vários textos e sermões, Calvino tratou da questão do lucro e dos empréstimos. Desses documentos o mais conhecido é uma carta datada de 1545. Nela o reformador francês reconhecia a dificuldade de tratar o assunto e emitir uma resposta taxativa, fosse ela positiva ou negativa: *“não conheço ainda por experiência, mas aprendi pelos exemplos dos outros, quanto é perigoso dar resposta à pergunta acerca da qual me pede conselho, porque, se proibimos os juros totalmente, constringimos as próprias consciências com um laço mais apertado do que o faz o próprio Deus. Se fazemos a mínima permissão que seja, muitos com base nisso, entregam-se a desenfreada licença da qual não se pode conte-los salvo por alguma exceção medida se lhes imponha.”*⁶⁶⁶ Após reconhecer a dificuldade de opinar a respeito de tema tão necessário, pois era uma pergunta que toda a Europa cristã católica ou reformada se fazia naquele momento, Calvino rompia com toda a teologia cristã, feita até aquele momento, que condenava o lucro como usura e ganância, ao sancionar as práticas financeiras com um inusitado argumento:

*“Não há nas Escrituras testemunho pelo qual seja totalmente condenado todo juro, pois que a sentença de Cristo - vulgarmente julgada assaz manifesta, isto é, emprestai sem nada esperar Lucas 6:35, tem sido falsamente distorcida neste sentido. Jesus, querendo corrigir o vicioso costume do mundo de emprestar dinheiro, ordena-nos emprestar principalmente aqueles dos quais não há esperança de recobrar. Temos o costume de atentar primeiramente para onde se pode colocar o dinheiro com segurança. Mas dever-se-ia antes ajudar os pobres com quem o dinheiro está em perigo. Assim sendo, em palavras de Cristo equívalem a dizer que Ele ordena assistir aos pobres antes que aos ricos. Não vemos ainda que proibido seja todo juro.”*⁶⁶⁷

Se a Bíblia, considerada pelos protestantes como única regra de fé e prática não condenava o lucro e as atividades financeiras, evidentemente que, para os genebrinos e todos os seguidores do pensamento calvinista as práticas mercantis e suas exigências de lucro e sucesso seriam daí por diante consideradas como um trabalho digno e que, seguindo a ótica vocacional, deveria ser realizado da melhor forma possível, não como uma tarefa qualquer para o auto-sustento, mas como um serviço que se prestava a Deus e aos semelhantes e que redundaria sempre na glória do Criador. No entanto, imputar exclusivamente à ética calvinista o nascedouro do capitalismo é incorrer no equívoco de não perceber e considerar a totalidade de fatores e aspectos de uma dada realidade social. Na verdade, há de se reconhecer que, de fato, do ponto de vista ético e religioso, Calvino, com a sua sanção teológica do lucro libertou a burguesia nascente das amarras morais e teológicas do medievo, acenando para as almas sedentas da salvação eterna com a modernidade de uma religião que também permitia *ajuntar*

⁶⁶⁶ Apud BIELER, André. O Pensamento Econômico e Social de Calvino. São Paulo. Presbiteriana. 1990, p. 590.

⁶⁶⁷ Ídem p. 590.

tesouros na terra, apesar da singeleza dos lírios dos campos e das aves do céu, que não trabalhavam nem fiavam.

O metodismo teve um papel importantíssimo na sociedade inglesa, especialmente em decorrência da sua concomitância com a revolução industrial. Herdeiro da ética protestante do trabalho como atividade vocacional que deveria ser bem desempenhada, o metodismo caiu como uma luva nos interesses dos industriais europeus, que exigiam sobretudo disciplina e dedicação no trabalho. Para Thompson os líderes do metodismo *“foram culpados por enfraquecerem espiritualmente os pobres, aumentando a sua submissão. Além disso, eles encorajavam o ingresso na Igreja Metodista dos elementos mais aptos a reforçarem o componente psíquico da disciplina no trabalho de que tanto necessitavam os fabricantes.”*⁶⁶⁸ Segundo J. Wesley, *“a religião deve necessariamente incentivar o trabalho e a frugalidade, o que não gera nada além de riquezas”*. Temia que estas riquezas afastassem as pessoas da verdadeira religião e exortava aos seus seguidores, lembrando que *“no aumento dos bens também crescia o orgulho seu ódio, o desejo da carne, a cobiça e orgulho de viver. Assim, embora a forma de religião permaneça o seu espírito está se desvanecendo rapidamente.”*⁶⁶⁹ No entanto, estes temores não impediram que muitos metodistas se transformassem em ricos prepostos de fábricas, exigindo trabalho metódico de outros metodistas operários que tinham no conforto espiritual da *“religião do coração”* um grande consolo para o sofrimento diário das longas jornadas. É com a indústria e todas as suas demandas de mão-de-obra disciplinada, que o trabalhador seria, como nunca dantes, coagido e pressionado a compartilhar, a maldição adâmica de comer o pão do suor do rosto! Porém, se o *“trabalho era um puro ato de virtude,”* ao fazê-lo como um serviço a Deus ele acabava transformando-se em uma atividade pedagógica e benéfica para o cristão. *“O metodismo e o utilitarismo, considerados em conjunto, constituíram a ideologia dominante da Revolução Industrial. As pressões em favor da disciplina e da ordem partiam das fábricas, por um lado, e das escolas dominicais, por outro, estendendo-se a todos os demais aspectos da vida: o lazer, as relações pessoais, a conversão e a conduta.”*⁶⁷⁰

CONSTRUINDO UM NOVO PADRÃO

Os anglicanos que se deslocaram para o Brasil eram oriundos de uma Inglaterra que fortaleceu a sua indústria e fez do Brasil o parceiro privilegiado na América do Sul, no consumo de seus produtos. Eram cidadãos do império britânico que havia estendido seus domínios comerciais e financeiros ao redor do mundo, em especial dos países subdesenvolvidos. Segundo Graham, *“com a transformação das técnicas de transporte terrestre e marítimo cada vez mais o mundo se tornou parte de um único sistema econômico, um sistema dominado pela Grã-Bretanha. O século XIX foi uma época caracterizada pela*

⁶⁶⁸ THOMPSON E. P. A Formação da Classe Operária Inglesa. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1988, v. II p, 231.

⁶⁶⁹ Idem p. 232.

⁶⁷⁰ Ibidem p 291 e 292.

rápida migração do povo britânico, pela expansão de seus ideais governamentais, pela crescente exportação de seus produtos e pelo aumento incessante de investimento de seus capitais no exterior.”⁶⁷¹

A membresia da Saint George Church era formada basicamente por comerciantes e engenheiros implementadores de negócios e empreendimentos de serviços urbanos em geral e especialmente de estradas de ferro. Portanto, o trabalho de que se ocupavam majoritariamente permite identificá-los com a classe que tinha os meios de produção e a alta tecnologia na sociedade baiana. Ao longo do universo cronológico trabalhado, apesar da crise pós- guerra, os anglicanos sempre consideraram o Brasil como um atrativo mercado para os seus investimentos. Em 1927, a Revista da Sociedade Missionária, falando das oportunidades de trabalho no Brasil assim se expressou:

“Seus recursos imensos, até agora quase sem ser explorados; o desenvolvimento extremamente rápido em certos centros, seus muitos empreendimentos comerciais, estes estão atraindo um número grande e crescente de europeus, e dentro estes, não menos os britânicos. A Capital Rio de Janeiro, tem uma população (de memória) de um milhão de ¼, dos quais 4.000 falam inglês. São Paulo, a capital comercial, foi descrita como a cidade mais progressista do mundo. A sua população dobrou nos últimos 15 anos, e dos quase 750.000 habitantes, quase 3.000 são britânicos. Santos, o maior porto de café no mundo, está se estendendo rapidamente, mas sua população britânica é comparativamente pequena. Mas já contei até 27 navios comerciais britânicos no porto ao mesmo tempo, e isso mostra a sua importância como um elo com a Grã-Bretanha.”⁶⁷²

Mesmo que a Inglaterra tenha perdido a hegemônica primazia que detinha na economia brasileira após a Primeira Guerra, para os anglicanos as oportunidades de investimentos industriais ainda se constituíam num grande atrativo de trabalho material e também espiritual; afinal de contas o desenvolvimento do anglicanismo no País dependia fundamentalmente do sucesso das colônias britânicas. Estas atividades laborais eram vistas com muita simpatia pelos clérigos anglicanos. Com exceção de leves críticas sobre a observância do domingo, o “*dia do Senhor*”, não foi encontrada nenhuma crítica, mesmo que velada, aos comerciantes ingleses que estavam aqui no Brasil enriquecendo-se pessoalmente e entesourando para a coroa britânica. A visão que tinham era de que se tratava de homens empreendedores numa terra que as vezes se apresentava inóspita, apesar de atrativa.

O Bispo Every de forma realista lamentava a perda de prestígio das firmas britânicas no Brasil e em toda a América do Sul e culpava freqüentemente o “*sentimento nacionalista*” que rejeitava e criticava a antiga preponderância britânica no continente. O Reverendíssimo

⁶⁷¹ GRAHAM, Richard. Grã-Bretanha e o Início da Modernização no Brasil. 1850-1914. São Paulo. Brasiliense. 1973 p 14.

⁶⁷² The South American Missionary Magazine, Fev. 1927 nº 679 p 21.

ressaltava sempre, referindo-se a queda da primazia dos negócios britânicos: “*não ter sido por falta de capacidade como certamente não foi por falta de honestidade.*”⁶⁷³ Do exposto pode-se concluir que os anglicanos seguiram fielmente o básico da ética protestante do trabalho: desempenharam bem as suas tarefas com diligência e competência, além de seguirem os princípios da honestidade e moralidade nas transações comerciais. As causas do insucesso, após quase um século de lucrativos negócios em terras brasileiras e baianas eram, na ótica do Bispo, resultante do novo quadro internacional e do excessivo nacionalismo que dominava politicamente a América do Sul e particularmente o Brasil.

No périplo episcopal, Every sempre visitava as principais sedes dos estabelecimentos dos seus fiéis, confortando-os espiritualmente e realizando serviços religiosos entre os trabalhadores ingleses. Nas suas memórias, tanto quanto na Gazeta Diocesana, foram registradas visitas freqüentes à Western Telegraph, que tinha filias em todo o Brasil, inclusive na Bahia e era administrada por engenheiros ingleses. A exemplo de “*um culto no alojamento do Western Telegraph em Niterói, graças a gentileza e a boa vontade dos funcionários, está se tornando quase um ritual quando eu visito o Rio, e isto, deve ajudar o estabelecimento daquele centro da igreja que está virando uma grande necessidade.*”⁶⁷⁴

Mantendo a tradição do Bispo Stirling, seu antecessor, visitava constantemente as minas de Morro Velho e Passagem em Minas Gerais, onde oficiava e ministrava os sacramentos aos operários e aos engenheiros seus administradores. Louvava sempre a Deus pelo progresso do trabalho dos seus fiéis naquele empreendimento que estava em mãos de súditos ingleses desde as primeiras décadas do século passado, produzindo ouro e outros metais preciosos para a alegria dos anglicanos, a consolidação do império britânico e da Glória de Deus, dono de todas as riquezas de que eles se apropriavam!

Do que pode ser observado através da documentação, mantiveram a disciplina e a operosidade dos trabalhadores protestantes na mãe-pátria. Certamente não absorveram o padrão brasileiro, nem aderiram à profusão de feriados e dias santos que tiravam a mão-de-obra do seu posto de atividade. Não se tem informações de choques entre patrões ingleses e trabalhadores brasileiros. Em Morro Velho, a mão-de-obra após a abolição da escravidão era basicamente formada por britânicos e os feriados eram pouquíssimos, além do Natal, é claro. “*A mina aqui tem o nome de São João Batista e nossa igreja também é dedicada a ele; como o dia de São João é um dos poucos feriados permitido pela companhia, aquelas pessoas que tiverem vontade, tem a oportunidade de se reunir para as ações de graças religiosas, antes de tomarem parte nos esportes e outros entretenimentos providenciados para celebrar o dia.*”⁶⁷⁵

Um outro aspecto que denota a sanção religiosa e aprovação das atividades laborais que os anglicanos desempenhavam no Brasil era o orgulho que os clérigos demonstravam ao

⁶⁷³ EVERY, E. F. Memories... p. 178.

⁶⁷⁴ Diocesan Gazette, jan 1913, p 101.

⁶⁷⁵ Idem, 1920. p. 21/24.

constatarem que suas ovelhas estavam trabalhando para o progresso do País e para civilizar o seu povo. Em 1913, após uma visita ao norte e nordeste e constatar uma melhoria nas vias urbanas e na qualidade de vida em geral da população, o Revmº Every registrou alegremente que estava “*mais do que nunca impressionado pelo charme e a maravilha do Brasil, e nossos conterrâneos estão tomando parte no seu desenvolvimento, e nossa igreja tem um futuro lá.*”⁶⁷⁶

Os Anglicanos representavam o trabalho como uma atividade que era apanágio da civilização em oposição à ociosidade em que viviam os indígenas considerados como “*selvagens e malvados, os tipos mais baixos e degradantes da raça humana.*”⁶⁷⁷ Informados pelo Evolucionismo Social, uma variante do darwinismo que acobertava o etnocentrismo europeu, os anglicanos consideravam a obra missionária também como uma atividade civilizatória, pois, além de pregar o Evangelho, ensinavam os indígenas a serem industriais, trabalhadores como os europeus civilizados. Em 1884, a Revista da Sociedade publicou a resenha de uma reunião ocorrida em Londres, para avaliar e discutir o futuro da entidade. Com a presença de várias autoridades civis, inclusive o prefeito de Londres, diversas autoridades religiosas e vários clérigos, a seleta assembléia concluiu que o trabalho da Sociedade Missionária deveria continuar pois era uma obra meritória que difundia a civilização cristã no continente sul-americano, inclusive o Brasil. Falando sobre o trabalho missionário na Terra do Fogo, assim se expressou o articulista. “*A civilização aqui está avançada, muitos habitantes são cristãos, e seguem com assiduidade seus cultos religiosos. Já se pode ver neste local muitos que amam trabalhar, um sentimento desconhecido antes da chegada dos missionários, e que possuem hoje uma completa educação em construção e agricultura.*”⁶⁷⁸

Na ótica anglicana, o amor ao trabalho era considerado como uma virtude ética que era adquirida após a conversão. Ao acreditarem no preceito bíblico e na máxima de B. Franklin que “*time is money,*” o trabalho passou a ser o foco da atividade pedagógica dos evangelistas e missionários, em terras “pagãs.” A representação do trabalho como algo benéfico e que deveria ser amado pelos fiéis, também era seguida pelos Episcopais Anglicanos. *O Estandarte Christão* sempre trazia matérias doutrinando os fiéis a cultivarem o trabalho como fonte de alegria e virtude. Em 1916, sob o título *O Trabalho*, publicou-se um artigo que tinha um caráter exortativo e apologético ao mesmo tempo, ressaltando os benefícios do trabalho e a escolha que os crentes deveriam fazer “*entre a religião do prazer e a religião do trabalho, os crentes não podem ter dúvida na escolha. Aquella é uma religião profana; esta é uma religião divina. O prazer é como um ídolo; o trabalho é como um Deus.*”⁶⁷⁹

A Bahia e o Brasil, exceto os territórios indígenas, não eram considerados pelos anglicanos como terras pagãs, mas tomando as concepções do trabalho e as exigências éticas de

⁶⁷⁶ Diocesan Magazine, março 1913, p 162.

⁶⁷⁷ South American Missionary Magazine, Março, 1884 p. 55.

⁶⁷⁸ Idem.

⁶⁷⁹ Wetherell, James. Brasil Apontamentos sobre a Bahia. 1842-1857. Bahia. Banco da Bahia. 1972, p 29.

operosidade diligência e honestidade como referência, o que presenciavam em terras baianas estava muito aquém do exigido pelos padrões anglicanos. Parece que a idéia de que os baianos, e os brasileiros em geral eram pouco laboriosos, acomodados e que de fato detestavam o trabalho árduo e diligente difundiu-se na colônia britânica, desde as primeiras décadas de sua implantação na Bahia, ainda na vigência do trabalho escravo Wetherell James deixou um relato minucioso sobre os hábitos e costumes da terra onde viveu de 1842 a 1857. Na ótica do jovem diplomata, que fez sucesso como comerciante na praça de Salvador, o clima e a languidez da terra fazia do brasileiro fatalmente preguiçoso: “*sob as seduções de um clima tropical e da languidez que dele decorre, os brasileiros são extremamente preguiçosos e indiferentes ao trabalho ou aos seus resultados.*”⁶⁸⁰ Atestou as maravilhas e a fertilidade do solo brasileiro, mas também o seu abandono decorrente da falta de operosidade dos habitantes: “*num país como o Brasil, que produz de tudo com um mínimo de esforço, a terra é relativamente abandonada, isto, porque não é absolutamente exigido que ela esteja num estado de grande cultivo – já que os habitantes podem viver muito bem sem se dar esse trabalho – e que cultivos grandes desse gênero seriam para eles causa de transtorno, trabalho e esforço, conjunto que eles detestam profundamente.*”⁶⁸¹

Infelizmente não se contou com um relato tão rico para o período cronológico que está sendo abordado por este trabalho. No entanto, o *Bahia Monthly*, de forma irônica, constatou a morosidade e a protelação do baiano e dos brasileiros, diante de um trabalho que urge ser feito. Diferentemente dos provérbios comuns na cultura anglo-saxônica de que “*tempo é dinheiro e não deixar para fazer amanhã o que pode ser feito hoje*”, atestaram os anglicanos que aqui no Brasil, proverbial era deixar para amanhã, protelar até o limite de não ser mais possível adiar a realização de determinada tarefa. Sob o título *Amanhã* o jornal inglês publicou em forma de poesia uma crítica mordaz à falta de operosidade e diligência no trabalho por parte dos nacionais: “*há muitos ditados incomuns no jargão português, mas o ditado que quero frisar e chamar atenção é o seguinte: Nunca faça hoje o que pode ser feito com maior descanso e o mesmo efeito no dia seguinte. É um sistema bastante desconhecido na maioria dos países do mundo, aonde a protelação é o ladrão proverbial do tempo, mas em qualquer lugar que estiver hasteada a bandeira do Brasil, isso é visto com uma virtude e não um crime.*”⁶⁸²

Para os anglicanos, que certamente seguiam a proverbial pontualidade britânica em todas as áreas da vida, em especial no trabalho, conviver cotidianamente com a calma e a também proverbial impontualidade baiana, deveria se constituir em freqüente área de atrito nas relações de trabalho e nas relações sociais. O articulista do *Bahia Monthly* ironicamente concluiu o seu texto dizendo que em todas as atividades econômicas e também nas políticas o lema dos brasileiros era; “*que seja amanhã, pois é melhor ser tarde do que pontual (não nunca – como*

⁶⁸⁰ O Estandarte Christão, 15/02/1916 p.

⁶⁸¹ Idem p 29.

⁶⁸² The Bahia Monthly, out. 1897 p1.

diz o provérbio).”⁶⁸³ No seu texto o articulista não aventou nenhuma possível causa para tanta morosidade. Diferentemente de Wetherell que punha a culpa na languidez do clima. No entanto, as causas das diferenças eram mais profundas do que a fatalidade geográfica: nesse período os brasileiros viviam uma difícil transição do trabalho escravo para o trabalho livre, onde a economia agroexportadora ainda prevalecente, marcava as relações de trabalho e quiçá as relações sociais como um todo. Ao contrário dos anglicanos, provenientes de uma sociedade industrializada, em franco desenvolvimento capitalista onde o relógio e o lucro regulavam as relações sociais de trabalho. Afeitos a uma ética do trabalho moldada originalmente por princípios religiosos, e que ainda mantinha uma certa sanção moral para as virtudes/características do homem capitalista, certamente se chocaram com a mentalidade agrária ou artesanal do baiano, moldada nos padrões católicos e tão afeita ao descanso dos dias santos.

Por outro lado, há um outro aspecto a se ressaltar: dentro das relações escravistas, a recusa ao trabalho, a negligência, ou “*o corpo mole*” popularmente conhecido, também foi um estratégia de resistência utilizada pelos escravos e que certamente, ainda neste período cronológico, estava viva, especialmente na população de origem negra, descendente dos escravos. Para estes homens e mulheres, na sua memória coletiva o trabalho não tinha nada de lúdico, prazeroso ou compensatório, pelo contrário: a maldição adâmica para os negros foi muito mais violenta do que para os brancos, pois o suor do rosto, muitas vezes se transformava em sangue, sob o chicote dos feitores.

O TRABALHO DIGNIFICA O HOMEM

A membresia da Primeira Igreja Batista, ocupava-se basicamente de trabalho braçal, artesanal e doméstico. Compunham a classe que vive do trabalho na pirâmide social soteropolitana. Enquanto os anglicanos eram donos de negócios e empreendimentos industriais, os batistas vendiam a sua mão-de-obra como assalariados ou biscateiros que dependiam do seu trabalho para a sobrevivência cotidiana. Mesmo os irmãos baianos que se dedicavam às tarefas evangelísticas profissionalmente, dedicavam-se a outros ofícios para complementar o orçamento familiar, a exemplo do Evangelista João Gualberto Baptista, que se dedicou a missionar pelo interior baiano, não abandonando o seu trabalho artesanal de funileiro.

Os missionários norte-americanos que assentaram as bases doutrinárias do pensamento batista brasileiro eram originários de uma cultura marcada pelo trabalho e pelo esforço pessoal e se consideravam como verdadeiros construtores da poderosa nação norte-americana. Frente a uma cultura predominantemente afro-católica, onde o trabalho era eticamente neutro ou tinha uma conotação negativa, haja vista o passado escravocrata anteriormente analisado, construíram uma representação dignificante do trabalho, especialmente do trabalho braçal ou manual. Como herdeiros da tradicional ética protestante, concebiam o trabalho como uma

⁶⁸³ Idem.

ordenança de Deus para o sustento do homem e sua educação. Em oposição ao preconceito contra o trabalho manual, sustentavam a sua “*alta dignidade como o que subministra às primeiras necessidades da humanidade*”. Com autoridade pedagógica exortavam: “*Devemos, portanto, ensinar a nossa juventude, que a idéia que o trabalho manual é degradante, ou que não convém a alta sociedade, é uma idéia degradante em si mesma, por ser ofensiva, egoísta e destituída de todo o sentimento nobre. É um anacronismo do século XX. É um parasita que foi alimentado pelo selvagismo, a aristocracia e a escravidão, porém como tão bolorentas condições não tenham mais lugar na América, pois tem sucumbido à marcha da luz, da justiça, da igualdade e humanidade, este parasita não tendo como alimentar-se, tem que morrer.*”⁶⁸⁴

Se ainda hoje o trabalho manual é visto de forma preconceituosa, certamente que no final do século passado e nas primeiras décadas deste, a carga de preconceito contra o trabalho deveria ser muito mais pesada: a escravidão e a identificação do trabalho como coisa de negro, e desqualificado, estavam ainda muito presentes na mentalidade brasileira. A membresia batista era formada basicamente de pobres e descendentes de negros. A liderança teve que enfrentar a questão, administrá-la de forma criativa e propiciar aos seus fiéis uma nova visão do problema, uma visão positiva e que se legitimava biblicamente. Certamente tiveram muita dificuldade em incutir-lhes que o trabalho era a uma bênção divina e que feito honestamente podia ser próspero e agradável, pois a consciência coletiva de sua etnia informava-lhes exatamente o contrário do que pensavam os líderes batistas. Infelizmente não temos outros documentos disponíveis que possam oferecer uma avaliação dos efeitos de tal doutrinação. No entanto, pelo que se pode acompanhar, houve uma razoável introjeção desses ensinamentos. A Missão Batista Independente, como uma segunda geração de batistas, construiu também uma visão positiva do trabalho, o que será visto posteriormente.

Ao considerarem o trabalho como atividade benéfica e abençoada por Deus, “*honroso pois dignifica o homem*”, em contraposição condenavam a preguiça e a ociosidade como obra satânica. Na ótica batista o cristão devia trabalhar e apenas descansar no sétimo dia, conforme o texto bíblico “*seis dias trabalharás e no sétimo descansarás*”. Mais uma vez se manifestava o dualismo batista: o trabalho é bom e é de Deus, a ociosidade é maléfica ao homem e é do diabo. Segundo o Jornal Batista: “*Deus nos ensina que devemos trabalhar. O trabalho é bom para a saúde e para dar ao corpo o desenvolvimento e a robustez. O trabalho é necessário para a moral do homem. Uma mente desocupada será empregada por Satanás e elle dará que fazer a mãos vazias... Deus não quer que nem um só de seus servos seja vadio.*”⁶⁸⁵

Dentro dessa perspectiva, os batistas designavam as lides evangélicas e as tarefas missionárias também como um trabalho. A documentação registrou em vários momentos do discurso do grupo e de suas práticas, a expressão o *trabalho batista* para designar o conjunto da

⁶⁸⁴ O Jornal Baptista 10/10/1901 n°. 27 p. 3.

⁶⁸⁵ O Jornal Baptista 30/07/1904 n 21 p 3.

obra denominacional ou mesmo um culto, como “*o trabalho do Senhor*”. O louvor e a adoração cultural também eram considerados como um trabalho que o fiel prestava a Deus. Considerar o culto e a adoração divinos como um trabalho é de fato emprestar a uma categoria sociológica a mais alta sanção e legitimidade moral possível, dentro da ótica protestante e batista em particular. No Jornal Batista, ao falar das tarefas evangelísticas, a expressão trabalho estava sempre presente. Falando sobre os métodos de evangelização, recomendava que “*os crentes se preparem antecipadamente para o trabalho de ganhar almas a Cristo pela confiança em Deus, quanto ao sucesso do trabalho, pela oração e pela adaptação crescente em nosso espírito da verdade bíblica.*”⁶⁸⁶

Ao identificar as lides evangelísticas como *trabalho*, muitas vezes usavam exemplos do trabalho em geral, ou melhor do progresso criado pelo trabalho, para doutrinar os irmãos a serem mais diligentes e eficientes na difusão da mensagem batista. Consideravam que o progresso, em qualquer esfera da vida, era uma decorrência do trabalho, não acontecia casualmente. Em 1924, na página da comissão de evangelização, o Batista Bahiano publicou um artigo, intitulado *Trabalho – a chave do sucesso*, onde explicitava claramente essa idéia: “*Não há nada de valor sob o céu que não seja o resultado do trabalho.*” Continuou o articulista argumentando sua opinião com exemplos do progresso visível na cidade, onde edifícios e bondes contrastavam com cabanas e carros de boi. “*Tudo isso é o resultado do trabalho revelado tanto nas maiores coisas como nas mais importantes, nas mais poderosas, como nas menores, mais humildes e mais inúteis. Não podemos evitar este facto, porque até o universo é obra da mão de Deus. Mas Deus continua a trabalhar, pois Jesus disse: Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também.*”⁶⁸⁷

A diligência e a urgência no desempenho de uma tarefa eram requeridas de forma clara, em contraposição ao comportamento vigente na sociedade em geral, de postergar, de deixar para amanhã o que tinha que ser feito. Como os anglicanos, os batistas criticaram o hábito de adiar as tarefas e, de forma contundente, condenavam tal comportamento como preguiça e indolência: “*muitos gostam do amanhã porque amanhã nunca chega, e assim pospõem as chamadas para serviço de dia para dia, recusando aceitar qualquer responsabilidade. O hábito de pospôr e demorar indica uma natureza preguiçosa que ainda não foi despertada para o seu dever de Cristão.*”⁶⁸⁸ Acreditavam os batistas que o sucesso na vida profissional de qualquer pessoa dependia da sua dedicação e esforço próprio ao trabalho. O mito do *Self Made Man* norte-americano foi revisitado em terras brasileiras através do protestantismo em geral e, particularmente, como resultado da ação proselitista da Denominação Batista. Obscureciam ou desconheciam a falta de oportunidade e as condições sociais adversas que perseguem os desafortunados das camadas pobres e, em contraste, supervalorizavam a ação individual e a

⁶⁸⁶ O Jornal Baptista 30/08/1906 nº 16 p 4.

⁶⁸⁷ O Baptista Bahiano, Abril 1924, nº 5, p 2.

⁶⁸⁸ Idem.

determinação pessoal como critérios para o sucesso, como se vivêssemos em uma sociedade de iguais! “*Seja qual for a sua origem e fossem quem fossem os seus paes, o indivíduo que tiver mérito próprio e que consagre os seus esforços pode elevar-se a ocupar qualquer posição social, ou encargo na disposição de seus compatriotas.*”⁶⁸⁹ Era o que pensavam os batistas, de forma coadunada com a representação do trabalho como gerador de riqueza e felicidade para o homem.

Exemplos de homens pobres que galgaram posições de prestígio na sociedade eram buscados para comprovar a crença no *Self Made Man*; e estes exemplos, não por acaso eram majoritariamente de cidadãos norte-americanos e em menor escala cidadãos britânicos: Abraham Lincoln, o lenhador, depois presidente dos EUA; André Jackson, alfaiate e analfabeto, após muito trabalho e esforço também alçado à condição de presidente da república norte-americana; L. George, de pobre órfão a primeiro ministro britânico. A imprensa batista no período era pródiga nesses exemplos de homens evangélicos bem sucedidos que deviam servir de referência. Em toda a documentação não se encontrou nenhum exemplo de brasileiro pobre que galgou sucesso, ou latinos em geral.

Os Estados Unidos eram considerados, de forma idealizada, como o país modelo também em relação ao trabalho. Para os batistas brasileiros, a “nação irmã” se constituía em uma fonte inesgotável de exemplo para a denominação e para o Brasil, enquanto nação que precisava encontrar o caminho do desenvolvimento. O amor ao trabalho era a razão do sucesso e da riqueza norte-americana: “*o progresso maravilhoso do paiz dos Yankes põe em relevo a verdade dita pelos antigos latinos: Labor amnia vincit (o trabalho tudo vence).*” Na ótica dos batistas, a hegemonia econômica dos EUA não se explicava em decorrência de fatores históricos do desenvolvimento das forças produtivas, mas simplesmente por uma virtude ética de amor ao trabalho demonstrada em cada cidadão: “*ora, amor ao trabalho é innegavelmente um distintivo da nação norte-americana. É esta a divisa de todas as classes e de todos os indivíduos. O afan louvável de cada cidadão dessa grande república é cumprir com a ordenança de Deus, imposta a Adão e sua descendência; - No suor do teu rosto comerás o teu pão.*”⁶⁹⁰

Falou-se anteriormente da dificuldade em inculcar a ética protestante do trabalho na membresia batista baiana em função de sua vivência anteriormente escravista e a idéia de negatividade que revestia o trabalho cotidiano. A idéia do *Self Made Man* americano que trabalha, luta, esforça-se e por si só transforma-se numa pessoa vitoriosa, próspera, rica e feliz era de fato um discurso extremamente convincente, poderoso nos seus exemplos concretos de homens fiéis a Deus que trabalharam e prosperaram. Um reforço pedagógico dos mais eficientes para se forjar uma nova ética, uma nova mentalidade entre os neófitos batistas

⁶⁸⁹ O Jornal Batista, 10/02/1901, nº 4, p2.

⁶⁹⁰ Idem.

baianos, numa área central da vida cotidiana. Além da imprensa, outros métodos, talvez mais eficazes, foram largamente usados, a exemplo da Escola Dominical, com classes específicas para cada faixa etária. Caso não tivessem condições de freqüentar, podiam participar dos cultos dominicais da manhã e durante os dias de semana, os quais tinham como ponto central o sermão do pastor, que era sempre doutrinário e exortativo.

TRABALHANDO E CANTANDO

No que se refere à ética do trabalho, os batistas independentes não divergiam, no essencial, dos batistas da Convenção Bahiana: ambos beberam da mesma fonte bíblica interpretada pelos missionários norte-americanos. Vinculavam-se às camadas mais baixas da população e trabalhavam como operários, artesãos, vendedores ambulantes e domésticos. Tomando a Igreja do Garcia como referência, pois é a comunidade mãe dos independentes, pode-se concluir que se constituía basicamente da classe que vive do trabalho. Os batistas independentes se autodefiniam como pobres e operários e de forma legitimadora sempre se consolavam pelo fato de Jesus Cristo ter sido também um operário, carpinteiro que fazia trabalho braçal, conforme analisado anteriormente. Convém ressaltar que os pastores exerciam suas tarefas pastorais, mas trabalhavam em atividades seculares para a sua manutenção. A pobreza do grupo certamente dificultava o pagamento de um salário para o ministro evangélico.

A persistência de valores, de crenças e de representações que atravessam séculos e culturas se constitui como um fato instigante para se estudar como as elaborações que ocorrem ao nível da mentalidade se cristalizam e persistem não de forma estática, mas reinventada e reatualizada em culturas tão díspares, porém, apesar disso, continuaram vivas porque mantiveram a sua aplicabilidade. É nesse nível da mentalidade, segundo Vovelle “*onde as participações se manifestam em atitudes e representações coletivas. É verdade que esse terceiro nível, apoiado por fortes pressupostos, pode bem ser considerado como o das “prisões de longa duração” (Braudel) ou das resistências (Labrousse); e nos perguntamos sobre a “força de inércia” das estruturas mentais.*”⁶⁹¹ No que se refere à ética do trabalho originalmente proposta pelos reformadores observa-se um sentido de continuidade muito claro. Evidentemente que a força de inércia de doutrinas e éticas religiosas só se mantém dentro dos limites de sua aceitação, porque grupos religiosos lhe dão suporte e acatamento as reatualizam em suas vivências cotidianas.

Entre os batistas independentes, a documentação revelou momentos muito significativos da introjeção da ética intramundana. Afeitos ao trabalho braçal e pesado que certamente desempenhavam com muito esforço físico, resgataram o lado regenerador do trabalho, concebido não como maldição, mas como atividade que poderia proporcionar o sustento, e ser feito com alegria como um serviço a Deus, conforme recomendava Calvino aos seus fiéis

⁶⁹¹ VOVELLE, Michel. Ideologias e Mentalidade. São Paulo. Brasiliense.1985, p. 271.

genebrinos no século XVI. *Por seu sacrifício, o Senhor abole a maldição do pecado. Cristo é o libertador da penalidade do trabalho: “Os filhos de Deus são bem-aventurados alimentando-se de seu labor... Ademais, o Profeta... admoesta-nos brevemente a estimar a felicidade de maneira diferente da que estima o mundo, que põe a vida feliz na ociosidade...”*⁶⁹² A alegria de realizar o trabalho cotidiano foi registrada em O Libertador em um artigo intitulado *Cantando e Trabalhando*, contado em forma de parábola: *“peço desculpa, senhor disse um crente de cara sympathica, voltando-se do seu banco de carpinteiros, “não o ouvi entrar; eu sempre canto enquanto trabalho: deste modo não ouço tanto o barulho da plaina e da serra, e assim o trabalho torna-se mais fácil. “Cantar enquanto trabalhamos!. Se todos nós fizéssemos isso que diferença não faria!”*⁶⁹³

Concluiu o articulista seu texto em tom exortativo: para todas as faixas etárias, os trabalhadores adultos e as crianças em seus estudos e tarefas de casa deveriam sempre *“cantar para aplainar, as dificuldades.”* Estes cantos não são quaisquer músicas, mas, conforme o texto bíblico que encerrou o artigo, *“salmos, entoando e louvando de coração ao Senhor, com hinos e cânticos espirituais.”*⁶⁹⁴ A diferença dos independentes para os calvinistas genebrinos é que estes eram donos dos seus próprios negócios onde trabalhavam diligentemente e enriqueciam, ao contrário dos primeiros, que trabalhavam alegre e diligentemente nos empreendimentos de outrem, vendiam a sua força de trabalho, ganhavam salários injustos e não enriqueciam. Sinal de que a observância pura e simples da ética protestante não é garantia de enriquecimento fácil, outros fatores de ordem econômica pesam decisivamente.

Um outro aspecto que preocupava os batistas independentes e que a imprensa registrou foi em relação ao repouso semanal que os operários deveriam ter. O domingo é considerado na teologia protestante como “dia do Senhor” que deve ser guardado com cultos e orações nos respectivos templos. O dia do descanso semanal das atividades laborais no mundo ocidental também tradicionalmente era o sétimo dia, seguiam o conselho bíblico: seis dias trabalharás e no sétimo descansarás. Como trabalhadores que vendiam a força de trabalho, precisavam do domingo não só como repouso semanal, pois trabalhavam sacrificialmente toda a semana, mas também como dia de adoração. Consideravam o Domingo como *“delicias para o Senhor ser santificado”* e criticavam duramente aqueles que forçavam os pobres sujeitarem-se a trabalhar no dia do Senhor. *“Se devem repellar as incursões dos negócios mundanos, também deve tomar cuidados para que a santificação do dia seja observada de tal modo que os pequenos jamais o considerem como dia de mera sujeição. O dia do Senhor só é devidamente observado pela Igreja, quando os membros que pertencem às classes pobres são diligentemente lembrados e se tomam medidas no sentido de assegurar-lhes uma parte no repouso geral.”*⁶⁹⁵

⁶⁹² Apud BIELER, André. O Pensamento e Social de Calvino. São Paulo. Presbiteriana, 1990 p. 525.

⁶⁹³ O Libertador maio / junho 1920 n°. 40/41 p. 2.

⁶⁹⁴ Efésios 5:19. Bíblia Sagrada.

⁶⁹⁵ O Libertador n° 117, nov 1926 p 1.

TRABALHO X FESTIVIDADE

Como religião hegemônica, o catolicismo marcou profundamente a vida baiana. O calendário litúrgico católico passou, de fato, a regular o cotidiano da cidade de Salvador e a marcar os dias santos como momentos de festividades e louvores religiosos que gradativamente se transformaram em festas populares associadas a ritos de origem africana, zelosamente observados pelos baianos. Constituíam-se como exercício de sociabilidade e de lazer também necessários para a harmonia do homem festivo que habita em cada homem religioso.

As comemorações litúrgicas na Bahia, no período, guardavam sempre um caráter festivo. Sob o signo da Igreja Católica, *“todas as festas, inclusive as civis, tinham caráter religioso e os rituais estabelecidos pela tradição. Entre a Epifania e a Quaresma, festas populares celebravam Nosso Senhor do Bonfim em janeiro, e a Purificação de Nossa Senhora em fevereiro. Da quaresma à Páscoa era tempo de penitência, jejum e oração... Pentecostes (festas do Divino), Corpus Christi, São João e Apóstolos Pedro e Paulo davam lugar a procissões, sempre acompanhadas de festejos populares.”*⁶⁹⁶ Essas festividades sempre tiveram um caráter coletivo, onde o religioso e o profano se interligavam numa simbiose garantida pela tradição do *“dia santo”*, isto é, um dia em que se venerava um santo determinado e que as atividades seculares, como o trabalho, eram suspensas para que o fiel pudesse *“guardar”* as obrigações religiosas, tais como: missas, procissões, bênçãos especiais e o pagamento de promessas, muitas vezes acompanhadas de ex-votos.

Desde o período colonial que a festividade do catolicismo popular baiano causava espanto aos viajantes estrangeiros, mesmo alguns católicos acostumados à sisudez do ritual na Europa. A exemplo do francês Barbinais, que ficou escandalizado com as comemorações de uma festa de São Gonçalo que se realizava num convento de freiras com *“danças, tamborins e guitarras tocados pelas freiras que acompanhavam um grupo de dançarinos negros.”*⁶⁹⁷ Se a festividade afro-católica causou espécie a um católico francês, do século XVII, para os missionários protestantes todas essas práticas populares não passavam de paganismo que a Igreja Católica havia absorvido. A profusão de dias santos e festas católicas do calendário baiano, além de parecerem idólatras e desnecessários, se chocavam frontalmente com a ética do trabalho seguida pelos batistas, que concebiam o trabalho como uma ordenança divina e que o dia de descanso era necessariamente o Domingo. No repertório de antagonismos que colocava o protestantismo histórico numa clara posição de contracultura, também entrou a questão do trabalho, considerando que a Igreja Católica incentivava a ociosidade dos baianos com tantas festas e dias santos.

Numa reportagem Taylor contou a experiência de um irmão, dono de uma fábrica em Salvador, certamente um anglicano, pois nenhum batista neste período era proprietário de

⁶⁹⁶ MATTOSO, Kátia Bahia, Século XIX. Uma Província do Império. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1992. p 396.

⁶⁹⁷ AZZI, Riolando. O Catolicismo Popular no Brasil. Petrópolis. Vozes. 1978, p. 131.

estabelecimento fabril, o qual não mais suportava os operários que “*abandonavam o trabalho em dias úteis, porém feitos santos pela igreja romana, para tomarem parte nessas pagodeiras que se chamou festas de santos.*” Continuou o Reverendo o seu relato indignado, acrescentando que o industrial tinha resolvido ser duro com os seus operários relapsos: “*... quando o operário se chega a elle pedindo ser escusado, para festejar os seus santos, elle responde promptamente: ‘Pois não; mas leve toda sua ferramenta e não volte mais.’ Deus no 4º mandamento diz: Seis dias trabalharás e farás todo o teu trabalho e no sétimo descansarás’. Mas o papa entendeu de mudar a lei de Deus e de fazer outros dias santificados.*”⁶⁹⁸

Segundo o missionário, um tal tipo de profusão de festas e de santos católicos contribuía para aumentar a superstição do povo e o empobrecimento geral do País. Os dias santos significavam, de fato, custos para o Brasil, pois as pessoas deixavam de trabalhar e ainda gastavam seu dinheiro com bebidas e entretenimentos, sem contar “*o estrago phisico proveniente de toda a sorte de excessos cometidos nesses dias e a mortandade disso proveniente.*” Para provar a veracidade do seu argumento, o Rev. Taylor, seguindo a mentalidade capitalista onde a relação custo/benefício é fundamental, chegou a calcular quanto custava ao País a festa de Santo Antônio. Segundo o insólito cálculo do missionário batista, o custo era bastante alto:

*“calculando em 9 milhões de habitantes (população ativa), na média a 2\$ por pessoa, veremos que só Santo Antonio custa ao Brazil, isto é, o seu dia de guarda, 18 mil contos de réis. Juntamos a isso o custo de roupas e mais despesas nesses dias santos, que talvez, não será menos de 2\$000 por pessoa, e ali teremos mais 36 mil contos que juntos aos 18 fazem 54 mil contos por um dia... teremos um cálculo aproximado do custo dos dias santos catholicos que podemos apresentar sem sermos nenhum Aristoteles... Não faltam operários que queriam reduzir a semana a dois e três dias de trabalho!”*⁶⁹⁹

Taylor foi um ardoroso defensor da tese de Laveleye, 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 defesa dessa tese baseava-se fundamentalmente na ética do trabalho, rigorosamente defendida pelos protestantes e vista de forma neutra pelos católicos. Para o missionário batista, o atraso brasileiro devia-se fundamentalmente à ociosidade que a Igreja Católica proporcionava com suas festas e dias santos, tirando os trabalhadores das suas respectivas atividades. Sem meias palavras disparou, o irmão Taylor, seus dardos inflamados contra a concorrente, que estava sempre como interlocutora / opositora no discurso batista. “*Os santos do papa estão sendo um sério estorvo para o progresso do Brazil, mettendo o povo na ociosidade. Elles paralisam as escolas, os*

⁶⁹⁸ O Jornal do Baptista 15/04/1904 n°. 11 p 8.

⁶⁹⁹ Idem.

meios de locomoção, etc. Que o governo civil tenha alguns dias feriados, dias que comemorem datas patrióticas é razoável, mas Deus ordenou para descanso um dia em sete, 52 por anno, como sendo sufficientes às necessidades de nosso corpos e almas. Nos Chirstãos evangélicos está o futuro e a esperança deste paíz.”⁷⁰⁰

Na medida em que rejeitavam as práticas dos baianos que denotavam ociosidade, prejudicando a operosidade e eficácia no trabalho, tanto os batistas quanto os anglicanos forjaram uma auto-imagem de grupos empreendedores que vinham de países desenvolvidos porque amavam o trabalho. Esta foi uma via onde a manifestação do etnocentrismo protestante anglo-americano se expressou de forma muito concreta. Consideravam-se como povos superiores especialmente frente aos povos latinos de origem católica. Já foram analisadas anteriormente as razões desse etnocentrismo protestante, no momento o objetivo é registrar como isso se vincula à ética do trabalho e como os batistas brasileiros introjetaram tal imagem. Para a Denominação Batista, o Carnaval e *“as myriades de festas não menos concorridas na Bahia”* era um constante perda de energia, dinheiro e tempo. Conforme uma articulista do Jornal Batista, todas essas festividades eram uma característica da *“raça latina inimiga da utilidade prática que não lhe causa prazer sensível”*. Continuou o articulista a descrever as festas e os gastos que elas despendiam, proporcionando cada vez mais as dificuldades e a pobreza em que vivia o Brasil, lamentava explicitamente que o País não tivesse sido descoberto e colonizado por povos de origem protestante, afeitos ao trabalho. *“Fossemos nós colonizados por um povo laborioso e inteligente, christão e prático estaríamos hoje rivalizando com a América do Norte onde não se conhecem futilidades, e o superfluo é incógnito dos americanos do norte. Está na vanguarda da civilização devido aos seus passos agigantados dados conscientemente sobre terreno conhecido da prática. Povo aquele que tende a se tornar cada vez mais invejado, que dia após dia angaria a sympathia Universal, única e exclusivamente devido ao seu espírito de iniciativa, administrativo, executivo-prático.*”⁷⁰¹

O articulista bem sabia que a lamúria por não ter sido o Brasil descoberto pela Europa Protestante não faria nenhum efeito, propôs, então, um remédio para tal fatalidade histórica, já que era impossível voltar no tempo. Se os americanos do norte e os ingleses aprenderam a ser laboriosos com o Evangelho e se os EUA e a Inglaterra eram países desenvolvidos em decorrência dos princípios reformados explicitados nas Escrituras Sagradas, que dá *“o verdadeiro conhecimento de causa; o curso completo de regeneração social, moral e espiritual;*”⁷⁰² (sugerido em outras ocasiões em relação a outros problemas), o abandono do *“catolicismo e suas superstições”* e a conseqüente aceitação das doutrinas evangélicas e da Bíblia se constituíam em verdadeira panacéia para curar todos os males e problemas sociais do País.

⁷⁰⁰ Ibidem.

⁷⁰¹ O Jornal Baptista 25/12/1909, nº 8 p 3.

⁷⁰² Idem.

Duas décadas depois, os batistas mantinham a mesma atitude de crítica e rejeição à cultura brasileira, forjada pelas tradições afro-católicas e que eram vistas como idólatras e ridículas, mantendo o povo na superstição e ignorância. O missionário White fez um curioso relato da Festa do Senhor do Bonfim demonstrando toda a sua carga etnocêntrica: *“o padroeiro da cidade da Bahia é o Senhor do Bonfim. Uma coisa interessante sobre este santo é que tem procissão todo ano. Ela saiu um ano atrás e que procissão fizeram! Durou de 7 da manhã até 6 da noite. Milhares e milhares de pessoas seguiram a imagem a pé o dia todo. Um homem que tomou parte o dia todo foi o governador do estado. Mesmo tendo 73 anos, teve força para agüentar a caminhada entre aquela multidão toda pelas ruas estreitas. Que cena patética da grande multidão seguindo um senhor morto!”*⁷⁰³

Os batistas percebiam a cultura brasileira com um olhar condenatório e se posicionaram numa linha de contracultura. Segundo Niebuhr, nessa perspectiva é realçada a oposição entre Cristo e cultura. Sejam quais forem os costumes da sociedade em que vive o cristão e as realizações humanas que ela conserva, Cristo é visto como oposto a eles.⁷⁰⁴ O foco desse olhar guiava-se freqüentemente pelo anticatolicismo. Nessa ótica o carnaval, se constituía na festa brasileira e baiana mais visada e condenada pelo puritanismo batista. A Igreja Católica era a “genitora do carnaval”, que de festa religiosa transformou-se em “*folgedos da carne*” onde, segundo os batistas, a licenciosidade e os vícios corriam à solta. Em 1916, o Jornal Batista criticava as autoridades e o povo em geral, que diante de tanta miséria que envolvia o mundo ainda assim se divertia no carnaval. Sempre tão omissos diante das questões sociais, no entanto o periódico não admitia que o dinheiro fosse gasto e tempo de trabalho nas orgias carnavalescas. *“O nosso povo é essencialmente folgazão; parece não ter mais alma para soffrer as dôres dos seus irmãos que no cáldido sertão do norte cahem mortos aos milhares; nem para se comover ante as lágrimas das viúvas e orphãos vítimas da guerra da fome, da miséria; e até parece nem para sentir mais as suas próprias misérias. Carnaval?! Ora, se houve! E tão animado como se a nação navegasse em um mar de rosas!... As grandes sociedades clubes, grupos, etc, gastaram Sommas fabulosas em preparativos. O povo quer divertir-se.”*⁷⁰⁵

Numa clara atitude etnocêntrica e de contracultura os batistas baianos condenavam a cultura local como supersticiosa. O catolicismo popular vivido pela maioria da população, marcadamente festivo, induzia, na visão batista, à ociosidade, à indolência e à falta de iniciativa para as atividades laborais. Certamente essa representação negativa da sociedade e da cultura local influenciaram na receptividade das doutrinas batistas e sua inserção na realidade brasileira. No entanto, essa dificuldade não inibiu o crescimento da denominação na Bahia, de fato houve um intenso proselitismo, com resultados significativos, afinal de contas nas doutrinas e práticas

⁷⁰³ WHITE, M. G. Opus cit p 30.

⁷⁰⁴ NIEBUHR, H. Richard. Cristo e Cultura. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1967, pp. 62/65.

⁷⁰⁵ O Jornal Batista 16/03/1916 nº 11p 4 conferir Baptista Bahiano março 1924 p. 4.

batistas havia um forte apelo popular, que compensava, em outros aspectos como a vivência comunitária e a ajuda mútua, o rigor da ética e da negação da cultura circundante.

A partir de uma ótica religiosa, anglicanos e batistas construíram visões particularizadas e negativistas da cultura local que concebiam como carregada de erros e pecados. Apresentavam como solução a Bíblia ou a “civilização protestante anglo-saxônica” como um padrão de excelência, como uma via segura para garantir o progresso e a modernidade, tão almejados pela elite republicana.

CAPÍTULO IV

MULHERES VIRTUOSAS E SUBMISSAS

“O marido é o cabeça da mulher.” Efésios 5;22

Pretende-se neste capítulo analisar as concepções sobre a mulher que anglicanos e batistas construíram, bem como abordar os papéis que foram reservados ao gênero feminino no interior dos referidos grupos religiosos. Alguns perfis femininos serão traçados como exemplo de mulheres paradigmáticas dentro de suas respectivas comunidades.

As fontes utilizadas para a reconstituição do assunto foram basicamente os jornais e memórias onde se explicitaram as idéias e os discursos sobre a mulher. Os livros de atas, relatórios e notícias necrológicas permitiram um olhar mais profundo sobre o cotidiano e as práticas recorrentes entre as mulheres membros da Saint George Church, da Primeira Igreja Batista e da Missão Batista Independente, as quais viveram e teceram vivências femininas, enquanto protestantes, numa sociedade tradicionalmente patriarcal e hegemonicamente afro-católica.

Por tratar-se de um tema ainda muito pouco estudado no campo religioso protestante, as dificuldades se avolumaram, especialmente no que toca ao referencial teórico. Do trabalho de *Elisabeth S. Fiorenza, “As Origens Cristãs a Partir da Mulher uma Nova Hermenêutica”* serão tomadas algumas contribuições, além de outras abordagens que têm um caráter histórico como os textos de *Natalie Davis: Culturas do Povo e Nas Margens. De Janine Garrison L’Homme Protestant. Os Excluídos da História de Michelle Perrot* também será usado como referência. Os estudos sobre mulheres no protestantismo histórico no Brasil praticamente inexistem. Alguns poucos trabalhos a respeito de mulheres reformadas referem-se aos grupos de origem pentecostal, a exemplo de *O Silêncio que Deve Ser Ouvido: Mulheres Pentecostais em São Paulo* de Eliane Hojaij Gouveia, uma dissertação de mestrado. *De Maria das Dores C. Machado* o livro *Carismáticos e Pentecostais* trata da adesão religiosa na esfera familiar não especificamente da mulher, porém discute os papéis femininos entre esses grupos.

A MALDIÇÃO DE EVA

O mito bíblico da criação do mundo reservou um papel doloroso e constrangedor a Eva, “*mãe de todos os viventes.*” Conforme o relato sagrado, composto a partir de um contexto histórico-cultural androcêntrico e patriarcal, Deus criou Eva da costela de Adão a deu ao homem como companheira idônea, pois na ótica divina “*não era bom que o homem estivesse só*”. Como companheiros viveram Eva e Adão as delícias do jardim do Éden permitidas por Deus. Ao comerem o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, o primeiro casal desobedeceu às ordens divinas atendendo ao astuto oferecimento da serpente, o “*mais sagaz que todos os animais selváticos que o Senhor Deus tinha feito*”. A ingestão do agradável fruto proibido

transformou o ser humano em igual a Deus, conhecedor dos mistérios do bem e do mal, suscitando a ira do Criador, o qual energicamente interrogou ao homem sobre o ocorrido e este, de imediato, culpabilizou Eva de lhe ter induzido e oferecido o fruto da árvore. Esta por sua vez, ao ser inquirida por Deus, confessou ter sido enganada pela serpente.

Deus puniu o primeiro casal expulsando-o do jardim e lançando sobre ele maldições eternas que seriam herdadas para sempre por todos os homens e mulheres que vivessem sobre a face da terra. A punição de Eva por sua transgressão, pelo seu desejo de saber além do permitido pela autoridade divina, foi particularmente dura: *“Multiplicarei sobremodo, os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo será para o teu marido e ele te governará.”*⁷⁰⁶ Por ter induzido o homem à desobediência e a pecar contra Deus, Eva, e por extensão, todas as mulheres, além de procriarem com dores, se tornariam objeto do desejo de seus maridos e seriam por eles governadas. De companheira idônea antes do pecado, transformou-se em criatura subalterna sem vontade e desejo próprio, vivendo apenas para a satisfação do seu respectivo senhor marido.

No Novo Testamento, no que pese à tolerância de Jesus para com algumas mulheres que lhe seguiam, a posição de subalternidade seria mantida, especialmente nas relações pessoais e na Igreja quando o apóstolo Paulo recomendava *“vós mulheres sede submissas aos vossos maridos, como ao Senhor,”*⁷⁰⁷ e que as mulheres deveriam ficar caladas nos cultos públicos. Muitas mulheres sustentavam a obra missionária a exemplo de Lidia, Priscila e Febe, e exerciam tarefas nas comunidades, mas o trabalho feito por elas foi sempre silenciado ou minimizado, em detrimento do destaque que se dava ao trabalho e à liderança masculinos exercidos pelos discípulos de Jesus e os demais divulgadores do cristianismo nascente, a exemplo de Paulo, Timóteo, João, Marcos, Tito, Silas e tantos outros varões que garantiram seus nomes na História da Igreja Primitiva. De forma sumária, esta seria uma leitura androcêntrica sobre a mulher, oferecida pelas Escrituras.

Discordantes dessa leitura inspirada pelo patriarcalismo sexista, teólogas feministas apresentam hoje uma nova chave hermenêutica das origens cristãs, ultrapassando o androcêntrico estudo acadêmico “neutro”. Conforme Elisabeth Fiorenza, trata-se de *“reclamar a história cristã primitiva como passado próprio de mulheres e parte integrante da historiografia cristã primitiva.”* Tal proposição não nega a história bíblica, mas critica a ótica patriarcal que apagou as mulheres das origens cristãs. A nova chave hermenêutica pode ser assim sumariada: *“essa recuperação da história de mulheres no cristianismo primitivo deve não só restituir as mulheres à história, mas também restituir a história das origens cristãs às mulheres. Ela reivindica o passado cristão como passado próprio de mulher e não apenas como um passado de varões do qual as mulheres participaram apenas à margem e no qual não eram ativas*

⁷⁰⁶ Gênes 3. Bíblia Sagrada.

⁷⁰⁷ Efésios 5:22. Bíblia Sagrada.

absolutamente... A tarefa implica, pois, não só na redescoberta de novas fontes, mas também na releitura das fontes disponíveis em chave diferente.”⁷⁰⁸

Sob a inspiração dessa nova linha interpretativa que quer resgatar o lugar histórico das mulheres nas origens judaico-cristãs, tão pejada de androcentrismo, escritoras feministas fazem uma leitura alternativa do mito da queda. Em oposição a uma mulher maldita, desobediente, que levou toda a humanidade ao pecado e ao distanciamento de Deus, apresenta-se uma Eva que “*ao morder a maçã nos ofereceu o mundo tal como conhecemos – belo, imperfeito, perigoso, cheio de vida*”. Ao invés da pecadora que se contrapõe à inocência da virgem Maria, proclama-se uma mulher redimida que ofereceu à humanidade a capacidade de saciar o desejo de saber o bem e o mal. “*Ela tornou-se gêmea em pureza de Maria, sua irmã. Tudo o que sabemos do paraíso origina-se em Eva, que nos deu a Terra, projeto durável: sem Eva não haveria utopias, nenhuma razão imaginável para encontrar e criar a transcendência, para ascender em direção à luz*”⁷⁰⁹. O trabalho de estudiosas e estudiosos do tema tem se pautado essencialmente num esforço de reconstituição histórica e crítica das principais vertentes teológicas, no que tange ao papel da mulher e às concepções em torno da relação dos gêneros. Segundo tal leitura, os desvios androcêntricos propiciaram uma gama de distorções conceituais e práticas que urgem ser desvelados e resgatados a partir de outros parâmetros interpretativos. “*Todas as categorias da teologia clássica em suas principais tradições – ortodoxa católica e protestante foram distorcidas pelo androcentrismo. Isto não só torna o homem normativo de uma forma que reduz as mulheres à invisibilidade, mas também distorce todos os relacionamentos dialéticos de bom / mau, natureza / graça, corpo / alma, Deus / natureza modelando-os com base numa polarização de masculino e feminino. Não obstante, corrigidas pela crítica feminista do hierarquismo androcêntrico, essas mesmas categorias da teologia clássica revelam possibilidades inteiramente diferentes.*”⁷¹⁰

Cientes de que do mito bíblico da queda do homem através da desobediência de Eva se originou a matriz do androcentrismo judaico-cristão, que permeou toda a História da Igreja, inclusive do ramo reformado, a autora de forma enfática aponta o caminho que deve ser seguido por essa nova hermenêutica ao afirmar que as “*as mulheres precisam rejeitar o conceito da Queda que as torna bode expiatório para o advento do mal e usa isto para as “punir” através da subordinação histórica.*”⁷¹¹ Sem dúvida, tal abordagem histórico-crítica é assaz pertinente e esclarecedora.

Na tradição católica, os dois maiores expoentes da teologia escolástica, isto é, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, concebiam a mulher como ser inferior no corpo (mais fraca) inferior na mente (menos capaz de razão) e inferior moralmente (menos capaz na vontade e auto-

⁷⁰⁸ FIORENZA, Elisabeth. As Origens Cristãs a partir da mulher. São Paulo. Paulinas. 1992, p. 17

⁷⁰⁹ HARRISON, Barbara Grizzuti. Reflexão sobre Eva. In BÜCHMAN, Christina. Fora do Jardim Mulheres escrevem sobre a Bíblia. Rio de Janeiro. Imago. 1995. p. 15.

⁷¹⁰ RUETHER, Rosemary. Sexismo e Religião Rumo a Uma Teologia Feminista. São Leopoldo. 1993 p. 38.

⁷¹¹ Idem, 5.

controle moral). Segundo Tomás de Aquino, essa inferioridade foi aprofundada pelo pecado, após a desobediência de Eva. A boa ordem divina e natural exige que os naturalmente inferiores sejam dirigidos pelos superiores, conforme inspiração aristotélica ao justificar a escravidão e a submissão feminina na sociedade helênica: *“na ordem social que surgiu após o pecado, o regente usa os súditos para o benefício do regente mas mesmo antes do pecado também na faculdade superior da razão; as mulheres têm menos capacidade racional e menos autocontrole moral. A boa ordem exige que os naturalmente superiores rejam os naturalmente inferiores.”*⁷¹²

No que pese ao questionamento dessa concepção teológica androcêntrica por algumas heresias que surgiram nos primeiros séculos do cristianismo, a exemplo do gnosticismo, o pensamento dominante sobre a mulher no catolicismo medieval conservou-se fiel às teses de Sto. Agostinho e São Tomás. Tuteladas pelos seus maridos, pais, irmãos ou filhos mais velhos, às mulheres medievais reservava-se o interior da casa, confinadas às tarefas domésticas e a condenação de serem *“menores ao longo de toda a sua vida,”*⁷¹³ isto é, governadas, sem autonomia e tratadas como criança.

IMAGENS DA MULHER ENTRE OS REFORMADORES

A Reforma Protestante, apesar de não ter transformado radicalmente as concepções e as práticas femininas, trouxe mudanças substanciais nas representações e nos papéis designados às mulheres, comparados com a visão predominante no catolicismo medieval. Alguns especialistas chegam a afirmar que a Reforma proporcionou mudanças fundamentais na esfera familiar ou do mundo feminino, tanto quanto na esfera econômica e política.

Na explicitação do seu conceito de vocação, já analisado anteriormente como matriz do pensamento social protestante, Lutero afirmou que *“pela fé um magistrado pode exercer a vocação cristã no mundo, tanto quanto uma dona de casa.”*⁷¹⁴ Na visão luterana, a vocação não estava apenas reservada à vida religiosa dos clérigos e monges, mas ela poderia ser exercida em qualquer atividade humana, até nas domésticas, tipicamente femininas. Não obstante ser considerada num patamar inferior, a grande novidade é que a mulher e o serviço doméstico por ela prestado, diante de Deus estão em pé de igualdade com o homem e os cargos públicos a ele destinados. A vocação do cristão, o serviço que ambos prestam a Deus se feitos para agradar e servir ao Criador se igualam em importância e valor dentro da sociedade. No entanto, seguindo a ótica androcêntrica, Lutero reafirmou a culpabilidade de Eva na queda e, como consequência punitiva, a subalternidade da mulher frente ao homem como determinação divina, cabendo às filhas de Eva o espaço privado da casa, pois o espaço público lhes foi proibido como um castigo.

⁷¹² Apud, RUETHER, Rosemary. Opus cit. p.86.

⁷¹³ DUBY, Georges. História da Vida Privada Da Europa Feudal à Renascença 2. São Paulo: Cia. das Letras. 1992 p. 28.

