

HISTORIOGRAFIA DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

63

Rodrigo da Nóbrega Moura Pereira

rodrigonobregamoura@ig.com.br

Resumo: A presença do protestantismo no Brasil durante muito tempo não despertou o interesse de nossos historiadores. Somente a partir da obra "Protestantismo Brasileiro" da autoria de Émile G. Leonard, publicado em 1963, é que surgiram, em número reduzido, outras produções historiográficas relativas a este tema no meio universitário. O propósito deste artigo é analisar, em linhas gerais, as fontes, os métodos e as referências teóricas desta historiografia.

Abstract: The presence of Protestantism in Brazil during long time not awaked interest ours historians. Only with the writings Protestantismo Brasileiro by Émile G. Leonard, published in 1963, appeared in reduced number others productions historiographics relatives a this theme. The present work intends to analyze the sources, methods and theories from this historiography.

A questão da presença do protestantismo no Brasil não despertou muito interesse em nossos historiadores e foi, por muito tempo, quase totalmente ignorada pela historiografia brasileira. Por outro lado, a partir da grande expansão numérica que as igrejas evangélicas alcançaram durante todo o século XX, mas especialmente em suas últimas décadas, um número crescente de antropólogos, sociólogos e cientistas políticos voltaram sua atenção para o tema, disso resultando uma profusão de novos estudos¹. Antes, porém, que os protestantes ganhassem maior evidência no plano nacional e fossem estudados pelos intelectuais e acadêmicos, existiu uma historiografia protestante no Brasil, ainda hoje, muito desconhecida no meio universitário.

Essa historiografia surgiu a partir da existência de instituições de ensino teológico, fundadas no país desde as primeiras décadas do século XX, por igrejas protestantes chamadas reformadas e tradicionais.² Tais denominações, desde que se implantaram no Brasil, tiveram como uma de suas prioridades a preocupação pedagógica, pelo que elaboraram projetos educativos e fundaram colégios por todo o país. Outrossim, se interessaram pela formação teológica de seus ministros e por sua própria memória histórica. A historiografia, que é fruto do interesse dileitante destes professores de teologia e pastores por suas próprias igrejas e denominações sofre, como é de se compreender, de uma série de limitações. Não deixa, contudo, de ser importante para quem estuda a história do protestantismo no Brasil, nem deixa de conter algumas obras de qualidade. Portanto, só depois de uma breve análise dessa historiografia vamos examinar alguns livros dentre os poucos em que historiadores universitários dissertaram sobre o protestantismo brasileiro.

Devido ao fato de tal produção ser relativamente numerosa e fragmentada – cada segmento evangélico tem seus próprios seminários, sua própria editora e suas obras de história específicas – limitar-nos-emos aqui à análise geral das linhas mestras da historiografia evangélica, no que diz respeito à sua forma, suas fontes e seus fundamentos teóricos. Antes, porém, convém citar algumas das obras mais importantes relativas às principais denominações.

Entre os batistas encontramos *História dos Batistas do Brasil*, da autoria do norte-americano A. R. Crabtree (Rio: Casa Publicadora Batista, 1937), que foi acrescido de um segundo volume por Antônio N. de Mesquita, em 1940, pela mesma editora. Sobre os presbiterianos é preciso mencionar a obra de Vicente Themudo Lessa, *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, 1863-1903* (São Paulo: Ed. Igreja Presbiteriana Independente, 1938) – a qual, apesar do título, trata do presbiterianismo brasileiro de um modo geral. Entre os mesmos, também a obra de Júlio de Andrade Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, em 2 vols. (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960). Entre os metodistas podemos mencionar o livro *História do Metodismo no Brasil*, de Paul E. Buyers (São Paulo: Imprensa Metodista, 1945) e o recente esforço de reunião

de documentos sobre a história do protestantismo brasileiro em geral, feito pelo metodista americano Duncan A. Reilly, *História Documental do Protestantismo no Brasil*, (São Paulo: ASTE, 1984). Os luteranos têm uma produção à parte, em que a história da cultura dos alemães no Brasil se confunde com a história de sua religião. Sobre o luteranismo no Brasil podemos citar *Igreja e Germanidade*, de Martin Dreher (São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1985) e *Igreja na Migração e Colonização*, de Oscar Luiz Witt (São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1978) – historiadores que não devem ser classificados como amadores.

As formas de governo, de administração e de organização eclesial variam de uma para outra denominação citada. Enquanto os metodistas respeitam um sistema hierárquico episcopal, que concentra o poder decisório em conselhos que reúnem pastores e bispos; os presbiterianos organizam-se em termos de representação, elegendo por voto universal os representantes de cada igreja local para participação no chamado presbitério, órgão gestor, composto de pastores e leigos; e os batistas celebram a democracia direta, decidindo todas as questões relativas à vida da igreja local de forma independente de qualquer estrutura denominacional, pela discussão e voto universal, em assembleias mensais consideradas soberanas.

Tais variações têm uma importância considerável no aspecto da produção de fontes documentais. Cada uma das instâncias decisórias mencionadas produz regularmente alterações e resoluções sobre todos os aspectos da vida das igrejas, que são devidamente registradas em atas e arquivadas. Isto se passa não só no nível local, mas nas associações regionais, estaduais e nacionais. Tal produção tem proporcionado um acervo inesgotável de fontes escritas aos que se interessam pela pesquisa sobre a história destas igrejas.

É natural que os pesquisadores das histórias denominacionais estivessem familiarizados com estas fontes, uma vez que também participaram da elaboração de suas páginas mais recentes, no cotidiano da vida eclesial. Debruçaram-se, pois, sobre elas, na busca da história de si mesmos. Temos, então, que na maior parte das vezes o produto documental das reuniões das instâncias deliberativas das igrejas são as fontes principais, ou em alguns casos únicas, das histórias escritas pelos historiadores amadores do protestantismo brasileiro. Não se pode esquecer também que os jornais e revistas editados periodicamente por cada uma das denominações são fontes indispensáveis a muitos destes trabalhos. Estão registradas ali informações do dia-a-dia, dos sucessos e percalços das igrejas de diversos cantos do país, bem como textos dedicados a debates teológicos.

Importa, ainda, observar que há também uma utilização considerável da tradição oral como fonte para pesquisa histórica. Isto certamente se dá porque as igrejas protestantes – como de resto toda comunidade religiosa –, têm uma forte cultura oral. Para demonstrar isso, basta dizer que, nas igrejas reformadas e históricas, o momento máximo do culto é aquele em que