⁷¹⁴ Apud DOUGLAS, Jane D. Women and the Continental Reformation in RUETHER, Rosemary. Religion and Sexism. New York. 1974, p.294.

*“Essa punição também provém do pecado original e a mulher a suporta com a mesma má vontade com que suporta aquelas dores e inconveniências que foram colocadas sobre sua carne. O domínio permanece com o marido, e a mulher é compelida a obedecê-lo por ordem de Deus. Ele governa o lar e o Estado trava guerras defende suas posses, cultiva o solo, constrói, planta, etc. A mulher, por outro lado, é como um prego enfiado na parede. Ela fica sentada em casa (...) a esposa deveria permanecer em casa e cuidar dos assuntos domésticos como alguém que foi privado da capacidade de administrar os assuntos que estão fora e dizem respeito ao Estado (...) Desta forma Eva é punida.”*⁷¹⁵

Dir-se-ia que o reformador como um típico representante da transição do medievo para a modernidade, por um lado mantinha a velha tradição escolástica de considerar a mulher como um ser humano inferior em decorrência do pecado original. Mas por outro lado, trazia como inovação a doutrina do sacerdócio universal do cristão que nivela homens e mulheres diante de Deus comissionando-os igualmente para a vocação cristã, para o serviço divino, estendido a todos os cristãos independentemente do gênero. Das ambigüidades vividas por Lutero, tem-se como consequência a inexistência de mudanças substanciais no pensamento reformado sobre a mulher, no século XVI.

Não obstante essas ambigüidades, um aspecto a ser considerado na ética luterana, e que se configurou como algo novo que se opunha radicalmente ao pensamento católico, foi a idéia de que a vida de casado era um estado superior do homem em aberta oposição à superioridade do celibato, defendida pelo catolicismo. Entusiasmado com o casamento, considerando-o um presente de Deus, Lutero afirmou que *“o estado de casado não é só igual aos outros estados, mas preeminente sobre todos os outros, o mais nobre estado.”*⁷¹⁶ Baseando-se no texto bíblico que recomendava ao bispo ser *“marido de uma só mulher e governar bem a sua casa,”* o reformador alemão criticou as práticas papistas de exigir o celibato obrigatório para clérigos e monjas, assegurando que havia espaço no texto bíblico para um celibato voluntário, não imposto pela hierarquia eclesiástica, e sem nenhum rasgo de superioridade ética em relação às demais alternativas de estado civil. Baseado nesse novo ponto de vista teológico sobre o casamento, a primeira geração de pastores protestantes estabeleceu a prática do casamento clerical, tendo dado lugar a severas críticas dos católicos que acusavam o ex-monge agostiniano de frivolidade e de ter rompido com a Igreja Católica apenas porque desejava casar-se. Ataques e querelas à parte, a concepção luterana do casamento clerical contribuiu de fato para desmistificar a idéia de que as mulheres e o contacto sexual com elas era um estorvo para o exercício pleno do ministério pastoral. Apenas isso, pois mudanças mais profundas sobre o papel da mulher no campo

⁷¹⁵ Apud RUETHER, Rosemary P. Opus cit p. p 86-87.

⁷¹⁶ Apud DOUGLAS, Jane. Opus cit p. 295.

reformado só aconteceriam posteriormente e em função da militância e da luta das próprias mulheres.

O pensamento calvinista apresentaria uma distinção fundamental em relação ao luterano: diferentemente da idéia de que a mulher foi instrumento da queda e portanto deixou de ser a imagem de Deus, acreditava Calvino que tanto homem quanto mulher igualmente se constituíam em imagem de Deus, portanto a mulher não se colocava espiritualmente inferior ao homem por causa do pecado original. *“Em sua natureza essencial, elas tem tanta capacidade para a consciência e as coisas espirituais quanto os homens... O homem domina não porque ele seja superior, mas porque Deus lhe ordenou que o faça. A mulher obedece não por que ela seja inferior, mas porque este é o papel que Deus lhe atribuiu. Os cargos ou funções sociais são necessários para que haja boa ordem na sociedade.”*⁷¹⁷ Mesmo concebendo a mulher como parte constitutiva da imagem de Deus juntamente com o homem, Calvino manteve a tradicional concepção da inferioridade feminina justificando-a como determinação divina para a manutenção do equilíbrio social.

Embora não tenham mudado essencialmente as concepções a respeito do gênero feminino, os reformadores abriram um leque de perspectivas de participação na vida religiosa às mulheres que a tradição católica lhes negava. No seu estudo sobre as mulheres urbanas e o calvinismo, Natalie Davis conclui que elas *“se revoltaram contra os padres e entraram em novas relações religiosas que as levaram para junto dos homens ou as aproximaram deles, mas que os mantiveram na desigualdade.”*⁷¹⁸ A leitura e o estudo bíblico, no vernáculo, como uma necessidade do fiel protestante permitiu a muitas mulheres o acesso à leitura e uma forte motivação para que elas se alfabetizassem, muitas vezes tendo como professores os seus próprios maridos. O canto congregacional, onde vozes masculinas e femininas se misturavam em louvor a Deus nos cultos públicos foi de fato uma grande novidade para as mulheres leigas que passaram a ter uma ativa participação na liturgia das comunidades religiosas protestantes, apesar das críticas jocosas dos padres católicos, que além de estranharem, minimizavam a capacidade feminina para o entendimento dos mistérios bíblicos e a prática litúrgica. Em palavras de dois clérigos católicos nos meados do século XVI: *“...não era seguro deixar a Bíblia à mercê do que se passa na cabeça de uma mulher... Para aprender o essencial da doutrina, não é necessário que mulheres ou artesãos tomem seu tempo de trabalho lendo o Velho e o Novo Testamento no vernáculo. Eles quererão então discutir os textos e dar sua opinião... e não podem evitar seus equívocos. As mulheres devem ficar em silêncio na igreja, como disse São Paulo.”*⁷¹⁹

Os líderes da Reforma e suas peças de propaganda atingiram um filão de prosélitos assaz promissor: uma multidão de mulheres ávidas por melhores espaços públicos, fatigadas do fardo doméstico e do silêncio eclesial, encontraram nas comunidades protestantes o acolhimento

⁷¹⁷ RUETHER, Rosemary. Opus cit p. 87.

⁷¹⁸ DAVIS, Natalie Z. Culturas do Povo. São Paulo.Paz e Terra.1990. p. 79.

⁷¹⁹ Apud DAVIS, Natalie, p 74.

espiritual e um espaço de sociabilidade nunca antes vivido na Igreja Católica, com seus padres misóginos. Nessa pequena brecha de discórdia, os reformadores e algumas mulheres protestantes souberam trabalhar eficazmente para atrair o contingente feminino. Segundo N. Davis, a rainha de Navarra, uma huguenote e defensora do partido protestante na França, nos tumultuados anos da Primeira Guerra Religiosa em 1560, assim se referia aos padres católicos que proibiam a participação ativa das mulheres nos ofícios religiosos. *“São infames e maldosos/ Sedutores e o Anticristo/ Os que negam à mulher/ Direito à palavra de Cristo Não permiti, senhoras,/ Que demônios tais /A governar nossas almas/ Possam se dedicar.”*⁷²⁰

Com um forte apelo às atividades intelectuais e à moderação dos costumes e do comportamento, a Reforma Protestante atraiu um significativo contingente de mulheres, destacando-se algumas delas em atividades magisteriais e filantrópicas. Acusado como religião de mulheres, *“refúgio de mulheres,”* o protestantismo, no entanto, manteve limites claros no que tange à participação feminina: conquistaram junto com os homens uma nova relação como fiéis e seguidores da Bíblia, mas ainda desiguais, pois o ministério pastoral continuava um campo masculino onde o acesso feminino foi negado, temendo-se uma completa inversão de costumes e as críticas dos papistas e de outros protestantes mais conservadores no campo das relações de gênero. A mensagem evangélica, difundida pelo protestantismo, colocou homem e mulher em igualdade de condições perante Deus e nas relações religiosas. No entanto, mantinha-se intacto o primado masculino quanto ao ministério da pregação e a direção administrativa da comunidade. Como homens de seu tempo, de uma conjuntura nitidamente de transição, com um pé no medievo e outro na modernidade, os reformadores responderam ao apelo das mulheres que aspiravam à igualdade também como pregadoras e membros dos órgãos eclesiásticos, com temor e uma nítida inspiração tomista. Contra a participação de Renée de France no Consistório, assim escreveu um pastor calvinista: *“ela está virando tudo de ponta-cabeça na nossa assembléia eclesiástica... Nosso Consistório será objeto do riso dos papistas e anabatistas. Eles vão dizer que nós somos governados por mulheres.”*⁷²¹ O ministério pastoral continuou a ser privilégio masculino até a primeira metade do século passado, quando mulheres passaram a ser ordenadas como ministras e pastoras.

UM FEMINISMO PROTESTANTE

Proibidas de exercerem o ministério pastoral, as mulheres reformadas não se contentaram apenas com o seu papel de fiéis na congregação dos santos. Muitas se destacaram como professoras da Escola Dominical, missionárias e ativistas filantrópicas. No início do século XIX, as idéias feministas também atingiram as mulheres protestantes européias e norte-americanas, e muitas delas com serviços prestados e efetiva liderança nas comunidades passaram a lutar pela

⁷²⁰ Idem p. 73.

⁷²¹ Ibidem p. 77.

emancipação feminina e a igualdade de espaço administrativo no interior da igreja, onde as instâncias de poder e o saber teológico eram apanágio do gênero masculino.

Em 1833, em Lyon, berço do calvinismo, Eugénie Niboyet fundou um jornal feminista, denominado *Le Conseiller des Femmes*. Filha e mulher de pastor, Eugénie tinha consciência de quão dura seria a sua luta em tentar mudar uma mentalidade sexista fundada em seculares representações androcêntricas que inferiorizavam a mulher e proibiam-na do exercício do ministério. Após as barricadas de 1848, deslocou-se para Paris e fundou um clube feminino a “*Société de la Voix des Femmes, onde se discutiam os problemas específicos deste sexo e um jornal, La Voix des Femmes.*”⁷²² A reação masculina ao projeto feminista de Eugénie fez-se de forma violenta e agressiva: proibidas de se reunirem sem a intervenção dos homens, foram atacadas pela imprensa como fomentadoras de desordens sociais. Um intelectual da época, Barbey d’Arenville, sarcasticamente referia-se a Madame Niboyet como “*esta Jezabel da democracia feminina.*”⁷²³ Utilizando-se da imagem de uma figura feminina do Velho Testamento, de origem fenícia, que adorava deuses estranhos e trouxe os costumes idólatras para o reino de Israel, ao casar-se com o rei Acabe, criticavam-se os anseios emancipacionistas das mulheres protestantes. Interessante é destacar-se que no livro de Apocalipse surgiu também uma mulher com o nome de Jezabel, fortemente vinculada ao imaginário judaico-cristão como “*feiticeira sedutora que encorajava imoralmente a idolatria sob o disfarce de religião, indicando que o nome se tornara proverbial para indicar apostasia.*”⁷²⁴ Tal desqualificação do movimento feminista de origem protestante, acusando sua liderança como imoral e mulheres enganadoras, era de fato um duro golpe contra as tímidas iniciativas e militância do feminismo nascente no interior do campo protestante.

No que pese aos temores dos intelectuais e pastores franceses da expansão da influência do clube de Madame Niboyet, o seu feminismo em nenhum aspecto se comparava com a apostasia da poderosa e vaidosa Jezabel: “*seu programa feminista não tinha nada de revolucionário; fiel à tradição protestante pleiteava pela educação das jovens, futuras mães da família. Reclamava escolas primárias e secundárias para as meninas e para os meninos.*”⁷²⁵ De fato, a proposta de Eugénie não se consubstanciava em mudanças significativas, no entanto o simples objetivo de reunir mulheres para tratar dos seus problemas era um fato tão inusitado naquele momento, que punha os homens em polvorosa.

Na mesma década de 30 do século passado, nos Estados Unidos da América, duas irmãs de origem quaker, Sarah e Angelina Grimké, se destacaram como abolicionistas e militantes do movimento emancipacionista das mulheres norte-americanas. Em 1837-38, Sarah publicou *Letter on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*. Como uma não-conformista,

⁷²² GARRISON-ESTEBE, Janine. *L’ Homme Protestant*. France. Hachete. 1980 pp. 156 / 157.

⁷²³ Idem p. 157.

⁷²⁴ DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo. Vida Nova. 1981, p. 875.

⁷²⁵ GARRISON-ESTEBE Janine. *Opus cit* p. 157.

acreditava na inspiração da Bíblia e no chamado de homens e mulheres que recebiam inspiração direta do Espírito Santo. Para elas “*os Homens tinham interpretado mal o significado de alguns versículos particulares e se a Escritura fosse adequadamente entendida poderia ser largamente usada para sustentar a igualdade das mulheres.*”⁷²⁶

As atividades das irmãs Grimké, começadas antes da famosa Seneca Falls Convention, em 1848, conhecida como o evento que formalmente iniciou o movimento de mulheres no século XIX nos EUA, ultrapassou as fileiras dos dissidentes e ambas realizaram conferências públicas de caráter misto, isto é, para homens e mulheres, causando conflitos e problemas entre os líderes masculinos que discordavam de seus discursos e práticas feministas. Em sua carta de número três, Sarah Grimké argüía os defensores da submissão feminina e da superioridade masculina, com uma argumentação bíblica contundente.

*“O Senhor Jesus define os deveres dos seus seguidores em seu Sermão do Monte. Ele estabeleceu os grandes princípios pelo qual eles deveriam ser dirigidas sem nenhuma referência de sexo ou condição... Todos os seus preceitos trazem a mesma direção tanto para as mulheres quanto para os homens. Nunca referindo-se a nova distinção entre masculina e femininas virtudes, isto é uma anti-cristã tradição de homens que pensam que são mandamentos de Deus. Homens e mulheres foram criados iguais, eles são ambos moral e responsavelmente seres humanos e tudo quanto é direito para o homem fazer, é direito para a mulher.”*⁷²⁷

Seguindo a tradição protestante do sacerdócio universal e a inspiração da leitura bíblica pelo Espírito Santo, essas mulheres capacitaram-se para contestar a visão da submissão feminina, vigorosa no imaginário cristão, pois fora forjada tendo como respaldo e matriz o mito da responsabilidade de Eva na queda do ser humano. Usando o próprio texto bíblico vetero-testamentário e o discurso de Jesus, aceitos como autoridade máximas da teologia protestante, as feministas do século XIX passaram a lutar com as mesmas armas contra o androcentrismo vigente no pensamento reformado. Outras mulheres poderiam ser citadas como líderes e militantes do movimento feminista no protestantismo norte americano, mas não é a intenção fazer um exaustivo inventário. Na Convenção dos Direitos da Mulher de Seneca Falls em 1848, uma ministra quaquer, de nome Lucretia Mott, lavrou o seu protesto: “*o rápido sucesso de nossa causa depende dos esforços zelosos e incansáveis tanto de homens quanto de mulheres para derrubar o monopólio de púlpito e para assegurar às mulheres participação igual aos homens nas várias ocupações, profissões e comércio.*”⁷²⁸

Como resultado dessa intensa movimentação por igualdade de direitos, em 1853, Antoinette Brow foi ordenada como a primeira mulher para o exercício do ministério congregacional, quebrando assim uma tradição androcêntrica vigente desde o século XVI.

⁷²⁶ Apud CLARK, Elizabeth e RICHARDSON, Herbert. Women and Religion. p. 239.

⁷²⁷ Idem p.242.

⁷²⁸ Apud RUETHER, Rosemary p. 166.

Ao longo do século XIX, a luta do movimento feminista norte-americano prosseguiu, incorporando vários setores da sociedade, inclusive outras mulheres protestantes que formavam a maioria absoluta da população feminina dos E.U.A. Como ponto culminante da militância de um grupo seletivo de biblistas e exegetas, no final do século, em 1895, e posteriormente em 1898, publicou-se *The Woman's Bible*, sob a direção de Elizabeth Cady Stanton, contendo uma releitura do texto bíblico referente à mulher, calcada numa rigorosa exegese que colocava por terra a secular teologia protestante que “*ensinava que a mulher trouxe pecado e morte para o mundo, que ela precipitou a queda da raça e ela por tudo isto será julgada nos céus, condenada e sentenciada.*”⁷²⁹ Publicado em Washington por um grupo de estudiosas, a *Bíblia da Mulher* constituiu-se em uma verdadeira “*pedra de escândalo,*” que provocou não só a reação dos setores religiosos e das lideranças eclesiásticas protestantes, mas estranhamente da própria Associação Americana do Sufrágio da Mulher. Interessada, naquele momento, apenas em garantir o direito de voto ao sexo feminino, não entendeu a dimensão do propósito de Elisabeth C. Stanton, uma inquieta figura, de origem quaker que havia sido formada na ambiência da livre inspiração do fiel protestante e que acreditava piamente na atuação de homens e mulheres como instrumentos divinos e como criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus. Abrigando em suas fileiras mulheres ortodoxas, dissidentes e não religiosas, temiam as líderes sufragistas que a radical crítica do androcentrismo bíblico e protestante que Stanton pregava dividisse o movimento sufragista, o que de fato ocorreria posteriormente em função da questão étnica, dos afro-americanos que àquela altura, década de 60, agitava a sociedade norte-americana. Embora também lutasse pelo voto feminino, Elisabeth e suas colaboradoras demonstraram uma visão mais ampla do problema da submissão e inferioridade feminina impostas pelas instituições civis e eclesiásticas. Para elas “*o voto feminino só seria valoroso quando as mulheres o usassem para apoiar um programa inclusivo de reformas para por um fim à subordinação política, econômica, social e sexual da mulher.*”⁷³⁰

Um século depois, a obra de Stanton mantém a sua atualidade e importância como um esforço hermenêutico a partir do ponto de vista feminino, e que demonstra uma extraordinária argúcia em buscar nas origens das representações religiosas forjadoras da mentalidade e dos valores ocidentais, a matriz de onde se originava a opressão feminina, desvelando o texto bíblico com uma alta crítica exegética e pondo à descoberto o androcentrismo do mundo do Velho Testamento e da Igreja Primitiva. Não perceberam as sufragistas que, ao fazerem a crítica bíblica, Stanton e suas colaboradoras atingiam no âmago a espinha dorsal da cultura norte-americana e o mais poderoso elemento da auto-submissão interna das mulheres, legitimador da supremacia masculina, conforme tradicionalmente rezava a Bíblia e obedeciam os fiéis protestantes.

⁷²⁹ STANTON, Elizabeth. *The Woman's Bible*. Boston. Northeastern University. 1993, p. 7.

⁷³⁰ Idem, Prefácio de Fitzgerald, Mauren p. VIII.

Embasadas em uma ampla bibliografia e em exegetas da época, *A Bíblia da Mulher* divide-se em duas partes: um prefácio substancial de Stanton e comentários do pentateuco formam a primeira parte; a segunda contém comentários sobre os livros de Juizes, Reis, Esther, Jó, Profetas, Livros de Salomão, Cabala e o Novo Testamento e um apêndice com cartas e opiniões de contemporâneos, mulheres e homens, sobre o projeto. Algumas aprovando e outras repudiando as inovações de Mrs. Stanton, a qual com muita lucidez acusava as religiões em geral de fomentar a submissão feminina, porém reconhecia enfaticamente que “*os mais implacáveis inimigos declarados da mulher são encontrados entre os clérigos e bispos da religião Protestante.*”⁷³¹ Certamente referia-se à questão com base em seus conhecimentos teológicos, mas fundamentalmente respaldada em sua própria experiência pessoal como reformada e que viveu a oposição que o nascente feminismo protestante encontrou no seio do clero reformado nos E.U.A. e também na Europa. Ao lembrar uma convenção antiescravista de que participara em 1840, em Londres, com o seu consorte, também um abolicionista, Elisabeth de forma irônica assim se referiu aos pastores protestantes, em sua autobiografia: “*Os clérigos parecem ter Deus e seus anjos especialmente para seus interesses e acordos, e estavam em agônica apreensão que as mulheres pudessem fazer ou dizer alguma coisa para chocar as hostes celestes.*”⁷³²

Ao criticar os pastores ortodoxos, defensores da velha tese reformada da submissão feminina, Stanton afastava-se do protestantismo histórico e aproximava-se organicamente dos dissidentes, ou melhor, das pastoras e mulheres quakers e de Lucretia Mott que seria a primeira mulher que Stanton ouviria pregar para uma audiência mista de homens e mulheres na Igreja Unitária, dissidente em Londres, em 1840. Conforme sua autobiografia, foram as mulheres quakers envolvidas na luta abolicionista, “*as primeiras mulheres que ela tinha conhecido que acreditavam na igualdade dos sexos e que não acreditavam na popular religião ortodoxa.*”⁷³³ O encontro de Elisabeth Stanton com o quakerismo de fato foi um elemento importante na formação do pensamento crítico e do feminismo da autora do projeto da *Bíblia da Mulher*. A doutrina da igualdade moral de almas masculinas e femininas opunha-se frontalmente ao androcentrismo calvinista de sua infância, além de ter lhe aliviado das tensões juvenis de sentir-se frustrada por ser mulher e não poder acompanhar os seus amigos e irmãos nos estudos universitários. “*Diferentemente do Presbiterianismo Escocês da sua infância, ou do evangelicalismo ao qual ela foi atraída na adolescência, a ênfase dos Quakers na ‘Luz Interior’ dentro de casa pessoa, e a igualdade moral da alma masculina e feminina, legitimou a afirmação das mulheres que ambos o homem e a mulher tinham o dever, a capacidade e o direito de falar de acordo com a sua consciência individual.*”⁷³⁴

⁷³¹ Ibidem, Introdução p. 13.

⁷³² Apud CLARK, Elizabeth A. Opus cit p. 247.

⁷³³ STANTON, Elizabeth. Opus cit. Prefácio de Fitzgerald Maureen, p. XI.

⁷³⁴ Idem p. XI.

Stanton afirmou na introdução que, “*desde a inauguração do movimento em prol da emancipação da mulher, a Bíblia tem sido usada para segurá-la na esfera divinamente ordenada, prescrita no Velho e no Novo Testamento,*” isto é, na esfera da supremacia masculina e da fatal submissão feminina como um resultado da queda e do pecado dos primeiros pais. Quando, no início do século XIX, as mulheres começaram a protestar contra sua falta de cidadania, os clérigos protestantes, temendo a estabilidade das instituições, do lar, do Estado e da Igreja, “*recomendaram que elas lessem a Bíblia para obter resposta. Quando protestaram contra sua posição inferior na igreja, recomendaram que lessem a Bíblia para obter uma resposta.*”⁷³⁵ Obediente ao conselho pastoral, Elisabeth Stanton empreendeu um amplo e acurado estudo crítico do texto sagrado questionando o fundamentalismo da ortodoxia protestante. Guiada pela iluminação individual e independente da autoridade eclesiástica, isto é, levando à radicalidade o sacerdócio universal e a livre interpretação da Bíblia, doutrinas tão caras ao protestantismo! Baseada na crítica e na história bíblica conhecida no momento, A Bíblia da Mulher propunha uma nova leitura onde a razão e o bom discernimento científico seriam usados para discernir a palavra do homem falível, da palavra de Deus. Rejeitando o “dogma” protestante de que “toda escritura é divinamente inspirada”, sugeria audaciosamente: “*a Bíblia não pode ser aceita nem rejeitada como um todo, seus ensinamentos são variados e suas lições são muito diferentes uma da outra. Ao criticar os pecadilhos de Sara, Rebeca e Raquel, não podem colocar uma sombra nas virtudes de Débora, Hulda e Vashti. Ao criticar o código mosaico não podemos contestar a sabedoria da regra áurea e o quinto mandamento.*”⁷³⁶

A Bíblia da Mulher sugeria uma releitura do mito da criação, acrescentando um princípio feminino em substituição ao Espírito Santo na composição da trindade: “*Pai Celeste, Mãe e Filho seria mais racional.*” Contra o primado do homem como imagem de Deus concluiu que “*Deus criou o homem à sua própria imagem, masculino e feminino.*” Portanto as Escrituras, assim como a ciência e a filosofia, declaram eternidade e igualdade dos sexos o fato filosófico, sem o qual não poderia ter havido a perpetuação da criação, nenhum crescimento nem desenvolvimento nos reino animal, vegetal ou mineral, nenhum despertar nem progresso no mundo do pensamento.”⁷³⁷ De forma clara e sistemática, o comentário da criação foi feito ressaltando as contradições entre os relatos do capítulo primeiro de Gêneses que seguem a tradição Eloística e o capítulo terceiro inspirado na tradição Iaoística, em franca oposição ao tratamento igualitário entre os sexos, encontrado no texto do primeiro capítulo. Contradição que a comentarista diz que só poderiam ser entendidas como uma manipulação de algum judeu interessado em respaldar como “*autoridade celestial*” a exigência da mulher obedecer ao seu marido.

⁷³⁵ Ibidem p. 8.

⁷³⁶ Idem, ibidem p. 13.

⁷³⁷ Idem p. 15.

Na visão de Stanton houve uma interpolação ao cânone do Gênese, acrescentando-se um relato da criação coadunado com as práticas androcêntricas vigentes na sociedade judaica, e orientais de uma forma geral. O texto não resistia a uma crítica mais acurada. *“O primeiro relato dá dignidade à mulher como um fator importante na criação, igual em poder e glória com o homem. O segundo a torna um mero reflexo posterior. O mundo em bom funcionamento sem ela”*, portanto respaldando e legitimando a dignidade e o domínio do homem em contraposição à subordinação da mulher. Quanto ao relato da queda do homem, pedra angular da justificação teológica da inferioridade e sujeição feminina, as comentaristas da *Bíblia da Mulher*, iniciaram a discussão do problema questionando se o texto de Gênese 3:1,24 era de fato um mito, um símbolo, ou se teria alguma veracidade histórica. Baseadas em estudos de exegetas e botânicos, levantaram a hipótese de que a serpente falante e a maçã eram tão inverossímeis que poderiam colocar em risco a sua credibilidade. Acreditavam que a teoria darwiniana daria muito mais esperança e incentivo à mulher. Independentemente de tomarem o relato como fábula ou história, consideravam a atitude de Eva corajosa e plena de dignidade. Na ótica das biblistas a mulher, carne e osso do homem, nomeada por ele como Vida, princípio vital da criação, não era um ser inferior e desprezível, mas plena e autônoma para tomar uma atitude independente de Adão. O argumento de Stanton era assaz sedutor: *“se ele tivesse sido de fato o cabeça, representante da vida matrimonial divinamente nomeado, ele com certeza teria se dado ao trabalho de discutir com a serpente, mas não, ele fica calado nesta crise do destino deles. Tendo recebido o mandamento do próprio Deus ele não interpõe nenhuma palavra de aviso ou censura, mas toma a fruta da mão de sua esposa sem nenhum protesto.”*⁷³⁸

A Eva representada pela *Bíblia da Mulher* não era uma criatura culpada e maldita, sofredora e carregando nos ombros as dores do pecado e da maternidade, pelo contrário é um ser humano de elevado caráter e dignas ambições. Acreditando na existência de um tentador, sugeriam enfaticamente que: *“ele não procurou tentá-la do caminho do dever com jóias brilhantes, vestidos ricos, luxo ou prazer terrenos, mas com a promessa de conhecimento, com a sabedoria dos Deuses. Como Sócrates e Platão, seus poderes de dialogar e fazer questões enigmáticas, eram sem dúvida maravilhosas, e ele despertou na mulher aquela sede intensa por conhecimento, que os simples prazeres de colher flores e falar com Adão não satisfaziam.”*⁷³⁹

A leitura que as comentaristas fizeram de Adão foi dura: ao ser questionado e acusado de desobediência por Deus, este covardemente pôs a culpa em Eva, *“procura se proteger atrás do ser manso que ele declarou ser tão querida”... choraminga tentando se proteger às custas da sua mulher!*” Expuseram impiedosamente a fraqueza de Adão e ironicamente argumentavam como se construiu um mito da superioridade masculina diante de tão visível demonstração de

⁷³⁸ Ibidem p. 26.

⁷³⁹ Idem Ibidem p. 25.

covardia: “novamente ficamos surpresas que sobre tal estória os homens têm construído uma teoria da superioridade.”⁷⁴⁰

Quanto ao silêncio que as mulheres deveriam manter no templo e a proibição de serem ordenadas ao ministério pastoral, discordavam dizendo que as instituições eclesiásticas tinham parado no tempo e mantinham as mesmas atitudes do apóstolo Paulo, no primeiro século do cristianismo. Tal proibição “só poderia vir de mentes turvas e não plenamente desenvolvidas, que não percebiam que a presente evolução da mulher é completa, e um novo mundo resultará disso.” Estranhavam ainda que a Igreja proibisse a assunção do púlpito pelas mulheres, mas que eram estas que sustentavam o ministério pastoral, os salários e o suporte material que permitiam o crescimento das instituições eclesiásticas, além de não ser encontrado nos ensinamentos de Jesus nenhuma passagem que proibisse o ministério feminino. De forma enfática concluíram as biblistas: “até que o feminino seja reconhecido no Ser Divino e a justiça seja estabelecida na Igreja pela completa igualdade da mulher e do homem, a Igreja não pode ser completamente cristã.”⁷⁴¹

Em 1922, surgiu uma nova obra de exegese feminina chamada o *Comentário da Bíblia das Mulheres*, com a novidade de ser plural e de contar com a colaboração de católicos, judeus, protestantes e a contribuição de eruditos do sexo masculino. Tratava-se de um novo momento no feminismo internacional e evidentemente sem a radicalidade que o trabalho de Stanton representou no século passado. Apesar da censura, a *Bíblia da Mulher* teve uma ampla repercussão na época, justificando sete edições em apenas seis meses. A pergunta que se impõe é se de fato o projeto de Stanton atingiu as mulheres anglicanas e batistas na Bahia? Em que medida suas idéias influenciaram nos discursos e práticas do contingente feminino presente no protestantismo brasileiro, ou se predominou a tradição da submissão feminina.

ENTRE A RECLUSÃO E O TRABALHO

Para se ter uma visão mais completa sobre as mulheres protestantes que viveram em Salvador no final do século passado e nas três primeiras décadas deste, torna-se necessário conhecer o universo feminino que predominava na capital baiana no referido período, resgatando os diferentes comportamentos ditados por uma sociedade nitidamente dividida em classes e grupos étnicos.

Marcada por relações escravistas ou resquícios escravistas e patriarcais, a sociedade baiana no período estudado estendeu às relações homem/mulher, a dominação e o autoritarismo peculiares em intercursos sociais construídos em torno da desigualdade. O espaço público era preferencialmente o domínio masculino, enquanto o espaço privado da casa e do lar reservava-se exclusivamente às mulheres, concebidas como seres inferiores que precisavam sempre da tutela

⁷⁴⁰ Idem p. 27.

⁷⁴¹ Ibidem p. 173.

masculina de pais, maridos ou filhos e irmãos varões. Condenadas à rotina de um ciclo biológico que incluía o casamento e a maternidade, viviam as mulheres soteropolitanas das classes altas reclusas no interior de suas casas, vivendo a mesmice do cotidiano doméstico. Guardadas zelosamente por seus maridos e pais, seus senhores, essas mulheres não podiam transitar nas ruas desacompanhadas e muito menos cuidar de interesses próprios, pois não os tinha. Reclusão e domesticidade eram sinônimos de honradez e toda mulher honesta deveria se preservar. *“Emparedadas, privadas do relacionamento livre com o mundo, aqui as mulheres mostravam-se tímidas e ariscas, oprimidas pelo dever de preservar sua honra e, por extensão, a de seus guardiãs. E aí daquelas que se recusassem a obedecer a pais e maridos!... os recolhimentos dos conventos mantinham sempre as portas abertas para quem tivesse desafiado o interdito.”*⁷⁴²

A reclusão e a domesticidade das mulheres baianas no século XIX certamente causavam estranheza às desenvoltas estrangeiras que visitavam Salvador. A recíproca também seria verdadeira: o que passaria na cabeça de uma senhorinha “branca” ou de sua mãe, ao saber que uma senhora inglesa “passeiou a cavalo com o Sr. Dance e o Sr. Ricken pelas margens do dique,”⁷⁴³ local onde se concentravam mulheres negras, lavadeiras de ganho? Com certeza as atitudes da independente Mrs. Graham escandalizou as famílias da elite soteropolitana. A reciprocidade do escândalo e do inusitado também faria parte do relato da arguta viajante inglesa, que decepcionou-se com o desleixo da aparência das mulheres de Salvador ao visitá-las, de surpresa, em suas casas. Registrou ainda que eram “sem educação e conseqüentemente sem os recursos do espírito” e para a futura preceptora dos jovens príncipes brasileiros, a conversação que manteve em uma reunião social com as mulheres baianas “era tão repugnante quanto o vestuário,” pois falava-se “principalmente das belezas da Bahia, de vestidos, crianças e doenças.” Trivialidades domésticas que causaram um enorme desconforto para os ouvidos de Mrs. Graham, mas afinal de contas compreensível: que se poderia esperar dessas pobres mulheres que nasciam e cresciam para o casamento e depois da realização do sonho que acontecia na adolescência, pois “casavam-se cedo e em breve perdiam a frescura,”⁷⁴⁴ viviam entre as crianças e as panelas? De fato, nenhum tema filosófico, ou assunto relevante que extrapolasse as paredes da cozinha e do quarto onde principalmente circulavam em suas casas, ou melhor nas casas de seus maridos ou pais. Provavelmente, interlocutoras à altura e companheiras de passeios e visitas exploratórias que fez não só em Salvador, mas no Recôncavo Baiano, Maria Graham só encontrou entre as mulheres anglicanas, suas patrícias, como ela própria citou a filha e a Sra. de Mr. Pennell, um funcionário do consulado, naquele momento servindo em Salvador.

⁷⁴² QUITANEIRO, Tania. Retratos de Mulher. O Cotidiano Feminino no Brasil sob o Olhar de Viajeiros do Sec. XIX. Petrópolis. Vozes. 1996, p. 41.

⁷⁴³ GRAHAM, M. Diário de Uma Viagem ao Brasil. São Paulo. Nacional. 1956, p. 176.

⁷⁴⁴ Idem p. 169.

Ciumentamente guardadas dos olhares estranhos e curiosos, as mulheres da elite dedicavam-se à administração do lar, dos escravos quando possuíam e da educação dos filhos, tarefa exclusivamente feminina. Movendo-se essencialmente no círculo doméstico de suas serviços, as mulheres das classes altas com frequência acompanhavam seus maridos em recepções e jantares, quando se repetia e se confirmava a subalternidade em que viviam cotidianamente em seus lares: nesses locais públicos ou em casas de abastados, formavam-se sempre dois grupos de conversas, o dos homens e o das mulheres, com diferentes assuntos, ou quando se constituía um único grupo, só as vozes masculinas erguiam-se permanecendo alheias e caladas as mulheres, em completa sintonia com a submissão e a inferioridade que mantinham em relação aos homens em geral, não só aos seus maridos e familiares. Tal constatação foi constante entre os estrangeiros que visitaram a Bahia e o Brasil.

Graças ao Vice-cônsul inglês James Wetherell, temos um testemunho substancial de como as relações de gênero, na segunda metade do século passado, em Salvador, ocorriam de forma androcêntrica e como as mulheres das classes altas, pelo menos aparente e publicamente, se conformavam com tal situação, deixando-se enquadrar em limites e práticas tão preconceituosas e comezinhas. Tal qual Maria Granham, três décadas depois, o cônsul britânico surpreendeu-se com os hábitos, as relações entre os sexos e a submissão feminina na sociedade soteropolitana.

*“Nas reuniões brasileiras as senhoras sempre se sentam entre elas, em geral ao redor da sala e, em vez de conversar, parecem somente olhar umas para as outras e observar os diferentes vestidos a fim de preparar um assunto para futuras conversas. Assim instaladas elas oferecem um aspecto terrível para um infeliz solteirão e necessita-se de certa coragem para enfrentá-las. Os homens reúnem-se entre si, em geral perto das portas ou no meio do salão. Essa separação dos sexos também ocorre quando apenas uns poucos amigos reúnem-se, e os homens parecem realmente olhar para “a mulher como sendo de fato um animal inferior” (Vide Punch). Em todo o caso, eles não veem nada de grosseiro em manterem uma conversa quase que exclusivamente entre eles, sendo que muito raramente dirigem a palavra à parte feminina do grupo. As senhoras, por sua vez, não parecem se ressentir deste tratamento, pois quando não estão silenciosamente observando, conversam entre si com bastante alegria, mas nunca procuraram intervir com suas opiniões na discussão masculina.”*⁷⁴⁵

Poder-se-ia argumentar que as observações eram aligeiradas e preconceituosas com objetivo de aprofundar as diferenças socioculturais entre o Brasil e a Inglaterra, no entanto pode-se afirmar que tais observações foram feitas por outros viajantes, inclusive mulheres. Não se tratava de constatações apressadas de quem viu um incidente e generalizou o fato como prática corrente. Na verdade, J. Wetherell viveu quinze anos no Brasil, dos quais doze em Salvador,

⁷⁴⁵ WETHERELL, James. Brasil Apontamentos sobre a Bahia 1842-1857. Salvador. Banco da Bahia. 1972, p. 134.

inicialmente como negociante, depois como funcionário consular, portanto teve uma larga convivência com a população, demonstrada pela riqueza de seus apontamentos que vão desde a flora e a fauna até as práticas religiosas de católicos e afro-brasileiros. Por outro lado, o jovem cônsul chegou a Salvador aos 21 anos, solteiro e desimpedido,⁷⁴⁶ portanto um belo partido para as jovens casadoiras da elite baiana e por isso mesmo era constantemente convidado para festas, cerimônias de casamentos e outros eventos, como ele próprio registrou nos seus relatos. Era um freqüentador assíduo dos saraus baianos, sem contar é claro, das cerimônias e festas cívicas que o cargo diplomático lhe impunha. Mr. Wetherell foi um arguto observador participante da sociedade soteropolitana dos meados do século passado, além de potencialmente interessado no tema, em função da sua solteirice.

Sabe-se que as mudanças de comportamento e mentalidade ocorrem de forma extremamente lenta se comparados com os saltos e sobressaltos que ocorrem nos níveis econômico e político em determinadas sociedades. Na década de 20 do século passado, M. Graham observou e registrou a subalternidade em que viviam as mulheres de Salvador. Nos anos 50, Wetherel confirmou essas observações com um significativo relato da pretensa superioridade masculina frente às mulheres soteropolitanas. Entre os anos 1865 a 1866, a naturalista Elisabeth Agassiz visitou Salvador, onde foi ciceroneada pelo Rev. C. Nicholay da Saint George Church e de forma muito sensível registrou o universo feminino em que as mulheres brasileiras carpiam a fatalidade de serem herdeiras da maldição de Eva, sem aparente modificação do que ocorria no início do século.

“É impossível imaginar coisa mais triste e monótona do que a existência da senhora brasileira das pequenas cidades... Seus dias decorrem tão descoloridos como o das freiras de um convento e sem o elemento entusiasta e religioso que sustenta estas últimas.... É triste verem-se essas existências fanadas, sem contato algum com o mundo exterior, sem nenhum dos encantos da vida doméstica, sem livros, sem cultura de qualquer espécie. A mulher nessa porção do Império embota-se no torpor de uma existência vazia e sem objetivo ou, se revolta contra suas cadeias, a sua infelicidade então só é comparável à nulidade de sua vida.”⁷⁴⁷

O recôndito do lar era o espaço onde as moças e as senhoras de bem e de bens, isto é, pertencentes à elite baiana, transitavam vigiadas pelos seus respectivos senhores, os quais só permitiam que suas mulheres saíssem de casa três vezes na vida, como exageradamente diziam alguns estrangeiros: “*para o batismo, para o casamento e para o enterro.*”⁷⁴⁸ Esta era a realidade vivida pelas mulheres da elite.

⁷⁴⁶ Livro de Registro de Residência de Estrangeiros, Maço 5659 p. 310. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁷⁴⁷ AGASSIZ, L e Elisabeth C. Agassiz. Viagem ao Brasil. 1865-1866. São Paulo. Cia. Editora Nacional. 1938., p. 336.

⁷⁴⁸ Apud NASCIMENTO, Ana Amélia V. Patriarcado e Religião. Bahia. CEC. 1994, p. 13.

A população feminina pertencente às camadas mais baixas da sociedade, que não contava com o suporte material de pais e companheiros provedores, era obrigada a frequentar cotidianamente a rua, trabalhar e ganhar o seu sustento e de sua prole na maioria das vezes sozinhas. “*Eram mulheres que compunham a grande massa anônima que vivia na cidade, pertencentes às camadas populares que se sustentavam de expedientes de pequenas lavouras, de criações domésticas, de trabalhos primários como o de ganhadoras e mercadoras de rua.*”⁷⁴⁹ Se tivéssemos que definir com uma palavra a situação feminina no final do século passado, diríamos que *reclusão* definiria o universo da mulher das classes altas, e *trabalho* definiria a vivência feminina das pertencentes às camadas inferiores: escravas, libertas e pobres livres negras ou “*branqueadas*.” No geral, as mulheres das camadas populares tiveram que conciliar o trabalho, para garantir o sustento doméstico, e a criação dos filhos que muitas vezes as acompanhavam ao local de trabalho.

Lavadeira foi um categoria profissional muito comum entre as mulheres de baixa renda, que se alugavam para o trabalho de lavagem e passagem de roupas nas casas das senhoras de elite, não afeitas a um trabalho tão pesado e repetitivo. No geral, mães de uma extensa prole e não podendo contar com a ajuda de terceiros, as mulheres pobres nos dias de lavagem de roupa carregavam os seus filhos e montavam precárias lavanderias e cozinhas nas margens dos rios da cidade do Salvador, ainda desprovida dos modernos sistemas de abastecimento de água.

*“A beira de cada rio dos arredores da cidade sempre se encontram grandes grupos de lavadeiras. Um bairro é tipicamente chamado Barris por causa do grande número de barris que se acham enterrados nas margens barrosas do rio, a fim de formar espécies de tanques para lavar ... o terreno de lavagem oferece uma curiosa cena; as pretas, meio despidas e por vezes inteiramente nuas – pois elas não são muito pudicas – cantando ou conversando estridentemente enquanto batem vigorosamente a roupa ou circulam aspergindo-a, crianças engatinham a sombra de esteiras amarradas em varas; numerosas pequenas fogueiras sobre as quais cozinham as refeições espalhando-se pelo terreno oferecendo este conjunto o aspecto de um verdadeiro acampamento.”*⁷⁵⁰

Evidentemente que para as lavadeiras a montagem desse “acampamento” não tinha nada de pitoresco, mas era a constatação cotidiana dos pesados encargos que assoberbavam as mulheres pobres baianas, obrigadas a duras jornadas de trabalho na rua e em suas próprias casas, além da criação dos seus respectivos filhos, normalmente de pais ausentes. Mães desacompanhados formavam um contingente significativo entre a população feminina de baixa renda. Falando dessas mulheres na segunda metade do século passado, Katia Mattoso concluiu que as pertencentes às classes menos favorecidas exerciam diversos ofícios: “*vendedoras ambulantes,*

⁷⁴⁹ Idem p. 16.

⁷⁵⁰ WETHERELL, James. Opus cit p. 90.

lavadeiras, costureiras, passadeiras, amas-de-leite, bordadeiras e rendeiras formavam uma população diligente e ativa, que percorria as ruas de Salvador, freqüentemente acompanhada da filharada barulhenta e alegre que animava uma cidade atravancada, ativa e tagarela.”⁷⁵¹ O numeroso grupo de mães solteiras ou desacompanhadas com a responsabilidade exclusiva da criação dos filhos foi uma herança nefasta da escravidão. O preceito jurídico “*o parto segue o ventre*” fazia do filho da escrava um bem do seu senhor, não importando a origem ou paternidade da criança. Cessada a escravidão, o costume ganhou legitimidade, eximindo os homens da assunção de paternidade o que ocorria freqüentemente em uniões livres, isto é, casamentos ou uniões consensuais sem o devido matrimônio religioso.

Além de conceber com dor, a mulher pobre soteropolitana tinha que arcar sacrificialmente com o sustento e a criação dos seus filhos, o que nem sempre acontecia de forma tranqüila. Muitas mulheres ao receberem a recusa dos homens de batizarem e assumirem os seus filhos, desesperadas apelavam para o extremo do infanticídio. Já no início deste século, em 1903, o “*Dr. Alfredo Cordeiro Fonseca de Medeiros em sua tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Medicina, debitava à falta de uma política mais incisiva quanto à investigação da paternidade a causa dos constantes e “preocupantes” casos de infanticídios que tinham lugar em Salvador. Dr. Medeiros não achava lógico que numa falta cometida por duas pessoas não se mostre a lei igual para ambos deixando livre de obrigação a mais forte. “Os protestos do Dr. Medeiros não tiveram eco.*”⁷⁵²

A abolição da escravidão e a proclamação da República não trouxeram mudanças significativas à situação das mulheres pobres. As atividades a elas destinadas “*eram em muito semelhantes as das escravas e forras, visto que a divisão do trabalho ainda excluía, no ano de 1920, 83,9% das mulheres do mercado formal de trabalho, espremendo-as, nos dados estatísticos nas profissões “domésticas” ou mal definidas, como nas não declaradas ou sem profissão. Aliás, 49% da população maior de 21 anos estava presente nessas categorias do censo, donde 86% eram mulheres. Nos anos 40, 61,37% delas em idade de 20 anos permaneciam civilmente solteiras.*”⁷⁵³ O modelo rainha do lar que cuidava da casa e dos filhos com um marido provedor era um estereótipo das classes altas. Para as mulheres pobres, a chefia da família era inerente à sua pobreza.

O estudo que Mário Augusto Silva Santos fez sobre a ocupação imobiliária em Salvador, no período da República Velha, confirma a constatação de que as mulheres das classes médias e baixas desempenhavam atividades remuneradas e tinham um espaço regular como locatárias na cidade. “*O próprio registro do nome de mulheres como inquilinos revela que elas eram*

⁷⁵¹ MATTOSO, Katia. Bahia Século XIX Uma Província no Império. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1992, p. 152.

⁷⁵² FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Salvador das Mulheres. Condição Feminina e Cotidiano Popular na Belle Époque Imperfeita. Salvador. UFBA. 1994, mim. p. 22.

⁷⁵³ Idem p. 22

responsáveis pelo pagamento do aluguel e nos faz supor que poderiam também ter o encargo de sustentar uma família ou dividir tal responsabilidade.”⁷⁵⁴

Quanto às mulheres da elite, os ventos republicanos e os ares de modernidade que os políticos quiseram implementar em Salvador, trouxeram poucas mudanças. A sociedade continuava preconceituosamente a exigir o decoro. A mulher solteira e desacompanhada na rua, isto é, ultrapassando os muros da reclusão doméstica, constituía um verdadeiro desafio aos bons costumes. Em 1922, O Jornal A Tarde publicou um incidente com *“uma moça de cor branca e de boa família que ousou dirigir-se ao Colégio da Providência embalsamando o ar de perfumes finos... e tão escandalosamente decotada como se fosse a um baile. A melindrosa afrontava o pudor das alunas que ali se dirigiam com as suas cestas de costura casaco afogado no pescoço e com mangas fechadas no punho, sendo, por isso, interpelada pela freira responsável pelas aulas: não minha filha, não está direito aos olhos de Deus não chame isso de elegância, que ofende a virtude. Gostaria de como mãe, ver a sua filha assim vestida? Expondo-se a comentários indignos, ferindo o precioso tesouro do pudor?”*⁷⁵⁵ Poder-se-ia contra-argumentar que se tratava do comentário de uma freira, mas não se pode esquecer a importância que estas tiveram com a instalação dos colégios femininos a partir do início deste século, orientando e educando as moças de boa família para as virtudes cristãs e o casamento. As religiosas católicas eram forjadoras, juntamente com a família patriarcal, desse modelo de mulher pudica, virtuosa e submissa, que a sociedade baiana acatava como correto e cristão. Um questionamento tímido da condição de subalternidade em que viviam as mulheres baianas só ocorreria no final da década de 20 deste século, com uma espécie de *“feminismo religioso”* que rejeitava os modernismos do feminismo revolucionário.

Do ponto de vista da cidadania, as mulheres continuavam a ser tratadas como menores e incapazes para o voto. A República continuou a ver a mulher como cidadã de segunda categoria. Em 1910, surgiu o partido Republicano Feminino, liderado pela Prof^a. Leolinda Daltro, com o objetivo de mobilizar as mulheres para lutar pelo voto. O referido partido não teve sucesso exatamente pelo seu isolamento e o inusitado de sua plataforma política. Após a criação da Federação Brasileira para o Progresso Feminino, em 1922, a luta pelo voto feminino ganhou força: em 1927 as mulheres do Rio Grande do Norte votaram nas eleições do estado e municípios; só após 5 anos *“como parte de uma nova estratégia de dominação, o voto feminino foi decretado”*⁷⁵⁶ pelos revolucionários vitoriosos, estendendo-se a todas mulheres alfabetizadas.

⁷⁵⁴ SANTOS, Mário Augusto S. Habitação em Salvador: Fatos e Mitos in Imagens da Cidade Século XIX e XX. São Paulo ANPUH. 1993, p. 108.

⁷⁵⁵ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Opus cit p. 69.

⁷⁵⁶ COSTA, Analice Alcântara, La Mujer en el Poder Local em Bahia-Brasil. La Imbricación de lo Público y lo Privado. México. UNAM. mim. 1995, pp. 222 / 322.

Quanto à educação formal, as mulheres das classes altas ou tinham preceptoras que ministravam conhecimentos elementares em suas próprias casas, ou freqüentavam os colégios femininos católicos onde além das primeiras letras, aprendiam as artes culinárias preparando-se para o casamento. Algumas continuavam os estudos e diplomavam-se como professoras, não raro para ostentar um diploma, pois quando se casavam, consentindo com a submissão, não trabalhavam fora, pois não era permitido pelos seus maridos. Poucas mulheres, de fato, seguiam a carreira do magistério profissionalmente. As mulheres das classes baixas foram as vítimas prioritárias do analfabetismo. Além da precariedade das escolas públicas, as meninas desde cedo tinham responsabilidade no lar, o que deixavam suas mães mais livres para buscar empregos na rua, ocasionando a inexistência de um tempo livre disponível para freqüentar a escola. Pobreza e analfabetismo formavam um círculo vicioso na vida dessas mulheres.

Sumariamente este era o pano de fundo do universo feminino baiano em que as mulheres protestantes transitavam. As anglicanas, se identificando com as senhoras da elite e as batistas se aproximando das mulheres pobres, por motivos de classe e étnicos. Tomando como ponto de referência o feminismo protestante que se desenvolvia na Europa e nos Estados Unidos, origem de anglicanos e batistas, e o ambiente sexista e subalterno em que viviam as mulheres baianas, fortemente influenciadas pela Igreja Católica, como essas mulheres se comportariam em suas respectivas comunidades? Prevaleceria o modelo protestante de origem ou forjariam um modelo intermediário entre este e o que vigia em Salvador naquele momento? Que novidades as representações protestantes sobre a mulher traziam para essas mulheres?

AS MULHERES ANGLICANAS

No que deixa transparecer a documentação pesquisada, a imigração britânica para a Bahia foi, inicialmente, um fenômeno tipicamente masculino. Decorrente do pouco caso que se fazia da mulher no período estudado, a documentação oficial é quase omissa ao registrar as representantes do sexo feminino que formavam a colônia britânica no País. Infelizmente os Livros de Registros de Estrangeiros existentes no Arquivo Público do Estado não contemplam o período que está sendo trabalhado. No entanto em décadas anteriores, os registros de mulheres inglesas foram muito reduzidos: entre os anos de 1839 a 1854 registrou-se apenas a entrada de 17 mulheres sendo 2 criadas e 2 irmãs de comerciantes, isto é, apenas 12 acompanhavam os seus respectivos maridos e 1 única viúva teve o seu nome anotado pelo escrivão. Das esposas apenas 2 tiveram a honra de terem seus nomes registrados, as demais apenas tinha uma observação informando “*trouxe a mulher.*” Mais 6 mulheres brasileiras foram designadas como “*senhora brasileira*”. Parece que a aventura de fazer comércio e enriquecer no Brasil era uma atividade, inicialmente, típica de jovens solteiros: dos 427 homens registrados, 317 eram solteiros com idade que variava entre os 15 a 30 anos. Dos 87 casados, com idade variando entre 31 a 60, só 17

trouxeram suas mulheres para a Bahia. Dentre este grupo de casados, convém ressaltar que os clérigos sempre vinham acompanhados por suas esposas. Do grupo dos solteiros, 5 declararam, posteriormente, que voltaram à Inglaterra e casaram por lá. Certamente isto aconteceu com maior frequência e a precariedade da documentação não foi capaz de acompanhar.

Wetherell registrou, em 1856, que havia poucas mulheres estrangeiras na Bahia, certamente referindo-se às de origem inglesa: *“as senhoras estrangeiras são muito poucas e por isso mesmo, tratadas com grande deferência; creio que devem divertir-se bastante embora passem uma parte do tempo sozinhas...na Inglaterra não são nunca objeto de tanta atenção, mas, aqui, podem tornar-se pequenas rainhas, se assim o desejarem.”*⁷⁵⁷ Se a deferência citada pelo autor era por parte dos baianos, certamente que as senhoras inglesas eram tratadas com estima não pelo fato de serem mulheres, mas por serem esposas dos senhores ingleses que monopolizavam o comércio da Bahia, o prestígio e o brilho pertenciam a seus maridos e não a elas.

Esse contingente feminino tão reduzido inicialmente foi acrescido com o nascimento de crianças do sexo feminino e a chegada de outras mulheres, que infelizmente as fontes oficiais não contemplaram no período, pois estão extraviados os livros que cobrem o final do século e as três primeiras décadas da República. Pelo menos entre o final do século passado e os anos 30 deste, 70 mulheres casaram na Saint George Church. E nos livros de Registro de Batismos, 112 crianças do sexo feminino foram batizadas na comunidade anglicana da Bahia. A documentação anglicana refere-se regularmente a senhoras e senhoritas tomando parte ativa na vida da Igreja, no entanto o número de mulheres era menor, se comparado ao número de homens que compunham o grupo.

| ENTRADA POR BATISMO – SAINT GEORGE CHURCH – 1880 a 1930 | | | |
|---|---------------|----------------|----------|
| DÉCADAS | SEXO FEMININO | SEXO MASCULINO | SEM DATA |
| 1880 – 1889 | 51 | 62 | |
| 1890 – 1899 | 35 | 33 | |
| 1900 – 1909 | 9 | 12 | |
| 1910 – 1919 | 9 | 7 | |
| 1920 – 1930 | 9 | 11 | |
| TOTAL | 112 | 125 | 38 |

Fonte: Livros de Registros de Batismos. Paróquia Bom Pastor

No final dos anos 20 deste século, em uma visita episcopal que fez a Saint George Church, o Revmo. Every estranhou a ausência das mulheres, segundo ele *“era mais fácil ver os homens na Bahia do que as mulheres, já que elas estão ou em festas ou inacessíveis.”*⁷⁵⁸ Certamente as mulheres não estavam em nenhum baile, a censura do Bispo pode ter sido demasiada. De fato, nesse período, havia um número reduzido de fiéis na congregação e menor ainda de mulheres, haja vista que muitas haviam se deslocado para a Inglaterra acompanhando seus filhos para

⁷⁵⁷ WETHERELL, J. Opus cit p. 117.

⁷⁵⁸ Diocesan Gazzete.1931, p 3.

receberem uma educação formal na mãe-pátria, pois como já foi dito anteriormente, aqui em Salvador não havia uma escola anglicana como em outros locais. Os inventariados que morreram em idade menos avançada normalmente deixaram viúvas e filhos menores que residiam na Inglaterra. Não foi raro o consulado assumir o processo do inventário em função da ausência dos herdeiros, inclusive das viúvas. No caso das poucas esposas brasileiras, havia uma tendência a permanecerem em Salvador. Por outro lado, as mulheres inglesas que permaneceram em Salvador teriam absorvido os hábitos locais das senhoras da elite de permanecerem fechadas em suas casas e inacessíveis às visitas do Reverendíssimo? Infelizmente a documentação não foi generosa nesse sentido, mas pode-se conjecturar que as solitárias senhoras inglesas também aprenderam a se enclausurar em suas chácaras, enquanto os seus maridos agitavam e viviam o burburinho da praça comercial baiana. Diferentemente de Maria Graham, suas conterrâneas que residiam em Salvador acabaram amoldando-se aos hábitos locais e se moviam, preferencialmente, no espaço privado dos seus lares exercendo tarefas domésticas e a administração do lar. Estudando a realidade francesa, Perrot fez algumas reflexões sobre a divisão do espaço privado e público e a conseqüente expulsão feminina deste último, que pode contribuir para o entendimento dessa questão da divisão sexual do trabalho, tão visível na comunidade em apreço. *O século XIX acentua a racionalidade harmoniosa dessa divisão sexual. Cada sexo tem sua função, seus papéis, suas tarefas, seus espaços, seu lugar quase predeterminados até em seus detalhes. Paralelamente, existe o discurso dos ofícios que faz a linguagem do trabalho uma das mais sexuadas possíveis. “Ao homem, a madeira e os metais. A mulher, a família e os tecidos,” declara um dos operários da exposição mundial de 1867.*⁷⁵⁹

Nos livros de Registros de Casamentos, constavam vários itens que identificavam os nubentes e suas respectivas famílias. No período que vai de 1880 a 1930, a profissão da nubente não foi anotada em nenhum registro matrimonial. A conclusão a que se chega é que essas mulheres não tinham profissão definida ou exerciam essencialmente o trabalho doméstico. Poder-se-ia argumentar que o reverendo poderia estar contaminado com a misoginia dos baianos ou que não fora suficientemente cuidadoso no seu serviço, mas em períodos anteriores, em 1858 por exemplo, registrou-se uma nubente que era professora, e em 1865, duas noivas tinham profissão definida: uma era empregada, certamente governanta, e uma outra costureira, profissões tipicamente femininas na cidade de Salvador. Por outro lado, deve ser levado em consideração que para essas mulheres estrangeiras e identificadas com os hábitos da elite soteropolitana de segregação feminina, seria extremamente difícil romper com tais práticas e construir uma vivência menos subalterna e mais coadunada com os padrões europeus de origem. Certamente algumas mais ousadas tentaram e é lastimável que a documentação não nos brindou com um diário ou a correspondência dessas mulheres anônimas, onde certamente muitas tensões

⁷⁵⁹ PERROT, Michele. Os Excluídos da História. Operários, Mulheres e Prisoneiros. Rio de Janeiro. Paz e Terra.1992, p. 178.

vividas no cotidiano de suas vidas seriam registradas. Afinal de contas, a prática de fazer diários é considerada como algo muito próprio da cultura anglo-saxônica e do campo protestante. Certamente que algumas mulheres e meninas inglesas que viveram em Salvador nesse período, como a jovem Alice Dayrell Brant, no final do século passado, em Diamantina, Minas Gerais, também escreveram seus diários e anotações pessoais em consonância com a tradição protestante anglo-saxônica.⁷⁶⁰

CASAMENTO E PUREZA SEXUAL

No geral, as mulheres anglicanas não casavam tão cedo quanto as católicas soteropolitanas. A maior incidência dos matrimônios ocorreram entre os 20 e 30 anos de idade. A idade mínima encontrada foi 17 anos e não coincidentemente, das 5 mulheres que casaram com esta idade 4 eram brasileiras (das 6 que casaram com ingleses) e apenas 1 era inglesa. Kátia Mattoso, estudando a família baiana no século XIX, concluiu através de estudos demográficos, que a maioria das jovens católicas soteropolitanas casavam entre os 15 e os 19 anos, chegando algumas a casarem-se com menos de 15 anos, isto é, entrando na adolescência.⁷⁶¹ Neste aspecto, as mulheres anglicanas não seguiram as católicas da elite baiana pois casavam-se mais maduras. No entanto, consorciavam-se mais jovens do que os seus companheiros: entre os homens anglicanos a maior concentração dos casamentos ocorreria entre os 26 a 33 anos. Manteve-se o costume tradicional do homem mais velho que a mulher, no entanto existiram alguns poucos registros de matrimônio de mulheres mais velhas com nubentes mais novos, sendo encontrada uma mulher que era 8 anos mais velha que o seu marido, ela tinha 31 anos e ele 23, ambos vinham de famílias de comerciantes e ele era o gerente do British Bank, em 1923. Não se tratava de uma viúva rica e um jovem pobretão, o que indica que alguns preconceitos vigentes, ainda hoje, na sociedade soteropolitana foram questionados pelos costumes da colônia britânica⁷⁶².

| IDADE DAS NUBENTES – 1880 a 1930 – SAINT GEORGE CHURCH | | | | | | |
|--|--------------|---------|---------|---------|---------|------------|
| DÉCADA | IDADE – ANOS | | | | | |
| | 17 – 19 | 20 – 25 | 26 – 30 | 31 – 35 | 36 - 40 | NÃO CONSTA |
| 1880 – 1889 | 6 | 11 | 7 | 1 | 2 | 1 |
| 1890 – 1899 | 2 | 20 | 3 | 1 | 1 | 3 |
| 1900 – 1909 | 0 | 3 | 2 | 0 | 0 | 0 |
| 1910 – 1919 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| 1920 – 1930 | 0 | 1 | 4 | 1 | 0 | 1 |
| TOTAL | 8 | 35 | 16 | 3 | 3 | 5 |

Fonte: Livro de Registros de Casamentos. Paróquia Bom Pastor

O casamento endogâmico prevaleceu entre os anglicanos como uma exigência legitimada pela Igreja, mas certamente por motivos econômicos muito claras. No período estudado, apenas uma mulher anglicana casou com um brasileiro e o casamento foi feito sob o rito da Igreja

⁷⁶⁰ MORLEY, Helena. Minha Vida de Menina é a tradução do diário da referida jovem. Rio de Janeiro. José Olimpio. 1977.

⁷⁶¹ MATTOSO, Katia Queiros. Família e Sociedade na Bahia do século XIX. São Paulo. Currupio. 1988, p. 74.

⁷⁶² Livros de Registros de Casamento.1880-1930 .Paróquia do Bom Pastor.

Anglicana. Tratava-se de um funcionário do governo, também filho de funcionário público que se casou com uma jovem inglesa filha de um engenheiro.⁷⁶³ O casamento dentro do próprio grupo foi a regra desejada e seguida pela comunidade. No final do século passado, antes da instalação do casamento civil, o matrimônio entre nubentes protestantes e católicos constituía-se em um ato com conseqüências muito fortes para a parte acatólica, com a abdicação de princípios religiosos ou a não educação dos filhos na religião protestante. Mesmo após a Proclamação da República e a instalação da liberdade religiosa e do casamento civil, os casamentos mistos eram realizados sob fiança e juramentos muito semelhantes aos que ocorriam na vigência do Império e da oficialidade da Igreja Católica, seguindo prescrições canônicas. Em 1893, o Sr. Carlos Guilherme Buckingham, “*cristão protestante de seita anglicana,*” assinou um termo de compromisso na Câmara Eclesiástica da Igreja Católica, ao pretender casar-se com uma mulher de origem católica. No acordo solene, firmado pela parte acatólica e assinado sob as vistas de três testemunhas obrigava-se a: “*sob juramento aos santos Evangelhos que prestou, a permitir que sejam educados os filhos e filhas que resultarem do matrimônio que pretende contrahir com D. Hermínia de Moura, filha legítima do Dr. Silvino Moura e D. M^a Cândida Moura, Catholica Apostolica Romana, natural deste Estado e residente na Freguesia de Sto. Antonio Além do Carmo nas máximas e verdades da Religião Catholica Apostolica Romana que ella professava, e a não impedir a sua futura consorte o livre exercício da mesma Religião Católica Apostolica Romana de que é ella fiel sectária. E de como aqui prometeu abrigou-se assignar com as testemunhas abaixo...*”⁷⁶⁴

A parte católica também jurava fidelidade à religião de origem e prometia não se deixar induzir pela religião do consorte, mas, pelo contrário, despender todos os esforços para que o cônjuge viesse a abraçar a verdadeira religião. Observe-se o juramento de D. Hermínia em relação ao seu noivo anglicano: “*Ao casar-se com Carlos Guilherme Buckingham, pelo presente termo promethia-se obrigar a permanecer firme na mesma Religião Catholica Apostolica Romana que professara e a não deixar se seduzir e arrefecer no fervor de adorar a Deus e louvando a Igreja Católica Romana e o que ela nos ensinou a educar e fazer educar os seus filhos e filhas... cuidando com todos os meios e forças na conversão do seu consorte exhortando-o a abraçar a mesma Religião Catholica Apostolica Romana.*”⁷⁶⁵

Comparando-se os dois juramentos, fica visivelmente claro que a parte católica ficava em declarada vantagem não só no que tangia à educação dos filhos, mas também em empreender esforços proselitistas para trazer o consorte herege para o seio da Igreja Católica. Ao que parece, nesses casamentos mistos com a respectiva licença de “*cultus disparitas*” o amor, ou os interesses entre os cônjuges, foram mais fortes que os constrangimentos religiosos para os que

⁷⁶³ Idem.

⁷⁶⁴ Livro para Lançamento dos Termos de Fiança e Banhos e Juramentos para Casamentos acatholicos, pp. 9 / 10. Arquivo da Cúria Metropolitana.

⁷⁶⁵ Idem p. 10.

quiseram manter o protestantismo de origem, pois outros, em menor quantidade, chegaram a abjurar da fé anglicana para se casar religiosamente com cônjuges de origem católica, numa atitude mais radical, evitando assim os constrangimentos de um casamento misto. A exemplo do Sr. William John Millions de 20 anos, empregado do London Brazilian Bank, que abjurou do anglicanismo, na Paróquia da Victoria em 22 de fevereiro de 1906, e a 2 de maio do mesmo ano já contraía casamento com uma senhorita católica recebendo a bênção nupcial. Os termos da abjuração eram particularmente fortes: “... pertenceu até a presente data, a seita Anglicana na qual nasceu e supõe ter sido baptizado, mas que agora, tendo conhecimento da verdadeira fé Catholica fora da qual não há salvação do que está firmemente convencido, deseja ardentemente ser recebido no gremio da Santa Igreja Catholica Apostolica Romana, assim como consequentemente novamente baptizar-se e abjurar, de todos os erros dos quaes como herege, até agora viveu.”⁷⁶⁶

O neófito foi instruído pelo vigário da Igreja da Victória e inquirido se o motivo que o levava a abjurar do anglicanismo e abraçar o catolicismo era “*algum motivo inconfessável ou de oportunidade e um tal procedimento seria um horrível crime diante de Deus e assaz vergonhoso em face da boa sociedade.*” Ao que o suplicante respondeu firme e francamente e “*parecem-me ser sinceras e conscienciosas,*” concluiu o clérigo. Do ponto de vista protestante, o casamento não seria um motivo relevante para a abjuração da fé, aliás nenhum motivo justifica o abandono dos princípios religiosos, visto apenas como um sinal de fraqueza ou de interesses escusos. Do ângulo católico, certamente não seria o motivo tão plausível, mas se a questão for observada tomando como referência o matrimônio como um sacramento católico romano, o oportunismo do noivo anglicano bem que poderia ser atenuado ou perdoado. Além do fato de que se tratava de um filho pródigo arrependido, voltando ao seio da Madre Igreja, não poderia ser recusado, mesmo que o motivo do “*retorno*” fosse inconfessável.

Em uma carta do Bispo aos Leigos, contendo instruções sobre o casamento, o Revmo Every, apesar de reconhecer e respeitar o papel da Igreja Católica nas repúblicas de sua diocese, inclusive o Brasil, reconhecia constrangido o tratamento que a Igreja Católica dava ao casamento misto, isto é, entre católicos e protestantes. Considerava desrespeitosas as exigências e sugeria que se devesse resistir para mudá-las: *é um dever desagradável ter que enfatizar que a Igreja Católica não reconhece como válido qualquer casamento entre um Católico e um Anglicano ou protestante, exceto na condição de que nenhum clérigo consciente com auto-respeito pode aceitar, isto é o desempenho da cerimônia do casamento sem nenhuma oração ou invocação da Bênção Divina, e a promessa que seus filhos serão criados num sistema religioso que ele próprio não pode aceitar. Estas são exigências que têm que ser resistidas.*⁷⁶⁷

⁷⁶⁶ Ididem p. 69.

⁷⁶⁷ In Diocesan Gazzete. 1918/1919 p. 153.

Ao longo do período estudado não se encontrou nenhuma ação mais concreta do Reverendíssimo para se opor às exigências da hierarquia católica, pelo contrário casamentos mistos continuaram a ser feitos ou casamentos católicos de ex-anglicanos que abjuraram da fé e converteram-se ao catolicismo para se casar com mulheres católicas. Certamente tais atitudes do rebanho anglicano na Bahia deveriam entristecer e constranger o Bispo Every, defensor do casamento dentro do próprio grupo e que desenvolvia todos os esforços para manter a santidade e o significado espiritual do matrimônio.

As mulheres de origem católica que acalentavam o sonho do matrimônio na “*igreja coberta de flores*,” ao se submeterem a um casamento misto abdicavam dessa fantasia, desde quando este tipo de casamento era normalmente realizado nas casas dos pais ou em capelas particulares, por padres católicos. Certamente os “*príncipes encantados*” britânicos, bem posicionados na praça comercial baiana, traziam compensações concretas que valiam sacrificar as fantasias de jovens casadoiras!

Nos dois livros de fiança que cobrem o período em estudo foram feitos 75 juramentos de acatólicos. Destes, 28 eram de homens anglicanos que estavam consorciando-se com mulheres católicas, na sua grande maioria baianas. No mesmo período, só 2 mulheres anglicanas submeteram-se ao casamento misto, isto é, com homens de origem católica. No ano de 1913, duas senhoritas inglesas das tradicionais famílias Dutton e Wilson casaram-se com católicos, a primeira com um baiano e a segunda com um europeu. No que tange à educação dos filhos, o juramento seguia a mesma fidelidade à Igreja Católica, fosse a mulher ou o homem o cônjuge acatólico: “*Nunca induzir, de qualquer modo que seja, a deixarem a Religião Católica Romana, para seguirem a minha ou outra que farei baptizar na Egreja Católica Apostólica Romana, e além disto educar na Fé e doutrina da mesma Egreja todos os filhos.*”⁷⁶⁸ O registro de apenas duas mulheres realizando casamentos mistos, sendo que apenas um nubente era baiano, confirma a tendência ao casamento endogâmico verificado no livro de casamentos da Igreja Anglicana. Observando-se a documentação, conclui-se que os homens tenderam em maior número a ultrapassar as normas do casamento endogâmico prevalentes na comunidade. Estaria aí um traço da submissão e da obediência religiosa das mulheres anglicanas e de maior independência dos homens?

A norma estabelecida era o casamento entre cônjuges da própria comunidade. Em 1912, um articulista da Gazeta Diocesana, escrevendo sobre o casamento misto entre ingleses e “*nativas*” sul americanas disse que a esposa deveria seguir o marido, pois “*uma mulher é da mesma nacionalidade do seu marido, mantendo-a mesmo viúva. Os filhos pertencem a terra onde nasceram, mas ao deixar aquela terra, eles são reconhecidos como membros da nação a qual seus pais pertencem*”. Pela ótica do articulista, na comunidade anglicana deveriam ser mantidas as tradições e os relacionamentos entre os ingleses, porém se um homem (não se refere

⁷⁶⁸ Idem p.69.

à mulher), tivesse que casar com uma consorte não inglesa, recomendava de forma etnocêntrica e machista que *“no caso do casamento de um homem inglês com uma nativa desses países da América do Sul, é desejável anglicisar a esposa e criar os filhos como ingleses, na língua, no sentimento, no caráter e perspectiva social.”*⁷⁶⁹ A recomendação anglicana era tão machista e autoritária quanto a determinação canônica da Igreja Católica sobre o casamento misto. A diferença sutil era que no caso anglicano era um costume, não uma regra canônica, a que os cônjuges deveriam submeter-se sob juramento.

Razões religiosas, patrióticas e econômicas misturavam-se na prática dos casamentos endogâmicos. Havia um nítido interesse em não dispersar a fortuna entre estrangeiros. Archibald McNair, sócio da Cia Fabril dos Fiaes, assinara um acordo comercial com seu sócio em Manchester e na sua cláusula 21 rezava que: *“não poderá casar com uma senhora brasileira ou portuguesa sem o consentimento de Charles Vaughan,”*⁷⁷⁰ seu sócio. E de fato ele obedeceu ao acordo e casou-se com uma inglesa D.Catherine Cooper McNair, com quem teve seis filhos, dos quais cinco foram batizados na Saint George Church.

Anteriormente à vigência do casamento civil, quando o casamento católico era considerado como cerimônia legal devido à oficialidade do catolicismo, as confissões acatólicas recebiam permissão do Império para realizar os matrimônios de seus fiéis desde que fosse realizado por ministro evangélico devidamente licenciado pelas autoridades imperiais. Conforme a lei imperial nº 1144, os anglicanos realizavam seus casamentos com as bênçãos da Igreja Anglicana e com a devida licença do consulado britânico. Com a instalação da República, o casamento civil era exigido como ato legal e só após a sua realização o casal de nubentes recebia as bênçãos do reverendo. Fazia-se a cerimônia conforme o rito anglicano. A partir de 1890, registrava-se sempre que já aconteceu o casamento civil antes da cerimônia religiosa. Em 1912, a Gazeta Diocesana registrou o casamento do casal Ernest Nosworthy e Annie Clarke, com *“cerimônia civil realizada na residência do casal Pendleton”* e antes de começar a cerimônia religiosa o capelão leu o seguinte aviso: *“desejo clara e publicamente anunciar que nada na cerimônia que se segue deve servir para lançar dúvidas sobre a validade do casamento civil que já celebraram. Vocês foram casados de maneira legal segundo as leis da terra onde residem, e agora vocês vêm para receber a benção de Deus naquele casamento, ao mesmo tempo declarando solenemente que não há impedimento à sua união legal em santo matrimônio segundo as leis de Deus e os regulamentos da Igreja Anglicana.”*⁷⁷¹

Essa preocupação com o casamento civil entre os protestantes foi comum em todas as denominações, pois, após a proclamação da República, espalharam-se boatos que os evangélicos estavam infringindo as leis e fazendo casamentos religiosos, inclusive de pessoas reconhecidamente bígamas. Evidentemente que notícias tão negativas feriram os brios e o rigor

⁷⁶⁹ Diocesan Gazzete, Fev. 1912 p. 154.

⁷⁷⁰ Inventário nº 1 / 28/29 / 3 , 1896 Arq. Público do Estado da Bahia.

⁷⁷¹ Diocesan Gazzete, Fev. 1912 p. 240.

da ética protestante na área familiar e sexual. Em 1904, a Aliança Evangélica do Brasil lançou um manifesto esclarecendo a posição dos protestantes e criticando a resistência da Igreja Católica em não aceitar o casamento civil. Assinado pelos quatro diretores que representavam as principais denominações protestantes no País, expunha a questão nos seguintes termos:

“...Absolutamente não podemos lançar a benção religiosa sobre nenhum casal que não tenha contrahido matrimônio, no paiz, segundo as leis vigentes, que regulam o casamento civil nesta República. O casamento civil, enquanto não for alterada a lei que o rege, deve preceder toda e qualquer cerimônia religiosa que, parece-nos é até um crime sem aquele requisito. Não queremos solidariedade com a Igreja Romana, que tem o casamento civil na conta de Mancebia, considerando válido só o sacramento que ella celebra, e que já tem separado pessoas casadas segundo a lei republicana, para as unir com outros indivíduos, mediante o seu sacramento.”⁷⁷²

Em sua pastoral de 1909, o Bispo Every continuou a exortar a sua comunidade, esclarecendo que *“a função da Igreja é definida, não em fazer casamentos mas em abençoá-los, e guardar a sua santidade. Logo, é claro que vamos lidar rigidamente com todas as tentativas de enfraquecer e degradar o laço matrimonial.”*⁷⁷³ Segundo os anglicanos, o “santo matrimônio” é a união entre um homem e uma mulher, instituído por Deus. O casamento civil era uma realidade legal a ser seguida, mas o seu caráter simbólico de *“união mística entre Cristo e sua Igreja”*⁷⁷⁴ continuava e era tarefa dos clérigos incentivar os fiéis a praticarem o ato religioso do recebimento da benção nupcial. Parece que essa foi uma prática seguida regularmente pelos membros da Saint George Church: dos casamentos realizados após 1889, a cerimônia civil ocorria sempre na residência de um dos nubentes ou de amigos na presença do juiz de paz,⁷⁷⁵ todos buscaram posteriormente a cerimônia religiosa, onde o reverendo abençoava o casal em culto público e na presença de testemunhas. Os registros dessas cerimônias eram feitos em livro próprio, com dados de identificação precisos e posteriormente eram fiscalizados pelo Bispo, autoridade maior da diocese.

Na solenidade do matrimônio realizada na igreja, os nubentes faziam os respectivos juramentos de amor, cuidado, honra e renúncia de outros relacionamentos extraconjugais. Do lado feminino, os juramentos eram acrescidos de duas promessas que ressaltam a relação de submissão que as mulheres anglicanas tinham para com os seus maridos. Eis a questão dirigida pelo reverendo à noiva: *“Queres receber este Homem por teu legítimo marido, e viver juntamente com elle segundo Deos manda, no sagrado estado do Matrimônio? Queres obedecer-lhe, servil-o e ama-lo, honra-lo e conserva-lo, tanto na enfermidade como em saúde?”*⁷⁷⁶ Todas

⁷⁷² O Jornal Baptista nº 8,20 março, 1904. O mesmo manifesto foi publicado pelo “Estandarte Cristão em 30/03 / 1904 sob o título “O Casamento Civil.”

⁷⁷³ EVERY, E.F Carta Pastoral, 1909 p. 22.

⁷⁷⁴ Livro de Oração Comum 1887 p. 346 / 349. Arq. Anglicano.

⁷⁷⁵ Livro de Registro Casamento da Vitória. Arq. Municipal de Salvador

⁷⁷⁶ Livro Oração Comum p. 347.

as outras promessas eram recíprocas, mas só a mulher jurava obediência e serviço ao seu respectivo cônjuge.

No casamento endogâmico freqüentemente os nubentes pertenciam à mesma camada social, tendo os seus pais coincidentemente a mesma profissão. Pelo menos 20 % dos casais casaram dentro da mesma camada social e raramente encontraram-se consortes com certa disparidade de classe. Conforme as tabelas construídas tomando-se como referência a profissão dos pais dos nubentes entre si e comparando-se com a ocupação do noivo, a categoria profissional que mais buscou o casamento intragrupo foi a dos comerciantes. Um sinal de que além de observarem as tendências do mercado, preocupavam-se com alianças matrimoniais também lucrativas.

| PROFISSÕES SIMILARES DOS PAIS DOS NUBENTES – 1880 a 1930 | | | |
|--|------------|-------------|--------|
| DÉCADA | ENGENHEIRO | COMERCIANTE | OUTROS |
| 1880 - 1889 | 2 | 3 | 3 |
| 1890 – 1899 | 1 | 4 | 1 |
| 1900 – 1909 | 0 | 3 | 0 |
| 1910 – 1919 | 0 | 0 | 0 |
| 1920 – 1930 | 0 | 3 | 0 |
| TOTAL | 3 | 13 | 4 |

Fonte: Livros de Registros de Casamentos . Paróquia do Bom Pastor

Observe-se que a tendência dos comerciantes a casarem-se entre si foi mantida, conforme a tabela seguinte.

| PROFISSÕES SIMILARES DOS NOIVOS E PAIS DE NOIVAS – 1880 a 1930 | | | |
|--|------------|-------------|--------|
| DÉCADA | ENGENHEIRO | COMERCIANTE | OUTROS |
| 1880 - 1889 | 3 | 4 | 1 |
| 1890 - 1899 | 0 | 9 | 0 |
| 1900 - 1909 | 0 | 1 | 0 |
| 1910 - 1919 | 0 | 0 | 0 |
| 1920 - 1930 | 0 | 2 | 0 |
| TOTAL | 3 | 16 | 1 |

Fonte: Livros de Registros de Casamentos. Paróquia do Bom Pastor

A documentação registrou apenas poucos casos de jovens de profissões menos prestigiadas casando-se com profissionais liberais, a exemplo de um tecelão que se casou com a filha de um advogado e um maquinista que se consorciou com a filha de um engenheiro, ou um jovem artesão que se casou com a filha de um outro engenheiro.⁷⁷⁷ Quem sabe nesses casos o amor prevaleceu frente aos interesses materiais de não-dispersão das fortunas e de fazerem-se alianças conjugais visando a manutenção do patrimônio familiar, como era costume na colônia britânica e na elite soteropolitana? Os casamentos entre classes sociais diferentes e distintos grupos étnicos eram casos raríssimos, sendo os cônjuges reincidentes normalmente punidos com a não-concessão de dote ou ajuda financeira por parte de suas respectivas famílias, ou então recorria-se ao expediente da não comunhão de bens entre o casal. Em 1872 o jovem James Pellew Wilson, negociante, filho e um dos herdeiros de Edward Pellew Wilson, rico comerciante anglicano,

⁷⁷⁷ Livros de Registros de Casamentos. Paróquia do Bom Pastor.

assinou em cartório um contrato antenupcial com a senhorita Adelaide Baggi d'Araújo, baiana e católica, antes da consumação do casamento, ocorrido um mês depois, isto é, em setembro de 1872. Na primeira cláusula, o outorgante James P. Wilson “*dota a D. Adelaide Baggi d'Araújo com a quantia de quarenta contos de reis (40:000\$000), que sahirão dos bens e haveres delle na ocasião em que o matrimônio venha dissolver-se*”. E de forma mais clara estabelecia a não-comunhão de bens e o total distanciamento da consorte dos negócios e bens do abonado noivo, certamente instruído por seu pai que em seu próprio testamento deixou de lado todos os cônjuges de filhos e netos, preservando a herança exclusivamente para os Wilson. Rezava as cláusula 2ª e 3ª do contrato: “*Não terá a dotada D. Adelaide Martins Baggi d'Araújo direito de ingerir-se, de modo algum, nos negócios relativos da sociedades Wilson Rowe e Compª. Na Bahia, - Wilson Rowe e Compª. em Pernambuco, Wilson Sons e Compª. em Londres, e E. P. Wilson e Compª. no Rio de Janeiro....Fica mais estabelecido que não haverá comunicação de bens, quer presentes, quer futuros, entre elles outorgantes, salvo ad futurum, outra cousa for convencionada, entre os mesmos outorgantes por meio de escritura pública.*”⁷⁷⁸

Embora o referido contrato fosse assinado na década anterior ao universo cronológico deste trabalho, o casal viveu durante o período estudado, e o documento pode oferecer subsídios para se entender como os contratos de casamento dos anglicanos podiam transformar-se em verdadeiras estratégias financeiras entre parceiros / sócios interessados na manutenção dos seus bens materiais. Não foi encontrado nenhum contrato similar entre cônjuges ingleses. Infelizmente a documentação não permite avançar na interpretação, mas poder-se-ia conjecturar, com base também em outras fontes, que os anglicanos abastados tomavam precauções legais para preservar suas famílias e fortunas do assédio das mulheres casadoiras baianas, ao mesmo tempo em que mantinha-se o casamento endogâmico e entre pares sociais.

No século XIX foi comum entre a elite brasileira estabelecer contratos antenupciais, o que, além de revelar uma preocupação com a questão econômica, era uma espécie de seleção que fazia-se dos cônjuges. No caso do casal Wilson e Baggi d'Araújo, a dotação que ela recebeu do noivo confundia-se com as arras que segundo Eni Samara, em seu estudo sobre as mulheres paulistas, ocorria com frequência: “*os contratos antenupciais com base no montante do dote estabelecido também as arras, quantia certa que o esposo dava ou prometia dar à sua futura mulher. O contrato de arras, possível pelas leis brasileiras, estava baseada nas disposições estabelecidas pelo Código Filipino e a quantia dada como presente, não necessariamente obrigatório, do marido à mulher, deveria ser estipulada antes do casamento e não poderia exceder a terça parte do dote que levava a esposa.*”⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ Inventário de Adelaide Baggi d'Araújo Wilson. 1884, nº 04 / 1946 / 2418. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁷⁷⁹ SAMARA, Eni M.. As mulheres, O Poder e a Família, São Paulo, Séc. XIX. São Paulo. Marco Zero. 1989, p. 139.

A Igreja Anglicana dava uma significativa importância à família e destacava “*a pureza da vida familiar como a base de toda estabilidade nacional,*” conforme disse o Revmo. Every em sua pastoral de 1909. Exigia-se pureza sexual tanto de homens e mulheres. Diferentemente da sociedade soteropolitana que tolerava um duplo padrão ético e sexual, onde ao sexo masculino era permitido e até incentivado um conjunto de práticas que iam desde a iniciação sexual na adolescência até a relações extraconjugais e a manutenção de mulheres, esposas e amantes, e às mulheres exigia-se pureza, submissão e reclusão em seus lares. A comunidade anglicana prescrevia um único padrão de comportamento sexual para homens e mulheres. Em um documento da Liga de Observância do Domingo, recomendava-se que na Escola Dominical ou no Clube dos Jovens, que a mocidade anglicana recebesse preparação para o casamento, pois, segundo o articulista, “*nos preparamos e estudamos para a maioria das coisas na vida, mas em relação ao matrimônio ficamos contentes com os contos de fada da nossa juventude e o final popular à vida dos romances felizes para sempre*”. Recomendava o texto a intervenção da igreja no assunto, através de um “*livreto com recomendações básicas e obrigações e responsabilidade mútuas.*” Quanto aos rapazes, também era necessário que “*falássemos abertamente sobre a questão da pureza sexual.*”⁷⁸⁰ Evidentemente que para as mulheres o tema não precisava ser tratado especialmente, já fazia parte do cotidiano.

A documentação não registrou nenhum episódio que evidenciasse as tensões que a separação dos casais, por longo período, provavelmente causaram. Não se tem certeza se os homens da Saint George Church permaneceram fiéis na ausência de suas esposas ou se sucumbiram às “tentações da carne” e aos hábitos sexuais masculinos vigentes na sociedade brasileira. Certamente nem todos mantiveram a disciplina e a continência sexual vitoriana, como queriam as autoridades eclesiásticas, a exemplo do Sr. Guilherme L. Tupper, “*casado conforme o rito Protestante com D. Isabel C. Freese, ausente na Inglaterra, teve 5 filhos todos batizados na Igreja Protestante na rua dos Bourbonos nesta cidade, onde está registrado meu consorcio...*” mas que na ausência de sua mulher teve um “*filho natural com D. Emmy La Grua, batizado na Igreja de Santa Anna.*”⁷⁸¹ Trata-se de um fato ocorrido no Rio de Janeiro, com um membro da Christ Church, o que poderia ter acontecido também na Saint George Church, onde a situação era idêntica com homens casados que viviam separados de suas esposas legítimas que residiam na Inglaterra e que, provavelmente, buscavam outros relacionamentos. Do ponto de vista feminino, não sobrava escolha para essas mulheres: ou abandonavam seus maridos aqui ou não proporcionavam aos seus filhos uma educação formal seguindo os padrões britânicos. Ao que parece, poucas encontraram uma solução alternativa, a maioria teve que seguir a tradicional divisão dos papéis onde os homens ganhavam o sustento da casa e as mulheres criavam a prole.

⁷⁸⁰ Diocesan Gazzete, 1924 p. 33.

⁷⁸¹ Testamento de Guilherme L. Tupper. Lata 2 nº 6040 – Manuscritos . Arq. Público de .São Paulo.

A preparação dos jovens casais para o matrimônio, além de incutir a pureza sexual, tinha o objetivo explícito de manutenção saudável da convivência conjugal evitando, assim, oportunidades para separações e divórcios. Segundo o *Livro de Oração Comum* o casamento era indissolúvel e o divórcio abominado. Recomendava-se aos casais tolerância e respeito mútuo: *“Não se pode ter nenhum flerte com o divórcio: Cristo falou no começo “não era assim”; por que devemos ser piores do que aqueles no começo? Voltemos ao início e digamos “nenhum divórcio. “Eu li nos jornais há poucos dias atrás sobre um mulher ser divorciada 5 vezes: não teria sido melhor para ela se ela perdoasse seu marido ou vice-versa cinco vezes, não 55 vezes; o ensinamento de Cristo sobre Perdão não pode ser aplicado para parte da nossa vida profissional social ou comercial, mas para a sua totalidade.”*⁷⁸²

O Bispo Every apelava *“as mulheres de vida pura e correta”* de sua diocese que só casassem com pessoas que mantivessem os juramentos matrimoniais, que se afastassem das falsas promessas e que formassem uma opinião verdadeiramente cristã contra o divórcio, o qual pela sua ótica, *“seguindo a lei divina, só é permitido por uma causa,”* isto é, infidelidade ou adultério de uma das partes. Interessante é o apelo do clérigo ao se dirigir especialmente às mulheres, mesmo tendo um padrão único de comportamento sexual e responsabilidades mútuas no casamento, parece que se acreditava que a mulher deveria ser a guardiã dos bons costumes em face dos assaltos *“para a degradação do laço matrimonial e das tendências populares para aumentar as facilidades do divórcio.”*⁷⁸³ O status civil de divorciado não era aceito pela igreja, reconhecia-se apenas: solteiro, casado ou viúvo. Mulheres de vida limpa e correta era o padrão ético previsto pela Igreja Anglicana para os seus fiéis do sexo feminino.

Conforme os registros de batismos, as mulheres anglicanas tiveram poucos filhos: 60% das mulheres tiveram apenas uma criança e 18% duas. D. Elizabeth Buckingham foi de fato uma exceção ao gerar quinze filhos (apenas 1 nasceu no período cronológico) e sua filha seguiu-lhe o exemplo gerando nove. Ao que parece havia uma tendência para constituir-se famílias pequenas e certamente a separação dos casais propiciava uma diminuição do número de filhos aqui registrados, não eliminando a possibilidade de outros rebentos nascerem na Inglaterra e serem batizados por lá.

⁷⁸² Diocesan Gazette, 1924. P. 33.

⁷⁸³ EVERY, E. F. Pastoral de 1909 p. 22.

| NÚMERO DE FILHOS POR MÃE – 1880 a 1930 | | |
|--|------------|-----|
| Nº DE FILHOS | Nº DE MÃES | % |
| 1 | 84 | 60% |
| 2 | 25 | 18% |
| 3 | 12 | 9% |
| 4 | 10 | 7% |
| 5 | 4 | 3% |
| 6 | 3 | 2% |
| 7 | 1 | 1% |
| 8 | 1 | 1% |
| 11 | 1 | 1% |

Fonte: Livros de Registros de Batismo – Doc. Paróquia do Bom Pastor

A maioria das mulheres, isto é, 86% manteve a periodicidade anual para gerar os seus filhos, seguidas de um número reduzido de 14% das que preferiram ter os seus filhos bianualmente. Não se pode provar que havia algum tipo de planejamento familiar ou se era fruto do acaso, mas, observando-se as mulheres que tiveram um maior número de filhos, pode-se afirmar que mantiveram uma tendência para a bianualidade.

PARTICIPAÇÃO NA IGREJA

Embora o número de mulheres fosse pequeno na Saint George Church, elas tomavam parte ativa na vida comunitária, exercendo diversas funções, mas essencialmente as que eram consideradas como atividades femininas. Seguindo o conselho do apóstolo Paulo, de que as mulheres deveriam manter o silêncio na congregação, e reproduzindo a divisão sexual do trabalho que viviam nos seus lares, essas anglicanas dedicavam-se à preparação de chás e recepções que aconteciam freqüentemente na igreja, cuidavam da decoração do salão de cultos, sendo uma tarefa estabelecida na programação anual, com os nomes das senhoras e senhoritas responsáveis. A Gazeta Diocesana com freqüência publicava elogios aos arranjos e alfaias que elas providenciavam para o templo com suas próprias ofertas. Em 1911, o Rev. Naish, muito agradecido, publicou na revista diocesana os esforços das mulheres de sua congregação em especial das Sra. e Srta. Been que *“com o dinheiro arrecadado pelas senhoras da congregação e amigas compraram um belo carpete para o santuário.”* Segundo o reverendo, os carpetes e outros objetos do altar *“criavam um atmosfera mais eclesiástica,”* ressaltando que tais embelezamentos e reparos decorativos foram resultados de ofertas de *“38 doadores, todas senhoras.”*⁷⁸⁴ Ocupavam-se também das tarefas filantrópicas de visitas e ofertas de donativos para os mais pobres, incluindo marinheiros que circulavam na comunidade. Não foi registrado nenhum trabalho assistencial mais sistemático que contemplasse a população local. Em outros países da diocese, como Argentina e Chile, foram criados orfanatos para amparar a população

⁷⁸⁴ Diocesan Magazine, 1911 / 1912 p. 77.

infantil pobre mas, ao que parece, aqui as ações filantrópicas eram esporádicas e voltadas para a própria colônia britânica.

Seguindo uma tradição protestante, as vozes femininas erguiam-se naturalmente nos cânticos congregacionais e nos corais, lado a lado com as vozes masculinas. O culto anglicano no Brasil seguiu as prescrições do *Livro de Oração Comum*, como mandava a tradição anglicana, em inglês, o que se conservou até a década de 70 deste século. No entanto, em 1861,⁷⁸⁵ apareceu a primeira tradução em português do Livro de Oração feita por Richard Holden: um colportor que enfrentou em polêmica pública os ataques da hierarquia católica em Salvador. A tradução que está sendo usada neste trabalho é de 1887 e pertenceu ao Revmo. L. L. Kinsolving, fundador da Igreja Episcopal Anglicana de origem norte- americana, no Brasil.

As mulheres também participavam dos corais que se apresentavam dominicalmente nos cultos. Graças à riqueza dos relatórios do Rev. Walter Naish, interessado em ter uma boa música em sua igreja, sabe-se que as mulheres participavam desses grupos musicais tanto quanto os homens na Bahia British Church. Segundo seu relato: *“um pequeno coral foi formado de senhoras e cavalheiros e esperamos ter boa música sob a liderança do Sr. West, recém-chegado, que foi organista e regente do coral numa igreja de Londres.”*⁷⁸⁶ Quando Mr. West retornou para a Inglaterra, a Srta. Been assumiu a responsabilidade do serviço musical da igreja, inclusive como organista.

Concordes com a reclusão no interior dos seus lares, as mulheres anglicanas compartilhavam na igreja um espaço de sociabilidade, onde encontravam outras mulheres e poderiam trocar idéias, mesmo que fossem apenas sobre a música ou a decoração do templo. Como em outras denominações protestantes, existia na Igreja Anglicana no Brasil uma sociedade que congregava as senhoritas e as meninas anglicanas, a *Girls Frindly Society*. Nessa sociedade incentivava-se o companheirismo e a fraternidade entre as mulheres. O trabalho regular da sociedade de moças incluía : um grupo de estudo bíblico que se reunia uma vez por mês, aula mensal de conhecimentos bíblicos em algum subúrbio, a realização de bazares e outros eventos para arrecadação de ofertas para a comunidade. Durante a guerra a Sociedade Feminina teve um papel importantíssimo arrecadando dinheiro para a Cruz Vermelha Britânica. Na Bahia a Srta. Been trabalhou na respectiva sociedade como fundadora. Constituíam-se a sociedade em divisões em cada estado e tinha-se uma diretoria nacional.⁷⁸⁷

A sociedade feminina propunha-se ainda a ser uma espécie de agência de conselhos e ajuda para as mulheres nas diversas áreas da vida. Em seu relatório do ano de 1916, a Vice-Presidente da G.F.S. no Brasil referiu-se ao *“encontro com moças e senhoras inglesas, muitas que não são membros mas que já ouviram falar de nós, e querem nossa ajuda ou conselho de várias formas.”* Preocupada com as *“dificuldades especiais do país,”* talvez estivesse se referindo ao assédio

⁷⁸⁵ HAHN, Carl Joseph. História do Culto Protestante no Brasil. São Paulo. ASTEC. 1989, p. 72.

⁷⁸⁶ Diocesan Magazine, 1911-1912 p. 77.

⁷⁸⁷ Diocesan Gazette, 1922 -1923 p. 77.

masculino, aos problemas urbanos e à falta de hábito das mulheres circularem desacompanhadas, sugeria a diretora às suas lideradas que *“não é bom oferecer razões para as moças saírem à noite.” E mesmo assim estamos continuando nosso trabalho a despeito das dificuldades, pois estamos convencidas do seu grande valor.*”⁷⁸⁸ Ao lado da sociedade de moças, existia também a Associação Feminina Diocesana, a qual era composta pelas mulheres casadas e mantinham basicamente as mesmas atividades e objetivos que eram *“de ajuda e continuação do trabalho da igreja.”*⁷⁸⁹ Compunham-se as duas sociedades exclusivamente de mulheres anglicanas de origem inglesa e seguindo a linha geral da igreja, não tinham nenhum objetivo proselitista de atingir as mulheres brasileiras de outras confissões religiosas.

Nas três últimas décadas do período cronológico que está sendo trabalhado, houve uma redução significativa da colônia britânica na Bahia e, conseqüentemente no número de fiéis da Saint George Church. Embora em número reduzido, as mulheres participavam ativamente das atividades eclesíásticas, conforme o testemunho do próprio Reverendíssimo Every. Em visita a paróquia de Salvador, em 1916, assim se referiu às mulheres e à fidelidade com que elas dedicavam-se ao serviço divino: *“os cultos na Igreja, mesmo com números pequenos foram motivo de alegria. Mas a proporção daqueles que assistem é boa em comparação com outros lugares e as mulheres lideram lealmente, que fosse assim em todos os lugares e considerando tudo há muito que agradecer na Bahia.”*⁷⁹⁰ Mesmo elogiadas pela lealdade e assiduidade aos serviços religiosos pelo Bispo, as mulheres anglicanas participavam da vida eclesíástica dentro dos limites estabelecidos pelo sexismo da teologia anglicana e protestante em geral: o ministério pastoral continuava a ser um privilégio exclusivo do sexo masculino. Durante os 50 anos que cobrem este estudo, todos os reverendos eram homens e só excepcionalmente, à beira da morte, in extremis, uma mulher, uma enfermeira, ministrou o batismo a duas crianças. O exercício sacramental e as atividades administrativas eram tarefas inerentes aos varões que recebiam as sagradas ordens.

A luta das feministas protestantes norte-americanas e inglesas atravessou o século. Em 1921, após muitos embates teológicos e administrativos, Maude Royder conquistou o púlpito da Catedral de St. Paul em Londres, considerada a primeira mulher pregadora da Igreja Anglicana, a qual teve permissão do reitor da Igreja de St. Paul, mas sob protestos do Bispo de Londres. As pregações da sufragista inglesa tiveram ampla repercussão na Europa e também a nível internacional. Em Salvador, o jornal *O Imparcial* que acompanhava constantemente a movimentação das feministas locais e estrangeiras, noticiou o fato como uma vitória do feminismo. *“A nova pregadora participou de vários debates públicos sobre a these se as mulheres podem ser admitidas como sacerdotes, fazendo citações do Novo Testamento, intentando provar que a missão do sacerdócio foi conferida por Jesus Christo em Jerusalém,*

⁷⁸⁸ Idem p. 78.

⁷⁸⁹ Diocesan Gazette, 1922-1923 p. 21.

⁷⁹⁰ Diocesan Gazette, 1916-1917 p. 60.

*tanto aos homens como às mulheres... com habilidade e dialéctica, na defesa de suas idéias desafiou que provassem haver Christo estabelecido condições divergentes entre os homens e as mulheres, sobre o sacerdócio, e concluiu que a missão de propagar a fé, sobretudo a verdade cabe também ao sexo feminino.”*⁷⁹¹ Miss Royder acrescentou à sua argumentação um elemento importante que era o fato de mulheres, enquanto rainhas da Inglaterra, terem assumido a chefia da Igreja Anglicana e por isso mesmo não haveria nenhum impedimento de natureza teológica para a proibição da ordenação feminina. Na realidade, tal argumento, tomando como referência a própria estrutura eclesiástica do anglicanismo, era imbatível.

Certamente que as mulheres anglicanas no Brasil acompanhavam a movimentação das feministas na Inglaterra, no entanto parece que o fato não teve muita repercussão na diocese do Revmo. Every. As sociedades femininas existentes aqui ocupavam-se de atividades muito assistencialistas, além de serem pequenas e muito frágeis. Provavelmente sabiam da existência do feminismo protestante e da Bíblia da Mulher da Senhora Stanton, mas não apareceu nenhum movimento organizado que assumisse a maternidade das reivindicações das sufragistas estrangeiras. Ao que parece, as mulheres anglicanas na Bahia e no Brasil estavam completamente assoberbadas com as tarefas domésticas e a educação dos seus filhos, enquanto seus maridos ganhavam dinheiro no comércio local. Ou quem sabe as propostas das sufragistas eram de fato muito avançadas ou estranhas para o universo mental em que viviam, nesse país tropical tão machista?

Não obstante a manutenção da proibição da ordenação de mulheres para o ministério eclesiástico, as anglicanas tiveram algumas conquistas em decorrência da luta das feministas inglesas no interior da Igreja Anglicana, não foram gratuitamente oferecidas pelos varões sacerdotes que compunham o clero. A partir de 1921, as mulheres passaram a ter assento no Conselho da Igreja, o qual tinha funções administrativas e também era responsável pelo Cemitério da Comunidade. No entanto tal decisão não foi tomada unanimemente: o Sínodo Anglicano reunido em dezembro de 1920 em Buenos Aires, discutiu a posição das mulheres na igreja e, por 25 votos a 5 decidiu-se que: *“o Sínodo reconhece o direito da mulher de votar nos conselhos da igreja nos mesmos termos que o homem e que é muito desejável que a mulher seja admitida aos conselhos da igreja.”*⁷⁹² Ainda neste mesmo sínodo, após muitas discussões entre os partidários e os opositores da presença feminina no Conselho, deixou-se muito claro que elas poderiam ser membros do comitê, mas não poderiam *“ser borda fina da cunha na direção a ocupar cargos e pregando na igreja”*. Um dos clérigos defensores da participação plena das mulheres nos misteres eclesiásticos alertou o plenário de que *“se as mulheres fossem recusadas do seu lugar, iriam agitar até consegui-lo.”*⁷⁹³ A realista constatação do reverendo era uma prova de que a abertura para o Conselho foi um resultado da luta feminina e que esta luta

⁷⁹¹ O Imparcial, 30/07/1921, nº 974 p.3.

⁷⁹² Diocesan Gazette 1920 21, p. 25.

⁷⁹³ Idem p. 26.

continuaría com o objetivo de galgar outras conquistas. Na Saint George Church só após três décadas tal decisão do Sínodo foi concretizada: as mulheres começaram a participar do Conselho, em 1955, dos seis membros um era mulher, a Sra. Gleig.

Embora se mantivesse a proibição de as mulheres exercerem o ministério da pregação, a Igreja Anglicana desde o século XIX viu-se obrigada a flexibilizar a sua posição em relação à participação feminina na vida eclesiástica. A maioria dos missionários no campo estrangeiro era constituída por mulheres e, quando não tinham clérigos disponíveis, lhes era permitido “*ensinar e instruir os pagãos, mas não podiam presidir a eucaristia. Este papel de ensino e instrução abria-se somente às mulheres no campo missionário e, não em sua própria terra.*”⁷⁹⁴ Muito ambígua essa decisão: no estrangeiro as missionárias podiam exercer tarefas tradicionalmente reservadas aos varões, ao *Churchman*, mas na Inglaterra não deveriam exercê-las; ao que parece, o sexismo religioso se fragilizava ante determinantes geográficos ou a dura realidade da necessidade de ter que contar apenas com o trabalho religioso feminino empurrava para a tomada de posições inovadoras teologicamente. Como o saber teológico e as práticas religiosas são social e historicamente construídos, a inovação das missionárias como mestras e doutrinadoras colocou o debate da ordenação feminina em um patamar muito mais elevado.

O ressurgimento da ordem das diaconisas no século XIX também foi uma consequência da militância do movimento feminista anglicano. Estas diaconisas tinham um ministério específico e seguiam basicamente os modelos do ministério masculino, embora a hierarquia eclesiástica claudicasse em reconhecê-las como participante das Sagradas Ordens. Em 1920, a Conferência de Lambeth decidiu que: “*as diaconisas compunham uma ordem, mas, por outro lado, também definiu que se tratava de ordem de menor importância. Declarava que a ordenação de mulheres ao sacerdócio contrariava a tradição. Na prática significava que as diaconisas podiam dirigir igrejas, com a exceção, porém da eucaristia.*”⁷⁹⁵

Como missionárias ou diaconisas, as mulheres anglicanas foram galgando postos eclesiásticos e exerceram tarefas significativas, às vezes reconhecidas e elogiadas pela hierarquia. Em São Paulo, entre os anos 1918-1920, a missionária Browne, enviada pela Sociedade Missionária da Igreja, missionava entre os marinheiros, e, pelo seu desempenho, recebeu efusivos elogios do exigente Bispo Every nas suas regulares visitas àquele campo. Segundo o bispo, “*o trabalho das Missões aos Marinheiros esta sendo mantido pela Sra Browne, o único exemplo, que eu saiba, de uma mulher sendo encarregada. E ela está criando um precedente extraordinariamente eficaz, diga-se de passagem. Numa noite de chuva tropical, fiquei surpreso em achar o Instituto repleto para o concerto, e um bom número ficou para o culto que se seguiu.*”⁷⁹⁶ Obrigado a reconhecer a eficiência feminina num trabalho

⁷⁹⁴ MILLARD, Alison Mary. *Escrituras, Tradição e Razão: Debate sobre a Ordenação as Mulheres ao Sacerdócio*. São Bernardo do Campo. UNIMEP. 1995, p. 86.

⁷⁹⁵ Idem p.88.

⁷⁹⁶ Diocesan Gazette, 1918-1919, P.11.

tradicionalmente feito por homens, o clérigo certamente levou em consideração que a clientela da Sr^a Browne era formada por homens e jovens marítimos a serviço, e que a liderança eficaz da missionária era aceita naturalmente.

O debate sobre a ordenação de mulheres continuou durante toda a primeira metade deste século, no interior da comunhão anglicana, com muitas controvérsias e partidarismos. No entanto, mais uma vez a necessidade se impôs à tradição eclesiástica: a primeira mulher a ser ordenada entre os anglicanos foi Florence Tim Oi Hi, da comunidade anglicana chinesa, em Macau. Foi ordenada durante a Segunda Guerra Mundial, quando Macau estava ocupada pelos japoneses e nenhum sacerdote anglicano conseguia chegar lá. *“O bispo anglicano de Hong Kong decidiu ordenar porque a comunidade de Macau precisava de alguém para celebrar a eucaristia. A ordenação de Florence causou muita controvérsia na igreja e eventualmente, depois da guerra, ela acabou renunciando para evitar divisões da própria igreja.”*⁷⁹⁷ A misoginia da Igreja Anglicana obrigou a Reverenda Tim Oi Hi a renunciar, certamente sob fortes pressões exercidas pelo poder masculino do clero anglicano, tradicionalmente formado por varões que admitiam o trabalho religioso das mulheres, reconheciam a importância delas como missionárias, mas queriam preservar para si, isto é, para o gênero masculino, o poder de interpretar, explicitar ou manipular os textos sagrados e a administração dos sacramentos. Os argumentos contrários continuavam a ser irrisórios e frágeis, tal qual a sexualidade feminina, como uma mulher assomaria um púlpito grávida e outras questões menores do mesmo teor.

EMANCIPAÇÃO SIM, FEMINISMO NÃO

No início deste capítulo, traçou-se resumidamente a repercussão do feminismo sufragista no interior das denominações protestantes na Europa e nos E U A. Neste tópico, a intenção é avaliar como a Igreja Anglicana na Bahia percebeu esse movimento e mais especificamente como as mulheres viram e participaram da movimentação emancipacionista que timidamente surgia no cenário local.

As idéias feministas tardaram a despontar na Bahia: foi com um certo atraso em relação a outros centros urbanos que a Federação Bahiana pelo Progresso Feminino se organizaria em abril de 1931, portanto fora do limite cronológico deste trabalho. No discurso de posse, as senhoras diretoras enfatizaram os *“ideais moraes e moralizadores”* da filial baiana. Segundo Maria Amélia Almeida, em seu estudo sobre o Feminismo da Bahia, *“até a década de 30 Salvador ainda não havia sido despertada pela onda feminina, pelo menos no que se refere à existência de grupos de mulheres empenhadas na causa. Mesmo o aflorar de novas idéias sobre a condição feminina presente em alguns estados como o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais na Segunda metade do século passado e começo deste, e que servira do aquecimento ao posterior surgimento de associações e entidades feministas em torno dos anos 20, ficou distante*

⁷⁹⁷ MILLARD, Alison M. Opus cit p. 8.

da nossa capital.”⁷⁹⁸ Se faltava até os anos 30 um movimento organizado sistematicamente, de fato não deixaram de surgir, anteriormente, mulheres que tinham uma visão emancipacionista e que sustentavam o direito da mulher ter educação formal e profissionalizar-se, sem contudo abster-se dos seus papéis de esposa e mãe. Uma espécie de precursoras do feminismo baiano, a exemplo da Prof^a. Amélia Rodrigues. Se não existia um feminismo militante na Bahia neste período, de fato havia já em outras capitais brasileiras, e os jornais locais noticiavam com frequência a movimentação das principais lideranças, a exemplo de Bertha Lutz e suas andanças internacionais e locais.

A forma submissa e discriminada em que as mulheres sul-americanas e as brasileiras eram educadas foi objeto de crítica da hierarquia anglicana, que solidariamente reconhecia que essas mulheres precisavam de uma certa emancipação para se desenvolverem como pessoas. O Bispo Every deu a sua opinião nos seguintes termos: *“as mulheres sul americanas precisavam de algum tipo de emancipação, mais do que as nossas, pelo jeito que foram tratadas como brinquedos ou objetos, e tiveram pouca chance para estudar e trabalhar. Ninguém deve ter má vontade delas terem sua educação e liberdade...”* Mas, segundo o bispo, deveria se ter muito cuidado com tal emancipacionismo, pois na sua ótica *“quando as algemas das convenções sociais se soltam estou seguro que a religião se vai também.”* Cheio de precauções, o clérigo defendia para as mulheres de sua diocese uma emancipação limitada e regulada pelos princípios religiosos, não o feminismo ateu e revolucionário que agitava a Europa naquele momento. Para exemplificar seu ponto de vista, relatou o encontro de uma mulher emancipada com um grupo da Sociedade de Moças, para estudar a Bíblia, quando a feminista riu da oração, com desdém, dizendo *“certamente vocês não acreditam nisto!”*⁷⁹⁹

A hierarquia anglicana reconhecia a importância do movimento pela liberdade feminina. No entanto, numa visão conservadora, criticava a liderança das feministas e que muitas delas se rebelavam contra a lei fazendo mal uso da liberdade. Temia a Igreja Anglicana os movimentos sociais que espocavam no Brasil naquele momento, tanto quanto as mudanças que um movimento feminino pudesse causar em sua diocese. Talvez por isso o Bispo Every tenha elogiado a liderança leal das mulheres da Saint George Church, que participavam ativamente das atividades eclesiais fielmente, como mandava a tradição anglicana, sem nenhuma pretensão de subverter a ordem, como queriam as feministas inglesas, e tomarem de assalto a última trincheira do patriarcalismo anglicano que era o ministério pastoral, o púlpito e o poder de que se reveste aquele que administra os bens religiosos e que interpreta os mistérios da fé!

Para o Bispo Every o mundo no final da década de 20 passava por mudanças radicais e muitas vezes amedrontadoras. Preconizava que *“num mundo cheio de mudanças, a Igreja deve ser, na medida do possível, um elemento estável.”* E em meio a este conjunto de mudanças

⁷⁹⁸ ALMEIDA, M^a. Amélia Ferreira, Feminismo na Bahia 1930 - 1950. Salvador .UFBA .1986,p. 14.

⁷⁹⁹ EVERY, E.F. South American Memories of Thirty Years London. Society for Promoting Christian Knowledge. 1933, p. 9.

reconhecia que havia nascido na “juventude moderna, o desenvolvimento, de um tipo totalmente novo de mulher – comparável quase a um terceiro sexo.” No entanto, conforme a sua educação vitoriana, reafirmava o papel da disciplina e da Igreja como testemunha da verdade que não muda: “a restrição e disciplinas vitorianas geraram uma raça bem superior em força e coragem do que os produtos molengas dos seus críticos os defensores do que eles chamam da Nova Moralidade. Não há nada novo nisto. É tão velho quanto Sodoma e Gomorra e a decadência de qualquer civilização.”⁸⁰⁰ Admitia a existência dessa nova moralidade e de uma nova mulher, tão diferente da antiga que para ele era quase um outro sexo, porém reconhecia nessas mudanças sinais de decadência, de queda de princípios morais. Defensor da moral vitoriana, reconhecia, o clérigo anglicano, a necessidade de a mulher brasileira ter acesso à educação e ao trabalho e deixar de ser objeto, mas nunca aspirar à radicalidade da igualdade entre homens e mulheres, da mudança de papéis e comportamento defendidos pelas feministas européias.

A Igreja Episcopal Anglicana esposava o mesmo pensamento de Every. Admitia que a mulher brasileira precisava emancipar-se, receber uma sólida formação, no entanto continuava a defender que ao sexo feminino fora reservado os papéis tradicionalmente aceitos: de mãe e esposa, dedicada à família. Emancipação sim, feminismo nunca, parecia ser um mote que orientava a liderança protestante frente ao “modernismo” das feministas.

“Guiados por doutrinas que não podemos abandonar, dizemos com firmeza que o processo de elevação da mulher dictado pelo Espírito Santo é inexeqüível fora dos limites da família... A mulher será tudo quanto pode ser neste mundo, vivendo em obediência a seu marido e dependente d’Aquelle em cuja honra a Bemaventurada Virgem entoou o Magnificat. O texto Divino parece não querer atenuar a responsabilidade daquela que primeiro foi illudida pela Serpente Maligna. Diz elle: estarás sob o poder do teu marido, e elle te dominará!... O seu lugar na sociedade se tornará tanto mais digno e honroso quanto mais aperfeçoada fôr a educação que ella ministrar a seus filhos.”⁸⁰¹

Encerrou o articulista o seu texto afirmado que as mulheres emancipadas teriam um importante lugar no processo de libertação do Brasil da imoralidade, isto é, como guardiãs da moral e dos bons costumes no interior dos seus próprios lares, não na vida pública, nem disputando o mercado de trabalho com os homens: “queremos senhoras emancipadas à maneira das fiéis de Bethania... O Brasil precisa de anjos desta natureza para o libertar da opressão moral em que vive,”⁸⁰² sem contudo subverter a ordem bíblica de que a mulher era para o lar e estava sob o jugo do seu marido, compartilhando *ad eterno* a maldição de Eva.

⁸⁰⁰ Idem p. 196.

⁸⁰¹ O Estandarte Christão, n°. 04, 29/02/1904 p. 01.

⁸⁰² Idem.

Trabalhou-se com base em textos produzidos por homens ou sob a orientação deles, isto é, do clero masculino que dirigia a Igreja Anglicana. Infelizmente não se teve acesso a nenhum material produzido independentemente pelas mulheres, o que torna mais difícil avaliar o que pensavam a respeito das idéias feministas. Mesmo os textos escritos por mulheres eram sempre relatórios de atividades das Sociedades Femininas, as quais, como foi visto anteriormente, tinham objetivos assistencialistas, sem nenhum caráter mais reivindicatório e que estavam sob a supervisão episcopal. As idéias feministas que convulsionavam a Igreja Anglicana na Europa e nos EUA não afetaram sobremaneira a Diocese da América do Sul e o Brasil especialmente. Contudo, não se pode obscurecer, que a decisão da participação feminina nos Conselhos da Igreja foi resultante da pressão geral do movimento internacional e de algumas mulheres isoladamente, “*precedente muito eficaz*” como dizia o Bispo Every. A atuação militante das mulheres anglicanas brasileiras só ocorreria em décadas posteriores.

AS MULHERES BATISTAS

Os registros paroquiais batistas, diferentemente dos livros anglicanos, não forneceram informações tão substanciais sobre a vida das mulheres. Infelizmente os livros de membros extraviaram-se. Os jornais denominacionais contribuíram para o preenchimento parcial dessa lacuna, oferecendo informações mais qualitativas, desde quando o material quantitativo é bastante precário.

Diferentemente do que ocorria na Saint George Church, a maioria dos participantes da Primeira Igreja Batista era constituída de mulheres. Convém destacar que as crianças do sexo feminino não entraram na contagem, pois o grupo apenas batizava pessoas adultas, raramente alguns adolescentes. Num total de 608 novos prosélitos que entraram no grupo, através do batismo, 339 eram mulheres, representando 55,75%. A adesão de prosélitos à Primeira Igreja Batista fazia-se através do batismo, após o fiel ter dado provas de sua conversão. Distintamente das anglicanas que nasciam na igreja, as mulheres batistas voluntariamente faziam uma opção de filiação à comunidade. Nessa opção além dos motivos espirituais, certamente concorriam razões mais terrenas e sociais. Que existia no interior do grupo que atraía essas mulheres? Quais motivos propiciaram que ao longo desse período, o sexo feminino se mantivesse como maioria no grupo?

ENTRADA DE MEMBROS POR BATISMO 1882 a 1930 IGREJA BATISTA

| DÉCADAS | HOMENS | MULHERES |
|-------------|--------|----------|
| 1882 – 1889 | 59 | 70 |
| 1890 – 1899 | 55 | 60 |
| 1900 – 1909 | 1 | 7 |
| 1910 – 1920 | 109 | 151 |
| 1921 – 1930 | 45 | 51 |
| TOTAL | 269 | 339 |

Fonte: Livros de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil

Do que foi possível colher dos 109 membros com profissões declaradas, 74 eram mulheres e dessas 70 eram domésticas, 1 costureira e 4 eram professoras. Acrescidos de outros dados qualitativos, chegou-se à conclusão que as fiéis do referido grupo pertenciam às camadas mais baixas da população soteropolitana e empregavam a sua força de trabalho basicamente no trabalho braçal, comércio ambulante e artesanato. No geral, essas mulheres das classes baixas não contavam com companheiros provedores e, para garantir o orçamento doméstico, acumulavam a dupla jornada fazendo tarefas domésticas, como lavar, passar, cozinhar e tomar conta de crianças em residências da elite soteropolitana.

Pobres e desassistidas, a adesão a um grupo religioso heterodoxo podia representar para essas mulheres um processo muito menos traumático do que seria para uma fiel das classes mais altas, organicamente vinculadas ao catolicismo. Essas mulheres não tinham nada a perder aderindo a um novo credo religioso, pelo contrário tinham a ganhar: além do fato de serem acolhidas num grupo com um alto espírito comunitário, onde havia expedientes assistencialistas de ajuda mútua, ganhavam um nome, um rosto, não mais a lavadeira fulana, ou a cozinheira sicrana, mas a irmã beltrana, que usufruía de todos os privilégios de membro do grupo em pé de igualdade com outras irmãs e irmãos, pelo menos teórica e espiritualmente, desde quando *“para Deus não há macho nem fêmea, não há acepção de pessoa.”*

Por outro lado, a comunidade religiosa representava para tais mulheres o único espaço público onde elas podiam se relacionar, mesmo que prioritariamente fosse exercitado o aspecto religioso. Representava ainda, para essas mulheres, a possibilidade de crescimento intelectual, pois as analfabetas, de imediato, eram incentivadas a participarem da escola anexa para aprender a ler e a estudar a Bíblia. Outro dado muito importante que certamente prendia o sexo feminino ao grupo: no geral as irmãs que faziam parte da membresia eram mães de grandes proles e considerando-se a precariedade da escola pública naquele período, como já foi visto anteriormente, a “escola da igreja” era a única que os filhos dessas pobres mulheres podiam freqüentar. As escolas anexas tinham como objetivo principal atender aos filhos dos irmãos. Poderia haver algo mais sedutor para uma mãe ter a certeza de que seus filhos poderiam estudar, ter acesso a uma educação formal, ao invés de continuar um *“moleque comprador de temperos,”* uma personagem sempre presente em Salvador de outrora, que prestava todo e qualquer serviço de rua como comprador de pão, tempero, querosene ou carvão, a troco de uma gorjeta?⁸⁰³ E as meninas podendo freqüentar a mesma classe, abrindo perspectivas de no futuro não repetir o exemplo materno, saindo dos afazeres domésticos já a elas imputados ao ter que cuidar dos irmãos menores ou serem entregues muito jovens para serem criadas por famílias para as quais prestavam todo o tipo de serviço?⁸⁰⁴ De fato, mesmo que isso não se concretizasse totalmente devido a intervenção de outros fatores, a adesão ao grupo representava uma espécie

⁸⁰³ FERREIRA FILHO, Heráclito. Opus cit. 26.

⁸⁰⁴ VIANNA, Hildegardes. A Bahia já foi assim: crônicas e costumes. Salvador. 1973, pp 46/49.

de instrumento de ascensão social muito plausível para alguns setores das camadas mais pobres da sociedade, especialmente as mulheres.

A documentação não oferece muitas possibilidades de interpretação do problema, mas, ao que parece, a maioria das mulheres aderiam à comunidade sozinhas, sem os seus respectivos maridos, ou eram solteiras e viúvas. Numa sociedade que prescrevia sempre submissão, a conversão a um outro credo religioso, minoritário e heterodoxo poderia também ser entendido como um ato de insubmissão, de contestação ao chefe da família, ou à tradicional opção religiosa consensualmente aceita. Por outro lado, uma religião que defendia um único padrão de moral para homens e mulheres poderia ser extremamente atrativa para mulheres que viviam sob o jugo masculino e as tensões por terem que suportar as aventuras extraconjugais dos seus companheiros, ou o assédio de varões que não tinham limites éticos na abordagem amorosa.

UMA VISÃO DIGNIFICANTE DA MULHER

Nos jornais denominacionais como o Jornal Baptista e o Batista Bahiano, o tema mulher e seus correlatos foi tratado com muita frequência, o que indica que havia um público-alvo garantido, além de ser uma preocupação constante da liderança da denominação. Tinha o Jornal Batista uma Secção Feminina regular onde uma mulher escrevia artigos apologéticos, conselhos e informações sobre a história de mulheres cristãs e vitoriosas. D. Archyminia Barreto, baiana e membro da Primeira Igreja Batista do Brasil foi articulista desta seção pelo menos durante uma década. No Batista Bahiano havia uma página específica denominada Página da Comissão de Senhoras, onde se relatava o trabalho feminino e servia também como espaço reservado para conselhos e doutrinação das fiéis do sexo feminino. Geralmente esta página era escrita por uma missionária norte-americana ou por alguma irmã brasileira líder da sociedade feminina.

Segundo a ótica batista, o Evangelho e o cristianismo, enquanto sistema religioso, libertou a mulher da opressão em que ela vivia anteriormente, isto é, nas civilizações e religiões orientais. Este foi um tema recorrente na imprensa denominacional: Cristo libertou a mulher da discriminação e do ostracismo e cabia ao sexo feminino o mais profundo reconhecimento da ação cristã libertária, pois antes eram consideradas *“tão inferiores que achavam não possuíam almas – eram um mal, embora necessário, sendo úteis, apenas, para a propagação da raça humana.”* Prosseguiu o articulista seu texto, enfatizando que o Evangelho era especialmente destinado às mulheres pelo seu caráter universal de mensagem libertadora para todas as criaturas independente de sexo, cor ou raça. *“Tal, porém, é a posição que no Novo testamento ocupa a companheira inseparável do homem que se torna impossível passar despercebido o facto de que o evangelho era destinado em sentido muito especial às mulheres para as elevar ao nível do homem e revesti-las da dignidade necessária à santa missão de que estão incumbidas a formação do carácter dos seus filhos e da juventude em geral.”*⁸⁰⁵ Note-se que, na opinião do

⁸⁰⁵ O Jornal Baptista, 30/07/1901, n.º-20 P.2.

articulista, o Evangelho libertava a mulher e a colocava em posição de igualdade frente ao homem, no entanto o objetivo de tal dignidade era para que a mulher exercesse bem as suas funções, tradicionalmente prescritas na sociedade brasileira, isto é, ser mãe e educar bem os seus filhos.

Em um artigo sobre a *Mulher na Índia*, O Jornal Baptista continuava em seu tom apologético e ao mesmo tempo doutrinário, a ressaltar os benefícios que o Evangelho trazia para as mulheres em detrimento da discriminação que as religiões pagãs impingiam às mulheres tal qual ocorria na Índia, onde “*a sorte da mulher é extraordinariamente triste e acabrunhadora, devido em parte aos caprichos, superstições, rigores, etc. da religião indu.*” Tidas como verdadeiras escravas dos seus maridos ao se tornarem viúvas eram queimadas vivas juntamente com os cadáveres dos seus extintos consortes. Segundo o articulista tal prática só deixou de vigir com a intervenção benéfica e cristã dos ingleses que puseram “*termo a tal barbaridade.*” Lamentável que o articulista não tenha percebido que a vivência evangélica não tenha sido tão eficaz em impedir a ação imperialista inglesa na Índia.

Ao mesmo tempo em que condenavam as religiões “*pagãs*” que subjugavam a mulher, os batistas admitiam que só nos países cristãos, onde o genuíno Evangelho predominava, as mulheres tinham o devido respeito e eram tratadas com dignidade e por isso mesmo “*todas as mulheres verdadeiramente famosas tem sido e são cristãs.*” Na lista de mulheres vitoriosas e famosas porque eram fielmente cristãs, figuravam só mulheres de origem anglo-americana, persistindo como modelos os EUA e a Inglaterra como países onde as mulheres viviam em igualdade com o sexo masculino, tendo as mesmas oportunidades. “*A rainha Victoria era uma rainha bondosa, uma esposa e mãe carinhosa, mas, sobretudo ella era uma cristã forte e fiel. Francisca Willeard que fundou a União de Temperança de Senhoras, era uma nobre mulher christã. Margarida Sangster, escriptora, está pregando o Evangelho pelos seus livros no mundo inteiro. Fanny Crosby, que escreveu tanto dos nossos mais bellos hymnos, é cega, mas pelos olhos espirituais ella vê verdades que a maioria dos homens não pode ver.*”⁸⁰⁶ Na lista da missionária May Deter, autora do artigo, não constaram as famosas biblistas norte-americanas, nem as demais protestantes feministas que reivindicavam igualdade de tratamento e oportunidade entre os gêneros no interior das denominações evangélicas. Além do fato de omitir deliberadamente que as mulheres dos chamados países protestantes não receberam de graça, como um dom da doutrina reformada o direito de igualar-se aos homens, mas que para ser tão “*estimada quanto um homem*” em seu país de origem, uma plêiade de mulheres tão ilustres, quanto as da lista por ela citada lutaram por décadas usando todas as armas, inclusive o próprio conhecimento bíblico, contra o androcentrismo protestante enraizado na cultura anglo-americana.

⁸⁰⁶ Idem.

Nessa perspectiva apologética de considerar o protestantismo como um defensor das liberdades do sexo feminino, os batistas gastaram tempo e energia, tal qual os reformadores do século XVI que se contrapunham à misoginia do catolicismo e transformaram tal idiossincrasia como peça de propaganda e divulgação da superioridade de suas doutrinas. As diferenças entre mulheres católicas e mulheres protestantes foi um tema por demais explorado na polêmica religiosa. Sob o título *A mulher e o Romanismo*, D. Archyminia Barreto escreveu um longo artigo para provar que a Igreja Católica nada tinha a oferecer para a felicidade da mulher pois tratava-se “*de uma religião falsa, uma religião hypocrita*” que só falsidades poderia transmitir ao sexo feminino. Após criticar a prática da confissão católica como algo despuadorado, a articulista pergunta de forma retórica: “*que exemplo de modéstia poderão dar a uma mulher no romanismo os seus sacerdotes tão vaidosos, tão cheios de amor próprio? Homens que se idolatram a si mesmos, e tyrannizam os outros serão modestos?*” E responde de forma enfática “*a infeliz mulher sujeita ao romanismo não pode ter o verdadeiro pudor, modéstia, verdade e sabedoria... a mulher no romanismo não encontra segurança nem consolação ella se acha em um terreno esteril como os arredores do Vesuvio; e a mulher no Christianismo pisa firme, sobre um solo feliz abençoado onde correm arroios de leite e de mel.*” Deixando claro a distinção que fazia entre o catolicismo romano e o verdadeiro cristianismo seguido pelos batistas, prosseguiu a autora na sua argumentação: chamando a “*História como testemunha dos tempos,*” referiu-se a um conjunto de mulheres católicas com seus “*costumes licenciosos e ações sanguinárias,*” a exemplo de Maria Stuart, Maria Tudor, Irene e Catharina de Medicis, todas devotas católicas, “*ricas rainhas que encheram o mundo de sangue e vergonha,*” ao contrário das mulheres pobres e pacifistas cujos nomes e vidas foram escritos no Evangelho, como “*Maria de Nazareth, virtuosa mãe do Salvador, Maria Magdalena pecadora regenerada por Jesus, Thabita realizando boas obras e a mulher de Samaria divulgadora da mensagem de Jesus aos samaritanos.*”⁸⁰⁷

Ao contrapor o modelo de mulher católica versus mulher protestante, ressaltando os benefícios que o credo reformado e o verdadeiro cristianismo bíblico trouxeram para a condição feminina, entrava no debate um forte componente que era o anticatolicismo dos batistas, já analisado anteriormente. O que os artigos de D. Archyminia traziam como novidade era o fato de terem sido escritos por uma cabeça feminina e uma sofisticada conhecedora do catolicismo, como professora e filha de padre, educada que fora dentro das doutrinas católicas.

Em 1919, dentro do espírito de reconstrução que tomou conta dos países europeus, EUA e os que estavam sob sua órbita, acreditavam os batistas, de forma triunfalista, que a verdadeira emancipação feminina, ensinada pelo Novo Testamento, completaria o perfil democrático da república norte-americana. E tal princípio emancipacionista era uma decorrência dos princípios libertários pregados pelos batistas. Segundo um teólogo batista, escrevendo sobre os “*Baptistas*

⁸⁰⁷ O Jornal Baptista, 20/01/1904, N.º-3 p.5.

e o Mundo Moderno: o princípio democrático reinante nas igrejas do novo testamento está para terminar sua conquista com a emancipação da mulher na grande república que está iluminando o mundo.”⁸⁰⁸

MANTENDO OS TRADICIONAIS PAPÉIS

Se ao nível do discurso o pensamento batista elevava a mulher a um patamar de dignidade, equiparado ao homem, de fato, na prática cotidiana do sexo feminino no interior das comunidades, revelava um profundo desencontro entre o concebido e o vivido no dia-a-dia tanto no lar, quanto na vida eclesiástica. É bem verdade que a ênfase no discurso da igualdade feminina era uma grande novidade na sociedade soteropolitana da época, onde todas as tentativas emancipacionistas eram minimizadas ou ridicularizadas. No entanto, ao nível prático das relações de gênero, os batistas continuaram a manter as tradicionais representações femininas e a definir os papéis masculino e feminino seguindo os padrões vigentes na sociedade circundante.

Reconheciam a importância da mulher na sociedade e criticavam como *“insociáveis os povos que as conservam encarceradas, como os chineses e outros.”* No entanto, no ponto de vista dos batistas, a equiparação dos gêneros masculino e feminino ou a admissão da dignidade da mulher eram concebidos nos limites rígidos da conservadora divisão de papéis entre o homem e a mulher. Em um dos seus artigos, a Seção Feminina do Jornal Baptista doutrinava as mulheres a permanecerem no âmbito privado familiar e não aspirarem atividades públicas ou extra casa, pois *“não é nos negócios do Estado, mas nos da família, que uma mulher deve mostrar o seu tino, a sua bondade a sua prudência, e sobretudo, a sua moral e religião.”* Tais conselhos não partiram de editorialistas homens, mas de uma mulher que além de mãe, exercia a profissão de professora pública. Recomendava que o sexo feminino deveria preocupar-se com a beleza interior e cultivar virtudes e qualidades santas, e quanto ao intelecto, a ciência que lhe convinha eram as artes domésticas e culinárias, esta de fato a sua verdadeira missão: *“A mulher pois, que quizer corresponder a sua missão sublime nesta vida, deve adornar-se de modéstia, de fortaleza, de amabilidade, de virtude de discernimento, de energia e de verdade, afim de aprender a sciencia que mais lhe convém, isto é, a do regime doméstico.”*⁸⁰⁹ Certamente que a articulista, D. Archyminia, como professora e mulher bem informada, deveria conhecer a movimentação feminista no exterior e algumas tentativas tímidas que já se faziam no País. No entanto, buscou nos androcêntricos textos do Velho Testamento, o embasamento de suas idéias de forma anacrônica e fundamentalista. Retirava a sua inspiração dos conselhos atribuídos ao polígamo rei Salomão, que reconhecia como *“mulher virtuosa, aquela que o seu valor excedia a rubis e diamantes, a mulher que administrava a sua casa.”*⁸¹⁰

Se os negócios da família deveriam ser a única e exclusiva ocupação feminina, os papéis reservados à mulher circunscreviam-se aos limites do lar: mãe, filha e esposa. Em uma

⁸⁰⁸ O Jornal Baptista, 27/11/1919 n.º. 48 p. 7.

⁸⁰⁹ O Jornal Batista 30/1/1904, N.º-3, P. 5.

⁸¹⁰ Bíblia Sagrada.

série de artigos o periódico batista nacional tratou do tema, argumentando de per si cada papel, destacando os deveres inerentes a cada um deles e aconselhando a melhor forma de desincumbir-se. A maternidade era considerada como a mais importante e sublime tarefa *“imposta pela palavra de Deus, pela sociedade e pela mesma natureza à mulher.”* Seguindo a ótica batista, ser mãe não era uma escolha que o sexo feminino fazia voluntariamente, porém era uma ordem divina a que a mulher não podia desobedecer. E consoante com a visão sexista da teologia reformada, resgatava-se a Eva maldita e a sua concepção como punição pelo seu pecado de induzir o homem à queda. Assim, a maternidade lhe foi imposta como castigo, mas ao mesmo tempo como *triumpho sobre o inimigo*, porquanto da mulher havia de nascer o Divino Salvador da humanidade. Elisabeth Stanton estava plenamente correta no seu projeto de fazer uma leitura da Bíblia sob o ponto de vista feminino, pois o patriarcalismo antigo havia contaminado todo o texto das Escrituras e qualquer tentativa de mudança ao nível das condições de vida da mulher, necessariamente teria que passar pela desmistificação das representações bíblicas sobre a figura feminina, que poderosamente permeava toda a cultura ocidental e particularmente o protestantismo que se implantou no Brasil.

Segundo as máximas bíblicas, acreditava a articulista que, tendo sido iludida pela serpente, a mulher estava vivendo em transgressão e que de tal estado de *“prevaricação ela só se libertaria pela maternidade: “ella se salvaria pelos filhos que der ao mundo se permanecer na fé e caridade e em santidade com modéstia.”*⁸¹¹ Evidentemente tal interpretação do texto tão literal, não subsiste a argumentos minimamente elementares, a exemplo de como ficariam as mulheres solteiras que nunca procriaram ou : basta ter filhos para ganhar o caminho da salvação eterna? Sem dúvida tratava-se de uma leitura fundamentalista do texto sagrado. Comentando este texto de Paulo, escrito em uma de suas cartas à Timóteo, Stanton ao falar da influência da teologia paulina na vida eclesiástica de sua época, comentava *“que Paulo tem sido lido como se ele tivesse escrito no século XIX, ou mais freqüentemente como se ele tivesse escrito no V ou XVII, como se seus escritos não tivessem particularidades resultantes de seu próprio tempo, educação e constituição mental. Ao longo desses dezanove séculos em uma parte da Igreja Cristã o desacato pela mulher que Paulo projetou no cristianismo tem sido perpetuado. A Igreja Protestante ainda recusa o lugar dela em igualdade com o homem.”*⁸¹² Infelizmente, um século depois eram os mesmos postulados misóginos que continuavam a iluminar as representações batistas, no que se referia à questão da mulher.

Nessa perspectiva, a mulher como parte mais fraca e susceptível à impureza e ao pecado, tem a maternidade com dores, o seu ato sacrificial de purgação dos pecados e transforma-se em mãe abençoada, pura e virtuosa. Ter filhos era uma tarefa socialmente imposta à mulher casada, sendo objeto de escárnio aquelas que não procriavam. Embora o protestantismo não aceitasse o

⁸¹¹ Jornal Baptista, 10/3/1904, N.º-7 P.5.

⁸¹² STANTON, Elizabeth. Opus cit P. 165.

dogma da imaculada virgindade de Maria após o nascimento de Cristo, do ponto de vista simbólico continuou a cultivar o estereótipo da virgem ou da mãe exemplar, de uma mulher assexuada, sem desejos, fadada a manter relações sexuais apenas para procriar e perpetuar a espécie humana. *“No plano sexual constatava-se um aspecto extremamente intrigante as mulheres passam de virgem (crianças) à mãe sem deixar de serem “puras” ou seja virgens. O mito fundador da religiosidade cristã - as relações de um filho celibatário, o Cristo, com sua mãe que permaneceu virgem- não pertencem culturalmente falando por acaso. Aparentemente, a nossa honra moral move-se em torno desse amálgama presente no plano simbólico, mas inconsciente entre virgindade e maternidade.”*⁸¹³

No papel de filha cabia à mulher obedecer a seus pais e amá-los, *“deve honrar seus pais nada fazendo sem os consultá-los; mesmo o bem.”* Esperava-se ainda, que a boa filha devesse ser grata e reconhecida pelos esforços de seus genitores, além de *“socorre-los na velhice ou na pobreza, e supportá-los na enfermidade. Se forem mais sábios não se gloriem, pois a seus pais o devem: em tempo nenhum sejam ingratos, pois a mordedura de uma serpente é menos cruel, que a ingratidão de um filho.”*⁸¹⁴ A ênfase maior era na obediência como um mandamento divino.

Segundo o Jornal Batista, o casamento era *“uma obrigação da natureza e que dominava a vida dos cônjuges.”* Certamente ao expressar tal opinião tinha-se em mente os conselhos bíblicos de que *“era melhor casar do que abraçar-se.”* Isto é, o instinto sexual estava presente no ser humano, notadamente no sexo masculino, e em função disso, e para manter uma vida pura e digna, os cristãos deveriam limitar suas atividades sexuais dentro dos laços do casamento, oficialmente reconhecido. Recomendava-se amor recíproco entre o casal, no entanto pedia-se à mulher que resignadamente aceitasse a falta de afeto nos homens em nome da paz familiar e da manutenção dos *“laços indissolúveis”* do matrimônio. A esposa era sempre concitada a perdoar as fraquezas do seu marido: *“o amor produz mais heroísmo nas mulheres, do que a ambição nos homens; por esta causa tomamos a liberdade de aconselhar a esposa que sentir-se menos amada, o sacrifício de perdoar ao seu esposo as suas fraquezas, e vencê-lo pela paciência, visto que o casamento é um laço que a esperança embelleza, que a felicidade conserva e que a desgraça fortifica; mas, esse laço se quebra substitue-o o ódio, que nos gasta e nos consome, e cuja chaga é quase sempre incurável.”*⁸¹⁵

Resignadas, pacientes e submissas aos seus maridos, às mulheres batistas recomendava-se também que fossem diligentes, trabalhadoras e não dadas ao ócio, pois *“a boa esposa nunca deve ficar ociosa, porque a ociosidade é como a ferrugem.”* Além de submissa, legitimava-se o comportamento subserviente da esposa e o autoritarismo dos maridos ao

⁸¹³ ARAGÃO, Luiz Tarley. A Dessacralização do Sexo e o Sacrifício de Mulheres, in Religião e Sociedade N.º-6 Rio de Janeiro.Ed. Tempo e Presença.1980, p. 96.

⁸¹⁴ O Jornal Baptista, 20/05/1904, N.º-14 p.5.

⁸¹⁵ O Jornal Baptista. 30/6/1904, p.5.

considerar como natural a censura e as exigências masculinas em relação às tarefas domésticas. A mulher tinha obrigação de cuidar da casa para *“alegrar seu marido na volta do seu trabalho. Deve ter todo o cuidado mesmo nas coisas mais pequenas, para não se expor ou sofrer uma censura de seu esposo e muitas vezes uma censura justa.”*⁸¹⁶ Juntamente com a função de trabalhadora, administradora doméstica e do lar, cabia à esposa a educação dos seus filhos. Educação esta que deveria ser feita baseada nos postulados bíblicos, pois só assim as boas esposas contribuiriam para salvar a *“pátria da podridão do pecado.”*

Ao longo do artigo da Prof.^a Archyminia, não havia alusão alguma à satisfação pessoal da boa esposa como mulher e ser humano que tem desejos pessoais, projetos próprios, ou mesmo, que ela precisava ser companheira do seu marido também no plano erótico-afetivo. Ao contrário, o modelo de esposa dos batistas é de uma mulher serviçal, tarefaira, assexuada, sem vida própria e que vivia em função dos desejos do seu marido e da criação dos seus filhos, conforme recomendavam os ensinamentos bíblicos e exigia a sociedade soteropolitana. Certamente essas mulheres viveram tensões provenientes do desencontro entre o discurso emancipacionista e a prática cotidiana conservadora e machista. Mas a religião, ou a teologia como discurso elaborado e sistemático dava-lhes respostas e atenuantes muito eficazes: os problemas e as dificuldades dessa vida seriam transformados em glória futura no céu. Ademais, o fato que realmente pesava era que diante de Deus elas eram iguais a seus maridos, elas eram amadas e protegidas igualmente e na comunidade recebiam a acolhida e a solidariedade necessárias para se colocarem dignamente como pessoas, mas sempre dentro dos limites *“de sua condição de mulher.”*

Em 1927, o Baptista Bahiano publicou na página das senhoras um artigo intitulado *A influência da Mulher Chistã no lar*, onde deixava muito clara a definição dos papéis feminino e masculino, tal qual era estabelecido como padrão ideal na sociedade circundante, agregando às tarefas maternas a educação religiosa dos filhos: *“é a mãe que tem a responsabilidade da educação doméstica e religiosa da família, pois o pai, quasi nada pode fazer neste sentido, devido as suas ocupações o chamarem quase sempre para longe do lar.”* Cabia à mulher a tarefa de transformar o ambiente doméstico em um espaço de agradável convivência, onde o marido encontrasse conforto e descanso das lides cotidianas, como provedor da casa que *“chegando do labor diário, onde muitas vezes tem que resistir a várias tentações e fatigado pelo trabalho na luta pela vida, encontre na esposa a companheira amorosa, que o ajuda com carinho e verdadeira afeição a levar a carga que tornasse-há mais leve com o seu auxilio.”*⁸¹⁷ Como a mulher foi criada para ser *“ajudadora”* do homem, conforme o texto bíblico, só o sexo masculino podia receber o auxílio feminino no desempenho de seus papéis e tarefas, à mulher cabia o desempenho das tarefas ditas femininas sozinha, sem nenhum auxílio do seu marido e

⁸¹⁶ Idem.

⁸¹⁷ O Baptista Bahiano 1927 N.º-3 a 6 P.3.

sujeita ainda “à justa censura.” Como se o trabalho doméstico, a criação dos filhos e outras pequenas tarefas que realizavam fora de casa para completar o orçamento doméstico, não fossem cansativas e precisassem da ajuda dos seus respectivos companheiros!

Nesse mundo privado, onde estavam reservados os papéis de filha, esposa e mãe como uma fatalidade, como ordens divinas para serem obedecidas, a única brecha de atividade pública disponível para a mulher era o papel de professora. Prioritariamente as mulheres batistas deveriam dedicar-se “aos negócios da família,” mas, se algumas delas fossem capacitadas, poderiam também ser mestras e exercer a nobre tarefa de educar gerações, pois “um povo bem educado pode também levantar o seu país a grandes eminências à nobreza, e à felicidade.” Nesse período considerava-se o magistério como um sacerdócio, como atividade extensiva e similar a educação dos filhos, que era uma tarefa eminentemente feminina. No entanto, na Bahia do século XIX e início deste, o maior número de mulheres que passaram a se dedicar ao magistério como profissão não foi resultado de nenhuma concessão masculina. Marta M.^a - Leone Lima em um estudo sobre *Magistério e Condição Feminina* sugere que “os baixos salários e as péssimas condições de trabalho foram as razões que propiciaram o afastamento dos homens do magistério, ao mesmo tempo que tornava-se gradativamente uma profissão feminina: o magistério primário ainda é percebido como uma atividade eminentemente feminina. Pois, ao ser prestigiado moralmente e pouco valorizado socialmente devido a sua baixa remuneração, algumas mulheres o considera como uma atividade complementar o que é corroborado pela crença de que a mulher é formada para se doar aos outros seja a família, aos filhos, aos maridos ou aos alunos.”⁸¹⁸ Como professora, certamente Professora Archyminia Barreto estava cônica e vivia particularmente todos os problemas sofridos pelo professorado baiano no período, no entanto nos seus escritos doutrinários e apologéticos ressaltou apenas as máximas do pensamento androcêntrico vigente dizendo que “a experiência tem mostrado que o sexo feminino presta-se perfeitamente para o ensino.”⁸¹⁹

Na ótica da articulista, a mulher batista, como professora, poderia exercer um papel de suma importância, que era o de ser mestra e ensinar a verdadeira religião e a moral evangélica. Em tom patriótico e ao mesmo tempo romântico, conclamava as mulheres mestras a exercerem seu papel e seu dever: “avante pois, mulheres brasileiras, fazei um sacrifício de nossas forças em prol da nossa terra natal; ide ao menos espalhando pela infância flores de virtude perfumadas de bondade; afim de ver se o amor e a verdade ainda pode ter a força de abalar o cheiro nauseabundo de tanta podridão social.”⁸²⁰ O artigo dirigia-se a um reduzidíssimo número de mulheres: como se viu anteriormente, ao longo da documentação apenas quatro mulheres foram identificadas como professoras, no entanto não deixa de ser um ideal a ser perseguido por

⁸¹⁸ LIMA, Maria Marta Leone *Magistério e Condição feminina*, in COSTA, Analice. *Ritos, Mitos e Fatos Mulher e Genero na Bahia*. Salvador. NEIM/UFBA. 1997, p.134.

⁸¹⁹ O Jornal Baptista. 30/08/1904 p. 5.

⁸²⁰ Idem.

mulheres que adentravam uma comunidade religiosa onde a leitura e o conhecimento básico eram requeridos para um melhor entendimento doutrinário. Por outro lado, as mestras das mulheres batistas brasileiras, isto é, as missionárias, neste aspecto foram exímias professoras. O Colégio Taylor Egydio surgiu em 1898 sob a direção da Professora Laura B. Taylor, a qual assinava a propaganda e os documentos oficiais do mesmo e a maioria do professorado era constituído de mulheres, requisitadas entre as missionários. Certamente, além da inovação das classes mistas e de um método de ensino mais pragmático, o colégio batista deveria ser o único naquele período a ter uma mulher como diretora, a exceção é claro dos colégios de freiras, essencialmente femininos.

Já que o homem era o rei da criação, considerava-se a mulher “*a rainha do lar e o homem seu baluarte*,”⁸²¹ conforme o Batista Bahiano. O que parece um verdadeiro prêmio para as mulheres que eram submissas, discriminadas e reclusas em seus lares, mas lá no interior de sua casa estava seus domínios de rainha, sob a tutela do homem é claro. O doutrinamento das mulheres batistas para o cumprimento dos seus papéis era feito de várias formas: a leitura bíblica, os jornais denominacionais e os hinos que cantavam em ocasiões especiais ou em reuniões das sociedades femininas, ressaltavam sempre os papeis tradicionalmente aceitos pelo grupo e consoantes com a sociedade local. É sabida a importância dos cânticos congregacionais nas igrejas reformadas, feitos coletivamente, além de louvar a Deus é uma forma de incutir no fiel as verdades e as doutrinas aceitas pela comunidade. No Cantor Cristão, um hino intitulado *Companheiras*, escrito por uma mulher, exprimia concreta e poeticamente a submissão das filhas de Eva e a confiança no Salvador que as havia redimido das penas eternas e em troca elas lhe serviam fielmente. Eis a letra da terceira estrofe e do estribilho: “*Somos fracas, bem sabemos;/ mas havemos de vencer,/ Se tivermos confiança/ e cumprirmos o dever/Vamos todas, vamos todas,/ sempre unidas pelo amor/ Como esposas, mães e filhas,/ a servir ao Salvador.*”⁸²²

PARTICIPAÇÃO NA VIDA ECLESIASTICA

Com um significativo contingente feminino na Denominação Batista, como essas mulheres participavam da vida da igreja? Como “*serviam ao Salvador*” dentro de suas comunidades? Quais as tarefas que lhes estavam reservadas?

Desde o início do estabelecimento do trabalho batista na Bahia, que as missionárias norte-americanas estavam preocupadas com o trabalho específico para a conversão das mulheres. Havia uma espécie de divisão sexual do trabalho, onde os missionários homens faziam a evangelização dirigida ao sexo masculino e as missionárias ocupavam-se em arrebanhar prosélitos entre as mulheres e organizar as sociedades femininas. Em 1883, o Rev. Bagby referindo-se às tarefas da Sra. Bagby e da Sra. Taylor na nascente Igreja Batista do Brasil, assim

⁸²¹ O Baptista Bahiano. Junho 1926 p. 7.

⁸²² Cantor Cristão, hino nº 459.

se referiu no seu relatório endereçado à junta de Missões Estrangeiras em Richmond: “as senhoras agora acham que suas oportunidades serão gradativamente maiores, e esperam começar sem demora trabalho ativo e regular entre as mulheres e crianças daqui. De fato, Sra. Bagby já conseguiu que várias mulheres prometessem assistir um estudo bíblico, e espera ganhá-las da idolatria e superstição para o lado da liberdade e a luz do evangelho de Jesus.”⁸²³

O trabalho evangelístico entre as mulheres rendeu frutos, tanto que elas eram maioria entre a membresia da igreja. Coerentes com as ambigüidades do discurso emancipacionista da mulher e as práticas conservadoras com papéis femininos predeterminados, os batistas ao mesmo tempo que incentivavam a participação da mulher na vida eclesiástica, impunham severas restrições a tal desempenho, como não falar em assembléias ou cultos públicos como oradoras.

As mulheres batistas eram incentivadas a participarem da vida eclesiástica. Para que isso ocorresse de forma eficaz, havia um incentivo de que o sexo feminino deveria preparar-se, adquirir maior conhecimento, inclusive para educar melhor os filhos. Aconselhavam que as mulheres deveriam buscar mais informações e não se conformar com o obscurantismo que vivia-se anteriormente: “o dia já se passou quando as mães ficavam ignorantes e os maridos educados. Uma mulher crente deve procurar INFORMAR-SE E EDUCAR-SE. Nós temos de ensinar os nossos filhos a dar os seus primeiros passos no mundo, por isso precisamos nos instruir bem.”⁸²⁴ A Escola Dominical e a escola anexa, onde os adultos também eram recebidos, eram, de fato, espaços onde a maioria das mulheres batistas sem escolaridade podiam receber uma formação básica.

Além de professoras da Escola Dominical para as classes femininas e infantis, responsável pelo trabalho específico das sociedades de crianças, da ornamentação e da sociabilidade, as mulheres também tinham obrigação de desempenhar as tarefas evangelísticas, comuns a qualquer membro da comunidade, independente de ser ordenado ou não. O proselitismo batista era tão intenso que todos os leigos eram conclamados à difusão das suas doutrinas, segundo a presidente da Sociedade Feminina: “todas as irmãs tem o dever de trabalhar na Igreja ou ajudar-nos a espalhar o Evangelho.” Respondendo à questão “qual é a posição da mulher na igreja” um articulista do Jornal Batista opinou que as mulheres tinham um papel importante na vida eclesiástica, citando nomes de mulheres que participaram, ativamente na Igreja Apostólica como auxiliares dos apóstolos e que o Espírito Santo não menospreza o trabalho feminino, “qualquer mulher é convidada a orar e a prophetizar na igreja se, ella modestamente obedece à sua condição de mulher,”⁸²⁵ isto é, se ela comportava-se, obediente e submissamente, sem querer arvorar-se à posição que tradicionalmente pertencia ao homem.

Nas primeiras décadas, as mulheres participavam do cântico congregacional, do coral e recitando poesias e textos bíblicos, no entanto nas assembléias, onde o grupo se reunia,

⁸²³ Foreign Mission Journal, Fev 1883 p. 3.

⁸²⁴ O Jornal Baptista 30/05/1904 p. 7.

⁸²⁵ Idem 30/06/1904 nº 18 p 3.

mensalmente, para tomar deliberações e organizar as atividades religiosas e administrativas, as mulheres não podiam falar. Caso alguma irmã quisesse se pronunciar ou fazer alguma proposta, teria que comunicá-la a um irmão homem para que ele o fizesse em voz alta à congregação. Em 1883, a igreja e o moderador da sessão o Rev. Taylor fugiram do enfrentamento da questão, surgida como um ponto de questionamento de um irmão. O secretário registrou nos seguintes termos: *“foi interrogado por um irmão porque as irmãs não podiam fallar nas secções? O sr. Moderador declarou que na acta antecedente já tem uma reunião especial onde as senhoras podem fallar. Foi adiado este assumpto para outra seção e submetido a consideração de todos os irmãos.”*⁸²⁶ Infelizmente não se conseguiu identificar essa ata a que o Rev. Taylor se referiu, mas as reuniões especiais onde as mulheres podiam se expressar eram apenas as específicas das sociedades femininas ou as classes de senhoras e moças da Escola Dominical. Neste período, nas sessões as mulheres só rompiam o silêncio imposto, na hora de fazerem a profissão de fé.

Nessa estrutura administrativa, de fato, o poder era exercido pela assembléia dos membros, a qual na primeira Igreja Batista reunia-se mensalmente para tomar decisões, sobre as mínimas questões, envolvendo por exemplo a reforma dos bancos do templo, até a aceitação de um novo membro através da profissão de fé. Era deste centro nervoso do poder eclesiástico que, contraditoriamente, as mulheres faziam parte mas não podiam manifestar-se, não podiam propor, nem discutir, apenas votar e sacramentar as decisões masculinas. O silenciamento feminino significava de fato que na igreja repetia-se a misoginia da sociedade circundante, que alijava a mulher das instâncias políticas e deliberativas, inclusive negando-lhe o voto. Entre os batistas, onde a presença e a importância do leigo era fundamental para o próprio sucesso da denominação, cercear o voto feminino seria incoerente e pouco inteligente. Porém, na verdade tratava-se de um voto sem peso e certamente com as vicissitudes do voto de cabresto que reinava na política dos coronéis baianos naquele momento. Parafraseando Michelle Perrot, dir-se-ia que na história do protestantismo e no presente, a questão do poder, de quem tem a competência para deliberar e administrar, está no centro das relações entre homens e mulheres.⁸²⁷

Só a partir de 1916, as mulheres começaram a falar nas sessões⁸²⁸ e a participar das comissões que administravam as atividades eclesiásticas. Inicialmente participavam apenas da comissão de sociabilidade, isto é da comissão que providenciava a ornamentação do templo, as reuniões de conagração, as festas de Natal, atividades consideradas tipicamente femininas. No entanto, convém ressaltar que apesar dessa mudança qualitativa, os relatores dessas comissões eram sempre homens, mantinha-se a primazia masculina. Parece que a participação ativa das mulheres nas plenárias deliberativas não foi algo muito tranquilo e unânime entre as próprias irmãs. Em 1917 fundou-se uma sociedade juvenil, a qual era dirigida pela Sr.^a Sarah Costa que, em seu primeiro relatório, não o fez de viva voz, mas através de um irmão, o seu

⁸²⁶ Livro n.º 1 de Atas da Primeira Igreja Batista da Bahia, 9/10/1883 p.3.

⁸²⁷ Opus cit p. 184.

⁸²⁸ Livro n.º 3 de Atas da Primeira Igreja Batista 3/10/1916 p. 67.

próprio marido, o Sr. Tomaz L. Costa, “*que declarou pela irmã que dirige a Sociedade de Crianças que está a mesma trabalhando e pondo em execução planos para o seu desenvolvimento.*”⁸²⁹ Nada mais androcêntrico: a referida senhora prestava um serviço à comunidade como responsável pela sociedade de crianças, onde ensinava e doutrinava, mas obedientemente, conforme o preceito bíblico, precisava de um porta voz para se comunicar na assembléia, mantinha-se em silêncio nas reuniões públicas onde os homens estavam presentes. A introjeção do silenciamento que lhes era imposto pela misoginia dos batistas deveria transformar-se em um hábito já arraigado na vida dessas mulheres, que deveriam seguir fielmente as normas do grupo para serem consideradas dignas e virtuosas. Certamente uma mulher rebelde, desobediente e dada a mundanismo, não seria nunca escolhida como dirigente da sociedade de crianças, seria um péssimo exemplo para a geração futura dos batistas. Por outro lado, fica a indagação: as mulheres batistas aceitavam passivamente tal situação ou também faziam as suas estratégias silenciosas de resistência ?

Nos livros de atas não se registrou nenhum boicote feminino exigindo maior participação nas deliberações da comunidade. No entanto, gradativamente as mulheres foram se tornando e se fazendo necessárias e até imprescindíveis para o razoável funcionamento do grupo. Não só como professoras da Escola Dominical, líderes das sociedades femininas, mas também como membros de comissões que visitavam e acompanhavam a vida particular das fiéis que apresentavam algum problema e que em nome do decoro e das próprias restrições não deveriam ser visitadas por irmãos do sexo masculino. Certamente algumas irmãs descontentes puseram em discussão tais práticas, a exemplo do que ocorreu com a norma da igreja excluir da membresia as mulheres que cortavam os cabelos. Ao longo da documentação, foram registrados vários incidentes com mulheres que desobedeceram as normas, o que ocasionou muitas tensões.

Em 1930, numa sessão plenária, onde normalmente as mulheres não se manifestavam uma irmã levantou a questão: *houve grande discussão sobre cortes de cabelos das mulheres, uma irmã levantou o problema de revogar tal decisão. Foi revogada e, as irmãs eliminadas serão chamadas de volta.*”⁸³⁰ Infelizmente o secretário não registrou o nome da corajosa irmã, muito menos os pormenores da discussão, mas para conseguir uma vitória de tal peso, a referida irmã deve ter feito uma significativa articulação, o que garantiu ampla maioria de votos na plenária para derrubar a norma do uso de cabelo comprido como véu da mulher, o que havia ocasionado o constrangimento e exclusão de muitas mulheres da comunidade. Por outro lado, o sentido de reparação do equívoco cometido anteriormente é extremamente significativo e tinha a força simbólica de explicitar que se cometeu uma injustiça contra essas mulheres ao discriminá-las, apenas porque preferiram um corte de cabelo mais curto. Com esse fato

⁸²⁹ Idem p. 91.

⁸³⁰ Livro de Atas da Primeira Igreja Batista. n.º- 3 p.37,8/9/1930.

demonstra-se que a submissão e a subserviência feminina não foram aceitas tão passivamente no interior do grupo.

Embora tenham conseguido algumas conquistas que lhes permitiram uma maior participação na vida eclesiástica, ao longo deste período, as mulheres batistas continuaram a ser alijadas do direito de se ordenarem como ministras. O ministério como pastoras continuou a ser um privilégio masculino. Mesmo sendo o pastorado uma atividade inerente ao homem, tal qual os anglicanos, os batistas ao longo de sua história tiveram que contar com o concurso das mulheres como missionárias, inclusive no exterior. A Convenção Batista do Sul dos EUA que fundou a Denominação Batista no Brasil reconhecia a importância do trabalho feminino na igreja, mas ao mesmo tempo abria-se para a polêmica daquele momento entre os evangélicos norte-americanos: *“a influência de mulheres cristãs sobre o corpo missionário em si é importante demais para se deixar passar, sem falar da influência de famílias cristãs sobre os pagãos, e dos trabalhos que senhoras podem exercer sobre aquelas do mesmo sexo.”*⁸³¹ As mulheres podiam ser eficientes e capacitadas missionárias, no entanto não podiam receber a ordenação nem ministrar a ceia e o batismo, considerados como ordenanças do Novo Testamento pelos batistas. Poderiam até pregar e ensinar a Bíblia, mas não do púlpito, a tribuna sagrada era privativa do sexo masculino. O sacerdócio universal dos cristãos tão caro às feministas protestantes do século XIX, para os batistas limitava-se à vocação de mulheres leigas para o serviço evangelístico, da música ou mesmo do ensino às crianças ou às suas companheiras, jamais incluiu uma visão mais ampla abrangendo o ministério pastoral. Isto porque a pregação e a administração das ordenanças (bens sagrados) constituíam-se como um fulcro de poder religioso e o clero batista, formado exclusivamente por homens se recusava a partilhar fraternalmente com as mulheres.

Escrevendo uma série de artigos sobre o ministério pastoral um articulista do Jornal Batista, em 1904, em nenhum momento aventou a possibilidade de uma mulher *ser* *“vocationada por Deus para o ministério da palavra.”* Para ele era evidente que *“entre os crentes no Senhor alguns poucos devem consagrar as suas vidas e seus talentos à administração do trabalho de Deus. Na Igreja apostólica o Espírito Santo escolhera certos homens para o trabalho missionário.”* Deus escolheu poucos para serem pastores e dentre esses apenas os representantes do sexo masculino. Portanto falando sobre a chamada divina para o ministério, condição *sine qua non* para que um pastor seja ordenado ao trabalho evangélico, conforme as doutrinas batistas, o articulista referiu-se sempre a figura masculina de forma explícita. *“A theoria, ao menos entre os baptistas, tem sido sempre, que a única questão a ser decidida é se o homem é chamado de Jesus. Se elle tem em si as provas, ninguém tem o mínimo direito de impedir a entrada nas fileiras dos pregadores. A decisão tem de ser feita só*

⁸³¹ Foreign Mission Journal, out.1884 n.º-8 p.4.

*por ele. Ninguém pode entrar na questão- isto é, de entrar para o ministério, a não ser elle mesmo.*⁸³²

A proibição do acesso feminino ao pastorado era algo tão cristalizada na Denominação Batista que o articulista não se deu ao trabalho de argumentar contra a ordenação de mulheres, embora tenha se ocupado de outras questões tais como: preparo intelectual, saúde, disponibilidade e salário dos aspirantes. Ao que parece, era um problema que ainda não se colocava na pauta de discussões denominacionais, pelo menos publicamente.

A pergunta que se coloca é: será que as missionárias norte-americanas, líderes do trabalho feminino no Brasil, professoras nas escolas e colégios, não tinham conhecimento da movimentação feminista em torno da ordenação feminina que ocorria nos EUA? Certamente que sim, no entanto é necessário explicitar que o problema não atingiu a Convenção Batista do Sul dos EUA. Transitou em outras denominações e mesmo que chegasse a ser tratado entre os batistas, era algo tão polêmico e rebelde que as missionárias, enquanto funcionárias da conservadora Junta de Richmond, abdicariam de trazer para o seu campo missionário. Por outro lado, do que foi possível apreender da documentação, pode-se dizer que essas mulheres tinham um perfil extremamente submisso e conservador, não teriam a ousadia de assumir a discussão de um tema tão polêmico que envolvia aspectos doutrinários e representações tão arraigadas em suas vidas de mulheres cristãs! Contentavam-se com o trabalho que faziam e certamente desejavam manter a paz do lar e da Denominação Batista sem sobressaltos emancipacionistas de aspirar à tribuna sagrada. Convém ressaltar que desde 1917 foi criada uma escola batista para a preparação de moças. A Escola de Trabalhadoras Cristãs, formava líderes, musicistas, e professoras das escolas anexas. Não era por falta de preparo que as mulheres não assumiam o pastorado entre os batistas.

Se por um lado eram tolhidas e silenciadas, as mulheres batistas encontravam uma espécie de compensação num espaço que era essencialmente feminino e onde elas poderiam, desde que tivessem competência e escopo espiritual, transformar-se em líderes com ativa participação. A Sociedade de Moças e de Senhoras constituía-se em um espaço privilegiado de sociabilidade feminina, evidentemente com objetivos religiosos, mas era um *locus* de estudo bíblico, de troca de experiências sobre a educação dos filhos e a administração do lar, sem a tutela e a presença masculinas. As sociedades femininas eram fortes e muito presentes na vida eclesiástica. Tinham como finalidade precípua o crescimento espiritual das sócias e o apoio às tarefas proselitistas. Uma estrutura e diretoria próprias administrava as atividades de caráter interno. Em 1902, foi organizada a “*Sociedade Auxiliadora de Irmãos da Igreja Batista da Bahia, com o fim de auxiliar no trabalho da mesma Igreja,*”⁸³³ com uma diretoria composta por cinco mulheres ocupando os cargos de presidente, vice, secretárias e tesoureira. Na presidência estava a

⁸³² O Jornal Baptista, 106 /1904, N.º-16 p/3.

⁸³³ O Jornal Baptista. 7/11/1902 nº 41 p. 4.

missionária Amélia Joyce, missionária batista de origem inglesa que trabalhou na Bahia como professora no Colégio T. Egydio e que teve uma atuação significativa entre as mulheres batistas. As principais atividades eram reuniões especiais de louvor e estudos bíblicos e seguiam a programação da “*Revista das Senhoras*,” uma publicação específica para as mulheres batistas. Conforme os relatórios da página da Comissão de Trabalho das Senhoras, faziam “*trabalhos sociais e também de evangelização*.” Os “*trabalhos sociais*” eram as obras filantrópicas de assistência aos órfãos e viúvas e também as ofertas de objetos decorativos que faziam para o templo, resultante de suas contribuições pecuniárias a exemplo da Sociedade Feminina da Primeira Igreja que “*arrecadou, em 1924, \$156 mil reais e fez uma boa oferta ao orçamento da igreja e comprou uma mesa bonita para o salão da igreja*.”⁸³⁴

A partir de 1910, a União Feminina passou a ter um lugar específico na Aliança Batista da Bahia, organizando e deliberando sobre o trabalho feminino da Denominação Batista Baiana. Conforme noticiou o Baptista Bahiano, em 1924 as mulheres reuniram-se mais uma vez. “*Juntamente com a Convenção das Igrejas Baptistas em Caldeirão, estiveram reunidas em solemne concílio as Sociedades de Senhoras Auxiliadoras, comparecendo ao mesmo representantes de onze sociedades, que com todo ardor e entusiasmo trataram dos interesses vitais das nossas sociedades, procurando imprimir em todas ellas um desejo ardente de bem servir a causa sacrosanta do Evangelho... muitas resoluções boas foram tomadas para garantir o eficiente trabalho em nosso Estado*.”⁸³⁵ Liderava o trabalho cooperativo entre as mulheres a missionária Kate White, enquanto o seu marido o Rev. M. G. White era responsável por todo o campo batista no Estado: mantinha-se a divisão sexual do trabalho denominacional. A nível nacional, existia a União Geral das Sociedades de Senhoras, também dirigida por uma missionária norte-americana.

PURAS E OBEDIENTES

Enquanto grupo religioso minoritário no campo religioso baiano, com forte tendência sectária e que por isso mesmo precisava ser diferente da religião majoritária, os batistas desenvolveram um conjunto de práticas comportamentais bastante rígidas. O neoconvertido deveria demonstrar concretamente a sua conversão, isto é, que era uma nova pessoa através de uma vida ordenada, sem vícios e antigos pecados. Exigia-se do neófito um testemunho cristão da sua fé. Testemunho que poderia ser entendido como um elenco de atitudes exigidas e reconhecidas como dignas de um “*crente*” pertencente à comunidade. Considerado como uma espécie de normas do bom comportamento, além de ser um dos caminhos para agregar prosélitos, vendendo a boa imagem do grupo. É válido salientar que muitas pessoas foram

⁸³⁴ O Baptista Bahiano. Set 1924, p. 3.

⁸³⁵ O Baptista Bahiano. Jan 1924 p. 3.

afastadas da comunidade em função de “*suas vidas comprometerem o bom nome do cristão.*” O bom testemunho era exigido duplamente para as mulheres batistas em todos os aspectos da vida: desde a aparência pessoal até a moral sexual.

Numa sociedade onde os padrões morais eram frouxos e assimétricos entre os gêneros, com ampla permissividade para os homens, compreende-se que a Denominação Batista queria proteger suas mulheres das influências maléficas e tentar implantar um novo padrão moral entre os homens, divergente dos costumes da religião majoritária que condenavam. No entanto, as exortações de bom comportamento e decoro recaíam essencialmente sobre as mulheres, as quais por sua vez, além de estarem sujeitas às normas gerais da sociedade, viam-se também submissas às determinações da comunidade religiosa. Portanto, duplamente pressionadas a serem virtuosas e submissas, isso porque se acreditava que o sexo feminino era naturalmente mais fraco, conforme o Jornal Batista: “*a jovem, bella e attractiva, para não dar ouvidos aos galanteios que apellam a vaidade, fraqueza tão natural ao seu sexo; para viver no mundo sem ser guiada pelo mundo; para resistir aos convites para os bailes, aos convites para o theatro, com que muito comumente são assaltadas essas jovens por Deus dotadas de certa belleza; para resistirem à fascinação dos vestuários luxuosos, das jóias ricas etc; para não comprometerem a causa do Mestre, necessitam desse poder divino.*”⁸³⁶

A aparência pessoal sóbria e a condenação das modas exageradas foi um tema recorrente na documentação. Como já foi visto anteriormente, controlava-se até o tamanho dos cabelos das mulheres e aquelas que optavam por um corte mais curto eram excluídas da igreja. Interessante é destacar que tal determinação era tão forte e rigorosa que algumas mulheres que caíam na tentação de cortar suas madeixas, por sentimento de culpa e fiéis à prática do auto-exame protestante, solicitavam elas próprias o seu castigo, isto é, a eliminação do rol de membros. A exemplo do que ocorreu com a irmã Edith Pinto em julho de 1930.⁸³⁷ Felizmente na plenária do mês seguinte a questão voltou a ser discutida, caindo tal proibição. Sobre a eliminação de membros da igreja, convém esclarecer que se tratava de uma medida punitiva, que tinha um caráter disciplinar e provisório que se aplicava aos que demonstravam comportamento desviante, em nada semelhante à excomunhão católica. Constituía-se, de fato, em um instrumento de sanção e controle para preservar a “*sã doutrina*” e o bom testemunho. Um controle social que segundo Peter Berger “*refere-se aos vários meios usados por uma sociedade para “enquadrar” seus membros recalcitrantes. Nenhuma sociedade pode existir sem controle social. Os métodos de controle variam de acordo com a finalidade e o caráter do grupo em questão.*”⁸³⁸

Certamente que as mulheres da Primeira Igreja Batista, em sua maioria pobres e com a responsabilidade de criar a prole, não dispunham de condições financeiras que pudessem acompanhar a última moda ditada pelos grandes centros urbanos. A preocupação da comunidade,

⁸³⁶ O Jornal Baptista. 20/01/1904, nº. 3 p. 6.

⁸³⁷ Livro nº 3 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil, ata nº 51 p. 33.

⁸³⁸ BERGER, Peter .Perspectivas Sociológicas.Petrópolis.Vozes.1980, p. 81.

na realidade, remetia-se a conservar as mulheres dentro dos padrões da sobriedade e da singeleza, e que a roupa cobrisse com pudor o corpo de suas fiéis e encobrisse a graça e o charme daquelas irmãs, portadoras de um corpo condenado à procriação e comumente confundido com a “*fraqueza da carne*,” ressaltada pelos apóstolo Paulo. Na ótica dos batistas, a moda exagerada usada pelas mulheres era um convite à concupiscência masculina. “*Com a moda da indumentária feminina, atualmente vinda de Paris e de outros centros, inda mais exagerada por mulheres sem escrúpulos e caída, e que causa tanta inveja a mocinhas de cabeça de vento e coração vasio, até onde vamos parar? Quem é que não pode vêr que com tal moda acende-se, com muito mais furor, a concupiscência do sexo masculino, má corrompido?*”⁸³⁹

Aderir às modas vigentes era, na ótica puritana e moralista dos batistas, um grave desvio das mulheres, pois tratava-se de um ato de provocação à lascívia masculina, um comportamento reprovado e mundano que jamais as virtuosas irmãs batistas deveriam seguir, sob pena de serem excluídas do grupo. A condenação de modas exageradas ocupou significativo espaço na imprensa denominacional. Não contentes em estabelecer sua posição internamente, em 1926 a Primeira Igreja Batista, vigilantemente sentindo-se na obrigação moral de fazê-lo, condenou publicamente, “*as aberrações contemporâneas da moda*,” no jornal local *O Imparcial*, órgão noticioso de circulação diária em Salvador. Sob o título “*Nada de Cabellos a La Garçonne*,” a comunidade avisava ao público em geral a sua decisão de aconselhar aos irmãos “*contra as aberrações contemporâneas da moda, de cujos caprichos e absolutismos nefastos à mulher brasileira está sendo uma victima voluntária, mas inconsciente*.” Ao fazer tal declaração pública, os irmãos batistas viam-se também como responsáveis em influenciar a sociedade circundante na manutenção de um padrão de comportamento aceitável, “*relativo a moral christã, e aos bons costumes sociais, num desejo sincero de, respeitando as tradições de honradez e de elevação moral da família bahiana, contribuir para o alevantamento do caráter, que considera abastardado nos tempos que correm*,”⁸⁴⁰ Essa foi a única vez que o grupo veio a público, e de forma tão corajosa, tomar uma atitude em relação a algum problema que, pelo menos na ótica deles era um problema moral. Infelizmente em outras questões tão graves que acometiam a população, durante o período, o grupo não teve a mesma presteza em marcar posição publicamente. O que demonstra concretamente a rigidez da ética comportamental do grupo e um certo moralismo onde as virtudes femininas estavam no centro.

Recomendava-se às mulheres que se afastassem dos prazeres mundanos e buscassem o trabalho religioso, cultivando as virtudes cristãs. Todas, especialmente as mais jovens, deveriam obedecer ao seu pastor e receber os conselhos espirituais que ele “*como um pae espiritual*” podia ministrar. Ao invés de freqüentar bailes, danças e “*diversões que o mundo oferece*,” deveriam as moças freqüentar a Escola Dominical, aprender a Bíblia e ouvir as recomendações

⁸³⁹ O Baptista Bahiano, junho 1930, nº 7 p. 2.

⁸⁴⁰ O Imparcial, 16/06/1926 nº 2356 p. 8.

pastorais. Ocupar-se das atividades da igreja era um antídoto contra os maus costumes e a frivolidade das modas, obedecendo em tudo aos ensinamentos religiosos. *“Se cada moça da Escola Dominical pensasse a sério nos seus deveres, para com o pastor, creio que seriam bem poucas as horas de tristezas em nossa vida; pois com a direção delle poderemos alcançar as mais elevadas felicidades que consistem apenas em obedecer com rectidão.”*⁸⁴¹

Deveria ter-se um cuidado especial com as moças, dando-lhe uma sólida formação religiosa sem influência de amizades com outras meninas da mesma idade e sobretudo cultivando as virtudes do pudor e da pureza sexual. A manutenção da virgindade era uma exigência que se fazia às mulheres solteiras, que deveriam manter-se puras até o casamento. Várias fiéis foram eliminadas por *“terem caído em pecado,”* pecado era sinônimo de sexo. Mesmo aquelas que perdiam a virgindade e depois casavam grávidas eram punidas quando chegava ao conhecimento da assembleia: a exemplo de uma irmã *“que casou em estado interessante, não encontrou-se a mesma para conversar, mas era um caso merecedor da imediata eliminação.”*⁸⁴² Isto é, a perda da virgindade, mesmo reparada com o casamento, era punida com o mecanismo de coerção mais forte existente na comunidade e sem nenhuma possibilidade de ouvir a acusada, ou mandar-lhe uma comissão de aconselhamento, como era costume diante dos problemas que provocavam a exclusão de um membro. Não cabia discussão, tratava-se de um problema moral que exigia imediata punição.

Para manter o padrão de pureza cristã, as jovens deveriam cultivar as boas amizades, obedecer aos pais, e ocupar-se com boas obras. Deveriam afastar-se das más companhias, especialmente das mundanas, isto é, daquelas dadas aos prazeres da vida e a namoros. Em 1930, o Baptista Bahiano publicou uma lista contendo dez tipos de amigas que as jovens não deveriam ter incluindo: *“as que são mundanas porque somente gostam de modas impudicas e não falam senão de vestidos, bailes, theatros e namoros; As que são muito vaidosas, desembaraçadas demais, e amigas do luxo e ostentação; As que só vivem na janella e na rua à procura de namoro; As que não têm uma linguagem decente e pura.”*⁸⁴³

Não bastava ser pura fisicamente, esperava-se que a moça batista tivesse uma linguagem sóbria e não fosse dada à namoricos e deveria fugir da aparência do mal, mantendo as noivas distância e decoro nos seus relacionamentos. Encontrou-se na documentação uma mulher que foi exortada na assembleia porque foi encontrada andando sozinha na rua com o seu noivo. Não estava dando testemunho de moça cristã e precisava corrigir-se. Uma outra irmã foi chamada atenção juntamente com sua mãe porque foi *“achada sentada junto ao noivo,”* no templo. A genitora replicou dizendo que a *“filha estava sendo acusada de uma coisa tão simples, considerada pecado.”*⁸⁴⁴ Ao defender a filha, a irmã reputou a ação como coisa simples e

⁸⁴¹ O Jornal Baptista, 9/3/1916 n° 10 p. 2.

⁸⁴² Livro n° 3 de Atas da Primeira Igreja Batista, p. 71, ata de 16/10/1916.

⁸⁴³ O Baptista Bahiano, out e nov 1930, p. 6.

⁸⁴⁴ Livro n° 03 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil p. 34 ata n° 52.

natural. No entanto havia uma determinação da própria assembleia de membros, que homens e mulheres sentariam separados nos cultos e reuniões da comunidade. Tratava-se de uma antiga prática que ocasionalmente vinha à baila para a discussão. Em 1920, o pastor trouxe a questão para discussão na sessão e a proposta de *“separação dos assentos na Igreja, entre homens e mulheres, passou por unanimidade.”* Na prática, a unanimidade da votação perdia força e algumas mulheres desafiavam as normas por considerá-las descabidas e certamente exageradas. Mas o que estava por trás era um cuidado obsessivo *“com a aparência do mal”* ditado pelo moralismo: evitava-se uma maior proximidade entre os irmãos de sexo oposto, mesmo dentro do templo. Ou ainda uma busca de santificação e elevação espiritual que a simples proximidade dos gêneros poderia comprometer, desviando a atenção dos fiéis para coisas terrenas e *não edificantes*.

Coerentemente com a pureza moral que o grupo seguia, o único padrão de relação entre homem e mulher aceito era através do casamento e este realizado legalmente. Nos primeiros anos de vida da Primeira Igreja Batista, as atas registraram vários exemplos de irmãos que contraíam casamento e imediatamente eram batizados, a exemplo do casal Elpídio B. Barros e Hermínia de Souza Maciel, que *“foram casados escripturalmente e de cujo ato lavrou-se um termo que por proposta do irmão Taylor será encerado no Livro de Actas da Igreja. Terminando o casamento as 10 horas constituem-se a Igreja em secção extraordinária para ouvir e atender a petição dos recém-casados que desejam ser membros da Igreja.”*⁸⁴⁵ O homem foi batizado no mesmo dia às 7:30 da noite e a mulher quatro dias depois. Os casais que viviam maritalmente sem o casamento legal não eram aceitos como membros do grupo. Em 1885 um casal apresentou-se para professar a fé, mas pelo fato de não serem casados a assembleia decidiu fazer a *“recepção da profissão de fé depois do casamento.”*⁸⁴⁶

Entre as classes populares da sociedade soteropolitana no período em apreço, prevalecia como relação conjugal o *“contrato”* consensual, isto é, sem nenhuma legitimação legal e isto ocorria mesmo depois da instalação do casamento civil. Discorrendo sobre o século XIX, Kátia Mattoso afirma que *“em Salvador, era sobretudo a população livre (de todas as cores, mas com nítida predominância branca) que constituía famílias legais (64,5%). Somente 9,7% dos negros se casavam dessa forma. O matrimônio era privilégio dos brancos, minoritários mas detentores do prestígio social.”*⁸⁴⁷ Como a membresia da Primeira Igreja Batista era formada basicamente por pobres e negros/mestiços, esse foi um problema que certamente preocupou a liderança batista tão ciosa da moral e da pureza sexual de suas mulheres. As que viviam maritalmente e aproximavam-se da comunidade eram aconselhadas a casar-se imediatamente, e só depois eram aceitas para o batismo, mesmo aquelas que já tinham prole e longos anos de convivência e que a sociedade circundante aceitava como mulher casada. Em 1884 no livro de Registro de

⁸⁴⁵ Idem Livro nº 1 ata nº 60 p. 48 – 1/10/1884.

⁸⁴⁶ Ibidem, ata 67 p. 85.

⁸⁴⁷ MATTOSO, Kátia. Opus cit p. 161.

Casamentos de Não Católicos registrou-se o casamento de Apolonia Maria Mercês, feito pelo Rev. Bagby com o senhor Antônio Luiz de Menezes, e no ato do matrimônio *“foram legitimados seis filhos do casal,”*⁸⁴⁸ tendo o mais velho dez anos, o que significa que o casal tinha pelo menos onze anos de união consensual. Mesmo assim a mulher só foi batizada meses depois do casamento.

Evidentemente que a exigência do casamento legal, e depois da República, do casamento civil era uma novidade para essas mulheres pobres, acostumadas a viverem relações consensuais instáveis, com a convivência das *“vistas grossas”* da sociedade. *“Era sobre bases frágeis que se assentava a relação conjugal, sendo esta, continuamente ameaçada pela disputa da liderança do grupo familiar pela vulnerabilidade dos homens no interior da relação. Os conflitos daí derivados colocavam a possibilidade de rompimento do pacto conjugal.”*⁸⁴⁹ Tratava-se de uma novidade que, se por um lado, era decorrente do moralismo batista, por outro lado constituía-se em um benefício para essas mulheres, que além de terem um casamento abençoado por Deus poderiam contar, pelo menos teoricamente, com a segurança de terem companheiros presentes para ajudar no orçamento da casa e com a criação dos filhos. Mais um atrativo para ser membro do grupo. Essas mulheres certamente ficavam muito felizes em atingirem o patamar de relações matrimoniais, casando-se legalmente como as senhorinhas da elite baiana.

Das poucas informações de natureza qualitativa que se teve acesso, pode-se concluir que as mulheres casavam entre aos dezessete e aos trinta e três anos, levando-se em consideração que muitas já viviam maritalmente com os seus respectivos companheiros. O casamento endogâmico era a regra cristã que deveria ser seguida. Geralmente as mulheres casavam com homens do próprio grupo, evitando o *“jugo desigual,”* o casamento com incrédulos, isto é, pessoas de outras religiões. Como houve uma maioria de mulheres na congregação, isso certamente provocava um certo desequilíbrio e algumas buscavam maridos fora da comunidade. Em 1921 a assembléia de membros discutiu a questão do *“casamento de crentes com infiéis no seio da Igreja”* e decidiu-se *“diversas medidas, ficando, então resolvido que o irmão Pastor ia orientar a Igreja doutrinando-a sobre o assunto.”*⁸⁵⁰ O casamento com *“infel”* era considerado um risco para a mulher cristã.

Diferentemente do que ocorria entre os anglicanos ricos que preferiam o casamento endogâmico para preservar suas fortunas, os batistas, na sua maioria pobres e sem recursos para dotes, defendiam o casamento endogâmico por outros motivos. Algumas mulheres eram tão pobres que recebiam auxílio do grupo para poderem efetivar o casamento civil no fórum, a exemplo de uma *“irmã que recebeu ajuda financeira para casar no Fórum.”*⁸⁵¹ Recomendava-se o casamento entre os próprios fiéis da igreja por motivos religiosos: segundo a ótica batista

⁸⁴⁸ Opus cit p. 6.

⁸⁴⁹ FERREIRA FILHO, Heráclito. Opus cit p. 23.

⁸⁵⁰ Livro nº 3 de Atas da Primeira Igreja Batista, ata nº 256, p. 157.

⁸⁵¹ Idem, ata nº 138, p. 229.

não podia haver comunhão entre um fiel e um infiel. Ao tornar-se um só corpo, pelo casamento, o casal em que um dos cônjuges não era evangélico não podia estar em perfeita sintonia com o Evangelho, podendo ser uma má companhia para os irmãos. O Baptista Bahiano seguindo a máxima bíblica de que *“cada um é livre para casar com quem quiser, contanto que fosse no Senhor”* foi peremptório: *“devemos ensinar em nossas Igrejas aos nossos moços e moças, velhos e velhas solteiros, livres portanto, que os laços conjugais fazem de dois corpos um só corpo e que esse corpo deve ser o templo do Espírito Santo é necessário que os que desejam juntar-se pelos laços conjugais o façam mas que sejam no Senhor. Julgo a caber a Igreja o direito de eliminar os que se oppuzerem a estes bons princípios.”*⁸⁵²

Ao mesmo tempo em que se exigia a virgindade para as mulheres solteiras, considerava-se que aquelas que casavam deveriam ser virtuosas e submissas aos seus maridos. Seguindo a mentalidade da sociedade circundante, o objetivo do casamento era a procriação, era ter filhos. Em nenhum momento da documentação pesquisada encontra-se algum vislumbre de que as mulheres poderiam viver dentro do casamento os prazeres advindos do exercício de sua sexualidade, ao contrário: quando se referem às esposas, o fazem sempre na perspectiva dos deveres da casa, dos filhos e de servir aos seus maridos. O corpo feminino estava condenado à reprodução e as mulheres que, por algum problema, não conseguiam procriar, eram vistas piedosamente pelos demais membros do grupo, afinal de contas ela não estava cumprindo a sua função precípua que era gerar filhos. Em um artigo sob o título *A Mulher como Esposa*, uma articulista começou a discorrer sobre o tema dizendo: *“o conhecimento das nossas obrigações é o mais importante de todos os nossos conhecimentos. A Mulher como esposa deve saber quais são as suas obrigações e cumpri-las.”* E as suas obrigações eram obedecer ao marido, cuidar bem dos filhos e manter a ordem da casa. Ao finalizar o texto a articulista exorta a esposa a *“ser fiel e dedicada no material, para vos apresentardes sem mancha e sem ruga ao verdadeiro Esposo das nossas almas.”* Numa leitura espiritual e alegórica do Cântico dos Cânticos, livro que compõe o cânone bíblico, mas que se apresenta como um grande poema erótico que destaca o amor entre um casal, D. Archyminia Barreto sugeria que as mulheres só encontrariam o verdadeiro prazer e alegria no Reino dos Céus com o Esposo celeste, isto é, revestida de um corpo celeste e espiritual, pós-morte, aí usufruiria o verdadeiro gozo espiritual:

“... o êxtase da vossa alegria, já passada toda a amargura deste deserto, ouvireis a melodiosa voz do Esposo Celeste dizer-vos: “Quem é esta que sobe do deserto inundando de delícias, firmada sobre o seu amado? Quão formoso, e quão engraçada és, o caríssima nas delícias! A tua estatura é assemelhada a uma palmeira. Subirei à palmeira e colherei os seus fructos. Então lhes responderás triunphantemente: as muitas águas da tribulação não poderão apagar o teu amor,

⁸⁵² O Baptista Bahiano, Dez. 1924, p. 7.

nem os rios de falsas crenças afogá-lo ainda que me dessem todas as riquezas de sua casa pelo teu amor, eu as desprezaria certamente como um nada.”⁸⁵³

Na visão da articulista, na vida cotidiana de esposa, a mulher só encontraria amargura e aridez: trabalho, sacrifício e submissão. O êxtase da alegria, do prazer de gozar as delícias do amor como a esposa do texto bíblico, ela só viveria na sua vida futura, no reino celeste. Fruto de uma leitura moralista do texto, não se via nenhuma possibilidade de uma interpretação que levasse em consideração o contexto e se aplicasse de fato às relações erótico-afetivas entre um casal, e sim uma alegoria, uma ilustração do amor entre Cristo e sua Igreja. Coerente com essa interpretação, o corpo é o templo do Espírito Santo e o sexo é apenas para a perpetuação da espécie. As mulheres casadas, muito menos as solteiras, não deveriam buscar na prática sexual nenhum prazer, nenhuma satisfação pessoal, nada que lembrasse os prazeres da carne. O corpo tem de ser rotinizado no trabalho diário, para dar lugar às obras do Espírito.

A interpretação dos batistas do Cântico dos Cânticos seguia a polêmica e o desconforto que alguns exegetas sentiam frente a um texto tão erótico e desconcertante, considerando-se os tabus e o moralismo de judeus e cristãos e posteriormente dos reformados. A leitura do livro atribuído ao rei Salomão *“ocupa uma posição muito disputada no cânone bíblico; inspirou diversas estratégias de interpretação que têm por objetivo controlar ou mesmo abafar completamente a paixão impetuosa que contém. Em 1240 um exegeta chegou a afirmar que “os comentários sobre o Cântico dos Cânticos deveriam ser destruídos, para evitar que as almas simples fossem enganadas por eles.”*⁸⁵⁴ Os batistas não queimaram o livro-poema, conservaram-no no cânone bíblico, mas o desfiguraram tanto que os apelos e as declarações de amor da sulamita e do seu pastor apaixonado se transferiram para uma dimensão escatológica e alegórica do encontro de Cristo com a sua Igreja, vitoriosa após o milênio. As “delícias do amor” só se consumam no plano espiritual e mais uma vez as representações do bem x mal entram em cena: o amor erótico é carnal, portanto pertence à esfera material das paixões e só se justifica a sua presença num texto bíblico, se ganhar a dimensão de ilustração espiritual do reino do bem, do Reino dos Céus.

Embora o moralismo dos batistas mantivesse a mulher como fulcro central de suas exigências, defendiam um padrão único de pureza sexual para ambos os sexos. Diferentemente da sociedade circundante, que na assimetria de suas concepções, abria ao homem todas as liberdades sexuais e aprisionava a mulher à madre dignificante do casamento, os batistas construíram um único padrão sexual. Exigia-se virgindade para a mulher, ao mesmo tempo exigia-se pureza para o homem. As relações pré-matrimoniais e extraconjugais, tão comuns ao sexo masculino, eram reprovadas pela comunidade como pecado de lascívia e sujeito à punição da comunidade, tanto quanto a perda da virgindade pelas mulheres solteiras. O adultério masculino que se concretizava e persistia na figura da outra mulher, a amásia com seus filhos

⁸⁵³ Cântico dos Cânticos, 8:5,7: 7-8. Bíblia Sagrada. In Jornal Baptista 30/6/1904 p.6.

⁸⁵⁴ MERKIN, Daphne. As mulheres no Balcão; uma Releitura do Cântico dos Cântico, in BÜCHMANN, Christina e SPIGEL, Celina. Fora do Jardim ... p. 252.

bastardos ou ilegítimos, era rechaçado pela Denominação Batista e punido drasticamente com a eliminação do adúltero. Desde os primeiros anos de funcionamento da comunidade, registrou-se a exclusão de alguns membros do sexo masculino por motivos nem sempre muito explicitados como “*um irmão retirado da fraternidade pelo seu comportamento*” ou um outro excluído em “*razão de sua vida, desordenada,*” mas que podem ser entendidos como práticas referentes à moral sexual não aceitas pelo grupo. A partir de 1886, a expressão *quebra do 7º mandamento* ou simplesmente *adultério* começa a aparecer de forma explícita na documentação como pecado seguido de imediata exclusão do fiel desviante, a exemplo do “*irmão Cândido eliminado por adultério.*”⁸⁵⁵

Certamente que a imposição de um único padrão de moral sexual que exigia dos homens fidelidade às suas esposas e sexo estritamente nos limites dos laços matrimoniais deve ter provocado um choque na vida desses homens, tão afeitos à primazia e a liberdade sexual do macho, uma herança do patriarcalismo ibérico tão bem cultivado em terras baianas. Ao longo do período estudado, do total de homens que foram eliminados da comunidade, 40,6 % foram por causa do adultério. O primeiro episódio que registrou a tensão que o rigor da ética batista provocava entre os novos prosélitos, ocorreu como “*uma queixa contra o irmão Simões. Foi levantada uma moção para nomear uma comissão a fim de apresentar a queixa sobre a obstinação d'elle em morar com uma mulher ilegítima, tendo elle de antemão no dia de sua profissão, promettido solememente deixar a dita mulher, o que foi unanemente aprovado.*”⁸⁵⁶ Faziam parte da comissão de aconselhamento três irmãos homens, dentre eles o Rev. Taylor, pastor da comunidade. As mulheres que mantinham relações sexuais fora do casamento também foram punidas, porém a incidência de casos de eliminação por adultério entre as mulheres foi menor que a encontrada entre os homens, ou seja 31,57%, o que reforça a constatação da “*permissividade masculina*” vigente na sociedade circundante. Não havia possibilidade de avaliar situações particulares, não se levava em consideração os afetos e os sentimentos, mas a simples observância da norma. “*A moralidade protestante em geral e a moralidade sexual, privilegia a legalidade em relação ao amor, a forma em relação à vida.*”⁸⁵⁷

Do ponto de vista feminino, as tentativas dos batistas de imprimirem um único padrão de moral sexual contava como um benefício para as mulheres soteropolitanas, as quais, tão submissas e apáticas aceitavam passivamente a dupla moral e o machismo viril dos seus companheiros. Este componente ético pode ser entendido como um elemento atrativo e persuasivo da presença feminina na comunidade, ao mesmo tempo em que afastava alguns homens relutantes em abandonar seu antigo comportamento. E. Willems estudando as mudanças que a introdução do protestantismo ocasionou na sociedade brasileira e chilena afirmou que: “*a participação em uma Igreja Protestante reforça a posição da mulher casada frente ao marido*

⁸⁵⁵ Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil, ata nº 95 , p. 104.

⁸⁵⁶ Idem ata nº 30 p. 37 de 7/4/1884.

⁸⁵⁷ ALVES, Rubem .Protestantismo e Repressão .São Paulo. Ática.1979, p. 176.

relapso no comportamento sexual costumeiro. A Igreja pode assumir um papel de controle social mesmo quanto às relações sexuais de um casal. A esposa pode queixar-se a Igreja das inconstâncias e irregularidades sexuais do seu marido crente e como através de sindicância a Igreja pode descobrir a existência de uma relação extraconjugal que pode culminar com a expulsão de faltoso.”⁸⁵⁸

A defesa do casamento legal e de um padrão único de moral sexual eram normas que atingiam diretamente a vida cotidiana da maioria das fiéis, enquanto mulheres pertencentes às classes baixas, afeitas a “*concubinatos temporários e sucessivos, abandonos e separações como situações comuns para um grande número de mulheres das classes populares. A possibilidade sempre presente da omissão paterna fazia da relação mãe-filho o núcleo estável da relação familiar.*”⁸⁵⁹ A visão batista sobre as relações de gênero e família se constituía na época em algo inusitado para os padrões sociais e os valores da sociedade baiana. E tal novidade beneficiava diretamente a mulher, apesar de todo o rigor e puritanismo que presidiam o cotidiano feminino no interior do grupo. Poderia funcionar como uma forma de compensação, positiva em última instância, para quem vivia a discriminação e as ofensas do machismo vigente e não tinha nenhum canal de expressão do descontentamento.

OS BATISTAS E O FEMINISMO

A primeira organização feminista na Bahia só surgiria em 1931, portanto extrapolando o limite cronológico deste estudo. No entanto, já havia toda uma movimentação de mulheres em décadas anteriores, em outros locais e mesmo em Salvador, de forma assistemática. A imprensa local acompanhava os episódios vinculados à luta feminista que estavam ocorrendo na Europa e nos EUA no período. Os batistas como que preservando sua membresia feminina do assédio das novas idéias, tomaram atitudes muito claras frente ao problema. Através dos periódicos da denominação, que tinham um caráter essencialmente doutrinário, manteve-se, ao longo do período trabalhado, uma atitude sempre contrária ao feminismo ateu e revolucionário, chegando em muitas ocasiões a desqualificar a luta das mulheres por igualdade de direitos. Em 1907, o Jornal Batista publicou a indignação da sociedade londrina com a campanha feminista, dizendo que “*o feminismo faz muitos progressos na Inglaterra. A alta sociedade londrina está indignada com o procedimento de Lady Warwick, que ultimamente vem discursando em diferentes reuniões promovidas pelas feministas inglesas.*”⁸⁶⁰ Para os batistas a luta das sufragistas inglesas não passava de arruaça, que tinha de ser condenada, pois tratava-se de uma prática não

⁸⁵⁸ WILLEMS, E. Followers of the new faith. Vanderbilt. 1967, p. 170.

⁸⁵⁹ FERREIRA FILHO, Heráclito. Opus cit p. 25.

⁸⁶⁰ O Jornal Baptista 27/6/1907 n°. 23 p. 3.

condizente com a posição da mulher. Desqualificavam as manifestações de rua como “*bernardas violentas e quebrando as cabeças como quaisquer capadócios arruaceiros.*”⁸⁶¹

Condenavam abertamente a participação da mulher em movimentos reivindicatórios e a busca de profissionalização fora dos limites do trabalho doméstico. Concordavam que o cristianismo dava direitos à mulher, mas não de se lançar em espaços públicos, abandonando o lar. “*Quando a mulher, sob o influxo da doutrina christã, conhecer todos os seus direitos não diremos que vá para as praças fazer meetings políticos, povoar as academias de medicina e direito, tomar logares no parlamento e na magistratura, desertando do lar onde ela é rainha, mas que fará valer perante o mundo os seus justos direitos.*”⁸⁶² Aparentemente contraditórios com o elogio emancipacionista do cristianismo, era a condenação da luta feminista encetada ao nível político e social. A contradição é só aparente, porque de fato os batistas acreditavam, ao nível do discurso doutrinário, que o cristianismo igualava homens e mulheres, mas de fato, apesar desse legado de emancipação, o protestantismo mantinha na sua prática a primazia do homem em detrimento da autonomia feminina. Por outro lado, avessos às manifestações políticas, os batistas condenavam a politização das reivindicações femininas por igualdade de direitos. Organizações e sociedades com caráter reivindicativo soavam sempre aos batistas como movimentos suspeitos que questionavam o *status quo*, portanto o fiel batista devia manter-se longe, sua tarefa era a obra evangelística, a difusão do cristianismo, pois através deste se mudaria a sociedade, inclusive “*dando à mulher a posição de dignidade que ela deve ter junto ao homem.*”

Embora mantivessem a androcêntrica representação da mulher como rainha do lar, os batistas tentavam seguir os ventos progressistas das novas idéias a respeito da mulher, evidentemente dentro dos limites do grupo e sem extrapolar para organizações emancipacionistas. Afirmavam que o “*sexo frágil*” já não era tão frágil e que as mulheres deveriam instruir-se e buscar espaços dentro da nova sociedade moderna e progressista. Sob o título *A mulher brasileira e o Novo Mundo*, o Rev. Coriolano Duclerc, pastor da Primeira Igreja Batista durante o período, escreveu uma contundente crítica ao patriarcalismo, “*visto que na sua opinião se encontrava na família, na Escola, na Religião, na Política, e na Sociedade já não serve mais o caduco sistema patriarchal, no qual os pais, os mestres, os sacerdotes ou pastores, os governos e os patrícios representavam o papel de países monopolisadores de tudo e os seus subordinados de títeres e imbecis talhados para a obediência passiva e inconsciente.*” Na visão do articulista cabia à mulher uma grande tarefa na reconstrução desse novo mundo, no entanto as tarefas estavam visceralmente ligadas aos papéis de mãe, esposa e mestra, a diferença é que a mulher deveria instruir-se e buscar informações sobre os fatos que aconteciam no mundo em relação ao seu sexo. “*Cabe-lhe a sublime missão de formar melhores filhos, mais perfeitos cidadãos, mais completos patriotas, mais modernos literatos e sobre tudo homens mais dignos*

⁸⁶¹ Idem, 8/4/1909, nº 14 p. 1.

⁸⁶² Idibem, 2/12/1915 nº. 45 p. 2.

de Deus e do mundo. Para isso frequente os melhores escolas, leia os melhores livros esteja ao par dos acontecimentos universaes relativos ao seu sexo, a mulher brasileira em nada é inferior às demais mulheres do mundo: possui as mesmas e até superiores qualidades de caracter, inteligência, liderança, polidez e educação, só lhe faltando ampliar e generalisar mais essas qualidades. Que tome, pois, o lugar que lhe compete na formação desse mundo novo.”⁸⁶³

Segundo o articulista, nesse mundo novo, reconstruído pós-guerra, as mulheres tinham um espaço garantido, precisavam de melhor instrução e informação, porém foram mantidos os tradicionais papéis a elas reservados: que não se arvorem a fazer uma revolução social. Condenou o patriarcalismo, mas permeava seu discurso uma mentalidade tradicional e androcêntrica, onde os papéis masculino e feminino estavam previamente traçados, inclusive dentro da própria estrutura eclesiástica que o mesmo compunha enquanto pastor. Nessa perspectiva de que o cristianismo dava direitos de igualdade e dignidade à mulher, e que esta devia instruir-se e galgar uma melhor formação, defendiam uma espécie de *feminismo cristão*, calcado nos princípios bíblicos. Com o avanço das idéias feministas a nível internacional e de Brasil, os batistas certamente começaram a preocupar-se com o seu significativo contingente feminino, passando a orientá-lo para não ser seduzido pelas novas idéias. Em 1927, os batistas reconheciam o avanço do feminismo “*que vem sendo defendido por mulheres de todas as classes-culta e ignorantes, criteriosas e levianas, aristocráticas e burguesas.*” Enfim, espalhava-se pelos quatro cantos e poderia adentrar as portas da igreja e para que não fossem surpreendidos por esse “*feminismo que tem sido prejudicial ao envez de útil,*” passaram a defender um feminismo cristão.

“O feminismo altamente moral, o feminismo baseado no chirstianismo puro, vem sendo confundido, ou melhor substituído por uma liberdade que já ultrapassa as raias da moralidade, do amor próprio e da dignidade pessoal. A idéia fixa de uma fantasiosa escravidão, tem feito com que muitas mulheres desçam do seu throno soberana- throno feito de meiguice, amor e bondade- e se lancem em busca de ilusorias felicidades, na ancia absurda, senão de sobrepujar o homem, pelo menos igualá-lo. Erronea e absurda, repito, é essa concepção do feminismo que visa nivelar a mulher ao homem.”⁸⁶⁴

Na ótica dos batistas, mantinha-se intacta a representação da mulher rainha do lar, criada para ser ajudadora do homem e que jamais deveria aspirar igualá-lo ou sobrepujá-lo. Desqualificava-se o feminismo vigente como um fator de desagregação moral, menos digno e propunham em substituição a este tipo de feminismo não-cristão, não- bíblico, “*o bom feminismo que tem em vista fins excellentes, tal como o de uma sólida instrucção para a mulher.*”⁸⁶⁵ Como se observa, a pauta do feminismo cristão repudiava a militância pela igualdade de direitos entre

⁸⁶³ A Mensagem, 20/17/1919 p.5.

⁸⁶⁴ O Jornal Baptista, 7/4/1927 p. 9.

⁸⁶⁵ Idem.

os gêneros e simplesmente defendia melhor instrução para as mulheres. Dir-se-ia que era um feminismo bem comportado e coadunado com as representações bíblicas da mãe Eva que continuavam a presidir o pensamento e as práticas batistas frente ao gênero feminino. Um tipo de feminismo protestante defendido pelas mulheres calvinistas francesas nas primeiras décadas do século passado, tendo à frente Madame Eugénie Niboyet. O programa feminista da *Bíblia da Mulher*, liderado pela Sra. Elisabeth Stanton para as senhoras batistas estaria no mesmo rótulo do feminismo confuso e absurdo do ponto de vista bíblico, *cheio de liberdade e licenciosidade*, pois a agenda de reivindicações incluiria desde uma nova leitura dos androcêntricos textos bíblicos questionados ao nível de sua veracidade hermenêutica, até a assunção do pastorado pelo sexo feminino. O fundamentalismo batista não suportava tanta radicalidade hermenêutica, muito menos tanta bravura política que as feministas apresentavam naquele momento! O máximo que as mulheres batistas se permitiam, ou suas doutrinas permitiam, era que elas simpatizassem com a *Associação Christã Feminina*, que congregava mulheres evangélicas, mas tinha uma proposta de trabalho essencialmente assistencialista, sem nenhum conteúdo reivindicatório ou político.

No campo católico baiano ocorria um processo similar. Maria Amélia Almeida referiu-se à Professora Amélia Rodrigues, escritora católica de destaque na época, que fundou a *Liga Catholica das Senhoras Bahianas*, para congregar as mulheres católicas em torno da fé e de obras assistenciais. Condenava o feminismo revolucionário e defendia “*o ideal do bom feminismo que portanto se desenha nítido, bello sem confusão possível como o outro: é dar meios de existência menos dolorosa ao sexo feminino, sobretudo às pobres desamparadas que precisam ganhar seu pão como operários e cujos direitos tem sido postergados até hoje, numa injustiça que admira e revolta.*”⁸⁶⁶ Pelo menos no conservadorismo, batistas e católicos estavam muito próximas ao defenderem o “*feminismo cristão, o bom feminismo*” contra os “*meetings políticos do feminismo revolucionário.*”

Dir-se-ia que o “*feminismo cristão*” dos batistas seria uma espécie de meio termo, de terceira via, que condenava o patriarcalismo que subjugava a mulher, mas também não aceitava o feminismo militante, que lutava por igualdade de direitos e oportunidades entre os gêneros. Uma espécie de alternativa de acomodação frente a um problema que tendia a crescer no interior da comunidade, e ao mesmo tempo mantinha as velhas práticas conservadoras, vigentes na sociedade circundante.

AS MULHERES DA MISSÃO BATISTA INDEPENDENTE

Como ocorreu com outros aspectos já analisados anteriormente, a Missão Batista Independente não apresentou uma posição ou práticas referentes à mulher muito divergentes das concepções dos Batistas da Convenção. Destacar-se-ão, portanto, as inovações ou a ênfase que deram a algumas atitudes frente à questão feminina.

⁸⁶⁶ Apud Maria Amélia Almeida. Opus cit p. 18.

A grande maioria da membresia batista independente era constituída por mulheres, as quais pertenciam às camadas mais baixas da população e compartilhavam da dupla exploração e dominação que as mulheres “*incrédulas*” de Salvador viviam. “*A maioria absoluta da população feminina batista independente era formada por mulheres que exerciam atividades domésticas não remuneradas, eram donas de casa, outras eram empregadas domésticas, lavadeiras, costureiras, vendedoras ambulantes e duas eram professoras primárias.*”⁸⁶⁷

As concepções sobre a mulher, elaboradas pela comunidade, seguiam basicamente as dos seus irmãos da Convenção Batista, tutelados pelos missionários; a leitura androcêntrica do texto bíblico propiciou a elaboração do mito da mulher fraca espiritualmente e frágil fisicamente que segue a fatalidade da Eva pecadora e sedutora. Porém, tendo no outro extremo a figura de Maria, a virgem e submissa mãe de Jesus, exemplo a ser seguido por todas as mulheres. Enalteciam a figura da mulher, não pelo seu valor intrínseco como pessoa humana, porém pelas suas funções de reprodutora e educadora, que ela exercia enquanto mãe, pois “*a felicidade da pátria e o progresso da humanidade dependem em grande parte dos sentimentos nobres das mães... vendo-se assim elevada pela consideração pessoal a mulher concorre para purificar os costumes.*”⁸⁶⁸ Nessa perspectiva, a importância não era atribuída à mulher enquanto pessoa do sexo feminino, mas às funções que ela exercia como administradora do lar, que educava os filhos, além de fazer as tarefas domésticas, mantendo a ordem e a paz familiar. Os papéis reservados à mulher são os tradicionalmente aceitos pela sociedade soteropolitana: mãe, esposa e filha, se possível mestra, para algumas poucas privilegiadas que tiveram acesso à educação formal.

PARTICIPAÇÃO NA VIDA ECLESIASTICA

Embora o contingente feminino fosse parte bastante significativa da população batista independente, às mulheres só era permitido o exercício de tarefas tradicionalmente femininas, seguindo uma prática já consagrada pela sociedade circundante. Reeditando as atividades domésticas como “trabalho de mulher,” na comunidade em questão, as mulheres cuidavam do templo como zeladoras, nas tarefas de limpeza e ornamentação. Correspondendo à função de mãe exercida no lar, ou da professora primária, cabia às mulheres, isto é, algumas poucas consideradas capazes, o privilégio de serem professoras das classes infantis na Escola Dominical. Uma atividade muito importante na comunidade, desde quando se constituía em uma oportunidade de inculcar nas crianças os valores, as práticas e o corpus doutrinário seguido pelo grupo. As atividades assistenciais, tais como: cuidado com os órfãos e as viúvas, também eram responsabilidades femininas. Devido à pobreza dos independentes, não constava do orçamento geral recursos financeiros para estas despesas extras, as mulheres desdobravam-se em atividades

⁸⁶⁷ SILVA, Elizete da. Opus cit p. 217-221.

⁸⁶⁸ O Libertador, 1927, nº 118/119 p. 01.

de costuras, artesanato em geral para conseguirem um “*dinheirinho a mais*” para a beneficência, o que para elas não era novidade, acostumadas que estavam a desempenhar pequenos serviços que rendiam algum dinheiro para complementar o orçamento doméstico.

Tal qual ocorria com as irmãs da Convenção nas primeiras décadas, as batistas independentes também não tinham voz nas assembléias nem nos cultos públicos. À mulher era vedado o direito de falar nos cultos, de expressar-se durante a liturgia, a não ser tocando algum instrumento ou cantando. Quando era de extrema necessidade o testemunho de alguma mulher durante as assembléias, “*como não era permitido que as mulheres falem na Igreja quando as mulheres tivessem alguma coisa a tratar que relatasse a um irmão [homem] para que este relatasse na Igreja.*”⁸⁶⁹ Não podiam ocupar cargos nas diretorias e comissões da comunidade. Negava-se ainda o direito de serem ordenadas para o ministério pastoral ou diaconal, bem como de dirigir reuniões, fazer sermões ou prédicas.

Em 1921, comentando uma nota veiculada por um jornal da cidade de que as feministas anglicanas aspiravam a “*tribuna sagrada,*” um articulista de O Libertador protestou veementemente contra tal pretensão. Referia-se ao fato de Mrs. Royder ter assumido o púlpito da Igreja de St. Paul como algo invulgar e absurdo. Reconhecia o articulista que “*Deus não faz exceção de sexo, mas exercer os ofícios divinos só foi conferido este direito única e exclusivamente ao homem. Não figura nenhuma mulher entre os apóstolos porque é indecente que as mulheres falem na Igreja.*”⁸⁷⁰ Convém salientar que a comunidade não achava impróprio ou indevido que a mulher exercesse o ministério ou o direito de falar, porém o termo usado foi indecente, palavra muito forte se levado em consideração o moralismo e o puritanismo do grupo.

Que poderia haver de indecente na atitude de alguma mulher exercer tarefas pastorais na comunidade? Certamente que nada, mas se constituía em um verdadeiro perigo, uma ameaça à estabilidade dos homens que tinham o comando administrativo e o poder sacral de fazer prédicas, de interpretar a palavra de Deus e ministrar os bens sagrados à comunidade. Mulher pastora era algo altamente subvertedor da ordem androcêntrica que os homens haviam estabelecido, legitimada pela aura sagrada da obediência à palavra de Deus, isto é, aos preconceitos misóginos do apóstolo Paulo, que ordenou à Igreja Primitiva manter as mulheres em silêncio.

O BOM TESTEMUNHO E A QUESTÃO DA SEXUALIDADE

Enquanto grupo dissidente dentro da Convenção Batista, que por sua vez já era minoritário no contexto geral do campo religioso baiano, a comunidade em questão, que se constituía numa fração da minoria, lutou com todas as armas para se manter diferente, não só em relação à maioria católica, mas também diante dos outros batistas. Parece que desta necessidade de ser

⁸⁶⁹ Livro nº 1 de Atas da Igreja Batista do Garcia, 1918, p. 133.

⁸⁷⁰ O Libertador nº 58/59 p. 02, 1921.

diferente dependia a própria sobrevivência do grupo e, com certeza, essa foi uma das razões mais fortes que o induziram à legitimação e concretização de comportamentos extremamente conservadores. O bom testemunho foi exigido triplamente para as mulheres independentes: as exigências de uma ética individual rigorosa e puritana recaía principalmente sobre a mulher.

As vestes eram observadas exigindo-se decoro, simplicidade e decência. Proibia-se “o escândalo das roupas curtas, decotadas e o luxo,” argumentando-se que “nenhum homem sensato escolheria uma esposa em razão do seu modo de vestir, além do que “isso é um perigo secreto; não deixeis que os cuidados dos vestidos absorvam o tempo e o lugar que deveis consagrar ao Espírito que habita em vós,” assim dizia o Jornal *O Libertador*, doutrinando as mulheres batistas independentes. Os apelos à simplicidade e à decência cristãs eram constantes. Exigia-se que a mulher batista fosse diferente das mulheres do “*mundo*”. Em 1927, uma mulher, a exemplo de dezenas de outras ao longo do período trabalhado, foi exortada na assembléia de membros “por trajar modas exageradas, trazendo o ridículo para a Igreja.”⁸⁷¹ Certamente que a expressão “modas exageradas” não correspondia aos últimos lançamentos que visavam sempre realçar o corpo feminino. O simples corte dos cabelos, o uso de pinturas e cosméticos ou o fato de ter tirado fotografia de maiô eram razões suficientemente justificadas pela comunidade para punir as desviantes com exortações ou mesmo com a exclusão do rol de membros da comunidade. Conforme uma informante, as mulheres batistas independentes *não usavam roupas decotadas nem usavam pintura. Trajavam-se decentemente com vestidos de manga, gola alta e cobrindo o joelho.*⁸⁷²

Uma área bastante visada pelo grupo foi a que se refere à sexualidade, provocadora de muitas preocupações. Tal postura tão enfática diante do problema prende-se a um fator básico: seguindo os postulados e as práticas do puritanismo, os independentes, bem como os batistas da Convenção, articulavam e viviam “uma concepção de sexualidade que reduz o corpo humano a um meio de produção social de mais valia, reforçando assim a tendência natural do capitalismo de exploração do ser humano como força de trabalho fundamental.”⁸⁷³ As expressões “tempo é dinheiro” e “mente desocupada é oficina de Satanás” demonstravam concretamente como o capitalismo racionalizou ou domesticou o tempo, o ócio, o lazer, e por extensão o corpo, a libido e o prazer, canalizando energias e transformando-as em tempo de trabalho, produção e lucro, o que vem ao encontro da visão de mundo difundida pelo pietismo quando privilegia as atividades “espirituais” e confunde o corpo e os seus apelos eróticos com a visão pecaminosa da “*natureza carnal*,” típica do “*velho homem que tem prazer com as coisas do mundo.*”

A cosmovisão pietista, que se difundiu aqui através das principais denominações protestantes, inclusive a batista, não conseguiu articular uma pastoral familiar que colocasse o

⁸⁷¹ Atas da Igreja Batista do Garcia Livro nº 2, 1927 p. 141.

⁸⁷² Entrevista com A Sra. Theodolina Santos em 6/4/98.

⁸⁷³ Apud URAN, Ana Maria Bidegan de. Sexualidade, Vida Religiosa e Situação da Mulher na América Latina. In MARCÍLIO, Maria Luíza A Mulher Pobre na História da Igreja Llatino-Americana. São Paulo. Paulinas. 1984, p. 54.

sexo como criação de Deus, não só para a reprodução do ser humano, mas também como algo que alegrasse ou desse prazer. A verdade é que, ao contrário de benção dada por Deus, o sexo era visto como um demônio a ser exorcizado e contido em grades de ferro. No discurso moralista dos batistas, “*pecado*” era sempre sinônimo de prática sexual não permitida. O casamento era a forma legítima de enquadrar o sexo, e a procriação era o seu objetivo. As relações extraconjugais e a perda da virgindade eram punidas severamente. Condenava-se todo o prazer terreno, inclusive o sexual, negando-o como legítimo, em troca do “*verdadeiro gozo das cousas espirituais*.” As mulheres que desistiram do casamento para “*servirem melhor ao Senhor*” eram destacadas como verdadeiros exemplos de virtudes. Nessa perspectiva, a mulher era vista como um ser assexuado, enaltecida com todas as glórias apenas a sua maternidade, a sua função procriadora.

Como os Batistas da Convenção, condenavam os independentes o duplo padrão de moral sexual vigente na sociedade em geral. “*O christianismo, ao contrário das outras religiões orientais, regeita a polygamia, enaltecendo a mulher, obrigando o marido a ser fiel à sua esposa; por conseguinte casto fora do lar.*”⁸⁷⁴ Os livros de atas registraram vários episódios onde homens foram eliminados do grupo pelo fato de terem praticado adultério, tanto quanto algumas poucas mulheres que “*caíram em pecado.*” Os batistas independentes desejavam criar um novo padrão de relações familiares, onde mulheres e homens tinham deveres similares a cumprir para a manutenção da paz do lar. Em 1920, O Libertador publicou um artigo intitulado *Deveres do Marido Cristão*, exortando os homens a cumprirem suas obrigações conforme os preceitos bíblicos: “*maridos, que porventura ledes este artigo provêdes vós amplamente vossas mulheres alimentando-as como aos vossos próprios corpos? Estaes attendendo às suas necessidades, não somente as do corpo, porém aquellas do espírito e do coração? Estaes encorajando-as confortando-as diariamente? Prodigalisais-lhes carinho, ternura, afeição? Se não, vós estaes faltando aos deveres que Deus vos prescreveu como esposo.*”⁸⁷⁵

Prescrever deveres para homens acostumados a serem árbitros de suas próprias vidas particulares e conjugais era, de fato, algo extremamente inusitado. Não foi sem dificuldade e tensões internas que a comunidade conseguiu imprimir esse novo padrão de moral sexual. A eliminação de muitos em decorrência da “*quebra do 7º mandamento*” é uma prova das dificuldades para a aceitação dessas novas práticas comportamentais.

FEMINISMO É MUNDANISMO

O tímido feminismo que começava a ser esboçado no cenário nacional foi condenado agressivamente pelos batistas independentes. Consideravam a luta feminista como uma

⁸⁷⁴ O Libertador, abril de 1925, nº. 98 p. 1.

⁸⁷⁵ Idem, julho de 1920, nº 42 p. 2.

demonstração do descalabro moral que a humanidade vivia, como “mundanismo,” isto é, prática carnal e pecaminosa desqualificada como “*fraco pudor*.” Às mulheres crentes cabia a sublimidade de missão materna, como anjo do lar e da família cristã.

Diferentemente dos Batistas da Convenção e coerente com o seu caráter duplamente minoritário, os independentes rechaçavam, peremptoriamente, qualquer vislumbre de feminismo. Até o moderado “*feminismo cristão*” proposto pelos demais batistas não foi acatado pelo grupo. Seguindo o exemplo das santas mulheres e as seculares representações judaico-cristãs, a expectativa era de que a mulher fosse: anjo do lar, dócil, humilde, submissa, piedosa, adornada com os frutos do Espírito Santo, sujeita e temente a seus maridos, silenciosa, casta e doméstica, e não se contaminasse com o mundanismo das feministas.

Vinculadas aos setores mais baixos da estratificação social, as mulheres batistas independentes foram vítimas de uma ordem social injusta, além de discriminadas em casa, discriminadas no grupo religioso. A existência para essas mulheres foi um verdadeiro exercício de submissão.

PERFIS NO ESPELHO

Anglicanos, batistas e batistas independentes, no que tange à questão de gênero, concordavam em um ponto: o cristianismo libertou a mulher da opressão em que elas viviam nas religiões ditas pagãs. Concordavam que a mulher brasileira precisava de uma certa emancipação, traduzida essencialmente como instrução e educação formal, porém condenavam veementemente o feminismo militante que acontecia na Europa, nos EUA e que começava timidamente aqui no Brasil. No que se refere à ordenação de mulheres, os batistas foram unânimes em sua condenação, por considerá-la antíbíblica e até indecente. Os anglicanos tiveram uma posição mais flexível, contando com o trabalho de diaconisas e de mulheres que participavam do Conselho da Igreja. No entanto, tal abertura não foi gratuita, não foi uma concessão de sua Graça o Arcebispo de Cantuária, mas decorreu fundamentalmente da militância das feministas anglicanas na Inglaterra, tantas vezes desqualificadas pela imprensa batista.

No que pese a algumas pequenas diferenças que elevam as anglicanas para um patamar mais progressista, as representações judaico-cristãs da mulher continuavam a presidir as atitudes e as práticas femininas de anglicanas e batistas no período trabalhado. Embora habitassem na mesma cidade, transitavam espaços sociais completamente distintos. As mulheres que se destacavam nessas comunidades tinham um perfil muito semelhante, a despeito das diferenças étnicas e da cor da pele. As semelhanças só podem ser atribuídas à comum herança reformada, com sua ênfase nos postulados bíblicos, filtrados, naturalmente, por diferentes tradições eclesiais, por um lado. Por outro lado, um fator a ser considerado, era a mentalidade androcêntrica que permeava as relações de gênero em Salvador no período trabalhado.

Silenciadas e submissas, as mulheres protestantes formavam um significativo contingente de centenas de anônimas que os limites da documentação e os preconceitos contra o gênero feminino dificultam ainda hoje, conceder-lhes o direito à palavra e à memória. O direito de serem nomeadas, tal qual a irmã que decidiu insurgir-se contra o corte dos cabelos e exigia que todas as que foram punidas voltassem e fossem reintegradas e reparadas pelo equívoco: o nome da rebelde foi omitido pelo secretário da assembléia. Dentre as centenas de anônimas que tiveram seus nomes citados apenas no ato da profissão de fé, ou do batismo, isto é, quando adentraram as comunidades, algumas poucas mulheres se destacaram e tornaram-se certamente exemplos a serem seguidos, espelhos que refletiam para o grupo a sua própria face, o perfil feminino construído e tecido secularmente por vários fios, mas que retratava fielmente a mulher como mãe, esposa, filha e mestra, como convinha a uma boa cristã e como esperava a moral e os bons costumes vigentes na sociedade brasileira no período em apreço.

Em contraposição, outras mulheres, por não seguirem o perfil traçado pela comunidade, por não se aterem aos limites da moldura do espelho, foram excluídas da comunidade como exemplos negativos, que não deveriam ser seguidos pelas jovens cristãs. Incompleta ficaria tal tentativa de traçar um perfil feminino se o “não espelho” também não fosse destacado.

ELIZABETH BUCKINGHAM: ESPOSA E MÃE EXTREMOSA

Entre os anglicanos, chamou a atenção a Sra. Elizabeth Buckingham, pelas repetidas vezes que o seu nome aparece no livro de registro de batismo, trazendo os seus filhos para serem batizados e introduzidos na Saint George Church. Nascida em Southampton na Inglaterra, chegou a Salvador em 1865, aos vinte e seis anos e casada com o engenheiro William C. Buckingham,⁸⁷⁶ que veio para Salvador a serviço da São Francisco Railway, a qual estava sendo construída com o apoio financeiro e tecnológico dos capitalistas e técnicos ingleses. Instalou-se D. Elizabeth no então arrabalde de Itapagipe, na ponta da península, um local extremamente aprazível, com larga vista para o mar e amplas chácaras, onde muitos ingleses moravam ou veraneavam. Depois da Vitória, era o local que concentrava o maior número de moradores de origem britânica, especialmente os trabalhadores e os engenheiros da estrada de ferro, cuja estação central, a da Calçada, ficava na entrada do arrabalde.

Concebeu a Sra. Buckingham quinze filhos, dos quais sete foram batizados na Saint George Church, duas meninas e cinco meninos,⁸⁷⁷ certamente deu à luz aos demais na Inglaterra, no início do seu casamento, o que é mais provável, pois as lacunas da documentação oficial de entrada e saída de passageiros não permitiu acompanhar objetivamente.

A documentação é muito falha, não permite maiores avanços, mas certamente durante todo o período parece que a Sra. Elizabeth não voltou à Inglaterra; em 1891 o Sr. William

⁸⁷⁶ Documentos do Cemitério Britânico. Lápide nº. 161.

⁸⁷⁷ Livro de Registros de Batismo. Paróquia Bom Pastor.

Buckingham chegou a Salvador vindo de Southampton com os filhos Sarah e Henry George;⁸⁷⁸ pelo visto a mãe extremada continuou no seu posto de administradora do lar, enquanto o marido retornava à terra natal levando os filhos para conhecê-la.

No seu epitáfio, feito pelo marido e filhos, a Sra. Buckingham *“seria para sempre lembrada e amada como uma gentil e amada mãe que deu à vida 15 filhos e confiava os seus problemas e dificuldades à vontade de Deus.”* Se de fato eram verdade os lamentos de seu marido, foi *“sempre amada como esposa e mãe dedicada.”* Em toda a documentação pesquisada, foi a mulher que teve um maior número de filhos, destoando da média encontrada que era uma a duas crianças. Enquanto os epitáfios dos homens rememoravam os seus feitos como comerciantes, benfeitores da comunidade, soldados ou marinheiros destemidos, no geral o das mulheres louvavam apenas o seu papel de mães, esposas ou filhas amadas e tementes a Deus. Conforme o epitáfio de Elizabeth, a sua existência merecia tão nobre registro porque ela tinha *“sido uma mãe exemplar de uma dezena e meia de filhos e que estava sempre pensando em suas crianças e no seu Salvador.”*

Os sete filhos da Sra. Buckingham batizados aqui em Salvador, a exceção do mais velho, nasceram com um intervalo de mais ou menos dois anos, o que significa que apesar da fertilidade materna, havia um certo planejamento, evitando o nascimento anual de filhos como normalmente ocorria entre as mulheres baianas. Seus filhos cresceram e as meninas seguiam os costumes baianos de casar jovens, mas mantendo a prática do casamento endogâmico, comum na colônia britânica. Em 1873, Emma Buckingham, aos 16 anos, casou-se com o engenheiro William Hart de 25 anos.⁸⁷⁹ Emma provavelmente nasceu na Inglaterra, mas casou-se na Saint George Church pelo Rev. G. A. Caley, o mesmo oficiante dos batismos dos seus irmãos mais jovens. Um ano após o casamento, Emma dava o primeiro neto à Sr.^a Buckinham. Segundo o exemplo materno Emma teve 9 filhos, mantendo entre os nascimentos um intervalo de dois anos tal qual sua mãe. Além da comprovada fertilidade da família, parece que cultivavam a imagem materna com um certo apreço e consideravam os filhos bênçãos divinas, conforme o epitáfio de Elizabeth Buckingham. Ambas, mãe e filha apresentaram o primeiro e o terceiro lugar em maior número de filhos entre as mulheres anglicanas, que apresentaram os seus rebentos ao batistério na Saint George Church.

A vida da Sra. Buckingham não deve ter sido muito tranqüila. Certamente teve que assumir sozinha a criação dos seus filhos em virtude das ausências de seu marido, às voltas com as obras e fiscalização da estrada de ferro, que partia de Salvador e avançava para todo o nordeste baiano em direção ao estado de Pernambuco. Dos quinze filhos duas morreram na infância. Isabella, aos quatro anos e três meses e Minie, aos dezanove meses. Na documentação não foi explicitada a causa mortis, mas sabe-se que as condições higiênicas da cidade eram muito precárias, causando febres epidêmicas que atingiam particularmente estrangeiros e crianças.

⁸⁷⁸ Livro de Entradas de Passageiros nº 5. 1891. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁸⁷⁹ Livro de Registro de Casamento. Paróquia Bom Pastor.

Lastimável que a documentação seja tão lacônica, não permitindo maiores informações sobre o cotidiano dessa mulher, mas certamente lhe sobrevieram muitos problemas, graves para aquela época: Em 1873 sua filha Ellen Lavinia, aos dezanove anos teve um filho como mãe solteira, o qual foi batizado como Frederick W. Buckingham.⁸⁸⁰ Convém ressaltar que este é o único batismo onde só está registrado o nome da mãe da criança. Se não era algo comum na elite baiana, muito menos dentro da colônia inglesa, deve ter sido assunto para muita conversa e censura. A criança faleceu aos sete meses. Parece que a morte rondava o lar da Sra. Buckingham, certamente como Raquel chorou os seus filhos. Onze anos depois do nascimento do seu segundo neto, Elizabeth testemunhou o casamento de sua filha Ellen, já aos trinta anos, velha para os padrões baianos, com o engenheiro Patrick Regan de 40 anos. A cerimônia foi oficializada na Saint George Church pelo Rev. Alfred Buttler.⁸⁸¹ Além dos pais, testemunharam o matrimônio a irmã da noiva Emma Jane Hart e um certo Jonh Snock.

Viveu a Sra. Buckingham uma existência dedicada aos filhos e ao seu marido. Cumpriu tão bem os papéis de mãe e esposa que no seu epitáfio está gravado que a sua ausência seria sentida para sempre pois *“um lar sem mãe é como um barco sem leme.”* Ainda na sua lápide, os filhos de Elizabeth juraram manter-se fiéis aos ensinamentos que receberam de sua genitora: *“nós não podemos esquecer as lições dela, nem o que foi dito nem o que foi feito.”* O túmulo é uma primorosa obra de arte funerária: feita com detalhes e requintes de mestre. Encimando a lápide, existe uma cruz de metal estilizada enfeitada com três corações nas pontas superiores, onde há uma pequena inscrição em português, ao contrário do epitáfio maior escrito em inglês pelo marido, este foi dedicado pelos seus filhos nesses termos: *“aqui jaz os restos mortais de Isabel Elisa Buckingham, nascida em 1839 em Inglaterra e falecida a 29 de novembro de 1895 aos 55 anos e 11 meses. Saudades eternas da minha querida mãe.”*⁸⁸² Embora os epitáfios no geral sigam um estilo laudatório e emocional, os filhos de Elizabeth reconheceram e registraram publicamente o reconhecimento pela educação que receberam da genitora. Infelizmente não se pode assegurar o que ocorreu durante a sua existência, mas pelo menos após a morte o destaque foi para a sua pessoa enquanto mãe e esposa.

Seguindo os princípios morais anglicanos, tão bem defendidos pelo clero, a Sra. Buckingham foi trabalhadora, fiel e submissa ao seu marido, o qual em palavras elogiosas e poéticas despediu-se de sua esposa dizendo que *“o primeiro e o melhor presente que um esposo pode reivindicar é o seu nome puro e sem mancha.”*⁸⁸³ Morou Elizabeth trinta anos no mesmo arrabalde de Itapagipe com seu marido, teve filhos e netos, freqüentou a Saint George Church apesar da distância e morreu aos 56 anos, em 28/11/895, jovem para os padrões ingleses, recebendo as bênçãos do descanso eterno pelo Rev. C. Luckman. O seu marido lhe sobreviveu e, cinco anos após o *“desenlace da amada Elizabeth,”* casou-se em segundas núpcias com uma

⁸⁸⁰ Livro de Registro de Batismos. Paróquia Bom Pastor.

⁸⁸¹ Livro de Registos de Casamentos .Paróquia Bom Pastor.

⁸⁸² Documentos do Cemitério Britânico, epitáfio nº 154 .

⁸⁸³ Idem.

mulher de origem católica, D. Christina de Oliveira Pinto Rapahel,⁸⁸⁴ tendo que submeter-se aos juramentos prescritos para os não-católicos. Como confessou poeticamente que não viveria num lar sem mulher, o viúvo de Elizabeth Buckingham tratou logo de providenciar substituta para dirigir o leme de sua casa.

FLORENCE M. BEEN: FILHA EXEMPLAR

Uma Segunda mulher que se destacou na comunidade anglicana foi a senhorita Florence Maude Been, não como mãe nem esposa, mas, tendo permanecido solteira, sobressaiu-se na Saint George Church como ativa e fiel colaboradora, e em seu lar como filha exemplar. A senhorita Been, como geralmente era designada na documentação, nasceu em 18 de julho de 1877 em Salvador, sendo batizada aos dois meses pelo Rev. Alfred Butler. Filha de Frederik e Christina Been, Florence nasceu em um lar abastado, sendo a segunda filha dos seis rebentos que a Sra. Been deu à luz. Morava a família no Canela, uma das artérias da Freguesia da Victoria, próximo ao Campo Grande onde se localizava o templo anglicano.

O pai de Florence Been foi um grande comerciante na praça da Bahia, ocupando-se de importação e exportação de carvão, produtos tropicais e transporte marítimo. Em 1875, o Sr. Frederico Been já estava estabelecido no comércio local. Um ano depois volta à Inglaterra e retorna casado, e disposto a estabelecer raízes na cidade: em 1887 o próspero comerciante já fazia parte da Diretoria da Associação Comercial.⁸⁸⁵ Os jovens Been, seguindo uma prática corrente, começaram a participar ativamente dos empreendimentos paternos e, a partir de 1902, os negócios da família passam a designar-se F. Been and Sons. Edward Hugh, irmão mais novo de Florence, substituiria o pai como diretor da prestigiada agremiação dos comerciantes baianos. Dos constantes registros de viagens do Sr. Been, não só à Inglaterra, mas ao Rio de Janeiro e Buenos Aires, pode-se concluir que os negócios da F. Been and Sons estendiam-se por estas praças, a exemplo do que ocorreu com a Wilson and Sons, fundada pelo Sr. Edward P. Wilson, certamente uma corrente à altura da importância financeira da empresa da família da senhorita Been.

Como ocorreu com a maioria das crianças da Saint George Church, Florence viveu os primeiros anos da infância em Salvador, recebendo educação materna e assistida nas necessidades infantis por uma criada inglesa, Jane Chichonne, trazida por sua mãe de Southampton. Aos dez anos, juntamente com os irmãos, deslocou-se para a Inglaterra só retornando dois anos depois. Provavelmente nesse período, a jovem Been iniciou a sua educação formal nos colégios britânicos como era comum na comunidade. Não há informações das escolas frequentadas por Florence, mas, além da instrução básica, recebeu aulas de música, o que lhe

⁸⁸⁴ Livro de Fiança de Banhos e Juramentos p/a casamentos acatólicos p. 35 Arq. da Cúria Metropolitana.

⁸⁸⁵ Relatório da Assoc. Comercial da Bahia. 1887, p. 11.

permitiu posteriormente transformar-se em organista da igreja. Após esse período de dois anos é impossível precisar quando a adolescente retornou à Inglaterra para completar a formação, porém há um registro no livro de entrada de passageiros que, em 1896, toda a família retornava da mãe-pátria, tendo Florence dezanove anos, com seus outros irmãos e mais uma criada, de nome Anneta.

As famílias britânicas ricas não dispensavam os serviços de auxiliares domésticas, no geral criadas inglesas. E diferentemente das jovens baianas mais pobres, o serviço da casa não era obrigatoriamente distribuído entre as meninas e adolescentes da casa. Sendo assim, Florence tinha lazer e tempo suficientes para dedicar-se à música e a outras atividades eclesiásticas e freqüentar os eventos sociais da colônia britânica que regularmente reunia-se no British Club, afinal de contas já estava em idade de buscar um noivo e casar-se, a exemplo de sua irmã mais velha Edith Constance Been, que se casou aos vinte e dois anos com o jovem comerciante Reginald C. Steel, e certamente teve uma cerimônia de casamento com pompa e circunstância, conforme as regras britânicas e o ritual anglicano, dirigido pelo Reverendíssimo Bispo Waite H. Stirling, vindo de Buenos Aires em visita à Saint George Church.⁸⁸⁶ Florence permaneceu solteira, não se pode afirmar se por opção própria ou por faltar-lhe pretendente, ou se em consequência de algum desengano amoroso, pois, para os padrões de alianças matrimoniais vigentes na comunidade, tratava-se de um bom partido: educada na Inglaterra e herdeira de uma rica família de comerciantes.

A senhorita Been decidiu dedicar o seu tempo livre, advindo da solteirice, à igreja. Livre das tarefas domésticas e educação dos filhos, tinha disponibilidade suficiente para participar ativamente das atividades eclesiásticas. Como assíduo membro comungante, Florence Been desempenhou tarefas e cargos específicos na Saint George Church. Como as demais mulheres da comunidade, era responsável pela decoração e limpeza do templo, o que sempre era destacado reconhecidamente pelos reverendos, a exemplo do Rev. Waller que registrou os seus agradecimentos às *“seguintes senhoras que se encarregaram de por flores novas no Altar da Igreja durante o ano: Srtas. F. e D. Been, Sra. Steel, Sra. Duder, Sra. F. Wilcox, Sra. Tomlinson e Sra. Raper.”*⁸⁸⁷

Além da prosaica tarefa de decorar o templo, considerada como trabalho de mulher pela divisão sexual do trabalho vigente no grupo, Florence desempenhou outras funções, como a de tesoureira para o fundo da Cruz Vermelha. Com o engajamento da comunidade nos desdobramentos da Primeira Guerra, a *“Srta. Been se encarregou de fazer uma coleta para uma oferta do Dia do Império da Cruz Vermelha, e até agora já levantou umas 15 libras para o fundo. Esta é a Segunda oferta deste tipo da Bahia.”*⁸⁸⁸ Apesar das dificuldades financeiras do período, a diligente Florence conseguiu convencer os irmãos da Saint George Church a

⁸⁸⁶ Livro de Registro de Casamentos, 1898. Doc.Paróquia Bom Pastor.

⁸⁸⁷ Diocesan Gazette, 1916 p. 118.

⁸⁸⁸ Idem.

contribuírem “*generosamente, ouvindo os apelos da mãe pátria,*” conforme escreveu o redator da Gazeta Diocesana.

Quando da implantação da sociedade de Moças na comunidade anglicana de Salvador, a vice-presidente da entidade a nível nacional, buscou o apoio de Florence e de sua mãe, indicadas pelo Bispo Every como mulheres idôneas e desejosas de trabalharem na Sociedade de Amigas das Moças,⁸⁸⁹ uma organização interna da igreja, dirigida especificamente para o crescimento das senhoritas anglicanas e já analisada anteriormente.

Os dotes musicais de Florence também foram colocados a “*serviço de Deus.*” Cantava no coral juntamente com outras mulheres e, na ausência do organista oficial, passou a dirigir a música da igreja e a tocar o instrumento nos cultos e cerimônias religiosas. “*A Srta. Been era organista nos últimos anos na Igreja Saint George e se encarregava das decorações do interior da igreja, especialmente com relação ao Altar, seus panos de linho e enfeites.*” Levando em consideração a importância que a música tem no ritual das igrejas reformadas, Florence desempenhava um papel relevante na comunidade eclesíastica. Certamente tinha dotes de liderança e iniciativa própria, haja vista os empreendimentos em que se envolveu e deu contas positivamente.

Com a dedicação com que trabalhava na igreja, certamente incomodava à Srta. Been os longos períodos em que a igreja ficou sem pastor residente, recebendo visitas esporádicas dos capelães de Pernambuco ou do Rio de Janeiro. Quem sabe Florence não desejou ser ministra e ministrar a palavra de Deus, já que fazia tão bem o ministério da música? São conjecturas pertinentes, desde quando no período, na Inglaterra, a Igreja Anglicana estava sendo posta em xeque pelas feministas que aspiravam também à tribuna sagrada, privilégio exclusivo, naquele momento, dos varões. Florence, nas constantes viagens que fez à Inglaterra, certamente tomara conhecimento da movimentação das mulheres anglicanas. Os elogios do Bispo Every à liderança leal das mulheres da comunidade anglicana residente na Bahia, com certeza foram extensivos a Florence Been e justos pelo trabalho por ela realizado.

Florence Maude Been viveu pouco, em 23/11/1917, aos quarenta anos, morreu e foi sepultada no Cemitério dos Ingleses em Salvador. No seu epitáfio, a família destacou a sua “*amável memória*” e o fato de ela ter sido a “*segunda filha de Frederick e Christina Been*” e que “*Ele [Deus] desse à sua amada repouso.*”⁸⁹⁰ A Srta. Been não tinha filhos nem marido para pranteá-la. Na sua morte foi lembrada como filha amável, um papel reservado às mulheres que permaneciam solteiras como foi o seu caso. Rev. Waller registrou a falta que a igreja sentiria dela: “*ela cuidava de tudo com o maior carinho e dedicação e o pequeno grupo fiel de comungantes sentirão demais a sua falta. Deste grupo, talvez ela fosse a mais regular. O trabalho dela na igreja e para a igreja era um serviço alegre e temos certeza que ela foi somente promovida a uma esfera mais alta. Um culto memorial foi realizado na igreja no dia após o*

⁸⁸⁹ Ibidem p. 77.

⁸⁹⁰ Doc do Cemitério Britânico. Lápide nº. 106, 1917.

enterro, no domingo 25 de novembro e as ofertas foram doadas ao trabalho da Cruz Vermelha.”⁸⁹¹

A morte de Florence M. Been foi profundamente lamentada pela comunidade anglicana, a qual fez um culto memorial para marcar a sua partida para a “esfera mais alta”. Convém salientar que tal tipo de honraria só era dispensada para pessoas de destaque na igreja local ou da Inglaterra, como o culto memorial que aconteceu pelo passamento da Rainha Victoria ou em momentos de tragédias nacionais. A cerimônia em memória da Srta. Been foi um reconhecimento da igreja, pós-morte, do trabalho que essa mulher leiga, sem os paramentos das sagradas ordens, realizou em benefício da Saint George Church, em um tempo em que se confinavam as mulheres no lar e as condenavam às tarefas domésticas.

ARCHYMINIA BARRETO: FILHA, ESPOSA, MÃE E MESTRA DEVOTADA

Nas comemorações do dia dos batistas, isto é, dia 15 de outubro de 1882, quando foi instalada a Primeira Igreja Batista do Brasil, a imprensa denominacional, inclusive *O Libertador* dos batistas independentes, destacava sempre como homenageados os missionários norte-americanos. Às vezes aparecia o nome do ex-padre Teixeira de Albuquerque, mas nunca foi citado o nome de D. Archyminia Barreto, convertida e batizada na primeira década do trabalho batista no Brasil. O trabalho dos varões americanos foi sempre destacado em detrimento dos pioneiros nacionais, dentre eles as mulheres, que, a despeito dos preconceitos e dos limites da época, se destacaram como escritoras, professoras, evangelistas e nas obras assistenciais mantidas pela comunidade.

Nasceu D. Archyminia de Meirelles Barreto no município de Inhambupe, sertão baiano próximo da região de Canudos, em 1845. Filha do Padre Fernando Pinto Meirelles Barreto e da senhora D. Leopoldina Theodolina de Castro. Não precisa argumentar-se que na época as famílias de padres eram comuns e extensas: Archyminia era a primeira filha de uma prole com mais cinco irmãos. Fora educada pelo pai e dedicada aos estudos; aos trinta anos, mediante concurso, obteve diploma e nomeação para o exercício do magistério público.⁸⁹² Após leitura dos textos escritos pela Profa. Archyminia, fica a certeza de uma mulher culta, conhecedora de línguas estrangeiras como o latim, francês e a demonstração de um profundo conhecimento da História Universal e Nacional. Com tal bagagem cultural, a jovem professora conseguiu adentrar o seleto grupo do professorado baiano composto majoritariamente, na época, por mestres do sexo masculino.

Após ter lecionado cinco anos no então distrito de Pirajá, na periferia de Salvador, a Profa. Archyminia foi acometida por uma grave doença e “*para tratar de sua saúde onde lhe convier,*”

⁸⁹¹ Diocesan Gazette. 1918 p. 38.

⁸⁹² BARRETO, Archyminia M. Mitologia Dupla ou Religião Católica Romana e Sua Máscara. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1971,p. 17

recebeu da província uma licença de seis meses.⁸⁹³ Era o ano de 1880, dois anos antes da fundação da Primeira Igreja Batista do Brasil. Foi através da leitura de folhetos evangélicos que ela teve as primeiras informações sobre a doutrina batista, no interior baiano. Em fevereiro de 1893, D. Archyminia Barreto e sua irmã D. Jaqueline Barreto Dias deram profissão de fé na Primeira Igreja Batista. Após terem demonstrado “*claramente a sua fé em Jesus como seu Salvador,*”⁸⁹⁴ foram ambas batizadas pelo Rev. Zacarias Taylor.

Ao tornar-se membro do grupo, Archyminia já era uma experiente professora de 48 anos de idade, casada e mãe de duas filhas. O casamento durou pouco para as expectativas da época: logo após sua filiação à Denominação Batista, o marido passou a persegui-la, não concordando com a nova religião que Archyminia abraçara. Certamente após ameaças de abandoná-la, caso persistisse na estranha doutrina, cumpriu sua promessa, abandonando a casa e as duas filhas sob a responsabilidade da mãe.⁸⁹⁵ Provavelmente o desenlace conjugal trouxe problemas, porém ela não sofreria tanto como as outras irmãs mais pobres da comunidade: tinha uma profissão e um emprego público que garantiram seu sustento e o das filhas. Quem sabe se o próprio fato de ter independência financeira não seria um incentivo para separar-se do marido autoritário e “incrédulo,” que não aceitava a sua nova opção religiosa? Por outro lado, esse episódio demonstra claramente que a submissão aos maridos tinha limites nítidos, a obediência a Deus era muito mais forte que os laços conjugais, provavelmente pensavam D. Archyminia e as suas companheiras da membresia batista. Porém, demonstra também uma certa independência e autonomia de mulheres que eram capazes de romper laços conjugais para manter a adesão a um novo credo religioso, fato inusitado numa sociedade onde as mulheres viviam sob a tutela masculina, desprovidas de iniciativas.

Considerava D. Archyminia o catolicismo, a sua primeira religião, como paganismo, e admitia que só saíra da cegueira espiritual quando conheceu as doutrinas evangélicas. Referiu-se diretamente às dificuldades que lhe sobrevieram após a conversão às doutrinas batistas, nos seguintes termos: “*eu, porém, que suportei diretamente, por muitos anos, esta cegueira espiritual, desejei ardentemente iluminar a minha pátria, tão digna de melhor sorte, a fim de elevarmos o nosso espírito para o infinito, desprendendo-nos de objetos materiais. Bem sabia eu que uma idéia desconhecida é sempre mal recebida; mas, que importa? A verdade, cedo ou tarde triunfará.*”⁸⁹⁶

A filiação de uma professora, filha de padre, foi aceita com bastante receptividade pelo grupo. Tratava-se de fato de um duplo prestígio: o primeiro, ter na membresia, formada majoritariamente por classes baixas, uma membro ilustrada e com dotes intelectuais inegáveis e, em segundo lugar, legitimava as doutrinas batistas, que eram capazes de converter os mais

⁸⁹³ Leis e Decretos, Livro 11 p. 16 .Arq. Público do Estado da Bahia

⁸⁹⁴ Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil, ata nº 248, p. 235 (o nome aparece escrito com y e as vezes i, Archyminia ou Archiminia)

⁸⁹⁵ BARRETO, Archyminia. Opus cit p. 19.

⁸⁹⁶ Idem p. 10.

ferrenhos católicos, demonstrando a falência do catolicismo enquanto doutrina religiosa. O concurso de D. Archyminia na expansão e consolidação do trabalho batista no Brasil foi de fundamental importância. De imediato, a liderança percebeu que a professora poderia ir muito além do seu papel de mãe ou professora da Escola Dominical, os papéis tradicionalmente reservados às mulheres batistas. Na ausência do ex-padre Teixeira que se deslocara para Maceió, a Prof. Archyminia foi uma espécie de intelectual orgânica, uma assídua militante da Denominação Batista, disposta sempre a levantar a pena e os seus conhecimentos na argumentação apologética do seu grupo religioso. Seis anos após o seu batismo, em 1899, a novel imprensa batista publicou um primeiro trabalho denominacional de fôlego, comparando o catolicismo com as “*sãs doutrinas evangélicas*,” da autoria de Archyminia. O livro fora o resultado de uma solicitação de Taylor, que, embora versado nas doutrinas batistas, reconhecia suas limitações na língua portuguesa e nos liames e enraizamentos afro-católicos da religião majoritária dos brasileiros. Archyminia era a pessoa talhada para tal missão. Na dedicatória do livro feita ao Rev. Taylor, a autora debita a ele a inspiração e o ânimo necessários na elaboração do tratado, pois “*fostes vós, digno pastor do evangelho que me aconselhastes a escrever um trabalho mais amplo neste sentido. A princípio desanimei, pela falta de tempo porém sempre me destes coragem para o trabalho espiritual que pode vir um dia libertar o nosso país da corrupção, com que os deuses falsos costumam entorpecer os nossos corações.*”⁸⁹⁷

Em *Mitologia Dupla*, Archyminia, demonstrando um profundo conhecimento da mitologia greco-romana, argumentava que o catolicismo vivido no Brasil não passava de paganismo revitalizado com outras práticas supersticiosas de origem africana, nada tinha de cristianismo. Na segunda edição de 1925, o missionário W. E. Entzminger, responsável pela Casa Publicadora Batista, escreveu um prefácio reconhecendo a importância do trabalho de D. Archyminia como escritora, “*recomendando o seu nome a posteridade batista brasileira, como a mais preclara escritora que até aqui tem aparecido nas nossas fileiras.*”⁸⁹⁸ Não era um elogio desmerecido: entre as mulheres batistas de sua geração, D. Archyminia sobressaiu-se como articulista de grande visibilidade. Responsável pela Secção Feminina do Jornal Batista por mais de uma década, escreveu substanciosos artigos endereçados às mulheres, destacando sua missão como mãe, esposa, filha e mestra. Evidentemente que para ter tanto prestígio na denominação, a autora manteve-se nos limites da ortodoxia batista, argumentando sempre em favor de uma prática conservadora e que não ameaçava o *status quo*, como já analisado anteriormente. Escreveu ainda artigos evangelísticos, onde resgatava a primazia das doutrinas evangélicas em detrimento da falácia e da “*miscelânea do catolicismo.*”

Quando os batistas brasileiros precisaram de uma polemista à altura da Professora Amélia Rodrigues, que defendia as doutrinas católicas nas páginas do *Mensageiro da fé*, órgão noticioso

⁸⁹⁷ Ibidem, p. 10.

⁸⁹⁸ Idem Ibidem p.7.

católico que circulava em Salvador, foi a também professora Archyminia Barreto a escolhida para responder e replicar a argumentação de sua colega católica, o que fez com extraordinário brilhantismo nas páginas da *Mensagem*, que circulava na Bahia, e no *Jornal Batista* que circulava a nível nacional. Uma lástima que Archyminia e Amélia Rodrigues tenham gasto tantas energias e conhecimentos em defesa da fé que defendiam e em nenhum momento tivessem descoberto os laços que as uniam enquanto mulheres e o quanto ambas poderiam contribuir para a “*elevação humana*” de suas companheiras. Eram duas inteligentes professoras em campos opostos e a serviço de cleros e hierarquias misóginas, guiadas por cabeças masculinas. Convém destacar que apesar de todas as diferenças doutrinárias, mas de trajetórias pessoais semelhantes, as idéias emancipacionistas do gênero feminino de ambas tocava em um ponto comum que foi o “*feminismo cristão*,” admitido com toda a carga conservadora tanto por batistas quanto por católicas, num recurso estratégico de manutenção do *status quo* feminino de suas memórias, frente ao avanço das idéias feministas radicais no Brasil.

Archyminia Barreto não escreveu apenas nos jornais denominacionais, também publicou artigos evangelísticos e apologéticos das doutrinas batistas nos jornais locais, a exemplo do Diário de Notícias, periódico que circulava em Salvador.

Em 1910, estava lecionando em Pojuca, no interior, para onde havia sido transferida, após mais uma de suas várias remoções impostas como castigo por ser protestante e querer ensinar as doutrinas evangélicas aos seus alunos, o que provocava sempre a ira dos párocos católicos,⁸⁹⁹ inconformados com a professora protestante e filha de padre, sempre disposta a argumentar e a defender a fé que abraçara. Quando da passagem do Cometa Halley, o Padre do município de Pojuca resolveu fazer uma procissão e anunciou a possibilidade de haver chegado o fim do mundo. Enquanto D. Archyminia permanecia sossegada em sua casa com os seus familiares, a população dirigiu-se “*à pracinha da Igreja Católica, onde se fez erguer um enorme cruzeiro para abrigar o povo que apavorado aglomerou-se em torno da cruz a rezar e cantar esperando o fim do mundo.*” Por ter sido contrária àquela histeria coletiva, alimentada pela desinformação popular e o oportunismo do padre local, Archyminia foi intimada pelo clérigo a retirar-se da cidade. Não se intimidando, pediu providências ao Chefe de Polícia, exigindo garantias de vida e liberdade de culto,⁹⁰⁰ conforme prescrevia a Constituição do País. O incidente serviu de inspiração para um futuro artigo no *Jornal Batista*, onde acusava duramente a Igreja Católica de explorar a ignorância dos seus fiéis para extorquir bens e lucros financeiros.

A misoginia dos líderes batistas era tão grande que ao elogiar a combatividade e a argúcia literária de Archyminia, no seu necrológio, o redator do *Jornal Batista* não encontrou um adjetivo apropriado às qualificações da pranteada escritora, não titubeou em dizer que a “*veneranda irmã D. Archyminia Barreto, professora aposentada do estado tinha um caracter*

⁸⁹⁹ BARRETO, Archyminia. Opus cit.p.20.

⁹⁰⁰ Idem p. 21.

másculo e cristão.”⁹⁰¹ Pensavam que a firmeza de caráter e a fidelidade em defender princípios eram privilégios da personalidade masculina, não eram qualidades próprias ou inerentes ao sexo feminino.

Archyminia Barreto teve uma existência longa para desempenhar os papéis que ela própria defendia para as mulheres: foi filha obediente, esposa fiel, mesmo após ter sido abandonada pelo marido em pleno vigor da maturidade feminina, permaneceu só e não buscou outros relacionamentos conjugais; como mãe educou as suas filhas e sobrinhos desamparados e viu os filhos de suas filhas nascerem no regaço de seu lar; como mestra dedicou-se toda a vida ao ensino básico como professora pública no interior, principalmente no Recôncavo. Na vida eclesiástica, desempenhou atividades importantes como professora da Escola Dominical, evangelista, escritora e jornalista arguta.

Após longa enfermidade, morreu aos oitenta e sete anos a Prof.^a Archyminia. Em sessão regular da Primeira Igreja Batista, o “*pastor propoz que se lançasse em ata alguns trabalhos da vida chistã da morta.*”⁹⁰² A irmã falecida era um modelo de mulher a ser seguido pela comunidade, “*para servir de exemplo e estímulo especialmente às novas gerações,*” conforme escreveu o redator do jornal Batista no editorial intitulado *Professora Archyminia Barreto*, lamentando o seu falecimento e elogiando o seu trabalho de “*escriptora fecunda que, pelo seu zelo, energia e competência, escreveu em jornais e pamphletos.*”⁹⁰³ Entre os batistas baianos, o desaparecimento dela foi lamentado nas páginas do *Libertador* dos independentes e do *Batista Bahiano*, pertencente à Convenção Batista, o qual também destacou os seus dotes de escritora: “*esta serva devotada e fiel serva do Senhor, passou para as mansões dos justos no dia 20 de janeiro do corrente. Nunca tivemos o privilégio de conhece-la pessoalmente, mas sim através de seus trabalhos literários. Foi uma serva heroína.*”⁹⁰⁴

A atuação de D. Archyminia Barreto ultrapassou em muito o que estava estabelecido como papéis femininos na Denominação Batista. Isso não ocorreu gratuitamente. Foi, em primeiro lugar, resultado da competência profissional demonstrada pela mesma e, em segundo, mas num mesmo grau de importância, o fato de a professora ter prestado um serviço fundamental na divulgação das doutrinas denominacionais e o fazia seguindo as representações do universo batista e a partir de uma ótica masculina, coadunada com o pensamento do clero e da liderança do grupo. Archyminia M. Barreto foi um espelho cristalino que muito honrou os batistas, pois refletia limpidamente o perfil do fiel abnegado e temente a Deus e da mulher virtuosa e submissa, modelo a ser seguido pelas demais.

⁹⁰¹ O Jornal Baptista 20/3/1930 p.3.

⁹⁰² Livro n.º 3 de Atas da Primeira Igreja Batista, ata N.º 44, p. 29.

⁹⁰³ O Jornal Baptista 20/03/1930 p.3.

⁹⁰⁴ O Baptista Bahiano, Fev e Mar, 1930 p.6.

AMÉLIA MIGUEZ PAZO: ESPOSA E TRABALHADORA FIEL

D. Amélia Miguez Pazo atravessou o período cronológico deste trabalho como membro da Primeira Igreja Batista e, juntamente com seu marido, foi fundadora da Igreja Batista 2 de Julho. Manteve ao longo dos seus 36 anos de filiação ao grupo, a discrição e o silêncio com que se esperava adornar as virtuosas mulheres batistas. Amélia Joana de Mattos, era este o seu nome de nascimento, batizou-se na Primeira Igreja Batista em maio de 1893, aos vinte e seis anos de idade, pelo Rev. Taylor, no tanque do salão de cultos.⁹⁰⁵ Como residia na freguesia da Sé, próximo ao templo batista, provavelmente foi atingida pela mensagem evangélica através dos esforços proselitistas dos irmãos, e certamente participou da classe bíblica de mulheres dirigida pelas missionárias norte-americanas.

Enquanto solteira, trabalhava como costureira juntamente com sua mãe.⁹⁰⁶ Não exercia profissionalmente a arte, pois ao casar-se não foi registrada a tal profissão e no seu inventário o escrivão a designou como doméstica. D. Amélia Miguez Pazo foi a única mulher batista da qual encontrou-se um inventário, significando que ao morrer possuía alguns bens. Bens que foram amealhados após o casamento, em “*comunhão universal de bens*” com o senhor Severo Miguez Pazo, um tipógrafo de origem espanhola que se filiou à Primeira Igreja no mesmo ano que D. Amélia e também fora batizado por Taylor. O matrimônio realizou-se em junho de 1895, no cartório de registro civil do distrito da Penha, tendo como testemunhas o Rev. Zacharias Taylor e Antonio Taboas Barcia. Ambos os nubentes tinham 28 anos de idade e moravam no distrito da Sé.⁹⁰⁷ A documentação oficial designou a noiva como de cor branca, o que não se tem muita certeza, mas pelo menos assim era considerada. O casal Pazo, como os raros brancos que formavam a membresia batista, certamente se destacava no grupo.

D. Amélia conhecia música e foi organista na Primeira Igreja durante muitos anos. Dava muito do seu tempo para estudar e ensaiar “*os grupos musicais e o coral da igreja. O seu serviço era dado de coração e bom grado.*”⁹⁰⁸ Participou ativamente da Sociedade Auxiliadora de Senhoras, sendo sócia fundadora. Como esposa de diácono, D. Amélia certamente dividiu com o marido as tarefas assistenciais e o cuidado com os órfãos e viúvas da comunidade. Os batistas, diferentemente dos anglicanos, não ordenavam mulheres como diaconisas, mas muitas senhoras, mulheres de diáconos, trabalhavam ativamente nas tarefas diaconais como se o cargo se estendesse a elas também. Exigia-se dessas mulheres e de sua família um comportamento exemplar. Aliás, saber administrar bem a casa e a família era um pré-requisito exigido aos homens que aspiravam o diaconato. Na ausência de pastores, o irmão Severo Miguez Pazo, como outros diáconos, liderava a igreja como moderador e dirigente dos cultos públicos, como aconteceu em 1919 quando a Primeira Igreja ficou sem pastor residente.

⁹⁰⁵ Livro nº 1 de Atas da Primeira Igreja Batista do Brasil ata nº 185 p. 244.

⁹⁰⁶ O Jornal Baptista 1º/5/1930, p. 14.

⁹⁰⁷ Inventário de Amélia Miguez Pazo nº 02/9915/1384/01. Arq. Público do Estado.

⁹⁰⁸ O Jornal Baptista 1º de maio de 1930, p. 14.

Com a melhora do poder aquisitivo, D. Amélia pôde usufruir de uma moradia privilegiada na época, uma chácara no arrabalde do Rio Vermelho, cortada pelo Rio Lucaia. Não teve filhos para povoar a casa grande, mas certamente ocupava-se de sua administração, dos jardins e bosques da propriedade, além do trabalho auxiliando o marido.

D. Amélia Pazo concebeu quatro filhos, mas todos morreram na infância. Provavelmente lamentou as perdas, porém resignou-se como uma expressão da vontade divina. A ausência de filhos permitiu-lhe uma maior dedicação à comunidade e também às atividades e negócios do marido. O jovem tipógrafo com quem ela casara transformou-se num ativo comerciante com loja na Baixa dos Sapateiros e uma pequena fábrica de camisas, onde Amélia deve ter exercido as artes de costureira aprendidas no lar materno. Seguindo o preceito bíblico de mulher virtuosa, *“ella foi sempre companheira fiel ao marido e mesmo no trabalho da loja e na fábrica de camisas trabalhava com elle hombro a hombro.”*⁹⁰⁹ Certamente a operosidade e diligência da Sra. Amélia foram fundamentais para o aumento do patrimônio familiar: no inventário do viúvo foram encontrados uma chácara com casa grande de morada, metade do capital da Loja Leão de Prata, de calçados, 40.000 contos de réis no Bank of London and South American e móveis que totalizaram 198.644,936 contos de reis.⁹¹⁰ Pode-se concluir que Amélia e seu marido, juntamente com Thomaz L. Costa, também comerciante, eram os membros de maior poder aquisitivo dentro da Primeira Igreja Batista.

Infelizmente a precariedade das fontes e o silêncio imposto às mulheres impedem de se ter um olhar mais perscrutador do cotidiano dessa mulher que viveu sessenta e dois anos, uma longa existência certamente em absoluta função do marido, dos seus negócios e das atividades eclesiásticas na Primeira Igreja. Como se posicionou frente às rebeldes que cortavam os cabelos e exigiam maior participação nas assembléias? A documentação não registrou nenhum incidente envolvendo o seu nome, ao que parece manteve-se D. Amélia Pazo, como esposa de um diácono, recatada, silenciosa e trabalhadora na obra do Senhor. Além das atividades da Sociedade Feminina, foi uma entusiasta da obra missionária. Prendada para as tarefas de tesouraria, nos últimos anos centralizou *“uma caixa de bênçãos em favor desse trabalho,”* aberta pelo diácono Severo Pazo após a sua morte, o qual *“encontrou quasi duzentos mil reais. Elle completou os 200\$000”* e decidiu ao trabalho missionário no sertão brasileiro.⁹¹¹

Em 29 de março de 1930, faleceu D. Amélia Miguez Pazo, vítima de arteriosclerose. O marido fez-lhe o sepultamento e o inventário, pranteando a ausência de sua *“mui amada esposa,”* conforme registrou o Jornal Batista. Em maio de mesmo ano o viúvo viajou à sua terra natal, a Espanha,⁹¹² para descansar e espairecer dos dissabores que o passamento de sua mulher

⁹⁰⁹ O Jornal Baptista 1/5/1930 p. 14.

⁹¹⁰ Inventário de Severo Miguez Pazo, nº06/2724/13 Arq. Público do Estado da Bahia.

⁹¹¹ O Jornal Baptista 1/5/1930 p. 14.

⁹¹² O Baptista Bahiano, maio de 1930, p. 4.

havia lhe causado. Após três meses na Europa, retornou a Salvador e no início do ano de 1931 casou-se com a Sra. Amélia Charlotte Entzminger, em segundas núpcias.⁹¹³

Além da coincidência dos mesmos nomes das duas mulheres, convém destacar que a segunda esposa do Sr. Pazo era viúva do Pastor Thomas Joyce e, posteriormente, do missionário W. Entzminger, primeiro redator do Jornal Batista. Ao que deixa transparecer a documentação batista, incentivava-se e acatava-se o casamento mesmo de pessoas viúvas, evitando assim os riscos das paixões carnavais ou o abrasamento a que se referiu o apóstolo Paulo. No entanto, a norma geral da sociedade e do grupo era o casamento de viúvos do sexo masculino: Taylor, Ginsburg e outros líderes da Denominação Batista enviuvaram jovens e imediatamente providenciaram o segundo matrimônio. Entre as mulheres, D. Amélia Charlotte Pazo constitui-se um raro exemplo de viúva que se consorciou três vezes. No entanto, não se pode esquecer que a referida senhora vinha de outros padrões culturais, onde a mulher buscava autonomia e espaço próprio. Outras mulheres batistas baianas que enviuvaram, seguindo as normas locais e os bons costumes da viuvez honrada, não buscaram novas relações conjugais.

D. Amélia Miguez Pazo, como dezenas de outras mulheres batistas viveram à sombra dos seus maridos fielmente longos casamentos, considerados pelo grupo como instituição divina e indissolúvel e como o único modelo de relacionamento conjugal. Como Ana do Velho Testamento, certamente pediu filhos ao Senhor para livrar-se do opróbrio de não ser mãe, no entanto teve que se consolar com os pupilos da classe de crianças da Escola Dominical. Se o amor anunciado pelo marido foi verdadeiro, também não se sabe. Talvez fosse apenas retórica do necrológio, haja vista a pressa com que se desvencilhou dos problemas burocráticos pós-morte e partiu em “*viagem de recreio para Hespanha*” ou a pressa com que achou uma substituta para “*reinar*” na sua chácara Nova Europa. Mas, por outro lado, não era recomendável um diácono batista permanecer viúvo, mesmo aos sessenta e dois anos de idade. As pressões se faziam mesmo de forma sutil. Amélia morta, Amélia posta, ambas eram fiéis servas de Deus e companheiras da União Feminina, desde a primeira diretoria, tudo permanecia conforme o modelo batista.

EDÉRIA FERREIRA : FILHA E PROFESSORA DEDICADA

Entre as mulheres da Missão Independente, algumas se destacaram pelos serviços prestados à causa evangélica e outras pelos dissabores e sofrimentos que o rigor da ética e da moral seguidas pelo grupo causavam entre as jovens soteropolitanas negras e de classes baixas, acostumadas que estavam aos padrões frouxos e aos relacionamentos intermitentes entre os sexos.

A Prof^a. Edéria Ferreira, batizada na Igreja Batista do Garcia em 1914 pelo Rev. Pedro Borges, destacou-se na comunidade batista independente pela dedicação e fidelidade aos

⁹¹³ Inventário de Severo Miguez Pazo nº06/2724/13.Arquivo Público do Estado da Bahia.

princípios seguidos pelo grupo. Filiada à Igreja Batista Independente do Garcia após 4 anos de sua fundação, D. Edéria ajudou substancialmente os irmãos independentes a construírem a Missão e a defenderem a autonomia administrativa que mantivera em relação ao comitê norte-americano.

A irmã Edéria Ferreira era negra e como várias crianças das classes baixas de Salvador, no período, alfabetizou-se na escola da Associação Cristã de Moços, onde se formou em professora de primeiras letras e estudou música com a Prof^a. Laura Brito. Estava a referida Associação naquele momento sob a direção de Pedro Borges, fundador e primeiro pastor da Igreja Batista do Garcia e certamente foi lá que a jovem tomou conhecimento das doutrinas batistas, tendo posteriormente se filiado aos independentes, permanecendo com membro da Igreja do Garcia até o fim da vida.

Edéria permaneceu solteira, nunca se casou. Chegou a ser noiva de um rapaz, que também freqüentava a Associação Cristã de Moços, mas, após um desencanto amoroso “*desmanchou o noivado e não quis saber mais de casamento.*”⁹¹⁴ Viveu para a igreja e a escola, além de ter ajudado na educação dos seus sobrinhos, filhos de sua irmã mais moça e de ter cuidado de sua genitora até os últimos dias. Em 1920, ministrava aulas para as turmas de primeiras letras da Associação Educadora e morava nos Barris, ao lado da escola. De reconhecida capacidade intelectual, em 1926 seus alunos e colegas comemoraram o seu aniversário e a elogiaram como “*competente profissional e ilustrada professora de primeiras letras.*”⁹¹⁵

Numa comunidade formada basicamente por operários e mulheres domésticas e vendedoras ambulantes, a adesão de uma professora foi certamente aceita com grande receptividade, mesmo com as restrições impostas à participação feminina. Limites que a própria Edéria viveu como experiência pessoal, numa assembléia de membros realizada em 1918: devido à ausência de sua irmã das atividades eclesiais, alguém “*pediu o testemunho da irmã Edéria em relação a sua irmã, como não é permitido que as mulheres falem na Igreja, o irmão Júlio Cesar perguntou aos irmãos se concediam a palavra a referida irmã.*”. Um outro irmão argumentou “*que sobre as mulheres falarem na Igreja já tinha ouvido de um ministro que quando as mulheres tivessem alguma coisa a tratar na Igreja que relatasse a um irmão para que este relatasse na Igreja.*”. Após uma longa discussão “*foi concedida a palavra por unanimidade.*”⁹¹⁶ Os independentes seguiam a prática androcêntrica de silenciar as mulheres, costume corrente entre os demais protestantes. A Prof^a. Edéria impôs-se por sua competência e fidelidade aos princípios batistas independentes. Enquanto as outras mulheres apenas participavam da liturgia no canto congregacional, no coral ou declamando poesias, ela garantia a sua voz como oradora em comemorações especiais como o culto que comemorou os dez anos de fundação da Igreja Batista do Garcia, onde, num substancial discurso intitulado *10 anos de*

⁹¹⁴ Entrevista com a Sra. Theodolina Santos em 6/4/1998.

⁹¹⁵ Jornal O Patriota, maio 1926, nº 1 p, 4.

⁹¹⁶ Livro nº 1 de Atas da Igreja Batista Independente do Garcia, ata nº 187 p. 132.

Luctas, renovava os seus votos de apreço aos líderes e à causa independente, exortando a todos para que “*não percamos o denodo, não desfaleçamos, unidos num só sentimento estejamos na vanguarda das fileiras santas lutando pela conquista do ideal supremo dos Apóstolos – o mundo para Cristo.*”⁹¹⁷

As suas idéias a respeito do sexo feminino seguiam fielmente a visão dos batistas independentes sobre a questão. Edéria pensava dentro dos parâmetros misóginos impostos pelos homens da comunidade. Em 1920, *O Libertador* inaugurou uma Secção Feminina da qual ela ficou encarregada. Os objetivos dos artigos foram assim resumidos: “*Firmados num dever patriótico inauguramos neste número, a secção com o título acima para divulgar entre nossas irmãs patricias, informações úteis e proveitosas acerca de tudo que concorra directamente para torna-las aptas para toda obra boa e principalmente mestras do lar. Iniciamos esta sympathica tarefa publicando a edificante obra denominada “A alegria da casa,” sábios conselhos acerca da higiene e arranjo domiciliar...*”⁹¹⁸

A Prof^a. Edéria também escreveu artigos evangelísticos “*geitosa e sabiamente arranjados,*” conforme o *Libertador*. Em 1924, o seu sucesso como articulista propiciou a sua promoção a Secretária Correspondente da redação do *Libertador* e posteriormente redatora-chefe. Acrescentava às funções de jornalista, o trabalho comunitário e assistencial da Igreja do Garcia: quando da organização de um local para abrigar as viúvas, D. Edéria fez parte da comissão e foi presidente da primeira diretoria do Abrigo das Viúvas.⁹¹⁹ Convém destacar que apenas mulheres compunham a direção da referida instituição. *O Libertador* publicava semestralmente relatórios do Abrigo das Viúvas e solicitava o apoio financeiro dos leitores.

Como professora da Escola Dominical, dirigiu por um longo período a classe Lídia, composta por senhoras da comunidade. Trabalhou como musicista na Igreja do Garcia, tocando órgão, compondo e ensaiando o coral feminino. Ministrava aulas de música para adolescentes e jovens do grupo com “*paciência e desvelo, era uma santa mulher,*” conforme uma de suas ex-alunas. Os batistas independentes dedicavam uma atenção especial à música sacra: além do canto coral, criaram uma orquestra e alguns hinos foram compostos pelas irmãs e outros musicistas para “*louvar ao Senhor.*”

A comunidade batista independente retribuía os bons serviços e a dedicação da Prof^a. Edéria reconhecendo a importância do seu trabalho e “*agradecendo a Deus sua existência.*” O seu aniversário, 8 de abril, foi sempre comemorado com um culto especial no templo quando a “*Egreja fazia carinhosa manifestação.*”⁹²⁰ Não teve Edéria o amor de marido e filhos com era o costume da época, mas certamente foi feliz na sua solteirice: tinha o afeto dos irmãos em Cristo, dos familiares e uma carreira de magistério que lhe proporcionou independência financeira e oportunidade de crescimento intelectual, diferentemente da maioria de suas irmãs, cativas dos

⁹¹⁷ O *Libertador*, agosto 1920, n° 43 p. 2.

⁹¹⁸ Idem p. 3.

⁹¹⁹ Livro n° 2 de Atas da Igreja Batista Independente do Garcia, 1927, ata n° 426, p. 143.

⁹²⁰ O *Libertador* abril 1920, n° 38 e 39 p. 4.

maridos e dos afazeres domésticos. Morreu em 1958, na ativa, como diretora da escola da Associação Cristã de Moços.

THEODOLINA SANTOS: MULHER AUDACIOSA

O nome Theodolina não se destacou na documentação. Como as outras mulheres que não foram modelo, só foi possível resgatar a sua história pessoal através de entrevistas.⁹²¹ Nasceu em maio de 1900 no subúrbio ferroviário de Periperi, mudando-se para Salvador aos oito anos, com a genitora, depois da morte do seu pai, o Sr. Joaquim Manoel. Após morar na Barroquinha, sua família fixou residência na rua dos Protestantes, no “arrabalde” do Garcia, onde nasceu a comunidade independente. De família pobre e negra, sua mãe trabalhava na “*fábrica de chales na Ladeira da Barra*” e ela além de tomar conta do irmão mais moço, “*vendia banana e manga na janela de casa*” para “*ajudar o café-com-pão.*” Começou a aprender a ler em casa, com um tio, membro da Primeira Igreja, que também morava na rua dos Protestantes e de quem ganhara uma “carta de ABC.” Mais tarde freqüentou a escola da Associação Cristã de Moços onde também aprendeu música: “*estudei 2 anos com a Profa. Edéria e tocava no órgão vários hinos.*”⁹²²

D. Theodolina Santos foi batizada em dezembro de 1919, aos 19 anos, pelo Rev. Pedro Borges,⁹²³ na praia de Ondina, nem o templo nem o batistério não haviam sido construídos ainda. Segundo ela, havia muitos jovens na igreja e viviam alegremente como irmãos em Cristo. Gostava especialmente de cantar no coral e de participar da Escola Dominical que freqüentava regularmente e sempre levava as amigas para ouvirem os ensinamentos da Palavra de Deus.

Embora fale com desenvoltura, D. Theodolina não completou os estudos, teve que abandoná-los e começar a trabalhar como costureira. Inicialmente ajudando a costurar sapatos, depois costurava qualquer roupa. “*Foi com a máquina que criei os meus filhos.*” Perguntada se o marido também era membro da Igreja do Garcia, respondeu fulminante que “*nunca casou e tudo começou com um falso que me levantaram.*” D. Theodolina foi acusada por um irmão mais velho, que morava na sua rua, de andar conversando com rapazes descrentes e, de imediato, o pastor foi avisado da “*falta de testemunho da jovem irmã.*” Certamente que a “conversa” com os descrentes não passavam de inocentes cumprimentos entre jovens vizinhos no exíguo tempo que sobrava entre os afazeres da escola, da casa que administrava na ausência da mãe e das múltiplas atividades da igreja. Mas uma inocente conversa entre jovens de sexos opostos na comunidade do Garcia já era suficiente para manter em alerta os líderes. A rigorosa ética seguida pelo grupo exigia das mulheres um comportamento absurdamente distante dos homens e especialmente dos rapazes “incrédulos,” isto é, dos que não eram evangélicos. Exortada pelo pastor Pedro Borges,

⁹²¹ Nome fictício da irmã mais velha da Igreja do Garcia, 98 anos: concedeu-nos uma entrevista com absoluto rigor e lucidez em 6/4/1998.

⁹²² Idem.

⁹²³ Livro de membros da Igreja Batista do Garcia, ano 1919.

foi proibida de tocar o órgão da igreja para que “*se evitasse de alguém passar na rua e apontá-la como aquela moça que anda com os incrédulos no quintal de casa.*”⁹²⁴ Após esse incidente, diz D. Theodolina, que sua vida se transtornou: além de ser afastada das atividades da comunidade, passou a receber cartas anônimas “*levantando falso e contando mentiras sobre mim.*” A liderança não se deu ao trabalho de averiguar os fatos, a obsessiva busca da pureza e do bom testemunho sempre falavam mais alto nessas situações. Se a irmã não tinha cometido nada do que estava sendo acusada, ainda assim pecava por “*não ter evitado a aparência do mal,*” isto é, deu lugar para que alguém levantasse tais calúnias.

Nesse ínterim, lhe surgiu um namorado. “*Desgostosa com a Igreja, pois eu não guardo ódio, mas capricho eu tenho,*” D. Theodolina aceitou namorar um descrente, quebrando uma regra seguida pelo grupo. Conforme seu relato, que “*não conhecia nada sobre sexo e essas coisas, o bandido me estrupou com uma faca nos peitos.*” Consumado o ato, ficou completamente perturbada emocionalmente e logo “*começou a enjoar e teve a triste certeza que estava grávida.*” A jovem não estava preparada para enfrentar a situação. É bem possível que fosse desinformada sobre o funcionamento de seu próprio corpo e sexualidade: no início da década de 20 deste século, tais informações se constituíam em tabu nas famílias e no grupo, onde o corpo era confundido com a carne pecaminosa. Também nada se falava sobre o assunto para jovens solteiras, certamente para não despertar-lhes a curiosidade. Não lhe ocorreu outra saída a não ser procurar o namorado que a essa altura já “*anunciava na rua que tinha estado comigo e eu não tinha mais o que fazer a não ser morar com ele.*”

Aos vinte anos, solteira, com um filho no ventre D. Theodolina teve que enfrentar a mãe e a comunidade. Contou o ocorrido a sua genitora, acrescentando que iria “*morar com o sujeito.*” Sentiu-se humilhada e abatida diante de todos e de Deus. Fez uma carta para o pastor relatando o ocorrido e dizendo “*não ser mais digna, portanto pedia a sua eliminação do rol de membros da Igreja Batista do Garcia.*”⁹²⁵ A atitude de Theodolina não era rara no seio da comunidade batista. Os livros de atas com frequência registraram solicitações de exclusão feitas pelos próprios implicados em “desvios” doutrinários ou éticos. A prática do auto-exame seguida pelos batistas era algo muito forte e que funcionava como uma verdadeira introjeção do controle social seguido pelo grupo. Certamente com isso esperava-se que antes de ser punido, publicamente, o membro infiel, em sua própria consciência se autopunisse e tornasse público o seu erro e a sua culpa. A auto-censura causava mais dor que a externa. Em abril de 1920, Theodolina foi eliminada “*porque veio para o seio da Igreja deshonrada e sua mãe também por saber e não denunciar à Igreja.*”⁹²⁶

D. Theodolina acreditava que o grupo estava certo em puni-la e exigir namoro e casamento apenas com jovens evangélicos. Para “*pagar o meu erro sofri muito com o meu marido, tive dois*

⁹²⁴ Entrevista concedida em 6/04/1998.

⁹²⁵ Idem.

⁹²⁶ Livro nº 1 de Atas da Igreja Batista Ind. do Garcia Ata 247 p. 175.

filhos com ele e sempre esperei que ele resolvesse casar, mas nunca isso aconteceu, me enrolou até que cansei. Ele foi embora e dei graças a Deus.”⁹²⁷ Mesmo eliminada, Theodolina continuou a freqüentar os cultos no templo batista, mas envergonhada sentava-se sempre no último banco. Diz com os olhos brilhando e enfática: *“nunca abandonei o Evangelho nem a igreja, as amigas me convidavam para festas e samba mas eu não ia, preferia ficar no meu canto trabalhando.”* Tinha que costurar bastante para criar os filhos, o ex-marido não dava nenhuma contribuição para o sustento da casa. Fato que era bastante comum entre a população de baixa renda em Salvador no período, com já foi visto anteriormente.

Ao aceitar resignadamente o abandono do ex-marido, Theodolina não estava abdicando da sua vida sexual nem pensava em se transformar numa *“santa mulher”* que cultivava a solteirice *“alegremente no Senhor.”* Confessa que teve outros namorados e viveu maritalmente oito anos com um marinho casado e apaixonado por ela, com quem teve mais dois filhos. O marinho também se fora: *“aos poucos foi perdendo o interesse e quando a mulher dele morreu veio me cercar, mas era tarde, agora que estava viúvo corria atrás de mim ... agora também eu não queria.”*⁹²⁸

Theodolina viveu uma típica existência limítrofe entre os costumes sexuais vigentes entre as famílias negras e pobres de Salvador e as regras impostas pela ética protestante, com sua rígida moral sexual de classe média. Essa longeva e forte mulher viveu tensões e dissabores, incompreensíveis para a mentalidade androcêntrica vigente entre os batistas baianos. Por um lado ela não queria abdicar do Evangelho que aceitara desde adolescente, mas por outro, quis viver, enquanto mulher, a sua sexualidade. Ao ser abandonada pelo primeiro marido, poderia ter optado por uma vida de solteira e desprezar as relações extraconjugais e voltar a reconciliar-se com o grupo, porém ela não o fez. Frequentava os cultos, mas mantinha-se como eliminada, “livre” para viver a sua vida sexual normal, o que era cerceado pela comunidade que só aceitava a prática sexual nos limites do casamento legal. Dir-se-ia que a irmã Theodolina queria viver uma síntese, entre esses dois campos excludentes: a igreja e o mundo. Queria permanecer no Evangelho, mas ao mesmo tempo rejeitava a sua moral sexual repressora. Certamente sonhou em casar, esperou que o primeiro marido se convertesse para realizar o sonho que nunca se concretizou. O segundo mantinha a prática comum aos da sua corporação: uma mulher em cada porto e isso ela não quis tolerar. Permaneceu mãe solteira toda a vida e só se reconciliou com a comunidade, isto é, voltou a fazer parte oficialmente de sua membresia, confessando *“arrependimento por tudo o que fez de errado,”* em 1960,⁹²⁹ quando tinha sessenta anos, passado o auge do vigor sexual feminino. Perguntada porque não se reconciliou antes, respondeu que *“não sabia... porque o tempo foi passando.”* Talvez fosse muito difícil explicar uma razão

⁹²⁷ Entrevista concedida em 6/4/1998.

⁹²⁸ Idem.

⁹²⁹ Ibidem.

tão “material” para não voltar à comunhão eclesiástica! Ainda hoje, aos noventa e oito anos, ela permanece membro da Igreja do Garcia.

A longa vida de D. Theodolina foi atribulada, porém ela não demonstra amargura, está feliz e vibra ao mostrar as fotos da juventude e do aniversário de noventa e cinco anos, quando fez um culto especial na Igreja Batista do Garcia. Agradecida a Deus pela saúde, diz que tinha dois sonhos: um era ter um piano, mas, como costureira e mãe que mantinha a casa nunca pôde realizá-lo. Porém, uma casa para morar, pelas “*graças divinas*,” seu filho lhe deu, estava feliz aguardando a vontade do Senhor.⁹³⁰

A existência e a trajetória de mulheres como D. Edéria Ferreira e D. Theodolina Santos, que por sua vez, representam dezenas de outras que viveram vidas semelhantes na comunidade batista independente, é um indício de que, embora as doutrinas evangélicas e as representações matrizes seguidas pela comunidade se apresentem de forma homogênea, de fato as leituras que se fazem delas e a vivência cotidiana que elas inspiram em cada pessoa de per si vão variar e diversificar-se em muito, de indivíduo para indivíduo, de grupo social para grupo social, a posição ocupada no referido grupo, além da carga de valores pessoais inerentes aos indivíduos. Também é um exemplo de como as representações batistas foram bem assimiladas por uma parte da membresia e como, para outra parte apresentava dificuldades em tal aceitação, propiciando atitudes desviantes ou tentativas de um meio termo, uma simbiose entre as práticas protestantes e as vigentes na sociedade soteropolitana.

⁹³⁰ Idem ibidem.

CAPÍTULO IV

VISÕES DO REINO DOS CÉUS

“Onde está ó morte, a tua vitória ? onde está ó morte, o teu aguilhão”
I Cor. 15:55

Este trabalho pretende analisar as representações sociais e políticas do protestantismo na Bahia e poderia parecer, à primeira vista, que um capítulo sobre a morte estaria fora de propósito. No entanto, do ponto de vista teórico que orienta a elaboração deste texto, a inserção de tal tema tem uma importância e pertinência ímpares. Na verdade, o binômio vida/morte ocupa uma significativa centralidade no discurso e na visão de mundo cristã, especialmente no seu ramo protestante.

Não se trata de analisar a morte apenas como um fenômeno biológico, mas tomá-la na sua acepção religiosa de passagem para a vida eterna, objetivo maior das preocupações escatológicas do protestantismo. Numa articulação bioantropológica, ressaltando a parte antropológica e social, segundo Morin: *“é o traço mais humano, mais cultural do antropos. Mas, se em suas atitudes e crenças diante da morte, o homem se distingue com maior clareza dos outros seres vivos, é exatamente aí que ele exprime o que a vida possui de mais fundamental”*⁹³¹. Por outro lado, é tarefa do historiador cercar o seu objeto de estudo de todas as fontes documentais que sejam capazes de fornecer novos dados e informações sobre a realidade em foco. As formas de morrer, e as concepções sobre a morte também informam as preocupações, estilo de vida, o cotidiano e as representações do mundo dos vivos. *“Os crentes ao falarem da morte propõem uma ética no sentido mais profundo : um motor de vida.”*⁹³² No caso deste estudo, os documentos necrológicos, isto é, os gerados em torno da morte dos fiéis anglicanos e batistas, foram de grande valor para se adentrar no seu mundo cotidiano, como viviam e, é claro, como também morriam.

Para a elaboração deste capítulo as fontes pesquisadas foram os registros de óbitos, testamentos e inventários, necrológicos escritos nos periódicos, epitáfios e o sítio do Cemitério Britânico, ao se tratar especificamente dos anglicanos.

A morte, esse doloroso desenlace da vida humana, tão temida e respeitada pelas mais diversas culturas, nas três últimas décadas tornou-se objeto de estudo dos historiadores, em especial dos franceses, saindo do reduto de teólogos e psicólogos para os domínios de cientistas sociais, também interessados em desvendar os mistérios da morte, no interior de determinados grupos sociais, seu impacto, significados, representações e atitudes diante do inevitável fato. Philippe Ariès⁹³³ inaugurou na França, juntamente com outros especialistas de renome, uma

⁹³¹ Morin, Edgar. O Homem e a Morte. Rio de Janeiro. Imago Editora. 1997 pp.16/17

⁹³² Novaes, Regina Ryes. Os crentes: razões para viver e morrer in A Morte e os Mortos. in Martins José. São Paulo Hucitec. 1983, p. 287

⁹³³ Podem ser citados também P. Chaunu, F. Lebrun e M. Vovelle como historiadores que se dedicaram ao estudo da morte, dentre os franceses. Atualmente o tema também é trabalhado por outros estudiosos europeus e norte-americanos.

nova linha de pesquisa que tomava como objeto central as atitudes e os comportamentos dos homens diante da morte, bem como as mudanças que tais comportamentos sofreram no decorrer dos séculos. Ultrapassando a visão biológica ou demográfica do problema, Michel Vovelle, fiel às suas origens marxistas, propõe “*uma visão social da morte... avaliar o peso da morte sofrida é apreciar os parâmetros, os componentes sociais desse corte a começar pela diferença de sexo de acordo com a idade (morte da mulher, morte do homem, morte da criança) desigual e sobretudo desigualmente sentida.*” Mas para o historiador francês “*a clivagem maior, teme-se, continua sendo a que opõe dominantes e dominados, ricos e pobres*”⁹³⁴.

Um tal objeto de estudo tão inusitado e de difícil abordagem coloca alguns problemas para os pesquisadores. No substancial prefácio de seu livro *História da Morte no Ocidente*, Philippe Ariès reconhece que existem duas possibilidades de abordagem do tema: uma quantitativa, de séries documentais homogêneas, criada por M. Vovelle com seus estudos dos testamentos meridionais e dos retábulos das almas no purgatório, na França. Uma segunda abordagem seguida por ele próprio, “*mais intuitiva, mais subjetiva mas talvez mais global. O observador passa em revista uma massa heteroclita (e não mais homogênea) de documentos e tenta decifrar, para além da vontade dos escritores ou dos artistas, a expressão inconsciente de uma sensibilidade coletiva.*”⁹³⁵ Na medida do possível e do que permite a documentação em que se baseia este estudo, ambas as abordagens serão tomadas como referência metodológica. De fato, a abordagem quantitativa não elimina a qualitativa e vice-versa. Por outro lado, o material que se dispõe tem este duplo caráter, e manda o bom senso que todas as fontes sejam trabalhadas, visando um melhor entendimento da questão.

Infelizmente, os trabalhos da escola francesa sobre o protestantismo ainda não foram tão divulgados no Brasil quanto os que abordam o campo católico. Mais uma dificuldade a ser vencida. Buscaram-se pelo menos algumas referências como Jean-Paul Willaime em seu artigo *Dieu a Rappellé a Lui e de Bernard Vogler: Attitudes Devant La Mort et Cerimonies Fúnebres Dans Les Églises Protestantes Rhénanes Vers 1600.*

Os historiadores brasileiros só muito recentemente estão tomando a morte como objeto de estudo. Na década passada, Maria Luiza Marcílio escreveu que “*no Brasil o tema da morte na História, em suas linhas e concepções mais atualizadas, está praticamente inexplorado pelo menos dentro de um tratamento da demografia e das atitudes, comportamentos e representações das sociedades de passado.*”⁹³⁶ Após uma década, a situação não se modificou substancialmente, especialmente no campo protestante. Os trabalhos que tratam da morte no universo protestante são raríssimos: Regina N.Reys em artigo já citado estudou o fenômeno da morte e seu significado entre os pentecostais. No que tange ao protestantismo histórico, não consta nenhum trabalho que aborde o tema. Ao que parece, os mistérios insondáveis que envolvem o assunto

⁹³⁴VOVELLE, M. A História dos Homens no Espelho da Morte in *A morte na Idade Media*. São Paulo. EDUSP. 1996, p.13

⁹³⁵ Opus cit p.13

⁹³⁶ MARCÍLIO, Maria Luiza. A Morte dos Nossos Ancestrais in *A Morte e os Mortos* p.64

ainda não conseguiram seduzir ou motivar estudos mais acadêmicos, deixando-os sobre a responsabilidade dos clérigos e dos teólogos que os usam como instrumento de persuasão e, ao mesmo tempo de intimidação dos fiéis: pois na escatologia protestante é a morte que abre o caminho para a danação ou salvação eternas.

Se pelo lado protestante há uma lacuna lastimável, no lado católico existe um estudo exemplar sobre a morte e os ritos fúnebres na Bahia, do século passado: *A Morte é Uma Festa* de João José Reis, o qual também será usado como referência na elaboração deste capítulo, especialmente quando se compararem as atitudes e as práticas de católicos e protestantes frente à inevitabilidade da morte.

Uma Visão Bíblica da Morte

Nas sagradas escrituras, aceitas como norma de fé e prática pelos protestantes, a morte tem duas perspectivas: a morte física e a morte espiritual. Especialmente no Novo Testamento a morte física apresenta-se como algo “*necessária para corpos constituídos como são os nossos. A decadência física e a dissolução final são inescapáveis . No entanto, a Bíblia fala sobre a morte como resultado do pecado.*”⁹³⁷ Uma das penalidades impostas a Adão, após ter comido do fruto proibido, foi a morte . O apóstolo Paulo retornou a essa abordagem e concluiu em suas cartas que “*por um só homem entrou o pecado no mundo e pelo pecado a morte ... e o salário do pecado é a morte.*”⁹³⁸ Como herdeira de Adão, toda a humanidade está condenada a morrer fisicamente, como uma consequência da natureza pecaminosa do homem“. *O homem não morre como um corpo. Ele morre como um ser espiritual e físico. E a Bíblia não estabelece uma clara linha de demarcação entre esses dois aspectos. A morte física, portanto é um símbolo apropriado da morte mais profunda que o pecado inevitavelmente produz*”⁹³⁹, isto é, a morte espiritual.

Deus, na sua infinita sabedoria e movido pelo seu grande amor, não permitiu que o homem morresse eternamente. No próprio relato bíblico da queda, Deus prometeu ao homem, e por extensão a toda humanidade, que “*da semente da mulher nasceria aquele que esmagaria a cabeça da serpente.*” Ao se revestir da natureza humana e se deixar morrer na cruz, Cristo cumpriu a promessa do Gênesis: “*Por causa do sofrimento da morte, foi coroado de glória e de honra, para que, pela graça de Deus provasse a morte por todo homem.*” Para que por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo.”⁹⁴⁰ Pela morte de Cristo na cruz, o homem tem acesso à vida eterna, garantida pela ressurreição, expressão concreta da vitória conseguida por ele sobre a morte. “*É significativo o fato que o Novo Testamento fale sobre os crentes a dormir e não como mortos. Para aqueles que estão em Cristo, a morte tem sido de tal modo transformada que não passa de um sono. Sono enquanto aguardam a*

⁹³⁷ Dicionário Bíblico p.1073

⁹³⁸ Bíblia Sagrada. Romanos 5:12 e 6:23

⁹³⁹ Dicionário Bíblico p. 1073

⁹⁴⁰ Bíblia Sagrada . Hebreus 2:9 e 14

*ressurreição, pois para os seguidores de Jesus Cristo a sua morte “significa a vitória sobre a morte e um glorioso futuro.”*⁹⁴¹

Escrevendo uma epístola aos neófitos da igreja cristã, que estavam em Corinto, o apóstolo Paulo desenvolveu um extenso arrazoado tentando convencer os incrédulos e claudicantes a respeito da Ressurreição de Cristo e da vida eterna que a garantia aos fiéis seguidores de suas doutrinas. Na ótica paulina, a morte e a Ressurreição de Jesus Cristo são os pilares da fé cristã, e de forma contundente afirmou para os céticos que *“se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã a nossa fé.”* Continuando na sua argumentação doutrinária, desafiou e indagou de forma retórica: *“Onde está, o’ morte, a tua vitória ? onde está o’ morte, o teu aguilhão ?”*⁹⁴²

A igreja apostólica lastreou toda a sua doutrina e ética em torno da morte humana e da morte e Ressurreição de Cristo. Segundo Carse, no seu estudo sobre *Muerte y Existencia*:

*“A qualidade central da morte para a fé cristã se mostra de maneira mais acentuada no fato de que o símbolo fundamental da cristandade é a cruz. Foi Jesus quem morreu na cruz, mas existe um laço ligando sua morte e a nossa, de maneira que a cruz vale também para nossa própria morte o mesmo que a vitória que Jesus obteve através de sua morte. O que ocorreu nessa cruz está caracterizado no título de um ensaio escrito por um puritano: A Morte da morte na morte de Jesus.”*⁹⁴³

A centralidade da morte na doutrina cristã não produziu uma religião mórbida ou necrológica, pois a visão que tinham da morte não se circunscrevia ao silêncio dos túmulos, mas de uma religiosidade que era capaz de transformar pela fé a morte em ressurreição, em vida eterna, em futuro glorioso para aqueles que abraçassem o Evangelho de Cristo. Eis uma breve síntese da visão bíblica e da Igreja Primitiva a respeito do fenômeno da morte.

Os Reformadores e a Morte

Ao assentarem as bases doutrinárias da Reforma Protestante, os seus líderes tiveram que se defrontar com o problema da morte e os seus desdobramentos na prática cotidiana do catolicismo. Não se pode esquecer que a gota d’água que transbordou o cálice de indignação do Monge Martinho Lutero foi exatamente o comércio das indulgências, feito pelo clero católico, prometendo em troca de contribuições pecuniárias a absolvição das almas que estavam no purgatório. Um dos principais temas das 95 teses do reformador alemão referia-se à morte e ao perdão dos pecados e de forma clara e contundente condenou a prática das indulgências: *“Os sacerdotes que no caso de morte reservam penas canônicas para o purgatório agem ignorante e*

⁹⁴¹ Novo Dicionário Bíblico p. 1075

⁹⁴² Bíblia Sagrada I Coríntios 1: 44 e 55

⁹⁴³ Carse, James cit p. 267

*incorretamente... Estão em erro os pregadores de indulgências que dizem ficar um homem livre de todas as penas mediante as indulgências do papa. Daí segue-se que a maior parte do povo está sendo enganada por essas práticas indiscriminadas e liberais de libertação das penas.”*⁹⁴⁴

Seguindo os ensinamentos paulinos, Lutero enfatizaria ao extremo a cruz e a morte de Cristo no lugar do homem pecador, lembrando que Cristo, ao ressuscitar dos mortos, concedeu ao homem mortal também o dom de ressuscitar e viver uma vida eterna. A finitude humana é um dado natural e irreversível, mas, ao ser justificado pela mediação de Jesus Cristo, o ser humano garante uma nova vida: *“através da fé em Cristo, portanto, a retidão de Cristo se torna nossa... aquele que confia em Cristo existe em Cristo; é um com Cristo, tendo a mesma retidão que ele”*⁹⁴⁵ Na concepção luterana, a mortalidade humana é uma decorrência do pecado, mas pela fé o homem é justificado desse estado de finitude, e pela morte de Jesus Cristo o ser humano pode restaurar a sua relação com Deus: *“Lutero contempla o sofrimento, a debilidade e a morte como elementos da existência humana que não nos separa de Deus se não nos leva ante a sua presença devido a sua excessiva bondade mediante a qual compartilha nossa condição.”*⁹⁴⁶

Para Lutero, o sacrifício de Jesus Cristo feito na cruz, uma vez para sempre, garantia ao cristão, através da fé, o perdão de todos os pecados e a salvação eterna num reino espiritual, onde o homem seria revestido de um corpo espiritual glorificado como o do Cristo ressurreto. Na ótica luterana, só a fé em Cristo absolvía o homem das penas eternas, nenhuma obra, muito menos ofertas para fins religiosos, poderia salvar os pecadores. Portanto, o estágio intermediário denominado purgatório era uma verdadeira excrescência, não tinha nenhum fundamento bíblico. Nas 95 teses Lutero aconselhava a hierarquia católica a abdicar das indulgências, pois muitos *“leigos faziam perguntas capciosas,”* colocando em xeque a autoridade papal para perdoar os pecados daqueles que se encontravam no purgatório: *“Por que o papa não esvazia o purgatório por um santíssimo ato de amor e das grandes necessidades das almas; isto não seria a mais justa das causas visto que ele resgata um número infinito de almas por causa do sórdido dinheiro dado para a edificação de uma basílica que é uma causa bem trivial?”*⁹⁴⁷

Na disputa de Leipzig, em 1519, Lutero manteve a sua posição inicial de condenação ao purgatório, baseando-se no texto bíblico *“não se prova pela Sagrada Escritura a existência de um purgatório.”*⁹⁴⁸ Ao negar-se à retratação neste e nos demais temas das teses, Lutero rompia, de fato, com a Igreja de Roma e o Papa como autoridade religiosa máxima.

João Calvino manteve a tradicional doutrina cristã do pecado original. Para ele, quando Adão escolheu livremente desobedecer a Deus passou a ter um corpo corruptível mortal, e toda a humanidade ganhou tal herança dos primeiros pais. Na ótica calvinista, ao cair em pecado o

⁹⁴⁴ 95 teses de Lutero, teses 10,21 e 24 in BETENSON, H. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo. ASTE.1980, p 232/233

⁹⁴⁵ Apud, CARSE, J. opus cit p.277

⁹⁴⁶ Carse, J. opus cit p.278

⁹⁴⁷ Bettenson, H. opus cit p. 237

⁹⁴⁸ Idem p.239

homem “*fez-se estranho a Deus e em consequência, foi despojado de toda sabedoria, justiça, virtude e vida as quais não pode possuir-se sem Deus. Não restou ao homem outra coisa a não ser a ignorância, a iniquidade, a impotência, a morte e o juízo, na verdade, são os frutos do pecado.*” Através de Adão, a morte estendeu-se a toda humanidade, transformando a todos em “filhos da ira.” O Deus irado de Calvino precipitou toda a alma vivente para a maldição, juízo e finalmente à morte eterna. “*O homem jamais poderá salvar-se por suas próprias obras; o único caminho é a remissão dos pecados.*”⁹⁴⁹

Em completa consonância com Lutero, o reformador francês condenava qualquer obra e ação humanas visando a salvação e o perdão dos pecados. Para Calvino, só pelo amor divino manifestado na morte de Cristo o homem teria condições de remir-se da danação eterna, de fugir da morte espiritual:

*“ Com o mérito de sua morte (Jesus) pagou nossas dívidas à Justiça de Deus, aplacou a ira divina da qual éramos réus para a morte e juízo, redimindo-nos e levando em seu corpo o castigo de nós merecido, para livrar-nos dele. Todo este cúmulo de benções celestiais trouxe consigo ao descer a terra, para derramá-las com larga mão sobre nós. Todas estas coisas são dons de Espírito Santo, pelo qual somos regenerados...”*⁹⁵⁰

Resgatados do pecado e da ira divina, os homens, também as mulheres, estariam aptos para a ressurreição de seus corpos, ganhando um corpo glorificado. Acreditava Calvino na vida eterna, isto é, “*que no futuro, para que Deus receba aos seus glorificados em corpo e alma na bem-aventurança que sem dúvida durará, os colocará fora de toda a sorte de mutação ou de corrupção a qual perfeição será verdadeira e sólida na vida, na luz, na justiça.*” A vida eterna em glória e justiça será o galardão dos justos que aceitaram o sacrifício de Cristo, os ímpios que não reconheceram a Deus e o plano salvífico de seu filho “*não terão parte alguma no reino de Deus, serão jogados à morte eterna com o diabo, condenados às trevas eternas.*”⁹⁵¹ A doutrina calvinista era dura e taxativa, em nenhum momento vislumbrava um estágio intermediário, como o purgatório católico, já condenado anteriormente por Lutero.

Não foi sem dificuldades que os pastores calvinistas tentaram dissuadir os novos protestantes das antigas práticas que haviam sido consagradas pelo catolicismo e estavam indelevelmente marcadas na religiosidade popular. Nos documentos eclesiásticos dos calvinistas rezavam que “*na verdadeira religião o Purgatório está morto e enterrado,*” mas não era bem assim o que ocorria na vida cotidiana dos primeiros calvinistas. Janine Garrison, no seu estudo sobre os protestantes do sul da França na época da Reforma, citou a família de “*Pierre*

⁹⁴⁹ Calvino Juan Institucion de La Religion Cristiana .Buenos Aires ed. La Aurora.s/dT. 1, p. 106,/09/110

⁹⁵⁰ Idem p.111

⁹⁵¹ Idem, ibidem pp. 202 -203

Nouailland que após a morte de sua mãe, cheia de angústia e temores mandou rezar uma missa pela alma e mercê da defunta. O consistório os excomungou e exigiu a confissão pública do erro deles.”⁹⁵² As primeiras gerações de neoconvertidos ao protestantismo certamente viveu muitas tensões advindas das novas concepções e práticas sobre a morte que os reformadores tentavam inculcar nos seus fiéis. Os pastores tiveram, reiteradamente, que pregar sobre a graça e a justificação pela fé para convencer-los que o sacrifício de Cristo era suficiente.

Além da doutrina da morte e da vida eterna, os reformadores tiveram que se preocupar com os ritos funerários e retirar dos mesmos tudo o que consideravam errôneo e de antigas superstições dos papistas. Nos atos sinodais calvinistas, dois artigos tentavam regular os funerais, conforme as convicções protestantes. Diziam o seguinte:

“Os ministros não farão orações nem pregações no enterro dos mortos para evitar toda as superstições e serão exortados aqueles que acompanham os corpos de se comportar com modéstia durante o cortejo fúnebre meditando somente no objetivo que se apresenta tanto de miséria, e brevidade desta vida como da esperança da vida bem aventurada. Os pastores também impedirão que qualquer esmola pública se faça no enterro, estes deverão proibir inconvenientes que poderão acontecer.”⁹⁵³

Quanto ao luto pelos mortos, uma prática tão difundida pelo catolicismo, os reformadores recomendavam modéstia e que se desse importância ao sentimento interior e não nas vestes exteriores. O regulamento sinodal assim exortava os neófitos protestantes: *“para que o luto não resida nas vestes mas no coração, os fiéis serão advertidos para se comportarem com toda modéstia deixando toda ambição hipocrisia e superstição*”⁹⁵⁴ Pastores e leigos tiveram que lutar denodadamente para combater as antigas práticas e comportamentos herdados do medievo católico.

O anglicanismo apresentou muitas peculiaridades em relação ao pensamento reformado do continente. Um dos pontos singulares no campo protestante refere-se à doutrina da morte e seus desdobramentos. Representando, de fato, uma via média entre o catolicismo e o protestantismo do continente, a Igreja da Inglaterra adotou os principais postulados protestantes a respeito da morte e da vida eterna, mas manteve de forma nuançada a oração pelos mortos, não um purgatório declarado como pensavam os católicos, e sim uma espécie de intervalo. Nos Dez Artigos, publicados dois anos após a ruptura final com Roma, a Igreja Anglicana, em 1536, reafirmou a crença nos sacramentos do batismo, da penitência e da eucaristia. Reafirmava ainda

⁹⁵² Garrison, Janine . Protestantes du Midi 1559-1598.Paris.Editions Privat.1991, p. 251

⁹⁵³ Idem p. 249

⁹⁵⁴ Idem ,ibidem p.250

“*que eram desejáveis as missas para os defuntos e a invocação dos santos.*”⁹⁵⁵ Evidentemente que, mantendo essas crenças, afastava-se do protestantismo em direção à posição tradicional do catolicismo. Em consequência das disputas político-religiosas, em 1552, o Livro de Oração Comum sofreu a sua primeira revisão e a questão voltou à baila, sendo omitidas as orações pelos mortos⁹⁵⁶ e outras práticas tradicionais numa clara tendência favorável ao partido protestante.

Como entre os calvinistas, o problema não se resolveria apenas com atos do Parlamento e normas sinodais evitando as súplicas e intercessões pelos mortos para garantir-lhes o gozo eterno. Tratava-se de prática secularmente arraigada nos corações e no cotidiano dessas pessoas, desses homens e mulheres que viveram na pele, no dia-a-dia de suas existências, as tensões, as dúvidas que esse novo mundo em transição, que queria colocar de ponta cabeça todas as suas antigas representações e atitudes frente à vida e o destino final, impunha !

No início do século XVII, a questão volta a ser rediscutida e num claro exemplo do que significa o ethos anglicano, o teólogo Herbert Thorndike defendeu que “*a prática da Igreja de interceder pelos mortos na celebração da eucaristia é tão geral e tão antiga que não se pode admitir que tenha entrado por impostura mas que tal sufrágio parece ser parte do cristianismo comum.*” No entanto, a intercessão feita pelos mortos, segundo o rito anglicano, não se respaldava na idéia da existência do purgatório como aceitavam os católicos. E como aceitava Lutero, usando o argumento bíblico para contestar a visão católica: “*o ponto de diferença é a finalidade com que tal intercessão era feita. Pois os que pensam que a Igreja Antiga orava, e eles mesmos oram para tirá-los de um lugar de penas purgatórios para a perfeita felicidade e a clara visão de Deus pecam contra a Igreja Antiga assim contra a Escritura.*” As orações que se faziam no intervalo em que o morto aguardava a ressurreição em Cristo seria apenas “*conforto e refrigério, descanso, paz e luz pela visitaçāo de Deus, pela consolação de seu Espírito, pelos seus bons anjos a fim de sustentá-los na expectaçāo do juízo e nas ansiedades que terá de passar durante ele.*”⁹⁵⁷ Dito de outra forma :os anglicanos não acreditavam no purgatório, mas admitiam que durante o tempo em que o cristão falecido aguarda a ressurreição, os vivos podiam assisti-lo com orações e súplicas pelo seu bom estado futuro. Tal atitude diante da morte é completamente divergente em relação às atitudes e práticas dos demais grupos reformados, inclusive dos batistas.

Seguindo as doutrinas calvinistas, a primeira Confissão de Fé dos Batistas, redigida em Londres em 1646, declarava que.. “*Deus antes da constituição do mundo preordenou alguns homens para a vida eterna através de Jesus Cristo, para louvor e glória de sua graça, deixando os restantes em seus pecados, para seu justo julgamento, para louvor de sua justiça.. Jesus Cristo pela sua morte comprou salvação para os eleitos que Deus lhe deu ;... somente estes têm nele interesse e comunhão com ele;.. o livre dom da vida eterna é dado a eles e a ninguém*

⁹⁵⁵ LATOURETTE, K Historia Del Cristianismo.s/l Casa Bautista de Publicaciones.1977, p.159

⁹⁵⁶ WALKER. W. Historia da Igreja Crista .T.2. p.90

⁹⁵⁷ BETTENSON, H. opus cit p 333

mais.”⁹⁵⁸ Como os calvinistas, condenavam qualquer intercessão ou contato com o mundo dos mortos.

Que atitudes anglicanos e batistas soteropolitanos desenvolveram diante da morte ? Que ritos e práticas funerárias foram seguidos ? Em que medida o lastro comum construído e oferecido pela Reforma Protestante foi tomado como referência ou outras práticas foram desenvolvidas e acrescentadas nesse novo contexto histórico e social ? Phillipe Arriés trabalhou a morte em períodos de longa duração por considerar que *“as transformações do homem diante da morte são extremamente lentas por sua própria natureza ou se situam entre longos períodos de imobilidade.”*⁹⁵⁹ Vovelle concordando com a longa duração, mas não com a imobilidade, sugeriu que há coexistência de atitudes, *“os sistemas da morte não nos apresentam como sucessivos, mas como um telhado numa estrutura em que diferentes leituras coexistem”*.⁹⁶⁰ Neste trabalho não se tem privilegiado a longa duração, apenas um período de meio século. No entanto, dado as características internas dos grupos religiosos em apreço e as condições externas do ambiente histórico-cultural onde se implantaram, isto é, hegemonicamente afro-católico, pode-se indagar se algumas atitudes tradicionalmente protestantes persistiriam, ou se foram reelaboradas diante de um novo espaço e ambiência cultural, numa coexistência de antigas e novas concepções e práticas sobre a morte ? São algumas questões que se pretende abordar.

A Morte Entre Os Anglicanos

O número de óbitos registrados nos livros paroquiais da Saint George Church superou o de batismo no mesmo período. Entre 1880-1930 foram registrados 297 óbitos contra 275 nascimentos . A ampla maioria dos falecidos era do sexo masculino, o que se justifica não só pelo fato de ter tido um maior número de nascimentos masculinos registrados, mas também pelo pequeno número de mulheres que permaneceram em Salvador na idade adulta.

| ÓBITOS POR SEXO -1880 – 1930- Saint George Church | | | |
|---|----------|-----------|------------|
| DÉCADA | FEMININO | MASCULINO | NÃO CONSTA |
| 1880 - 1889 | 18 | 61 | 06 |
| 1890 - 1899 | 17 | 53 | - |
| 1900 - 1909 | 10 | 18 | 02 |
| 1910 - 1919 | 14 | 34 | 05 |
| 1920 - 1930 | 13 | 37 | 09 |
| TOTAL | 72 | 203 | 22 |

Fonte: Livro de Registros de óbitos da Igreja Anglicana. Paróquia Bom Pastor

⁹⁵⁸ Idem p. 282

⁹⁵⁹ Arries P. História da Morte no Ocidente.Rio de Janeiro.Francisco Alves.1977, p. 13

⁹⁶⁰Vovelle, M A Historia dos Homens no Espelho da Morte p.17

O passamento de crianças e jovens ocorreu freqüentemente e mortes “*não desejadas,*” isto é, não esperadas e ocorridas como um fato súbito e inesperado também aconteceram com freqüência, a exemplo de jovens engenheiros promissores, e clérigos, que foram vitimados pelo que genericamente chamava-se febre amarela, designando um conjunto de doenças tropicais que acometiam a população baiana no período, especialmente os estrangeiros. O grupo conviveu com o fenômeno da morte quase que como um fato corriqueiro. Ao que parece, o ‘*anjo da morte*’ espreitava a comunidade e não levava nas suas asas apenas velhos e idosos alquebrados, mas indiscriminadamente tirou do convívio dos lares dezenas de crianças e jovens.

O maior número de óbitos incidiu na população infantil e entre os adultos na idade produtiva, isto é, entre os 26 aos 59 anos.

| ÓBITOS POR FAIXA ETÁRIA - 1880 - 1930 Saint George Church | | | | | | | | |
|---|-------|--------|---------|---------|---------|---------|--------------|------------|
| DÉCADA | 0 - 5 | 6 - 10 | 11 - 15 | 16 - 20 | 21 - 25 | ADULTOS | 60 EM DIANTE | NÃO CONSTA |
| 1880 - 1889 | 17 | - | 02 | 05 | 10 | 32 | 08 | 11 |
| 1890 - 1899 | 13 | 03 | - | 02 | 11 | 30 | 05 | 06 |
| 1900 - 1909 | 03 | - | 02 | 01 | 04 | 13 | 05 | |
| 1910 - 1919 | 05 | - | - | 01 | 05 | 26 | 132 | 03 |
| 1920 - 1930 | 12 | - | 02 | 01 | 08 | 25 | 09 | 02 |
| TOTAL | 50 | 03 | 06 | 10 | 38 | 126 | 40 | 24 |

Fonte: Livro de Registros de óbitos da Igreja Anglicana.

No que se refere à causa mortis, os reverendos não tiveram muita preocupação em registrar. Das que foram reveladas, a febre amarela se destacou e, ao que parece, era a tal doença a fonte de muitas preocupações da comunidade.

| CAUSA DA MORTE 1880 – 1930- St. George Church | | | | | | |
|---|------------|----------|---------------|---------|----------|------------|
| DÉCADA | AFOGAMENTO | ACIDENTE | FEBRE AMARELA | NATURAL | SUICÍDIO | NÃO CONSTA |
| 1880 - 1889 | 02 | - | 07 | 03 | - | 74 |
| 1890 - 1894 | - | - | 01 | - | - | 69 |
| 1900 - 1909 | - | 01 | - | - | - | 30 |
| 1910 - 1919 | - | - | - | - | - | 53 |
| 1920 - 1930 | - | - | - | 02 | - | 58 |
| TOTAL | 02 | 01 | 08 | 05 | | 284 |

Fontes: Livro de Registros de óbitos da Igreja Anglicana e Documentos do Cemitério Britânico.

Desde o período colonial que as precárias condições higiênicas da bela cidade de São Salvador foram ressaltadas pelos cronistas e visitantes estrangeiros . No entanto, no século XIX, as populações soteropolitana e do Recôncavo baiano foram vítimas das mais devastadoras

epidemias sofridas até então, a saber, a febre amarela e o cólera- morbo que atingiu, em 1855, diversas províncias do País, inclusive a Bahia. A insalubridade e o descuido das autoridades sanitárias escancaravam o porto e as portas da velha cidade a todo tipo de doença e enfermidade trazida por marinheiros e viajantes. Segundo estudo de Johildo Athayde, foi exatamente o que ocorreu em 1855 com o cólera:

*“ A cidade de Salvador, desprovida de uma infra-estrutura médico-hospitalar adequada às necessidades do momento e ameaçada, de longas datas, pela precariedade das suas condições sanitárias, não dispunha de meios para desviar a epidemia que se aproximava. E na verdade quase que a recebeu de portas abertas... em fins de junho de 55. E por vários meses o cólera, já instalado na Capital, iria espalhar o pânico, as privações e a morte em ritmo de verdadeira calamidade. ”*⁹⁶¹

O cólera morbo espalhou-se pela cidade e em alguns pontos de Recôncavo como Cachoeira, Santo Amaro, Nazaré e outras cidades do litoral baiano. No total não seria exagero admitir-se um número de mortos superior a 40.000.⁹⁶² Na cidade de Salvador, a paróquia da Penha, na Cidade Baixa, onde havia uma grande concentração de ingleses ,foi a mais atingida pela epidemia. A paróquia da Vitória, onde residiam os ricos comerciantes e um considerável número de britânicos foi a menos atingida , mas não deixou de sofrer baixas . Embora a vigência da epidemia extrapole os limites cronológicos deste trabalho, a intenção aqui é demonstrar as precárias condições higiênicas da cidade e como isso refletia nas cifras de mortalidade e na qualidade de vida dos anglicanos residentes em Salvador .

Convém destacar que mesmo com o advento da República, as medidas modernizadoras de elite política, o saneamento e as políticas preventivas não se modificaram substancialmente. Estudando a saúde pública de Salvador no período, Uzeda assegurou que: *“a qualidade de vida e de saúde da população da cidade de Salvador ao final da República Velha pouco avançou, em relação ao Império. As epidemias e surtos sofreram uma redução em sua periodicidade, mas quando se manifestaram, tiveram o mesmo efeito devastador.”*⁹⁶³ Foram surtos e epidemias de peste bubônica, varíola, febre tifóide, sem contar a tuberculose que era a doença que mais matava em Salvador. No entanto, tentativas foram feitas no sentido de melhorar a má fama que a cidade tinha de insalubre e doentia . Em 1917, o Reverendíssimo Every testemunhou tais tentativas registrando em suas notas de viagem, após uma visita episcopal a Saint George Church, *“que a Bahia tinha melhorado as condições de saúde e esperava que isso continuasse*

⁹⁶¹ ATHAYDE, Johildo Salvador e a Grande Epidemia de 1855.Salvador.UFBA.1985. p.21

⁹⁶² Idem p. 22

⁹⁶³ UZEDA Jorge . A Morte Viglada... Salvador.UFBA.mim.s/d p.150

pois era comum no Prata se imaginar que aqui se vivia as armadilhas da morte.”⁹⁶⁴ O bispo anglicano tinha toda razão em preocupar-se com a saúde da cidade, pois esta influía diretamente na saúde dos seus fiéis.

No período cronológico trabalhado, quatro reverendos foram acometidos de febre amarela destes, dois sucumbiram :o Rev. Cecil F.C. Luckman, que morreu aos trinta e seis anos de idade após três anos de ministério na Saint George Church e o Rev. Augustin Dubourg, aos cinquenta e dois anos que passou apenas alguns meses em Salvador, morrendo em 1913 . Em 1857, O Rev. John Williams, aos vinte e seis anos, também foi vítima de febre amarela. ⁹⁶⁵ As armadilhas da morte não escolhem espaços geográficos, mas certamente que as condições higiênicas de Salvador contribuíram decisivamente para as mortes prematuras desses clérigos. Compreensivamente, o temor de tais armadilhas jogou o seu papel no sentido de afastar ou não incentivar a vinda de reverendos para a Saint George Church, haja vista as dificuldades para o Bispo encontrar clérigos disponíveis e as constantes vacâncias no pastorado da comunidade. Esses homens, e as mulheres que os acompanhavam, tinham que ter uma vocação especial do Senhor Deus, ou do Deus Mamom, como os comerciantes que compunham a paróquia, ao se deslocarem para paragens tão longínquas ,onde a morte espreitava a cada esquina da cidade suja e insalubre. Haveriam de ter uma motivação maior para deixarem as facilidades de uma carreira clerical na Inglaterra e se aventurarem, pelo menos três anos , numa paróquia de um país tropical, mesmo com todas as vantagens que recebiam!

Interessante é destacar que o ataque das doenças tropicais, de fato, fazia parte das preocupações dos clérigos e certamente de toda comunidade. Em 1911, o Rev. Naish assim se expressou: “o *capelão agora completa dois anos de residência e dá graças ao relatar que continua com excelente saúde, nunca tendo sofrido de qualquer doença que provém do clima tropical. Ele tem permanecido na Bahia por um maior período ininterrupto que qualquer outro Capelão, desde a morte do Rev. Cecil F.Luckman, em 1896.*”⁹⁶⁶

De fato, ao longo do seu pastorado de três anos na Saint George Church ,o Rev. Naish não se reportou a nenhuma doença, a não ser ao isolamento que vivia . Lamentou-se, após uma visita do arqui-diácono e de outro reverendo no porto de Salvador, que, em dezoito meses, além do bispo, eles eram os primeiros clérigos anglicanos que encontrava. E indagou retoricamente “*se os leigos sabiam ou levam em conta o fato de que seus Capelães em lugares distantes são praticamente cortados de todo contato pessoal, oportunidade para consultar e trocar informações com outro do seu nível ?*”⁹⁶⁷ Certamente outros capelães foram tomados pelo mesmo sentimento de isolamento, mas não o registraram, pelo menos nos documentos públicos. Graças à sinceridade e a loquacidade do Rev. Naish pode-se hoje argumentar e concordar que, de fato ,não era muito animador enfrentar as dificuldades numa capelania consular em um país

⁹⁶⁴ Diocesan Gazette. Jan 1917 p.60

⁹⁶⁵ Epitáfios .Doc. Cemitério Britânico e Livro de Registro de Óbitos .Paróquia Bom Pastor.

⁹⁶⁶ Diocesan Gazette , Fev. 1912 p.190

⁹⁶⁷ Idem p.192

tropical, minado de armadilhas mortíferas. Em 1925, a Saint George Church estava mais uma vez sem capelão residente e o Bispo Every, visitando a Inglaterra, contatou o Rev. Naish “*um dos mais capazes e confiáveis capelães do passado para uma missão temporária na Bahia.*” Infelizmente o seu retorno não se concretizou, pois dias antes faleceu em Londres.⁹⁶⁸ Parece que o espectro da morte rondava a comunidade, mesmo além-mar. O bispo e os irmãos tiveram que se contentar com as visitas semestrais do capelão de Pernambuco, o Rev. Limb.

O Discurso Sobre A Morte

Evidentemente que ao se aproximar de um tema que atinge de forma tão profunda os sentimentos e a sensibilidade humanos, o historiador terá que ter muitos cuidados na análise do seu material, livrando-se de anacronismos, generalizações e conclusões apressadas. O discurso sobre a morte está pejado de emoções, de sentimentos e muitas vezes da retórica laudatória, comum nesses momentos extremos. Segundo Vovelle, o discurso sobre a morte é bastante complexo:

*“É um discurso coletivo que se exprime, mas é um discurso, em boa parte, inconsciente. A repetição dos gestos, a expressão da angústia são testemunhos tanto mais essenciais quanto mais involuntários. Mas além desses testemunhos inconscientes há discursos organizados sobre a morte. Eles evoluíram com o tempo. À maneira dos positivistas do século passado poder-se-iam esquematizar as etapas do discurso mágico ao religioso, durante muito tempo hegemônico, até mesmo único. Progressivamente emerge um discurso leigo sobre a morte de diversas formas: filosófico, científico, cívico”*⁹⁶⁹

O discurso anglicano sobre a morte construiu-se de forma organizada, seguindo a tradição eclesiástica e os ensinamentos bíblicos. Da leitura dos epitáfios e dos textos necrológicos pode-se concluir que viam a morte basicamente sob três perspectivas: a primeira era que a morte do cristão era uma morte bem-aventurada, pois que morriam no Senhor; a segunda é a que identificava a morte como um sono, um repouso dos fiéis no aguardo da ressurreição eterna; e a terceira concepção era a de que se constituía numa passagem, numa partida desta vida para a vida eterna. Dos 108 epitáfios encontrados, quase 50 % se enquadram na segunda concepção de que “*os que morrem no Senhor dormem*”, conforme os ensinamentos do apóstolo Paulo. Embora o discurso literário sobre a morte tenha sido construído na virada do século passado e nas primeiras décadas deste, segundo Vovelle, os anglicanos elaboraram um discurso essencialmente religioso sobre o tema, o que é perfeitamente plausível por se tratar de um grupo religioso e pelo fato de que nesses momentos fúnebres e dramáticos a busca de sagrado e do divino faz-se de forma mais intensa. A inevitabilidade e as incertezas do pós-morte aproximam o homem das verdades e das certezas religiosas.

⁹⁶⁸ Diocesam Gazette 1925 p.14

⁹⁶⁹ Opis cit p.14

A morte abençoada, ou a boa morte, referia-se normalmente a pessoas que faleciam na velhice “*farto de dias*” e que após uma longa existência, morriam rodeadas de filhos e netos e lembradas por suas boas obras, a exemplo do bem feitor da Saint George Church, Sr. Edward P. Wilson, que viveu 84 anos e os seus filhos escreveram na sua suntuosa tumba: “*abençoada é a morte daqueles que morrem no Senhor, diz o Espírito que eles devem descansar de seus labores e dos seus trabalhos*”⁹⁷⁰, parafraseando um texto bíblico. Convém destacar que mesmo as mortes prematuras de crianças e jovens, no final, eram consideradas como “*a vontade soberana de Deus,*” como um desígnio divino, mesmo que oculto e incompreensível à primeira vista, mas pleno da sabedoria e do amor do Pai.

Na segunda perspectiva, a morte era concebida como um período de sono dado por Deus, onde o fiel dorme o sono dos justos na paz de Cristo. A exemplo do epitáfio de um bebê que morreu em 1908, aos 18 meses de idade, e seus pais assim registraram as saudades e expectativas: “*em memória de Eleanor F. Webb, dorme em Cristo.*”⁹⁷¹ Morrer tinha o mesmo sentido de dormir, repousar no Senhor, para esperar a ressurreição eterna que estava por vir. Conforme a inscrição gravada no túmulo do senhor James Clement, que morreu aos 66 anos: “*após os dias de dores e luta ele descansa, e despertará para a vida eterna.*”⁹⁷² Os anglicanos acreditavam que a ressurreição era uma promessa de Jesus Cristo da qual eles participavam enquanto seu seguidores. Na lápide de Eliza Cláudia Field, falecida em 1927, os seus filhos lamentaram a sua morte e confiavam na ressurreição prometida por Jesus ao reivindicar para si a possibilidade de oferecer a vida eterna: “*Jesus disse dele, eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. João XI- 25*”.⁹⁷³ Em suas memórias o Bispo Every retomou o tema na certeza de que viveu e viverá eternamente em Cristo, ao mesmo tempo em que prestava contas de sua missão episcopal na América Latina. “*De acordo com a tua vontade, Oh Cristo, desejei viver; Nem curta nem longa foi a vida em ti; Por ti vivo, por ti morro, por ti viverei de novo; Pois teu eu sou na vida, na morte e pela eternidade. E o que pode superar o epitáfio que Louis Stevenson escreveu para si mesmo, Em Samoa? Feliz vivi e feliz morr. E descansei como um desejo.*”⁹⁷⁴

Ao conceberem a morte como uma passagem para a vida eterna, não se eliminava a possibilidade de tomá-la como um sono, uma rápida transição do homem para uma outra dimensão que garantia a eternidade no seio de Cristo. Na verdade, as duas concepções se amalgamavam perfeitamente. A partida desta vida não era concebida como fato biológico apenas, mas como um chamamento divino. No epitáfio de Elizabeth Anny, falecida em 1881, o viúvo escreveu as seguintes palavras: “*a adorada mulher de George Finney, desta cidade, que*

⁹⁷⁰ Epitáfio no.138 Doc. Cemitério Britânico.

⁹⁷¹ Idem, lapide nº 180

⁹⁷² Ibidem lápide nº 225

⁹⁷³ Ibidem nº 201

⁹⁷⁴ Every, E.F. Memories p.207

partiu desta vida aos 26 anos. Deus tem chamado por ela.”⁹⁷⁵ Os que morrem em Cristo são chamados para um estágio melhor e mais elevado, com a conotação de um prêmio, de uma recompensa pela fidelidade aos princípios evangélicos, pela vida de retidão e serviços prestados ao próximo. Ao noticiar o passamento da Srta. Been, a Gazeta Diocesana assim se expressou: “*temos certeza que ela foi promovida a uma esfera mais alta. Deus ama aqueles que amam Sua Casa na terra e com freqüência o chama mais cedo que outros, para o serviço mais perfeito no templo lá em cima.*”⁹⁷⁶

A morte abençoada, a morte vista como um sono dos justos ou a passagem para a outra vida, eram concepções que se complementavam e que tinham sempre como um substrato latente que ao ser atingido pelo anjo da morte ou ser chamado por Deus, o morto descansava dos seus trabalhos, da vida agitada de sofrimentos e entrava na bem-aventurança divina, mas que as suas obras, as suas atitudes enquanto cristão o seguiriam, não seriam esquecidas e certamente seriam levadas em conta no tribunal eterno. Era o que acreditavam os familiares de George Chamberlain, que morreu aos 63 anos de idade e traduziu as suas certezas conforme o texto bíblico do Apocalipse: “*bem aventurados os mortos que desde agora morrem no Senhor sim, diz o Espírito, para que descansem dos seu trabalhos e as suas obras os sigam.*”⁹⁷⁷

O mundo dos vivos e o mundo dos mortos não eram duas realidades estanques e incomunicáveis. Na verdade, havia uma certa comunicação entre essas duas esferas, garantida, inclusive, através da doutrina da intercessão pelos mortos. Conforme o Livro de Oração Comum, seguido pelos anglicanos aqui no Brasil, em toda a cerimônia da sagrada comunhão os irmãos que haviam passado para a outra vida eram lembrados tanto quanto os vivos:

*“ E mui humildemente, te imploramos, ó Senhor, que por tua infinita bondade, queiras consolar e socorrer a quantos n’esta vida transitória se achão em trabalhos, afflições, necessidades, doença ou qualquer tribulação. Igualmente bem-dizemos teu Sancto Nome por todos os teus servos que d’esta vida sahirão em tua fé e temor, rogando-te ao mesmo tempo que nos dês graça para seguir os bons exemplos d’elle, affim de com elles participar do teu reino do céu.”*⁹⁷⁸

Para os anglicanos, os mortos continuavam vivos na memória dos seus familiares e entes queridos, eles estavam presentes no cotidiano dos que lhes sobreviviam, permaneciam ligados por laços afetivos e de parentesco. Dezenas de epitáfios registraram a frase: “*amado tanto na vida quanto na morte,*” ou a variante “*amado em vida e na morte,*” indicando que os sentimentos e as lealdades permaneciam vivas juntamente com os seus falecidos portadores.

⁹⁷⁵ Epitáfios nº 124. Doc. Cemitério Britânico

⁹⁷⁶ Diocesan Gazette 1918 - 38

⁹⁷⁷ Lápide nº 116. Doc. Cemitério Britânico

⁹⁷⁸ Livro de Oração Comum, edição de 1887 p.685

Numa outra dimensão, não revestidos do corpo carnal, os falecidos continuavam habitando o mundo dos vivos, numa verdadeira alquimia afetiva e espiritual. “*A morte oculta mas não separa. Os que estão em Cristo do outro lado premanecem em Cristo, intimamente ligado com ele*”,⁹⁷⁹ conforme pensava o marido da Sra. Gladys Newcomb ao escrever-lhe um poético e lamentoso epitáfio, por sua morte tão prematura aos 30 anos de idade.

Corroborando com a idéia da eterna presença dos mortos no ambiente dos vivos, pode-se citar o exemplo dos filhos da Sra. Elizabeth Buckingham, em cujo epitáfio os seus filhos, já adultos, prometeram manter o respeito materno e nunca esquecer as lições que dela receberam em vida. Era como se o falecido continuasse biologicamente vivo e exercendo os papéis desempenhados ao longo da existência terrena. Em outros epitáfios de mães e pais, escritos por seus filhos, tal idéia repetiu-se, não foi raro. Segundo Arriés, nos países protestantes, “*a partir do século XVIII desenvolveu-se uma sensibilidade nova [que] não permitia mais que eles[os mortos] fossem abandonados a um destino desconhecido e temível... aceleram a evolução psicológica que tendia a reduzir a irrevocabilidade da morte e a aproximar vivos e mortos.*”⁹⁸⁰

O Cemitério Anglicano

Sendo Salvador uma cidade oficialmente católica, sede do Arcebispado do Brasil, as necrópoles existentes eram todas administradas pela Igreja Católica ou Irmandades Religiosas de origem católica. Por isso, antes mesmo de erguerem a capela anglicana para os serviços religiosos, os anglicanos viram-se na iminência de providenciar um cemitério, desde quando os seus mortos estavam proibidos de receberem sepultura nos cemitérios locais. Em 8/2/1814, “*o consul inglês e deputados dos negociantes ingleses residentes nesta cidade*” pediram autorização ao Conde dos Arcos para converter “*uma roça que haviam comprado em cemitério proprio e decente para nele se enterrarem os vassalos de S.M.B. que nesta cidade falecerem ... facultados pela letra do Artigo 12 do Tratado entre os Plenipotenciários das respectivas coroas.*”⁹⁸¹ Aspiravam os súditos britânicos oferecer sepulturas dignas aos seus mortos, em local apropriado, não como a que coube ao capitão Lambert, morto em combate em 1812, na Baía de Todos os Santos, contra uma fragata norte-americana, o qual recebeu como túmulo “*a rampa do Forte de São Pedro*”, conforme determinação do mesmo Conde dos Arcos que governava a Bahia na época.⁹⁸² O referido capitão teve todas as honras militares no seu sepultamento, apesar do insólito local onde lhe deram jazigo, no entanto outros anglicanos, dos raros que o antecederam na capital da Bahia, se tiveram a desventura de morrer nessas plagas, certamente foram enterrados nos cemitérios da periferia da cidade, reservados aos escravos, estrangeiros e suicidas.

⁹⁷⁹ Epitáfios nº 131. Doc. Cemitério Britânico

⁹⁸⁰ ARRIÉS, P. opus cit, p.504

⁹⁸¹ Ofício nº 8/2/1814 - Cartas ao Governo - maço 226. Arq. Público do Estado da Bahia.

⁹⁸² Correspondência do Consulado Britânico 9/1/1863 Maço 1190 - Arq. Público do Estado da Bahia .

Não é intenção deste trabalho enveredar-se nas razões que levaram as fragatas inglesa e norte-americana a se baterem nas águas territoriais baianas, mas convém explicar, sumariamente, que o “*destemido capitão*” Lambert dirigia-se para as Índias Ocidentais, quando foi abordado pela fragata norte-americana que estava no porto de Salvador, já àquela altura visitado por navios e negociantes americanos tão interessados no comércio baiano, quanto os ingleses que invadiram a cidade desde 1808. De 1812 a 1815, os Estados Unidos debateram-se em guerra contra a Grã-Bretanha. O encontro inamistoso entre as embarcações inimigas, era, de fato, a transferência do palco da guerra para o território brasileiro, avidamente disputado por americanos e britânicos. Segundo Antonia Wright, “*o conflito de 1812, só passa a ter sentido quando se imagina os Estados Unidos, em 1812, em termos de potência mundial latente, mas de um potencial tão evidente que não se tornava difícil para os britânicos perceber-lo capaz de vir a ser contundente naquilo que lhes era tão caro: o comércio marítimo.*” Interesses mercantis que se chocavam, conforme um contemporâneo se queixou: o “*extensivo comércio marítimo dos norte-americanos com as Índias Ocidentais, como parte do prejuízo causado pelos mesmo aos interesse britânicos.*”⁹⁸³ O destemido capitão Lambert, primeiro morto anglicano que se tem notícia, morreu defendendo a causa de Sua Majestade Britânica, experimentou a morte súbita e trágica dos heróis.

O terreno escolhido pelos anglicanos para lhe servir de cemitério situava-se na povoação da Barra, um arrabalde desabitado e distante do centro urbano da cidade de Salvador: um pedaço de roça. Numa ladeira, em frente ao mar da Baía de Todos os Santos, onde havia sucumbido o capitão Lambert, após renhido combate. O sítio da necrópole, ainda hoje é um verdadeiro jardim entremeado de arbustos e flores, com uma pequena capela no canto esquerdo. Em 1873, o Vice-Presidente da Província citou no seu relatório as necrópoles existentes em Salvador e os seus respectivos administradores: “*há na capital 6 cemitérios, quatro catholicos, o do campo santo, de propriedade da Santa Casa de Misericórdia e o de São Lázaro, o do Bom Jesus e o de Brotas pertencentes à Província; e 2 protestantes o dos Ingleses na Barra e o dos Alemães defronte do Campo Santo.*”⁹⁸⁴

Enquanto a elite baiana no início do século só enterrava seus mortos no interior dos templos católicos, os anglicanos mantiveram a prática inglesa e protestante dos cemitérios rurais ou jardins. “*O cemitério rural é uma paisagem natural, onde o túmulo se dissolve na paisagem. O modelo do cemitério rural domina na Inglaterra e na América do Norte, onde a natureza comove sempre, e os seus elos com a morte são reais e profundos.*”⁹⁸⁵

A elite soteropolitana baiana, pelo menos até a primeira metade do século passado, enterrou os seus defuntos no interior das igrejas. Eram funerais grandiosos com procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas. A prática de sepultamentos fora dos

⁹⁸³ WRIGHT, Antonia A. Desafio Americano à Preponderância Britânica no Brasil- 1808-1850. São Paulo. Cia. Ed. Nacional. 1978, p. 146

⁹⁸⁴ Relatório de José Eduardo Freire de Carvalho em 1873. Bahia. Typographia do Correio da Bahia. 1873, p. 49

⁹⁸⁵ ARRIËS, P. Opus cit p.581

muros dos templos ou em sítios fora do centro urbano constituía-se numa verdadeira novidade. Prática trazida da Europa, por motivos de caráter higiênico que dominavam as preocupações dos médicos no início do século passado. Os funerais dos anglicanos da Saint George Church deveriam parecer aos olhos dos soteropolitanos como algo estranho e herético. Assim como estranhou a população de Diamantina o sepultamento e o destino da alma do Doutor Inglês, avô de Alice Dayrell Caldeira Brant, a menina anglo-mineira que legou um substancial diário de sua vida e confessou o seu sofrimento pelo avô protestante que não quis receber os ritos funerários católicos, tendo sido enterrado na porta da Casa de Caridade. Conforme palavras da autora do diário, escrito entre 1893 - 1895 :

*“Na escola de Mestra Joaquina eu não podia ter a menor briguinha com uma menina, que ela não dissesse logo : ‘meu avô não é como o seu que foi para o céu dos ingleses’. Meu avô não foi enterrado na igreja porque era protestante, foi na porta da Casa de Caridade e até hoje se fala nisso em Diamantina. Quando ele estava muito mal, os padres, as irmãs de caridade e até o Senhor Bispo, que gostava muito dele, pelearam para ele se batizar e confessar para poder ser enterrado no sagrado. Ele respondia ‘toda terra que Deus fez é sagrada’. O vigário não quis deixar dobrar os sinos, mas os homens principais de Diamantina foram às igrejas e fizeram dobrar os sinos da cidade o dia inteiro. Ele era muito caridoso e estimado.”*⁹⁸⁶

Acostumada à tradicional prática católica de sepultar no chão dos templos, nas naves, se o morto fosse rico e prestigiado, em 1836 a população de Salvador reagiu agressivamente contra um decreto do Presidente da Província “*proibindo o tradicional costume de enterros nas igrejas e concedendo a uma companhia privada o monopólio dos enterros em Salvador por trinta anos.*”⁹⁸⁷ A Cemiterada começou como uma manifestação de protesto convocada pelas Irmandades e Ordens Terceiras de Salvador, organizações católicas leigas e alastrou-se atraindo outros segmentos sociais como pobres e mulheres do povo, que apedrejavam o novo cemitério público, destruindo aos gritos de morra ao Cemitério.⁹⁸⁸ A Cemiterada enquanto revolta foi vitoriosa, pois os esquifes continuavam a ser feitos sob o teto dos templos, prática que só seria abandonada diante da mortandade e da tragédia urbana que foi a epidemia de cólera em 1855. Tal manifestação de protesto em defesa de uma secular prática católica demonstrava a

⁹⁸⁶ MORLEY, Helena. Minha Vida de Menina. Rio de Janeiro. José Olímpio Editora.1997, p.77

⁹⁸⁷ REIS, João José. A Morte é Uma Festa. São Paulo. Ed. Schwarcz.1991,p.13

⁹⁸⁸ Idem p.16

importância que a população de Salvador dava aos ritos fúnebres, às últimas vontades dos seus mortos.

A morte protestante e a morte católica seguiam diferentes rituais, onde as diferenças seriam ressaltadas pelo caráter minoritário e o estrangeirismo dos anglicanos. Ao longo da costa brasileira, onde havia colônias de comerciantes britânicos, como um privilégio concedido à Inglaterra, os súditos de Sua Majestade Britânica construíram cemitérios próprios que abriram para outros protestantes como luteranos ou judeus, também excluídos das necrópoles católicas. No Cemitério Britânico de Salvador existiam três áreas distintas: a dos ingleses anglicanos, a dos alemães luteranos e a dos judeus em geral.

O exclusivismo desses cemitérios pode ter contribuído para o isolamento dos anglicanos, ao mesmo tempo que os segregava e reforçava uma identidade britânica, protestante, indiferente ou omissa frente aos problemas locais ou nacionais. Era um reforço ao gueto em que viviam os anglicanos na Bahia e em todo o Brasil, e reafirmava uma espécie de espírito identitário, uma fé nacional, própria dos ingleses. Falando sobre a necessidade de construir um templo no Estado do Pará, o Bispo Every referiu-se ao cemitério inglês como um símbolo da fé anglicana, não apenas um depósito de cadáveres: “*a única evidência da nossa fé nacional era o cemitério, agora em desuso,*”⁹⁸⁹ diria o clérigo inconformado. Para os anglicanos, o cemitério era um lugar sagrado, onde depositavam os seus mortos, um local separado e dedicado especialmente para “*o sono dos justos*”. O Bispo Every ia mais além: “*a nossa raça vê com importância o assunto dos cemitérios*”, não só a igreja, mas os britânicos em geral consideravam os cemitérios como uma instituição que os identificava em terra estranha.

Como as necrópoles católicas, os cemitérios anglicanos eram abençoados ou dedicados por um reverendo ou o próprio bispo. Em 1814, não havia capelão residente na Bahia, certamente o cemitério de Salvador deve ter sido dedicado por algum capelão que acompanhava as inúmeras embarcações britânicas que aportavam na cidade, fato que ocorreu em outras ocasiões quando se fez necessária a presença de um clérigo para ministrar algum sacramento ou cerimônia religiosa e que não havia reverendos residentes. Em suas memórias, o Reverendíssimo Every referiu-se ao abandono de alguns cemitérios no início dos anos 30, quando as colônias britânicas no Brasil reduziram-se sensivelmente, e disse, lamentando que “*há alguns [cemitérios] que no passado eu dediquei, agora estão abandonados.*”⁹⁹⁰ Não era o caso do Cemitério Inglês de Salvador, que funcionou plenamente até os anos 80 deste século.

O privilégio de ter um cemitério particular, não católico, num país oficialmente católico foi sempre lembrado, nas fontes anglicanas, inclusive a importância que eles tiveram como local de acolhida para outros grupos protestantes. Eis o pensamento episcopal: “*nos velhos tempos, quando todos os cemitérios eram controlados pela Igreja Católica Romana, era necessário para os protestantes ter os seus próprios lugares de enterro, ou então os direitos para isto seriam*

⁹⁸⁹ Diocesam Gazette. Maio 1913 p.158

⁹⁹⁰ Every, E.F. Memories p.185

negados .E no caso da Igreja da Inglaterra, que ‘adotava’ outros sob suas ‘asas’ o direito era assegurado por Tratado.”⁹⁹¹

O clérigo referia-se ao *Tratado de Paz e Amizade*, de 1810, entre a Inglaterra e Portugal que assegurava aos cidadãos britânicos privilégios e aberturas religiosas, inclusive de construir cemitérios particulares para o sepultamento dos anglicanos . Os membros da Saint George Church solicitaram do Conde dos Arcos a construção da necrópole em Salvador, reivindicando o referido tratado. Quase 120 anos depois, o Bispo Every mantinha em sua memória a vívida lembrança desse privilégio, como algo que contribuiu para manter a comunidade coesa e dar continuidade às práticas rituais anglicanas em terras tão longínquas da mãe-pátria, onde a Igreja Anglicana não era oficial e estabelecida, mas um grupo minoritário .

O cemitério era administrado pelo mesmo conselho que administrava a Igreja Anglicana, sendo o capelão diretamente responsável pelo seu funcionamento. Nas visitas episcopais, além dos livros de óbitos, o bispo visitava e fiscalizava o cemitério. O Revmo. Every sempre elogiava o conselho pelo bom estado da necrópole, mesmo quando tiveram que sustentar uma querela judicial com o Governo do Estado que, ao urbanizar a ladeira da Barra na década de 20 deste século, derrubou uma parte do muro que circundava o terreno. Em 1922, visitando a Saint George Church, o Bispo Every elogiou a *“boa ordem encontrada: o velho cemitério que tem uma vista linda da baía também estava arrumado e bem conservado”*. Mais uma vez sem capelão residente, em 1925 o Reverendíssimo em visita aos anglicanos de Salvador, não poupou elogios ao Secretário do Conselho que estava mantendo os serviços religiosos a contento, inclusive o cemitério . Em palavras do próprio clérigo: *“de verdade nunca vi o velho e lindo cemitério (tem mais de 100 anos) em melhor condição que agora, graças ao seu cuidado e interesse.”⁹⁹²*

RITUAIS FÚNEBRES

Os ritos fúnebres dos protestantes apresentavam-se de forma divergente dos tradicionalmente seguidos pela população católica local, no entanto mantinham significados simbólicos próprios e coadunados às concepções que desenvolveram sobre a morte e os mortos. Independente das diferenças , mantinham o seu papel religioso e um cerimonial especialmente organizado para o momento ímpar da partida. Segundo Morin : *“Situando-se entre o momento da morte e a aquisição da imortalidade, os funerais (que tem na sepultura apenas um de seus resultados) , ao mesmo tempo que constituem um conjunto de práticas tanto consecratórias como determinantes da mudança de estado do morto, institucionalizam um complexo de emoções : refletem as perturbações profundas que uma morte provoca no círculo dos vivos.”⁹⁹³*

⁹⁹¹ Idem p.184

⁹⁹² Diocesan Gazette and Chronicle - 1922 - 1923 p.12 e 1925 p.15

⁹⁹³ MORIN, Edgard .opus cit. P.27

Nos testamentos pesquisados, as informações encontradas sobre os rituais fúnebres foram pouquíssimas. De fato, seguindo uma tendência geral, já observada por Arriés, as cláusulas religiosas praticamente não apareceram, dando lugar apenas para as cláusulas econômicas, isto é, a divisão eqüitativa dos bens materiais entre os herdeiros. Vovelle, estudando o universo católico, interpretou o fato como um processo de “*abandono das crenças ou descristianização*”. Porém, do que se pôde observar entre os anglicanos, tende-se a admitir que não era resultante do abandono das crenças, porém de um certo tipo de práticas e concepções religiosas menos emocional, mais contida e cultivada individualmente, no recôndito do coração ou da mente, que não convinha se expor em um documento que se tornaria público, mesmo que para um pequeno círculo. A título de ilustração, observe-se o testamento do Sr. Edward P. Wilson, feito em 1885, tendo o referido testador oitenta anos de idade. Uma parte do testamento foi redigida pelo Rev. A. Butler, capelão da Saint George Church, pois o Sr. Wilson estava cego. Com 59 folhas, o testamento em nenhum momento referiu-se a assuntos religiosos.⁹⁹⁴ Certamente o Reverendo Butler era a pessoa de sua maior confiança e uma autoridade religiosa também aceita pelos herdeiros do rico comerciante, no entanto a presença do clérigo não foi motivação suficiente para incentivar o ancião, às portas da morte, a escrever cláusulas referentes a assuntos de fé. O Sr. Wilson era um freqüentador da igreja, tendo criado seus filhos e netos nos mesmos preceitos anglicanos, prova disso é o seu epitáfio repleto de textos bíblicos e iluminado pela esperança da ressurreição em Cristo, como acreditavam os anglicanos.

Uma razão plausível para a não existência de cláusulas religiosas nos testamentos protestantes é que em decorrência da doutrina da salvação apenas pela fé, pela mediação do sacrifício de Cristo, não havia nenhuma possibilidade de boas obras ou outros ritos religiosos pós-morte socorrerem o defunto e auxiliá-lo a galgar o reino dos céus. Tudo tinha que ser feito em vida, isto é, a aceitação do Evangelho e do Cristo eram suficientes para conduzir o fiel à salvação eterna. “*Muito antes dos franceses, os ingleses definiram um modo privado de morrer, coerente com a voga individualista estabelecida pelo protestantismo. Não viam como a multiplicação de gestos rituais na hora da morte pudesse modificar o destino já traçado dos indivíduos. Optavam por enterros simbolicamente econômicos, por funerais minimalistas, à exceção dos suntuosos funerais da aristocracia inglesa, por exemplo, verdadeiras cerimônias de Estado.*”⁹⁹⁵

A título de comparação, observe-se dois testamentos feitos por um casal de britânicos irlandeses católicos, mais ou menos na mesma época: além de declarar que era católico romano, no caso do marido, “*sempre professando em nome de Deus Amém, entrega a alma a Deus.*” O Sr. John O’Dwyer, também comerciante bem sucedido, “*receando a morte por está um pouco achacado*” fez o seu testamento dois anos antes de morrer e instruiu nos mínimos detalhes como queria seu funeral: “*feito sem luxo e quero ser sepultado no Campo Santo ao pé da sepultura em*

⁹⁹⁴ Testamento no. 3362/09 de 1889. Arq. Público do Estado da Bahia

⁹⁹⁵ Apud REIS, João J. opus cit. p. 79

que foi interrada minha may, collocando-se huma pedra comum com o dístico da minha cidade, nome, naturalidade etc, gravado em letras...” A sua viúva, Sra. Maria Isabel “*pede huma capela de missas e um enterro mais simples possível na Quinta dos Lazaros.*”⁹⁹⁶ Evidentemente que não há a profusão de pedidos de missas, acompanhantes religiosos e ofertas aos pobres como era comum aos católicos baianos, mas há uma significativa diferença entre o laconismo dos anglicanos e a verbalização de clausulas religiosas, reafirmando a fé católica e pedindo providência para a arquitetura tumular, “*última morada do corpo.*”

Dos testamentos e inventários pesquisados, o único em que o testador escreveu uma cláusula religiosa foi o do Sr. John Hopkins, sócio da Fábrica de Fundição, que fez o seu testamento em maio de 1882 por motivos de saúde “*achando-me adoentado e indo de partida para a Europa.*” O abastado empresário declarou *ser protestante*, nada mais. Ao contrário, nas cláusulas econômicas, descreveu pormenorizadamente os seus bens, nomeou herdeiros e tutores para os três filhos que moravam na Inglaterra. Os jovens eram órfãos de mãe e não chegaram a reencontrar o pai que faleceu um mês depois, em plena viagem, à altura de Pernambuco.⁹⁹⁷ Parece que os anglicanos confiavam na manutenção da tradição inglesa pelos seus clérigos. Se já estavam prescritos os serviços religiosos no Livro de Oração Comum, a segunda Bíblia do anglicanismo, não precisavam mais de nenhum ritual de acréscimo.

Segundo Vogler, a “*Reforma contribuiu para secularizar o testamento por quanto só uma minoria evoca os temas religiosos.*”⁹⁹⁸ No que pese a tal tendência, não significa que houve um abandono das crenças ou da piedade no seio do protestantismo. A manutenção dos epitáfios e a própria profusão de citações bíblicas falando da ressurreição e da vida eterna dos que “*morrem no Senhor*” apontam que apenas ocorreu um deslocamento de foco, da morte para a vida eterna.

No *Livro de Oração Comum*, a ordem do ritual fúnebre era precedida de uma explícita observação: apenas os mortos que foram batizados na igreja podiam ser objetos dos serviços fúnebres excluindo os que não estavam em comunhão de fé, isto é, “*os que morrem sem baptismo ou excomungados, ou suicidas.*” O ministro poderia receber o corpo à entrada do templo ou do cemitério, e ao recebê-lo recitaria versículos bíblicos que ressaltavam não a morte do corpo, mas a ressurreição, a certeza da vida eterna, tal qual prometida nas Escrituras: “*Eu sei que o meu Remidor vive, e que no derradeiro dia surgirei da terra.*” Ao final dos recitativos bíblicos, cantava-se uma antífona baseada nos salmos 39 e 90, sublinhando o refúgio que Deus oferecia aos seus filhos. Quando o corpo estava sendo coberto pela terra, o reverendo o encomendava ao Deus criador, na esperança do triunfo final: “*Visto que o Onipotente foi servido, por sua grande misericórdia, chamar para si a alma d’este nosso amado irmão falecido; nós portanto encomendamos o seu corpo a terra à terra, cinza à cinza, pó ao pó; esperando*

⁹⁹⁶ Testamento nº 1906/2378/16 - Arq. Público do Estado da Bahia

⁹⁹⁷ Testamento 2178/2647/31 Arq. Público do Estado da Bahia.

⁹⁹⁸ VOGLER, Bernard Attitudes Devant La Mort et Cerimonies Fúnebres Dans Lis Eglises Protestantes Rhénanes Vers 1600.Paris. Archive Sociologie des Religions 39.1975 p. 140

ressurreição ao último dia e a vida do mundo vindouro, por meio do nosso Senhor Jesus Cristo... Bem aventurados os mortos, que morrem no Senhor.”⁹⁹⁹

Na Saint George Church, o ofício religioso fúnebre era celebrado no templo e, só depois de encomendado, acomodavam o corpo no carro mortuário e deslocavam-se para o cemitério que estava fora do centro urbano, mas não muito distante do templo que se localizava na largo de Campo Grande, próximo da Vitória, onde morava a maioria dos ingleses. As exéquias do Dr. Paterson, falecido em 1882 e sepultado no Cemitério Britânico, mesmo sendo um tanto atípica, por sua repercussão na cidade e o acompanhamento de muitos populares, pode-se tomá-la como paradigma: após a celebração do ofício pelo Rev. Butler, o féretro seguiu em carro mortuário até a necrópole. “*Os ritos fúnebres foram celebrados na capella ingleza, ao Campo Grande, que estava literalmente coberta de povo. Assistiram a cerimônia grande número de seus compatriotas, colegas professores da Faculdade de Medicina e outros cidadãos de todas as classes.*” Conforme minucioso relato do Dr. Silva Lima, colega do falecido na Faculdade de Medicina, os pobres agradecidos ao “*médico inglês*” prestaram uma sincera homenagem ao seu benfeitor:

“Ao terminarem os officios e no momento em que sahia o féretro da capella Saint George Church para ser depositado no carro mortuário a multidão, que estava fora, precipitou-se de súbito para a porta, e apoderou-se à força do ataúde para conduzir a mão até ao cemitério na Ladeira da Barra. Apesar da intervenção do cônsul inglês e de outras pessoas o povo não desistiu do seu intento, allegando, que os pobres que perdiam no Dr. Paterson um amigo e pae, ninguém teria a crueldade de impedir aquella pia homenagem de reconhecimento, a ultima e única que elles como filhos e como pobres lhes podiam prestar. Não houve remedio senão ceder e aquella columna compacta de alguns milhares de pessoas de todas as classes , e onde se viam muitas senhoras ,começou em longa procissão a desfilar silenciosa e a passo lento pela Estrada da Victória; e os que conduziam o féretro, só à porta do cemitério inglêz o depuseram nas mãos dos amigos e compatriotas do fallecido... muitos depositavam flores na sepultura que lhes ia occultar para sempre o seu benfeitor.”¹⁰⁰⁰

Pelo que foi descrito, o sepultamento do Dr. Paterson foi uma verdadeira comoção popular, morreu próximo do povo, quando atendia um paciente “*humilde*” a quem sempre prestou seus serviços médicos gratuitamente. As exéquias do “*medico dos pobres*” deixou de ser uma cerimônia particular e singela, como normalmente eram os sepultamentos anglicanos, para transformar-se numa cerimônia pública com milhares de acompanhantes, especialmente “*pessoas do povo*”, porque o falecido Dr. Paterson tornara-se uma figura pública na cidade, com ampla

⁹⁹⁹ Livro de Oração Comum pp. 360 / 361

¹⁰⁰⁰ “LIMA, J. Silva. Dr. Paterson Sua Vida e Sua Morte. Bahia .Imprensa Popular.1886, p.30

penetração nos diversos estratos sociais. Por outro lado, além do reconhecimento popular pelo humanitarismo do médico, não se pode esquecer que os pomposos enterros, com a participação de clérigos, irmãos e pobres que esperavam do morto benevolentes esmolas, eram uma prática comum nos ritos fúnebres da elite católica de Salvador no período. *“Os pobres engrandeciam os funerais dos ricos, dando-lhes ainda a oportunidade de lavarem a alma com um ato de caridade. A contratação desses homens e mulheres, que se contavam aos milhares em Salvador era inclusive regulamentada pela Câmara Municipal, que nomeava um capataz dos pobres da cidade’ responsável por receber e distribuir as esmolas deixadas em testamento”*¹⁰⁰¹ Como um bom protestante, o testamento de Dr. Paterson não legou absolutamente nenhuma esmola ou benefício para os pobres com vistas a salvação de sua alma, pois nem testamento escreveu. A solidariedade que prestou aos pobres o fez enquanto vivo, no entanto, o acompanhamento popular massivo pode-se creditar como reconhecimento, mas fundamentalmente como uma prática comum entre a população católica baiana. Certamente, os anglicanos que acompanhavam o cortejo fúnebre estranharam tanta incontinência emocional, derramamento de lágrimas e lamentos. O sepultamento do Dr. Paterson seguiu um misto de ritos anglicanos com práticas católicas e costumes baianos.

Transformar a morte *“em espetáculo, em festa pública”* era uma tradição portuguesa e africana que no Brasil, particularmente em Salvador, seguia um ritual pomposo, festivo, concorrido e presidido pelas irmandades católicas. Estrangeiros e protestantes deviam achar tudo muito curioso, a exemplo de James Wetherell, que registrou minuciosamente em seus apontamentos até um convite que recebeu para participar de um cortejo. Assim descreveu os enterros que aconteciam em Salvador nos meados do século passado:

“ No centro da capela erguem um grande catafalco ricamente ornamentado, sobre o qual colocando o caixão durante a cerimônia, cuja maior parte é acompanhada de cantos religiosos entoados por um coro acompanhado de música. Os amigos presentes seguram grandes velas durante todo o decorrer do ato, e é um motivo de orgulho ter tido um grande gasto de cera durante um funeral. Estou certo de que, dada a indiferença e até mesmo certo ar de divertimento demonstrado pela grande maioria dos que se acham nos carros algumas pessoas podem até ser vistas fumando charutos, a assistência a um enterro é considerado um passatempo agradável e confortável

¹⁰⁰¹ “REIS, João, José. Opus cit p.153

*sobre tudo para aqueles que não tiveram antes, a oportunidade da andar de carruagem.*¹⁰⁰²

As irmandades religiosas encarregavam-se de organizar os funerais e garantir o decoro e a decência, inclusive das vestes dos acompanhantes e do falecido. A maioria dos membros assistia à procissão do funeral e tanto o morto quanto os irmãos que o acompanhavam vestiam roupagem de sua ordem. Uma das obrigações da irmandade em relação aos seus sócios era garantir um sepultamento cristão para os irmãos. O que é extremamente compreensível numa religiosidade onde os ritos fúnebres e a estreita observância dos mesmos tinham um papel de extrema importância para a salvação eterna do falecido.

Como num contraponto, a ausência de extrema-união, das missas, esmolas e a simplicidade dos ritos fúnebres do campo protestante indicam de forma clara que tudo o que deveria ser feito para a salvação da alma do morto foi feito por ele mesmo, ao longo de sua vida. Na hora extrema do desenlace, o protestante estava só com seu Deus, confiante que a fé que tinha no sacrifício de Cristo e na sua ressurreição dos mortos eram suficientes para assegurar-lhe a salvação e repouso eterno no reino dos céus. Na verdade, a liturgia que realizavam nas cerimônias fúnebres não era para o morto, porém tinha um caráter muito mais pedagógico e exortativo para os vivos ali presentes. O Reverendíssimo Every descreveu o sepultamento da Sra. Williams que ele oficiou, em 1911, em Jundiá: *“Umas 200 ou 300 pessoas estavam presentes no cemitério. Como a maioria delas não falava inglês, eu li uma parte da linda liturgia, inclusive a lição, em português, e as palavras de esperança foram ouvidas por uma congregação muito atenta.”*¹⁰⁰³

Na piedade protestante, na hora da morte o foco deslocava-se completamente do morto para se centralizar nos vivos. Vogler estudando as atitudes diante da morte dos protestantes europeus, concluiu que os sermões pastorais nas cerimônias fúnebres *“terminam com um apelo ao arrependimento, à uma vida melhor e à preparação para a morte, afim de não serem surpreendidos como as virgens loucas, exemplo que não deve ser seguido, e pela promessa para todos os assistentes de uma morte bem-aventurada,”*¹⁰⁰⁴ isto é, precedida com a aceitação da mensagem de Cristo que garante a salvação eterna.

Os anglicanos realizavam também uma cerimônia fúnebre, normalmente dias após o sepultamento, denominada culto memorial, quando prestavam uma homenagem *“aos que partiram para a outra vida.”* O culto memorial não era feito para todos os fiéis, mas para os líderes, os que se destacavam e as autoridades residentes aqui ou na Inglaterra. Em 1913, o gerente do Banco de Londres e Brasileiro foi ceifado pela febre amarela, Sr. Edwin S. Jackson, cuja perda foi muito sentida pela comunidade anglicana. No domingo, o *“culto da noite foi adaptado em um culto memorial e hinos apropriados e o sermão foram feitos, sendo tocada a*

¹⁰⁰² WETHERELL, James pp. 111 e 115

¹⁰⁰³ Diocesan Gazette. 1911 - 1912 p. 45

¹⁰⁰⁴ VOGLER, Bernard. Opus cit p.144

*marcha fúnebre de “Saul” no final”.*¹⁰⁰⁵ A senhorita Florence Been também teve a honra de um culto memorial , realizado na Saint George Church para homenageá-la e agradecer a Deus por sua vida de bons serviços prestados à comunidade.

Os monarcas britânicos, chefes da Igreja Anglicana, ao falecerem, além das pomposas exéquias que se faziam na Inglaterra, recebiam em forma de homenagem um culto memorial, o qual acontecia em todas as comunidades anglicanas espalhadas no Brasil e certamente no mundo, onde o antigo império britânico tinha espalhado colônias e igrejas inglesas. Quando do falecimento da Rainha Victória ,em 1901, o Diário da Bahia, noticioso de circulação diária em Salvador, publicou o seguinte texto:

*“Hoje , as 11 horas, quando em Londres estiverem se effectuando os pomposos funerais da virtuosa e excelsa soberana da Inglaterra, a colônia inglesa desta capital celebrará , no magestoso templo de sua religião ,erguido na Praça Duque de Caxias, solemnes exéquias em comemoração ao enterramento de sua muito adorada soberana... Enviaram-se convites para todas as autoridades, comandantes, à imprensa, etc... o 9º batalhão de infantaria e 26º da mesma arma também formarão em frente à capella Inglesa, prestando as honras militares, durante as exéquias.”*¹⁰⁰⁶

Em momentos trágicos e de comoção coletiva também foram realizados cultos memoriais , a exemplo do que foi celebrado na Saint George Church em memória das vítimas do navio Titanic, tocava-se sempre a marcha fúnebre de Saul e cantava-se o hino “*Mais Perto de ti Meu Deus*”, hino plangente cujo letra ressaltava o refúgio eterno em Deus, para os que morrem na comunhão de fé.¹⁰⁰⁷ As vítimas da Primeira Guerra também foram lembradas com a celebração de um culto memorial .

Os túmulos e os Epitáfios

As sepulturas dos anglicanos eram geralmente simples, sem a profusão de imagens e a complexidade da arquitetura funerária dos católicos da mesma classe social, isto é , a elite soteropolitana. Poucas são as tumbas mais sofisticadas como a do Sr. E. Wilson, que suplanta a todas em tamanho, riqueza de detalhes e inscrições. No geral, eram covas rasas de cimento batido, sem arabescos e estátuas ou túmulos mais altos com dois ou três plintos encimados por uma cruz . Embora singelas, às lápides não faltavam epitáfios, mais longos nas duas décadas do século passado e que gradativamente foram diminuindo de tamanho e em número de palavras nas

¹⁰⁰⁵ Diocesan Gazette 1913 p.140

¹⁰⁰⁶ Jornal Diário da Bahia, 2/2 1901 p.1

¹⁰⁰⁷ Diocesan Gazette Julho 1912 - p.241

últimas décadas do limite cronológico deste trabalho. As inscrições tumulares são de uma riqueza ímpar na falta das cláusulas religiosas dos testamentos. Os epitáfios permitem adentrar as concepções dos vivos sobre a morte, além de fornecerem preciosas informações biográficas, como se tivesse como objetivo marcar a identidade do falecido. Para Ariés, as inscrições funerárias “ *significam o desejo de conservar a identidade do túmulo e a memória do desaparecido.* ”¹⁰⁰⁸

Os epitáfios cumpriam também um papel pedagógico e exortativo para os vivos que o leriam : alguns se apresentavam como verdadeiras biografias de homens e mulheres vencedores, que lutaram heroicamente e por isso iam “ *receber a coroa de glória na vida eterna* ”. Nanci Leonzo, estudando os necrológios dos membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, concluiu que eles não eram apenas elogios despendidos aos mortos eram “ *a cima de tudo, lições de vida. Com eles se paga a dívida sagrada da gratidão e se mostra aos vivos o caminho a ser seguido.* ”¹⁰⁰⁹ Donde se pode concluir que os epitáfios anglicanos tendiam a ter esse caráter pedagógico de ensinar as verdades eternas aos vivos, além da ética aceita pelo grupo. No epitáfio do engenheiro Robert Hunter, falecido em 1903, foi redigido um versículo bíblico que diz o seguinte : “ *Por isso ficai também vós apercebidos : porque à hora em que não cuidaes, o Filho do homem virá.* ” Ou, de forma mais incisiva, aconselhava-se aos vivos se prepararem para a morte, isto é, estando sempre em perfeita comunhão com Deus. Um exemplo é o brevíssimo epitáfio do também engenheiro David Yates, que dizia laconicamente sua profissão, onde nasceu e recomendava aos vivos “ *Vigiar e orar,* ”¹⁰¹⁰ também parafraseando um versículo bíblico atribuído a Jesus e recorrente nas suas parábolas utilizadas para doutrinar os discípulos e os demais seguidores.

Em outros epitáfios, ressaltavam-se o caráter do morto, suas qualidades, que guardavam uma estreita equivalência com a ética seguida pela comunidade. O epitáfio do Sr. Frederico Hope, engenheiro que administrava a Secção do Gaz em Salvador, foi feito pelos amigos e trabalhadores da referida empresa, no qual destacava-se: “ *Honra , Justiça e Dever.* ” Na lápide do diligente Reverendo Cecil Luckman ,desaparecido prematuramente, aos trinta e seis anos vítima de febre amarela, escreveu-se “ *fiel até à morte* ”¹⁰¹¹, para ensinar aos tão jovens quanto ele, que a fidelidade é uma virtude do cristão e que, mesmo sendo vitimado no seu campo missionário, o foi em obediência e por fidelidade a Deus. Em vários epitáfios de mulheres, redigidos por seus maridos, encontra-se a alusão à “ *mulher honrada como o melhor presente que um marido pode ter na terra,* ” com as mesmas palavras utilizadas no epitáfio da Sra. Buckingham, redigidos pelo seu inconsolável viúvo.

Quanto à prática de guardar o luto, não se encontraram informações na documentação trabalhada. No entanto, era uma prática comum entre os ingleses e que certamente os anglicanos

¹⁰⁰⁸ ARRIÉS, P. História da Morte no Ocidente p.36

¹⁰⁰⁹ LEONZO ,Nanci. O Culto aos Mortos na Século XIX : os necrológios in A Morte e Os Mortos p.77

¹⁰¹⁰ Epitáfios nº 171 e 185 . Documentos Do Cemitério Britânico

¹⁰¹¹ Epitáfios nº 103 e 209 .

de Salvador seguiam, mantendo o decoro e as tradições. Geoffrey Gorer, um sociólogo britânico que estudou a morte e o luto na Inglaterra, na introdução autobiográfica da obra , reportou-se à primeira década deste século, e como o luto era uma prática difundida, observada não só em relação às cabeças coroadas , mas aos cidadãos em geral. Rememorou o autor que sua família vestiu-se de luto quando da morte de Eduardo VII e a multidão na rua demonstrava seu pesar pelo passamento do monarca de forma muito visível: *“praticamente toda mulher estava de luto completo, de preto de cima a baixo . Quase todos os homens estavam usando ternos pretos também .O rei Eduardo era um bom rei ,nós todos sentíamos sua perda, e vestir preto era um sinal que respeitávamos e sentíamos a sua falta.”*¹⁰¹² Além do sinal externo de luto , as pessoas enlutadas que sofriam a perda de seus parentes e amigos eram tratadas respeitosamente. Segundo o autor, *“quando as pessoas vestiam luto- podiam ser visitantes, serventes ou balconistas- tínhamos que fazer silêncio e não fazer barulho. Ainda crianças pequenas aprendemos que pessoas de luto estavam numa situação especial e tinham que ser tratadas de maneira diferente das outras, com mais consideração e respeito; nossa educação sobre este assunto foi típica deste período.”*¹⁰¹³

Os anglicanos não cultivavam um explícito culto aos mortos, nem a doutrina do purgatório como já foi visto anteriormente. No entanto, não abandonavam os seus entes queridos falecidos à solidão das tumbas frias. Não observavam um dia de finados como os católicos, nem ficou registrado que visitavam regularmente o cemitério. Porém , ao longo da documentação, encontram-se dois episódios significativos que podem esclarecer a questão, um envolvendo o Dr. J. Paterson e outro o Revmo. Every ,dois insuspeitos cidadãos anglicanos.

Falou-se anteriormente do local onde estava (e está) o Cemitério Britânico, o qual, pela sua privilegiada localização e concepção arquitetônica, poder-se-ia dizer que não era um simples depósito de cadáveres, mas um belo agradável jardim graciosamente arranjado e com uma soberba vista para o mar da Baía de Todos os Santos. Um aprazível lugar também capaz de atrair os vivos : bonito, calmo e repousante, sem a morbidez que acompanha geralmente as construções e instrumentos mortuários. Um convite às visitas .

Uma filha do Dr. J. Paterson, Jeanine Paterson, foi sepultada em 1879 no cemitério britânico, com um mês de idade. Conforme relato do Dr. Silva Lima, na manhã do dia em que faleceu, o *“Dr. Paterson visitara no cemitério inglês a sepultura de uma sua filha falecida em tenra idade , a ultima nascida na Bahia.”*¹⁰¹⁴ Não se sabe ao certo a frequência dessas visitas, mas tendo em vista a distância entre o cemitério e a residência do médico inglês, que morava na rua da Alegria no bairro dos Barris, próximo ao centro da cidade, as visitas aconteciam esporadicamente, no que pese à montaria disponível que Dr. Paterson tinha em seu estábulo, conforme descrição do inventário. Provavelmente, o médico aproveitava as ocasiões em que

¹⁰¹² GORER, Geoffrey. Death ,Grief, and Mourning in Contemporany Britain. USA Ayer Company, Publishers.1987p.1

¹⁰¹³ Idem p. 1

¹⁰¹⁴ SILVA Lima, J. A .opus cit . p.30

clenicava pacientes na povoação da Barra, onde estava localizado o cemitério, para visitar o túmulo de sua filha, tal qual ocorreu no dia do seu passamento.

Em dezembro de 1913, o Reverendíssimo Every visitou a Saint George Church com a intenção de officiar os cultos de Natal e fim de ano .Faziam cinco meses após a morte do Reverendo Augustin J. Dubourg, capelão da Igreja de Saint Peter's Flores, em Buenos Aires, o qual se deslocara para Salvador com o objetivo de prestar assistência pastoral à comunidade anglicana da Bahia, que estava naquele momento sem capelão residente .Acometido de febre amarela, o clérigo faleceu aos 52 anos e foi sepultado no Cemitério Britânico , na ladeira da Barra .Além de pastor em Buenos Aires, o falecido era redator da Gazeta Diocesana e um quadro importante do clero diocesano da América do Sul. O Bispo Every sentiu profundamente a sua perda , visitou especialmente o seu túmulo e registrou nas notas episcopais: *“A igreja estava fechada desde a morte lamentável do Sr. Dubourg .Senti que estava num chão especialmente sagrado ao agradecer a Deus pela vida dele na igreja onde serviu por último , e ao assinar o meu nome após o dele no Registro de Culto e ao visitar o seu túmulo no cemitério com alpendre acima da baía azul.”*¹⁰¹⁵

O Reverendo Augustin Dubourg recebeu dos seus paroquianos uma singela sepultura de cimento batido, plana, com uma cruz celta e um epitáfio que acompanhava em simplicidade a certeza da vontade divina no destino final do cristão: *“Ele (Deus) deu ao seu amado repouso.”* Aliás , este tipo de inscrição foi muito recorrente nas duas últimas décadas do universo cronológico que está sendo trabalhado .

REPRESENTAÇÕES ARTÍSTICAS SOBRE A MORTE

Embora não tenham construído túmulos arquitetonicamente ricos, os anglicanos deixaram no seu cemitério alguns exemplares de arte funerária condizentes com o discurso e a visão que tinham da morte, isto é, uma passagem para a vida eterna que acontecia de forma individual e tranqüila , anunciada e preparada previamente .Era uma morte sem sobressaltos , sem pavor do desconhecido, bem-aventurada, conforme o pensamento protestante.

As imagens sobre a morte revelam não só material para os historiadores da arte sobre as variedades de estilos, mas essencialmente demonstram sensibilidades e sentimentos que ganharam uma expressão artística, para além do discurso religioso ou teológico. Segundo Vovelle: *“A cidades dos mortos emite toda uma simbologia, figurativa ou não, uma arquitetura e uma estatuária, nas quais se refletem os novos afetos familiares e uma consciência diversa da imortalidade, a mesma cuja a versão cívica se expõe nos monumentos das praças públicas e dos grandes memoriais.”*¹⁰¹⁶

¹⁰¹⁵ Diocesan Gazette , março 1914.p.38

¹⁰¹⁶ VOVELLE, Michel. Imagens e Imaginário na História. São Paulo.Ed.Ática.1997, p.29

A maioria dos túmulos do Cemitério Britânico são construções de cimento com dois ou três plintos, sem arabescos ou estátuas. Seguindo uma tradição europeia protestante “*menos figurativa*” e não dada à monumentalidade das necrópoles católicas. No geral, as tumbas, mesmo as mais simples, eram encimadas por uma cruz, feita de bronze ou metal, sendo algumas bordadas com motivos florais nas suas hastes. A persistência da cruz, um símbolo cristão das mais populares no universo protestante, traz um significado especial que é o da morte de Cristo como um sacrifício que se estende a todos os cristãos, propiciatório da vida eterna, símbolo que os anglicanos mantiveram nos seus rituais fúnebres, porém, também, na liturgia dominical, compondo o altar juntamente com a Bíblia, o cálice do vinho e a salva do pão da sagrada comunhão.

O tema da cruz apareceu com muitas variações, desde as mais simples até as mais sofisticadas. Um exemplo do estilo mais simples é a tumba dos irmãos Tomlinson, Jack falecido aos sete dias em 1920 e Arthur, aos treze anos em 1921: a sepultura é plana, de concreto com as bordas de mármore branco, encimada por uma cruz simples assentada sobre um pedestal de três plintos. A cruz mais estilizada apresentou-se de variadas formas: a mais criativa foi a do túmulo da Sra. W. J. Gray erigido pelo seu viúvo, que ostenta uma tumba plana, com um pedestal em bloco único sobre o qual se encontra a escultura de uma cruz em forma de árvore decorada com galhos e flores. Na base do pedestal, encontra-se o epitáfio, escrito sobre um rolo de papiro, formando um belo e significativo conjunto. A cruz em forma de árvore reporta sobretudo à vida, e o rolo, ao livro da vida eterna, no qual esperavam, a falecida e os seus parentes sobreviventes, que constassem os seus nomes no dia do juízo final.¹⁰¹⁷

Nas pedras tumulares de mulheres que eram mães, além da cruz acrescentava-se a figura do coração, órgão humano que simboliza o amor e as emoções. No túmulo da Sra. Buckingham, sua família prestou-lhe uma homenagem com uma bem decorada lápide, cercada com motivo florais, com a indefectível cruz de metal, tendo em cada uma das três pontas superiores um coração estilizado com a ponta meio curva.¹⁰¹⁸ A morte materna tinha, além dos símbolos usuais, o do coração, depositário das dores e dos lamentos dos filhos sobreviventes. Mesmo sabendo-se que os mortos apenas “*dormiam*” aguardando a ressurreição e a vida eterna, os vivos lamentavam a perda, não desesperadamente, mas na certeza do reencontro final na glória.

Um outro tipo de representação funerária encontrada foi o do laurel de coroa de flores. Coroas de glória ou de flores foram prometidas aos cristãos que permanecessem fiéis até à morte. Os que tivessem vidas íntegras aqui na terra seriam agraciados e recompensados com lauréis. No geral, eram túmulos baixos, de um só plano feito de concreto, com um estela na cabeceira tendo no topo o desenho de uma coroa de flores, como a tumba do Sr. Charles W. Buckingham, que faleceu em 1910, aos 47 anos.¹⁰¹⁹ O motivo floral repetiu-se em outras tumbas,

¹⁰¹⁷ Tumbas nº 32 e 33. Doc. do Cemitério Britânico

¹⁰¹⁸ Tumba nº 161

¹⁰¹⁹ Tumba nº 59

nem sempre em forma de coroa , mas às vezes uma única flor, ou um ramalhete no topo da estela. São representações florais que complementam a natural paisagem do cemitério-jardim, sintonizando religião e natureza de forma muito peculiar, morte e paraíso eterno e florido .

No sítio do Cemitério Britânico de Salvador, um túmulo destaca-se dos demais pela suntuosidade e riqueza de imagens. Trata-se da construção mais alta entre as centenas de sepulturas encontradas na necrópole, onde foi enterrado o comerciante Edward Pellew Wilson, um poderoso exportador que viveu 69 anos dos seus 84 na Bahia. O prestígio e o poder econômico que conheceu em sua existência, a família certamente quis representar na sua morte. Poderoso na vida e na morte, seria um epitáfio digno de sua sepultura, condizente com o monumento fúnebre que lhe foi erigido, certamente pelos seus filhos, herdeiros do seu império econômico. Construído sob a forma de um esquife sobre uma plataforma larga e profusamente decorada com pequenos detalhes florais. Esculpida em pedra, do lado esquerdo do monumento, encontra-se a estátua neoclássica de uma mulher sentada, graciosamente, em atitude de oração, com as mãos postas e mirando o retrato esculpido do Sr. Wilson, na pedra . Encimando todo o monumento de quase dois metros de altura, acha-se uma cruz, um marco da piedade anglicana. Um gradil de ferro, também decorado com florais, circunda o túmulo, protegendo-o de visitantes curiosos e mais afoitos .¹⁰²⁰

A graciosa estátua grega preside a sepultura do Sr. Wilson, em contrita intercessão por sua alma: uma alusão à oração pelos mortos praticada entre os anglicanos, analisada anteriormente. O tema da mulher intercessora foi raro entre os anglicanos; além do túmulo do Sr. Wilson, só apareceu em mais uma tumba, de 1837, pertencente a uma mulher, e que tinha na campa a estátua de uma mulher reclinada . Se a imagem funerária da mulher não foi recorrente entre os anglicanos, era muito comum no imaginário católico . “ *É sobretudo a mulher que o novo culto dos cemitérios celebra na sucessão de estátuas ... podemos grosso modo lhe atribuir dois tipos de função simbólica: a de suplicante ou carpireira que chora sobre o túmulo do ente querido, e a representação idealizada da morte.*”¹⁰²¹ No caso do túmulo do Sr. Wilson, a representação feminina estaria mais próxima da mulher suplicante, que, em atitude de contrição, intercede a Deus e faz súplicas pelo falecido. Certamente o comerciante falecido precisaria de muitas orações para confortar e resgatar sua alma, não só pelos pecados pessoais comuns a qualquer mortal, mas pelos pecados sociais, pelo lucro desabusado e mais- valia que explorou por mais de meio século dos trabalhadores baianos. Necessitava do perdão divino, pois viveu toda a sua vida em função do Deus Mamom , afinal o próprio Cristo dissera : “*que era mais fácil um camelo passar no fundo de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus*”.¹⁰²²

As representações sobre a morte elaboradas pelos anglicanos circunscreveram-se à temática cristã da cruz, da natureza e da coroa de flores que aguardaria o fiel na vida futura. O

¹⁰²⁰ Tumba nº 146

¹⁰²¹ Vovelle, M. *Imagens e Imaginário...* p.332

¹⁰²² Bíblia Sagrada, Mateus 19:24

tema feminino foi raro e o macabro enquanto tal, com o espectro da morte rondando os vivos, em nenhum momento se configurou. O medo e o terror da morte não tiveram imagens para representá-los. Dir-se-ia que a morte bem-aventurada presidia as representações anglicanas sobre a morte e a esperança de uma salvação eterna minimizava o pavor que o fim da vida sempre provocou no ser humano, inclusive no próprio Cristo enquanto revestido da natureza humana, que ao sentir-se angustiado clamou por socorro ante o desamparo da morte física : “ *Deus meu ,Deus meu por que me desamparastes?*” Nada mais humano , diriam os gnósticos.

IMAGENS DA VIDA ALÉM - TÚMULO

A crença na vida pós-morte já estava presente desde o cristianismo primitivo; uma tradição que foi preservada durante todo o período medieval e que foi enriquecida com o desenvolvimento da idéia de um purgatório, que vai se configurar definitivamente no século XVI. O protestantismo desde os seus primórdios rechaçou a possibilidade da existência do purgatório , porém manteve a crença na vida futura definida em duas excludentes direções: o céu para os justos e o inferno para os injustos. “ *A Reforma aparece como uma revolta contra a preponderância da morte sobre a vida. Ela valoriza a confissão alegre e reconhece que a ressurreição é o desprezo da morte.*”¹⁰²³ A ressurreição garante uma vida eterna que subjugou a fatalidade da finitude do homem. Morre o corpo, mas a alma, a principal parte da existência humana, conforme a ótica protestante, vive para sempre. Os protestantes no geral acreditavam no inferno como um local de “*danação eterna*”, onde os ímpios ,os que não aceitaram o evangelho, permaneceriam para sempre, sofrendo os castigos do fogo eterno por ter rejeitado a Deus .Na ótica anglicana e também dos batistas, após o juízo final os cristãos adentrariam o Reino dos Céus e os que não aceitassem a Jesus como Salvador “*seriam jogados nas trevas do inferno, preparado pelo Diabo e os seus anjos.* Como aos seguidores de Cristo estava reservado o céu e as suas delícias, o enfoque seguido neste capítulo é sobre o reino celeste, o lado positivo da diáde céu x inferno.

Os anglicanos, seguindo a tradição reformada, acreditavam numa vida além-túmulo que era iniciada com a ressurreição dos mortos, na segunda vinda de Cristo. Não é intenção aqui se entrar em digressões teológicas sobre a segunda vinda e o milênio de Cristo, apenas ressaltar que os anglicanos acreditavam na ressurreição final, conforme o *Livro de Oração Comum* rezava: “*Jesus Cristo é a ressurreição e a vida em quem todo aquelle que vive e crê nelle não morrerá eternamente .*” No ofício religioso realizado por ocasião dos sepultamentos, reafirmavam tal crença de forma muito explícita: “*para quando partirmos d’esta vida, possamos descansar n’elle ; e que na ressurreição geral, possamos ser aceitos na tua presença.*”¹⁰²⁴ Nos epitáfios, mesmo nos mais lacônicos, reportavam-se com freqüência à idéia de que o morto repousava ali aguardando o dia da ressurreição, o grande dia em que a morte seria vencida, o dia da vitória

¹⁰²³ VOGLERr, Bernard opus cit p.139

¹⁰²⁴ Livro de Oração Comum p. 362

esperada ao longo da existência. Conforme escreveram os familiares de Edward Spearing, falecido em 1882, aos 40 anos : “*agradecido seja Deus que nos deu a vitória através de nosso Senhor Jesus Cristo,*”¹⁰²⁵ em alusão a um versículo bíblico.

Após a ressurreição dos cristãos, onde viveriam a vida eterna ? Havia um lugar especial para vivê-la ou vagariam os espíritos em outra dimensão, etérea e invisivelmente ? Acreditavam os anglicanos que havia uma “*lista de chamada eterna*” e que Deus chamava os seus filhos para a eternidade. Construíram várias imagens para designar as representações da vida além . Uma bastante corrente foi a do Paraíso, aquele local paradisíaco da gênese do mundo, de onde Adão e Eva foram expulsos, mas que através da morte e sacrifício de Cristo o homem poderia recuperá-lo, retornando salvo “*por aquele que esmagou cabeça da serpente (diabo),*” isto é, após vencer a morte. Em 1918, o Rev. Wakefield, pretendente à Christ Church no Rio de Janeiro, foi para a Inglaterra servir como capelão na guerra, encontrando a morte em pleno campo de batalha. O Revmo. Every relatou o seu passamento nos seguintes termos: “ *O Rev. O. Wakefield, que o Arquidiácono esperava pode chegar antes do natal para ajudar aqui no trabalho da Igreja, está agora no Paraíso , tendo sido morto no front após ter sido recomendado para ser condecorado por carregar sob tiros um após outro, no total de cinco homens feridos ... Deus pensou de forma diferente.*”¹⁰²⁶

A concepção de um local onde o justo viveria a felicidade eterna estava presente em Lutero desde os primeiros escritos e mais tarde reforçada no Catecismo. “ *A vida terrestre é considerada como miserável, efêmera, passageira inconstante de vaidade. A morte permite a passagem às verdadeiras riquezas celestes e à felicidade eterna.*”¹⁰²⁷ Após viver neste mundo de tribulações, o cristão, após a morte, entraria no gozo eterno prometido aos justos e regenerados.

Não se sabe ao certo onde se localizava esse Paraíso, porém, numa linguagem poética, o Rev. Waller, quando escreveu sob a morte da Srta. Been, referiu-se que ela foi promovida a uma esfera mas alta ao “*Seu templo lá em cima*”. A expressão nas “*alturas celestes*” também surgiu nos textos necrológicos, o que se pode interpretar como uma tendência a identificar esse local como uma dimensão física mais alta que a terra onde estão os vivos ou uma clara oposição às profundezas do interior da terra, onde está o inferno. Em outras palavras : em baixo, para onde foi precipitado Lúcifer, encontra-se o inferno; em cima nas alturas, permanece Deus e a morada dos fiéis, localizando o Paraíso no azul infinito onde se movem os astros.

Os anglicanos concebiam a vida além-túmulo como um lar abençoado, presidido por Deus Pai e assegurado pelo Filho, onde os filhos de Deus seriam recebidos com festas e cânticos angelicais conforme a promessa bíblica. Falando sobre a morte de dois fiéis anglicanos, ceifados pela febre amarela na mesma semana, na comunidade do Pará, o Bispo Every opinou que “a

¹⁰²⁵ Tumba nº 189 . Doc. Cemitério Britânico

¹⁰²⁶ Diocesan Gazette 1918 - 1919, p.79

¹⁰²⁷ VOGLER, Bernard opus cit p.140

morte os separou só por poucas horas a depois os reuniu novamente naquele lar, feliz e eterno, onde o precursor, Jesus, entrou por nós.”¹⁰²⁸ O lar celestial era um espaço onde reinava “a paz, a perfeita paz,” como esperava e escreveu Isaura Hext, “a sofredora esposa de James Hext, falecido em 1927, aos 41 anos”.¹⁰²⁹

Uma outra imagem construída sobre a vida pós-morte foi a do Reino de Deus ou do Reino dos Céus. Convém destacar que, para os anglicanos, todo o esforço pedagógico da Igreja era para incutir nos fiéis vivos, adultos e também nas crianças, como tema central, essa idéia do Reino dos Céus: “*nosso objetivo deve ser de pintar ou desenhar um retrato do Reino do Céu de tal forma que não deixe puxar aquela pessoa para mais perto do Reino.*”¹⁰³⁰ E no processo de doutrinação, a Igreja deveria lançar mão dos meios e instrumentos conhecidos, especialmente investir na Escola Dominical para os mais jovens. Os fiéis eram preparados para serem dignos desse reino celeste presidido por Deus Pai. Ao morrerem, os anglicanos “*levados do nosso meio*” para uma outra dimensão, dirigiam-se para o Reino dos Céus.

Nos epitáfios, a imagem do reino celeste apareceu sempre em túmulos de crianças, a exemplo da lápide de J. S. Blackford, que morreu com 1 ano de idade e os seus pais escreveram em sua memória: “*dele é o Reino dos Céus*”, referindo-se ao versículo bíblico atribuído a Jesus, “*deixai vir a mim as criancinhas porque deles é o Reino dos Céus*”.¹⁰³¹ No entanto, essa representação também cabia aos adultos, pois o estado de inocência e submissão eram exigidos para todos aqueles que desejassem entrar no reino eterno.

Os episcopais anglicanos desenvolveram concepções similares sobre a morte e os mortos. *O Estandarte Cristão*, relatando o funeral do Rev. Miguel B. Cunha, assim se referiu ao passamento e à expectativa da vida futura pós-morte: “*cheio de fé e esperança, recolheu-se aos tabernáculos eternos, ao Reino onde não mais se chora, onde não mais se sofre... Nas santas moradas de Deus aguarda elle os seus companheiros de luta*”.¹⁰³²

Na perspectiva escatológica dos anglicanos, a imagem do Paraíso, do lar feliz, eterno e do Reino dos Céus não são excludentes, ao contrário se complementam num processo de inclusão teológica muito peculiar no anglicanismo: o Reverendo Cunha viverá eternamente as delícias do Paraíso do Reino dos Céus, o eterno lar onde seus irmãos, também filhos de Deus, o reencontrarão em tempo propício, segundo a vontade do Pai amoroso.

A morte, a ressurreição, o milênio glorioso de Cristo têm sido representações muito ricas ao longo da história do protestantismo. “*A fermentação escatológica*”, ao mesmo tempo que tem produzido o medo, o pavor do juízo final, alimentou as certezas do milênio de paz e a conseqüente omissão frente aos problemas mais terrenos do aqui e agora. Ao mesmo tempo em que tem produzido uma oratória apavorante como a dos primeiros reformadores do século XVI

¹⁰²⁸ Diocesan Gazette, Março 1914, p.41

¹⁰²⁹ Tumba no. 67 .Doc. Cemitério Britânico

¹⁰³⁰ Diocesan Gazette, Março de 1924 p. 27

¹⁰³¹ Tumba nº 114, Doc. Cemitério Britânico

¹⁰³² O Estandarte Cristão 30/01/1914 p.1

ou dos fundamentalistas contemporâneos, tem produzido peças musicais de rara beleza como o Messias de Haendel ou a Cantata BWV 56 de Bach, quando, em meios a barrocos acordes, o mais protestante dos compositores dizia: *“estou pronto e disposto para receber dos mãos de Jesus com ânsia e desejo meu legado de bem-aventurança... Vem oh morte, irmã do sono Vem e me leva embora.”* A vida eterna e a glória futura tem sido o mais recorrente tema da música sacra protestante, especialmente da que se considera hoje como clássica. Um tema inesgotável, porque o protestantismo histórico continuava escatológico, preocupado com a vida após a morte e alheio aos problemas concretos que atingem a vida cotidiana do seus seguidores. No período cronológico trabalhado, a ênfase fundamental foi a salvação das almas do fogo eterno e não a libertação dos homens.

Anglicanos, objeto deste estudo, consideravam a morte em geral como um fato natural ou biológico e concebiam a morte dos seus fiéis como uma morte bem-aventurada, feliz porque de fato ela abria o processo que conduzia o verdadeiro cristão ao reino dos céus à felicidade da vida eterna. Construíram diferentes representações e ritos fúnebres, no entanto foram unânimes na crença de uma vida pós-morte e de um reino de paz, regido pelo *“Rei dos Reis”* e recompensa dos servos obedientes de Cristo.

FONTES

FONTES MANUSCRITAS

IGREJA ANGLICANA

PARÓQUIA DO BOM PASTOR - SALVADOR

Register of Batisms - 1836 a 1865. Livro em estado precário.

Register of Batisms - 1873 a 1948. Livro incompleto.

Certificado de Batismo- 1896 a 1935 (canhoto).

Register of Mariages 1841 a 1867. Livro em estado precário.

Register of Mariages 1873 a 1945. Livro incompleto.

Register of Burials - 1836 a 1873. Livro incompleto.

Register of Burials 1858 a 1992. Livro incompleto.

British Cemetery Register 1903 a 1951. Livro Completo.

Papéis avulsos contendo relatórios financeiros

Carta de B.A Coxwel datada de Londres em 1975

CHRIST CHURCH - RIO DE JANEIRO

Register of Baptisms: livro no.1- 1809 a 1824 - conservado.

ARQUIVO DA IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA – P. ALEGRE

Correspondência entre o Bispo Every e o Bispo Kinsolving maio de 1900 e setembro de 1906.

Texto do Acordo Assinado entre a Igreja da Inglaterra e a Igreja Episcopal de 1955.

ARQUIVO DO LAMBETH PALACE - LONDRES

Correspondência dos Reverendos Anglicanos no Brasil com o Bispo de Londres – cartas do Rev.

C. Nicholay in Tait papers 1831 a 1875, microfilme.

DENOMINAÇÃO BATISTA

PRIMEIRA IGREJA BATISTA DO BRASIL

Livro de Atas n.º-1 de 1882 a 1882 a 1895. Razoavelmente conservado.

Livro de Atas n.º- 3 1915 a 1924. Razoavelmente conservado.

Livro de Atas n.º- 4 de 1928 a 1945. Razoavelmente conservado.

O segundo livro está extraviado.

Fichas de membros - incompletas.

IGREJA BATISTA DA RUA DO COLÉGIO

Livro de Atas n.º- 1 - 1909 a 1915. Fragmentos.

IGREJA BATISTA INDEPENDENTE DO GARCIA

Livro de Atas n.º- 1 -1910 a 1910 a 1920. Razoavelmente conservado.

Livro de Atas n.º- 2 - 1921 a 1927. Razoavelmente conservado.

Livro de Atas n.º- 3 - 1927 a 1932 Razoavelmente conservado.

Livro de Membros- 1910 a 1945 Incompleto .

Livro de Registros Financeiro 1942 a 1972.

Documentos avulsos contendo o Protesto de 1910, as atas preparatórios da Igreja Batista do Garcia e correspondências.

MISSÃO BATISTA INDEPENDENTE

Papéis avulsos contendo atas, inclusive a preparatória de 1916 que organizou a Missão Batista Independente.

Livro de Atas de 1943 a 1967.

IGREJA CATÓLICA

Livros de Batismos, Casamentos e Óbitos das Paróquias da Vitória da Penha e da Sé correspondente ao período de 1870 a 1930.

Livro da Câmara Eclesiástica para lançamento dos Termos de Fiança e Banhos e Juramentos para Casamentos Acathólicos.

Correspondência Archiepiscopal de 1870 a 1930.

Cartas de Abjuração.

NÃO ECLESIASTICA

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

Correspondência do Consulado da Inglaterra: Maço 1116 de 1824 a 1932; Maço 1187 de 1833 a 1832; Maço 1188 de 1849 a 1853 Maço 1189 de 1824 a 1858; Maço 1190 de 1855 a 1863; Maço 1191 a 1821 a 1864; Maço 1192 de 1865 a 1867; Maço 1193 de 1872; Maço 1194 de 1873 a 1881; Maço 1195 de 1841 a 1842; Maço 1196 de 1882 a 1889. Caixa, 02. P. 01 República; Consulado – 1899 a 1925 n.º 1933. Secretaria Administrativa.

Ofícios e Correspondência da Legação Brasileira em Londres, Presidência da Província- Série Governo n.º. 1212- 7 Período 1828 a 1889.

Correspondência: Ofícios Recebidos- Secretária de Governo; n.º 1934 caixa 1820. Período 1896 a 1925.

Ofícios e Petições n.º. 2879 de 1891 a 1915; Diversos n.º.2917 de 1889 a 1925.

Inventários e Testamentos de Anglicanos: n.º 1 / 114 / 171 / 17; 2178 / 2647 / 31; 06 / 2749 / 05.08 / 3362 / 09; 07 / 3257 / 54; 06 / 2414 / 29; 01 / 88, A /125 / 4; 01 / 339 / 648 / 10; 05 / 2318 / 2818 / 07 / 03 / 1135 / 1604 / 08; 07 / 2971 / 01; 04 /1945 / 2417 / 08; 03 /988 / 1457 / 10; 05 / 2231 / 2791 / 41 ; 08 / 3504 / 02; 2 / 75 / 100 / 1; 1 / 58 / 6818; 05 / 2279 / 2779 / 2779 / 06; 2361 / 2861 / 01; 05/ 2266 / 2760 / 07; 01 / 346 / 664 / 08; 07 / 2975/ 06; 01 / 112 / 168 / 05; 03 / 1419 / 1888 / 03; 03 / 1349 / 1818 / 05; / 2152 / 2621 / 04; 06 / 2360 / 2869 / 20; 1 / 86 / 122 / 19; 04/1946/2418/05; 06/2612/03; 07/3045/03; 1/28/29/3 M. 29d.3; 1/88/124/11; 04/1906/2378/16; 04/1782/2252/02; 07/3049/13; 06/2762/02; 01/114/171/17.

Inventários de Batistas: n.º 02/915/1384/01;06/2724/13; 01/390/753/06;

Livros de Entradas de Passageiros: Livro nº 2 de 1855 a 1889; Livro nº 3 de 1879 a 1883; Livro nº 4 de 1883 a 1886; Livro nº 5 de 1887 a 1891; Livro nº 7 de 1895 a 1904; Livro nº 8 de 1896 a 1902; Livro nº 9 de 1901 a 1905; Livro nº 10 de 1905 a 1908; Livro nº 11 de 1909 a 1911; Livro nº 12 de 1911 a 1912; Livro nº 13 de 1912 a 1914. A coleção está incompleta.

Livro de Saída de Passageiros: Livro nº 50 de 1855 a 1865; Livro nº 52 de 1873 a 1877; Livro nº 55 de 1886 a 1890; Livro nº 60 de 1907 a 1909; Livro nº 65 de 1916 a 1918; Livro nº 70 de 1924 a 1925. A coleção está incompleta.

Passaportes de Estrangeiros: Maço nº 3101 de 1861 a 1863; Maço 5907 de 1880 a 1885; Maço 5900 de 1861 a 1864; Maço nº 5909 de 1881 a 1884; Maço nº 5910 de 1885 a 1889. A coleção está incompleta e não existe para o período republicano.

Livros de Cartas e Juramentos de Naturalização de 1837 a 1889.Não existe o material para o período republicano.

Ofício da Sociedade de Imigração da Bahia sem data, ma provavelmente deve ser do final do século passado.

Registros de Título de Residência para Estrangeiros: Maço 5656 de 1839 a 1842; Maço 5657 de 1839 a 1841; Maço 5658 de 1842 a 1843; Maço 5659 de 1842 a 1843; Maço 5660 de 1844 a 1845; Maço 5661 de 1847 a 1850; Maço 56 62 de 1851 a 1852; Maço 5663 de 1852 a 1854; Maço 5667 – 1854. A coleção está incompleta não existe para o período republicano.

Livro de Arrolamento de Casas de Negócios: Livros nº 39, 51, 91 da freguesia da Conceição da Praia; referente a 1898 e 1901 e 1914; Livros nº 57, 64, 80, da Freguesia da Sé, referente a 1901 e 1906 e 1911; Livros nº 68 e 64 da Freguesia de São Pedro, referente a 1907 e 1909; Livro nº 07 de Distrito do Passo, Referente a 1908. Material incompleto

Correspondência dos Chefes de Polícia, período de 1812 a 1889: Maços 2955; 2956; 2957; 2964; 2951. Para o período republicano a documentação não está catalogada.

ARQUIVO MUNICIPAL DE SALVADOR

Livro de Registros de Casamento de Religiões Diferentes de 1872 a 1888.

Livro de Naturalização de Estrangeiros - 1833 a 1884, incompleto.

Livro de Registro de Casamentos da Freguesia da Vitória: documento n.º 29. 126 de 1889 a 1899. Os livros deste século estão extraviados.

Livro de Registro de Casamentos da Sé: documento n.º 27 . 26 de 1889 a 1899.

ARQUIVO NACIONAL - RIO DE JANEIRO

Consulta do Conselho do Estado sobre casamentos mixtos entre Católicos e Protestantes - 1849 a 1857, em microfilme rolo 027-0-79.

Livro de Registros de Pastores e Ministros das Religiões Toleradas 1863 a 1889.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO:

Manuscrito -Testamentos Lata 2 nº 6040

FONTES IMPRESSAS

DA IGREJA ANGLICANA

PARÓQUIA BOM PASTOR

Atas do Conselho da Saint George Church: minutas impressas em avulso, datadas de 1906, 1907, 1912, 1928.

Cópia do Estatuto da Igreja de São Jorge e Cemitério datada em 1950. Diário Oficial.
Documento To all British People in Brasil - s/d assinado pelo Archdeacon A J E. Harris.
Notes on Bahia Church, compiled by Archdeacon Morrey Jones, datada em 17/3/1907.
Certificate Passed at the Request of Edward Geoge Parker, datado em 14/3/1853.
Listas mimeografadas contendo assentamentos de batismos e casamentos realizados na Saint G. Church de 1858 a 1958.

CEMITÉRIO BRITÂNICO - SALVADOR

Records of Inscriptions notes on types of graves; compreende o período de 1857 a 1979.
Lista contendo inscrições das lápides do Cemitério Britânico, s/d.

ARQUIVO EPISCOPAL ANGLICANO - PORTO ALEGRE

Diário do Reverendo Richard Holden. 1860 a 1865.
Correspondência do Bispo Kinsolving 1906.
Jornal Estandarte Cristão de 1890 a 1930.
The Churchman Magazine. Setembro 1908.
Livro de Oração Comum. London. Macmillan and Co. 1886

Social Morality by F. D. Maurício. 1895

Statues of Christ Church . 1909
Constituição e Cânones da Igreja. Episcopal.

CHRIST CHURCH – RIO DE JANEIRO

A Short History of Christ Church . Edição particular, s/d.

CATHEDRAL ANGLICANA SÃO JOÃO BATISTA - BUENOS AIRES

Diocesan Gazette: de 1912 a 1940.
South American Missionary Magazine: cobre o período de 1874 a 1935.
South American Memórias of Thirty Years. by E. F. Every London, Society for Promoting Christian Knowledge. 1933.
A Letter Pastoral by Bishop E. F Every D.D London, 1910.
History of the Anglican Church on St John the Baptist-1831-1931. Compiled by W. h Hodges M. A Rector.
It Began With a Small Enclosure by Charlotte Harting in Boletim da Comunidade Britânica s/d.

BIBLIOTECA DO LAMBETH PALACE - LONDRES

Lambeth Conference Papers de 1867 a 1930.

Oficial Year - Book of Church of England: 1890, 1906, 1912, 1915.

Quarterly Record: nº 5 e 7 de 1905.

DENOMINAÇÃO BATISTA

BATISTAS DA CONVENÇÃO

Livros de Atas da Convenção Baptista Bahiana: 1931 a 1954 Encontra-se no Seminário Batista de Salvador

Baptista Bahiano: 1923 a 1930:em mãos de particulares.

A Mensagem: 1906 a 1920. Coleção incompleta.

A Nova Vida: de 1900 apenas o número 7. Em mãos de particulares.

Arauto Cristão: 1906 apenas o número 2. Periódico de Sociedade Missionária da Igreja Batista da Rua do Colégio

Correio Doutrinal: 1924 a 1926.Coleção incompleta. Seminário Batista em Salvador

BIBLIOTECA DO SEMINÁRIO BATISTA DO SUL - RIO DE JANEIRO.

Atas da Convenção Batista Brasileira 1918 a 1931: incompleto.

Jornal Baptista: 1901 a 1930. com algumas lacunas referentes aos anos 1903, 1908 e 1918.

In The Land of the Southern Cross. By Mg White and H.H. Muirhead. Virgínia Educational Department Foreign Missior Board. 1929.

Verdadeira Democracia. These apresentada a Convenção Baptista Brasileira pelo Dr. Alvah B, Langston Rio de Janeiro. Casa Publicadora Baptista. 1917.

Southern Baptist Foreign Missions T. B. Ray. Ed. Sunday Scholl Board of Southern Baptist Convention 1910.

Princípio do Individualismo em Suas Expressões Doutrinárias ou Um Exame dos Alicerces das Crenças Baptistas A B. Langston. Rio de Janeiro Casa Publicadora Baptista 1933.

Brazilian Sketckes, By Ver T. B. Ray, Louisville Ky Baptist World Publishing Company 1912.

The Rise and Progress of Baptist Mission in Brazil, Zacharias C. Taylor. EUA. Cuachita Universit. 1969.

ARQUIVO DA JUNTA DE RICHMOND - VIRGÍNIA.

Foreign Mission Journal: 1880 a 1930.

Foreign Mission Board Report. Southern Baptist Convention: 1880 a 1930.

Atas da Southern Baptist Convention: 1880 a 1930.

MISSÃO BATISTA INDEPENDENTE - SALVADOR

O Libertador: - 1916-1930.

O Patriota - 1926; da Sociedade Juvenil da Associação Educadora Cristã de Moços.

BIBLIOTECA DO SEMINÁRIO PRESBITERIANO - CAMPINAS

Os livros Apocriphos; o seu direito de ser incluídos na Bíblia Sagrada. Richard Holden
Miscelânea. 1863.

IGREJA CATÓLICA

Chrônica Religiosa: década de 1870. Encontra-se no Arquivo da Cúria Metropolitana em Salvador.

Monitor Catholico: 1893 a 1895. Coleção está incompleta Arq. Da Cúria Metropolitana.

Carta Pastoral do Arcebispo D. Luiz Antonio dos Santos. Bahia Lethotypografia de João Gonçalves Tourinho 1885.

Leituras Religiosas. 1890 a 1899. Biblioteca do Mosteiro de São Bento, em Salvador.

Mensageiro da Fé: 1907 a 1914. Convento São Francisco em Salvador.

NÃO ECLESIASTICA

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

Mensagens e Relatórios dos Presidentes de Província e Governadores da Bahia: Carvalho, José Eduardo – Fala em 1873; Carvalho, José Eduardo – Fala em 1873. Bulcão, Antonio Araújo Aragão- Fala em 1879 e 1880; Paranaguá, Lustosa Cunha – Relatório em 1812 e Fala em 1881; Dantas, João Reis Souza- Relatório em 1882; Souza; Pedro Luiz P. Souza – Fala de 1882, 1883 e 1884; Pimentel, Espedirião Eloy Barros- Relatório em 1884 e Fala em 1885; Couto José Luiz Almeida – Relatório em 1885; Silva, Theodoro Machado Freire – Fala em 1886; Mello, João Capistrano Bandeira- Fala em 1887. Portella, Manoel M. Machado- Fala em 1888. Espinheira Aurélio Ferreira – Fala 1889; Ferreira Joaquim Leal – Mensagem e Relatório em 1892. Lima, Joaquim Manuel Rodrigues– Mensagens e Relatórios em 1893, 1894, 1895 e 1896; Viana Luiz – Mensagens e Relatórios em 1893, 1894, 1895 e 1896; Viana Luiz – Mensagens em 1897,

1898 e 1900, Vieira, Severiano – Mensagem em 1903; Souza, José Marcellino de - Mensagens em 1905, 1906, 1907, 1908; Pinho, João Ferreira Araújo- Mensagens 1910, 1911; Seabra, J. J. - Mensagens EM 1913, 1914, 1915 e 1916; Aragão, Antonio Ferrão Moniz – Mensagens em 1916, 1917, 1918, 1919 e 1920; Seabra, J.J. Mensagem em 1922 ; Calmon, Francisco Marques Goes. Mensagens em 1924, 1925 , 1926, 1927. Soares, Vital H. Baptista, Mensagens em 1928, 1929 e 1930, Magalhães, Juracy Montenegro – Exposição em 1931.

Almanaque Administrativo, Indicador e Noticioso do Estado da Bahia. Bahia: Wilcke Ricard e C. 1899.

Jornal Diário da Bahia: 1880 a 1930. Alguns números não estão disponíveis para a pesquisa.

Jornal o Imparcial: 1920 a 1930. Coleção incompleta.

Jornal de Notícias: 1899 a 1920.

BIBLIOTECA DA ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DA BAHIA

Relatórios da Diretoria da Associação Comercial da Bahia: 1890 a 1930.

BIBLIOTECA DO MEMORIAL DE MEDICINA – SALVADOR

Gazeta Médica da Bahia: n.º 2 a 22, referentes aos anos de 1866 e 1867.

Dr. J. Paterson. Sua vida e sua morte. Bahia. Imprensa Popular. 1886. Dr. J.A Silva Lima.

BIBLIOTECA NACIONAL

Jornal Echo da Verdade n.º 9 de janeiro de 1887 em microfilme. Exemplar único do primeiro periódico batista que circulou no Brasil, publicado em Salvador.

FONTES IMPRESSAS-LIVROS

AGASSIZ, L. ELIZABETH. *Viagens ao Brasil. 1865-1866*. São Paulo. Nacional.1938.

AVE-LALLMANT, Robert. *Viagem pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Sergipe*. Rio de Janeiro. MEC. 1961.

BARRETO, Archyminia. *Mitologia Dupla ou a Religião Católica e sua Máscara*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 3ª Ed. 1971.

BÍBLIA SAGRADA. Rio de Janeiro. Sociedade Bíblica do Brasil.1969.

CALVINO, Juan. *Institución de La Religión Cristiana*. Buenos Aires. La Aurora. 1958.

CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Rio de Janeiro. Ediouro. 1981.

- FLETCHER, James. e KIDDER, Daniel. *O Brasil e os Brasileiros*. Rio de Janeiro. Nacional. 1941.
- GINSBURG, Salomão. *Um Judeu Errante no Brasil*. 2^a ed. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1970.
- GRAHAM, M. *Diário de uma Viagem ao Brasil*. São Paulo. Nacional. 1956.
- KIDDER, Daniel. *Reminiscência de Viagens e Permanência nas Províncias do Norte do Brasil*. São Paulo. EDUSP. 1980.
- LAVELEYE, Emílio. *O Futuro dos Povos Católicos*. São Paulo. Presbiteriana. 1951.
- LAVELEYE, Emílio. *O Futuro dos Povos Católicos. Um Estudo de Economia Social*. São Paulo. Presbiteriana. 1951.
- MARCIANO, Frei João Evangelista. *Relatório sobre Antônio Conselheiro e seu Séquito no Arraial de Canudos*. 1895. Salvador. CEB. UFBA. 1987.
- MORLEY, Helena. *Minha Vida de Menina*. Rio de Janeiro. José Olímpio. 1977.
- STANTON, Elizabeth. *The Woman's Bible*. Boston. Northeastern University. 1993.
- WALSH, Robert. *Notícias do Brasil*. Belo Horizonte e São Paulo. Itatiaia e EDUSP. 1985.
- WETHRELL, James. *Brasil, apontamentos sobre a Bahia. 1842-1857*. Salvador. Banco da Bahia. 1972.

BIBLIOGRAFIA

- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo. Ática. 1994
- ALVES Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo Ática 1979.
- AMADO, Janaína. *Conflito Social no Brasil. A Revolta dos Múcker*. São Paulo. Símbolo 1978.
- ANDERSON, Justo. *História de Los Bautistas*, Casa Bautista de Publicaciones, s/n, 1978.
- ANDRADE, Maria José Souza de. *A Mão-de-Obra Escrava em Salvador 1811-1860*. São Paulo. Curupio. 1988.
- ARENDHT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo. Perspectiva. 1992.
- ARIÉS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Rio Janeiro F. Alves. 1977.
- ARIÉS, Philippe. *O Homem Diante da Morte*. Rio de Janeiro. F. Alves, 1990
- ATHAYDE, Johildo Lopes. *Salvador e a Grande Epidemia de 1855*. Salvador. CEB. UFBA. 1985.
- AUGEL, Moema P. *Visitantes Estrangeiros na Bahia Oitocentista*. Cultura/MEC. 1980
- AZEVEDO, Israel Belo. *A Celebração do Indivíduo. A Formação do Pensamento Batista Brasileiro*. Piracicaba. UNIMEP. São Paulo. Exodus. 1996
- AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em Tensão e Crise*. São Paulo, Ática 1978.
- AZEVEDO, Thales de. *O Catolicismo no Brasil*. Brasília, Caderno de Cultura/MEC. 1955.
- AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador, Itapuã. 1969
- AZZI, Riolando, *O Catolicismo Popular no Brasil*. Petrópolis. Vozes. 1978.
- BANDECCHI, Brasil. *Liga Nacionalista. Cadernos de História nº 15*. São Paulo. Parma. 1980
- BANDEIRA, Muniz. *Presença dos EUA no Brasil, Dois séculos de História*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1968.
- BASTIAN, Jean –Pierre. *Breve História del Protestantismo em América Latina*. México. Casa Unida de Publiciones. 1986.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil, Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações*. São Paulo. Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *Brasil Terra de Contrastes*. São Paulo.Pioneira.1971.
- BEOZZO, José Oscar. *As Igrejas e a Imigração in Imigrações e História da Igreja no Brasil*, Aparecida, Santuário. 1993.
- BERCOVITCH, Scavam. *A Retórica como Autoridade, in SACHS, Viola. Brasil e EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro. Graal. 1998.
- BERGER, Peter. *Perspecivas Sociológicas*. Petrópolis, Editora Vozes, 5ª Edição. 1980.
- BETHEL, Leslie. *A Abolição do Tráfico de Escravos no Brasil*. Rio de Janeiro. EDUSP. 1976.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. Rio de Janeiro, ASTE. 1983.
- BIELER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. São Paulo. Presbiteriana. 1990.

- BINNS, Elliot. *English Thought 1869-1900. The Theological Aspects*. London, Longmans Green. 1956.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer Teólogo da Revolução*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1973.
- BLOM, Harold. *La Religion em Los Estados Unidos. El Surgimento de la Nacion Poscristiana*. México Fondo de Cultura Económica. 1993.
- BONHOEFFER Dietrich. *Resistência Submissão*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. Rio Grande do Sul. Sinodal, 2^a ed. 1980.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo. CIA das Letras. 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo Perspectiva. 1974.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder Simbólico*. Lisboa Difel e Rio de Janeiro. Bertrand Brasil 1989.
- BOWKER, John. *Los Significados De La Muerte*. Gran Bretaña. Cambridgge e Universith Press. 1991.
- BRAET, Herman, VERBEKE, Werner. *A Morte na Idade Média*. São Paulo. EDUSP. 1996.
- BREEN, Divine et alli . *América Passado e Presente*, Rio de Janeiro. Nórdica, 1992.
- BUENO, Clodoaldo. *A Republica e Sua Política Exterior (1889 a 1902)*. São Paulo. EDUNESP e Brasília EUNAG 1995.
- CALASANS, José. *Introdução ao Relatório do Frei João Evangelista Marciano*. Salvador. CEB/UFBa. 1987.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. *Católicos Protestantes Espíritas*. Petrópolis. Vozes, 1973.
- CARSE, James. *Murtey Existencia. Una História Conceptual de la Mortalidad Humana*. Mexico. Fondo de Cultura Económica. 1987.
- CARVALHO, Inaiá M. *O Nordeste e o Regime Autoritário*. São Paulo. Hucitec. 1987.
- CASTRO, Josué de *Sete Palmos de Terra e Um Caixão Ensaio sobre o Nordeste uma Área Explosiva*. 2^a ed. São Paulo. Brasiliense. 1967.
- CESAR, Waldo, *Para Uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*. Petrópolis. Vozes 1973.
- CESAR, Waldo. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. Petrópolis. Vozes. 1969.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1990.
- CLARK Elizabeth e RICHARDSON, Herbert. *Women and Religion*. EUA. Harper Collins. 1996
- COSTA Emília Viotti, *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue. A Rebelião dos Escravos de Demerara em 1823*. São Paulo. Cia das Letras. 1994.
- CRABTREE, A. R. *História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1962.
- DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo*. São Paulo. Paz e Terra. 1990.
- DAVIS, Natalie Z. *Nas margens três mulheres do século XVIII*. São Paulo. Cia das Letras. 1997.
- DELEMEAUX, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo. CIA das Letras- 1989.

- DEMERTH III, N. J. La Religião y la Estratificación Social. In: ROBERTSON, Roland. *Sociologia de la Religión*. Mexico. Fondo de Cultura Económica, 1969.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da Esperança*. São Paulo. Paulinas 1985.
- DREHER, Martin. *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo. Sinodal 1984.
- DREHER, Martin.(org.) *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. Aparecida. Santuário. 1993
- DAVIS, Natalie Z. *Nas Margens Três Mulheres do século XVII*. São Paulo. CIA das Letras 1997.
- DREHER, Martin.(org.) *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. Aparecida. Santuário. 1993.
- DREHER, Martin.(org.) *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. Aparecida. Santuário. 1993.
- DROZ, Jacques. *História geral do Socialismo V.3* Lisboa. Horizontes 1972.
- DUBY, George. *História da Vida Privada*. Da Europa Feudal à Renascença. São Paulo. CIA das Letras. 1992.
- DUNCAN, Quincin. Racismo, Igreja e Teologia. In: *Identidade Negra e Religião*. São Paulo. Liberdade, 1986.
- DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro. Zahar, 1964.
- DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. (o sistema totêmico na Austrália). São Paulo. Paulinas .1989.
- ENGELS, Friedrich. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo. Grijalbo. 1977.
- FEBVRE, Lucien. *Martin Lutero un Destin.*, México Fondo de Cultura Económica, 1956.
- FERREIRA, Julio .*História da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo. Presbiteriana, 1959.
- FIORENZA Elizabeth. *As Origens Cristãs. A Partir da Mulher. Uma Nova Hermenêutica*. São Paulo. Paulinas. 1992.
- FRAGOSO, Hugo. *História da Igreja no Brasil, Tomo II, Vol. 2*. Petrópolis. Vozes. 1992.
- FRASER, Antônio. *As seis Mulheres de Henrique VIII*. Rio de Janeiro. Record, 1992.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 4ª Ed. Rio de Janeiro. Record. 1990.
- FREYRE, Gilberto. *Os Ingleses no Brasil. Aspectos da Influência Britânica sobre a Vida, a paisagem e a Cultura do Brasil*. Rio de Janeiro. José Olympio. 1948.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo. Nacional. 1971.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *No Calor da Hora. A Guerra de Canudos nos Jornais*. São Paulo. Ática. 1994.
- GARRISON-Estebe, Janine, *L'Homme Protestant*. France. Hachette. 1980.
- GARRISON-Estebe, Janine. *Protestantes Du Midi. 1559-1598*. France. Bibliotheque Historique Privat, 1991.
- GOLDMAN, Frank. *Os Pioneiros Americanos no Brasil*. São Paulo. Pioneira, 1972.
- GORER, Geoffrey. *Death Grief, And Mourning In Contemporary Britain* New Hampshire. 1987.
- GOULART, Mauricio. *Economia e Finanças in HOLANDA, Sérgio Buarque. História geral da Civilização Brasileira*. São Paulo. Difel, 1960.

- GRAHAM, Maria. *Diário de uma Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte. Itatiaia. São Paulo. EDUSP1990.
- GRAHAN, Richard. *Grã-Bretanha e o Início da Modernização no Brasil – 1850-1914* – São Paulo. Brasiliense. 1973
- GRUNDEN, Robert. *Uma Breve História da Cultura Americana*. Rio de Janeiro. Nórdica .s/d.
- HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo. ASTEC. 1989.
- HARRISON, Bárbara Grizutti. Reflexão Sobre Eva , in BÜCHAMAN, Christina e SPIEGEL, Celina. *Fora do Jardim Mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Rio De Janeiro. Imago. 1995.
- HARRISON, Helen Bagby. *Os Bagby do Brasil*. Rio de Janeiro. JUEP. 1987.
- HELLER, Agnes. *Sociologia de La Vida Cotidiana*. Barcelona. Ediciones Peninsula, 4ª ed. 1994.
- HILL, Christopher. *O Eleito de Deus. Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo. CIA das Letras.1990.
- HONAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis. Vozes. 1978.
- HOUTART, François. *Religião e Modos de Produção Pré-capitalistas*. São Paulo. Paulinas. 1982.
- HOUTART, François. *Sociologia da Religião*. São Paulo. Ática. 1994.
- HUL, Christopher. *O mundo de Ponta Cabeça. Idéias Radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo. CIA das Letras. 1987.
- HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo. Martins Fontes.1992.
- IANNI ,Octávio. *O Progresso Econômico e o Trabalhador Livre*. In FENELON, Dea. 50 Textos de História do Brasil. São Paulo. Hucitec. 1974.
- JULIA, Dominique. A Religião: História religiosa. In. LE GOFF, Jacques. Rio de Janeiro. Francisco Alves. 1976.
- KATER, Johnl. *Somos Anglicanos*. Panamá. Iglesia Episcopal do Panamá. 1987.
- KEPEL, Gilles. *A Revanche de Deus. Cristãos, Judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo. Metrópole. S/d.
- KICHOFEL, Oswaldo. *Notas Para Uma História da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Porto Alegre. Metrópole. 1995.
- KRISCHE, Egmont. *A Igreja Episcopal no País do Futuro*. Porto Alegre. Metropole s/d.
- LATOURETTE, Keneth. S. *História del Cristianismo s/l*. Casa Bautista de Publicaciones. 1977.
- LEFEBVRE Henri.*LaPresencia y la Ausencia Contribuicion a la teoria de las representaciones*. México. Fondo de Cultura Econômica. 1983.
- LEONARD, Emile. *O Protestantismo Brasileiro Estudo de Eclesiologia e História Social*. ASTE. s/d.
- LEONZO, Nanci. O culto ao mortos no século XX: os necrológicos. In. MARTINS, José de Souza. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, HUCITEC, 1983.

- LIMA, Marta Maria Leone. Magistério e condição feminina. In: ALVES, Ivíá Iracema, COSTA, Ana Alice Alcântara. *Ritos, mitos e fatos: mulher e gênero na Bahia*. Salvador, NEIM/EDUFBA. 1997.
- LOWY, Michael. *Redenção e Utopia. O judaísmo Libertário na Europa Central*. São Paulo Cia das Letras. 1989.
- MACDONALD, F.C. *Bishop Stirling of the Falklands*. London. Seeley, Service C. Limited. 1929.
- MACIEL, Elter Dias. *O Drama da Conversão: análise da ficção batista*. Rio de Janeiro. Iser/Achiamé, 1983.
- MAGALHÃES, Flávio. *Cemitério dos Protestantes Repouso de Ilustres*. S/l Associação dos Protestantes. S/d.
- MANCHESTER, Alan K. *Preeminência Inglesa no Brasil*. São Paulo. Brasiliense. 1973.
- MARCÍLIO, Maria Luíza. A morte dos nossos ancestrais. In. MARTINS, José de Souza. *A morte e os mortos*. São Paulo. HUCITEC. 1983.
- MARCÍLIO, Maria Luíza. *A mulher Pobre na História da Igreja Latino Americana*. São Paulo Paulinas. 1984.
- MARIA, Pe, Julio *A Religião, Memórias in Livro do Centenário, 1500-1900*, s/d
- MARX Karl e ENGELSE. *Sobre a Religião*. Lisboa. Edições 70. 1972
- MATHEWS, Ruth Ferreira, Ana Bagby *A Pioneira*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista. 1972.
- MATTOSO, Kátia M. Queiroz. *A Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo. Curupio, 1988.
- MATTOSO, Kátia M. Queiroz. *Bahia Século XIX, Uma Província do Império*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1992.
- MEHL Roger. *Traité de Sociologie du Protestantismo*. Neuchatel. Delachaux et Nestlé. 1953
- MENDONÇA, Antonio Gouveia. *Protestante na Diáspora*, in MARTIN, Dreher *Imigrações e História da Igreja no Brasil*, Aparecida, Santuário, 1993.
- MENDONÇA, Antonio Gouveia. *A Inserção Protestante no Brasil*.
- MERKIN, Daphne. *As mulheres no balcão: uma releitura do Cântico dos Cânticos*. In. BÜCHMANN, Christina, SPIGEL, Celina. *Fora do Jardim mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Rio de Janeiro. Imago, 1995.
- MILMINE, Douglas. *La Comunion Anglicana en América Latina*. Santiago. Banka Grafika, 1993.
- MITFORD, Jéssica. *The American Way of Death Revisited*. New York. Alfred A. Knops.^{3ª} ed.1998.
- MONTEIRO, Douglas. *Um Confronto Entre Juazeiro, Canudos* .in FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira II.t.II*. Rio de Janeiro. Difel. 1977.
- MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro. Imago. 1997.

- MULLINS, E. Y. *Os Axiomas da Religião*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista 3^a ed. 1956.
- MÜNSTER Arno. *Utopia Messianismo e Apocalipse nas Primeiras Obras de Ernst Bloch*. São Paulo. 1994.
- NASCIMENTO, Ana Amélia V. *Patriarcado e Religião. As Enclausura das clarissas do Convento do Desterro da Bahia*. 1677.1890 Bahia, Conselho Estadual de Cultura. 1994.
- NEIL Stephen. *El Anglicanismo Brasileiro*. Tallerer. Grafica de la MCE. 1996.
- NIEBAHR, H. Richard, *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1967.
- NIEBUHR, H Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo. Ciências da Religião e ASTE. 1992.
- NOVAES, Regina Reys. Os crentes: razões para viver e morrer. In. MARTINS, José de Souza. *A morte e os mortos*. São Paulo. HUCITEC, 1983.
- OLIVEIRA, Betty Antunes. *Centelha em Restolho Seco Uma Contribuição para a História dos Primordiais do Trabalho Batista no Brasil*, Rio de Janeiro. Ed. da autora.1985.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- OTTEN, Alexandre. Svd. “Só Deus é grande.” *A Mensagem Religiosa de Antonio Conselheiro*. São Paulo. Loyola. 1990.
- PANG, Eul-Soo *Coronelismo e Oligarquias 1889-1943 A Bahia na Primeira República Brasileira*. Rio de Janeiro Civilização Brasileira. 1979.
- PEREIRA, Eduardo C. *As Origens da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*. São Paulo. Alemenara. 1965.
- PEREIRA, J. Reis. *Breve história dos Batistas*. Rio de Janeiro. JUERP. 1982.
- PERROT, Michele. *Os Excluídos da História Operários Mulheres Prisioneiros*. Rio de Janeiro Paz e Terra. 1992.
- PIKE, James A., PITTENGER, W. *A fé que professamos*. Porto Alegre, Metrópole, 1960.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio e HALL, Michael. *A classe operária no Brasil-1889-1930 documentos*. 1. São Paulo. Alfa Omega. 1979.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo. Paulinas. 1984.
- PRADO, Caio Jr. *História Econômica do Brasil*. São Paulo. Brasiliense, 1977.
- QUEIROZ, Maria, Isaura. *O messianismo no Brasil no Mundo* 2^a Ed. São Paulo. Alfa Omega,1976.
- QUITANEIRO, Tânia, Retratos de Mulher. *O cotidiano no Brasil sob o olhar de viajantes do século XIX*. Petrópolis. Vozes. 1996.
- RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e Sociedade. Um Estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro. Zahar. 1976.
- REILY, Duncan *A História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo, ASTE. 1984
- REIS, João José. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no século XIX*. São Paulo. CIA das Letras. 1992.

- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil a história do levante dos males (1835)*. São Paulo. Brasiliense. 1986.
- RIBEIRO Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo, Pioneira, 1973.
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo, Presbyteriana. 1981.
- ROSS, Elisabeth K. *Sobre a Morte e o Morrer* 7ª Edição São Paulo. Martins Fontes. 1997.
- RVETHER Rosemary. *Sexismo e Religião Rumo a uma Teologia Feminista*. São Leopoldo. Sinodal. 1993.
- SAMARA, Emi M. *As Mulheres, O Poder e A Família São Paulo, Século XIX*. São Paulo, Marco Zero Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo. 1989.
- SAMPAIO Consuelo Novais. *O Poder Legislativo da Bahia. Primeira República (1889-1930)*. Salvador. Assembléia Legislativa EDUFBA. 1985.
- SAMPAIO, Consuelo Novais. *Os Partidos Políticos da Bahia na Primeira República, Uma Política de Acomodação*. Salvador. EDUFBA. 1975.
- SANTOS, Mario Augusto. *Associação Comercial da Bahia na Primeira República. Um grupo de Pressão*. 2ª ed. Salvador. ACB. 1991
- SANTOS, Mário Augusto. *Comercio Português na Bahia*.
- SCAMPINI, José P. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras* Petrópolis. Vozes. 1978.
- SILVA, Candido Costa e. *Roteiro da Vida e da Morte (um estudo do catolicismo no sertão da Bahia)*. São Paulo. Ática. 1982.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo. CIA das Letras. 1996.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A Experiência da Salvação. Pentecostais em São Paulo*. São Paulo. Duas Cidades. 1969.
- SPENER, Phillip J. *Mudança para o Futuro, Pia Desidéria*. Curitiba. Encontrarão. São Bernardo IE PG em Ciências da Religião. 1996.
- TAVARES, Luis Henrique D. *Comércio Proibido de Escravos*. São Paulo. Ática. 1988.
- TAWNEY, R. H. *A Religião e o Surgimento do Surgimento do Capitalismo*. São Paulo. Perspectiva. 1971.
- TAYLOR, W. C. *Cremos*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista 1942.
- THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária na Inglaterra*. 2ª ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra . 1988.
- TORBET, Robert. *History of the Batists súmula por Samuel Tairctholh*. Portugal, Edições Vida Nova. 1959.
- TREYOR-RODER, H.R. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa. Presença. 1972.
- TRINDADE, Hégio Integralismo. *O Francisco Brasileiro na Década de 30* São Paulo, DIFEL, 1979.

- TROELTSCH, Ernst *Protestantismo and Progress. The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern. Workd.* Philadelphia. Fortress. Press. 1986.
- TÜCHLE, German. *Reforma e contra-reforma. Nova hiatória da Igreja.* Petropolis Vozes, 1983.
- VAINFAS, Ronaldo. Deus contra Palmares. In. REIS, João José, GOMES, Flávio S. *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil.* São Paulo. Cia. Das Letras, 1996.
- VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros. Um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil desde as sepulturas de Igrejas e catacumbas de ordens e confrarias até as necrópoles secularizadas.* Rio de Janeiro. Conselho Federal de Cultura, 1972
- VEDDER, Henry C. *Breve história dos baptistas.* Recife, Prelo da Faculdade Teológica Baptista do Recife, 1934.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o golfo do Bennis e a Bahia de Todos os Santos Séculos XVII – XIX.* São Paulo Currupio. 1987.
- VIANNA, Hidalgardes. *A Bahia já foi assim.* Salvador, Itapuã, 1973.
- VIANNA, Luis. *O Negro na Bahia.* Rio de Janeiro José Olympio. 1956.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa.* Brasília. UNB. 1980.
- VOVELLE Michel. *Imagens e Imaginário na História Fantasma e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX.* São Paulo. Ática. 1997.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades,* São Paulo. Brasiliense. 1985.
- VOVELLE, Michel. *Mourir Autrefois Attitudes dos collectives devant la mortaux XVII-XVIII siecles.* France. Editions Gallimard/Julliard. 1974.
- WALKER, W. *História da Igreja Cristã.* São Paulo, ASTE, 1967.
- WALTER, Godjin. *Histoire dos Sectes Chretiens.* Paris. Payot. 1950
- WEBER, Max. *A Ética, Protestante e o Espírito do Capitalismo.* São Paulo. Pioneira. 1967.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva.* Brasília. 1991.
- WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX. A reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861).* São Paulo, Ática, 1987.
- WILLEMS, E. *Follwers of the new faith (Culture, Change, and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile).* Nashville, Tenn Vandderbilt, 1967.
- WILLEMS, Emílio. *A aculturação dos Alemãs no Brasil.* São Paulo. Nacional. 1980.
- WILLIAMS, T.P. *The Anglican Tradition in the Life of England.* London. Morthuberland Press Limited.1947.
- WRIGHT, Antonia F. A. *Desafio Americano a Preponderância Britânica no Brasil. 1808-1850.* São Paulo Nacional. Coleção Brasiliana V. 367. 1978.
- YNGER, J. Milton. *Religion, Societe, Personne.* Paris. Universitaires. 1964.

ARTIGOS, TESES, E DICIONÁRIOS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de Santos. *Deuses e Heróis nas Ruas da Bahia. Identidade Cultural na Primeira República*. In Afro-Ásia no. 18. Salvador. CEAD. UFBA. 1996.
- ALLMAN, H. Yon. *Vocabulário Bíblico*. São Paulo. ASTE. 1972.
- ALMEIDA, Maria Amélia. *Feminismo na Bahia. 1930-1945*. Salvador. UFBA. Dis. de Mestrado. 1986.
- ANDRADE, Ezequiel. *Metodismo e Escravidão no Brasil.(1835- 188) Uma Abordagem Histórico-cultural da Igreja Metodista frente à Escravidão*. São Bernardo do Campo. ISM. 1995.
- ARAGÃO, Luiz Tarley. *A Dessacralização do Sexo e o Sacrifício de mulheres*. In Religião e Sociedade. Rio de Janeiro. 1980.
- ARAÚJO, Dilton. *Republicanism e Classe Média em Salvador. 1870-1889*. Salvador. UFBA. 1992.
- ATAIDE, Yara Dulce. *As Origens do Povo do Bom Jesus Conselheiro*. In Revista USP no. 20 USP. 1991.
- BARBOSA, José C. *Protestantismo e Escravidão*. Brasília. UNB. 1988.
- CASTRO, Hebe Maria. *A Cor Inexistente. Relações Raciais no Rio de Janeiro*. In Afro-Asiáticos n. 28. Rio de Janeiro. CEAA. 1995.
- CHARTIER, Roger. *O Mundo Como Representação*. In Estudos Avançados 5/11. São Paulo. 1991.
- COSTA e Silva, Maria Conceição Barbosa. *O Ensino Primário na Bahia. 1889-1930*. Salvador. UFBA. 1997.
- COSTA, Analice Alcântara. *La Mujer en el Poder Local em Bahia, Brasil, La Imbricacion de lo Publico y lo Privado*. México. UNAM. 1995.
- DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo. Editora Vida Nova. 1981.
- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Salvador das Mulheres. *Condição feminina e Cotidiano Popular na Belle Epoque Imperfeita*. Salvador. UFBA. 1994.
- LÖWY, Michael. *Marx e Engels Como Sociólogos da Religião*. S/I In Lua Nova no. 43/ 98 s/d
- MACIEL, Elter Dias. *Pietismo no Brasil: Um Estudo de Sociologia da Religião*. São Paulo. USP. 1992.
- MILLARD, Alison. *Escrituras, Tradição e Razão: Debate Sobre a Ordenação de Mulheres ao Sacerdócio*. São Bernardo do Campo. IMES. 1995.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Em Busca de Uma Outra História: imaginando o imaginário*. In: Representações: Revista Brasileira de História. São Paulo. AMPUH/Concílio. 1995.
- SANTOS, Mário Augusto S. *Habitação em Salvador: Fatos e Mitos in Imagens da Cidade século XIX e XX*. São Paulo. ANPUH. São Paulo. 1993.

- SCHWARCZ, Lília M. *Usos e Abusos da mestiçagem e da Raça no Brasil. Uma História das Teorias Raciais em Finais do Século XIX*. In Afro-Ásia no. 18. Salvador. UFBA. 1996.
- TEIXEIRA, Marli Geralda. *Nós os Batistas...Um Estudo de História das Mentalidades*. São Paulo. USP 1983.
- TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os Batistas na Bahia. 1882-1925*. Salvador. UFBA.1975.
- UZEDA, Jorge. *A Morte Viglada. A Cidade de Salvador e a Prática da Medicina Urbana.(1890-1930)*.Salvador.. UFBA. s/d
- VOGLER, Bernard. *Attitudes Devant la Mort et Cerimonies Fúnebres Dans les Eglises Protestants Rhenanes Vers 1600*. Paris. Archive du Sociologie des Religions. 1975.
- WILLAIME, Jean-Paul. *“Dieu a Rappelé a Lui”Exclusion de la mort et “mort protestant”dans la société d’aujourd’hui*. Strasbourg. In Centro de Sociologie du Protestantisme. S/d.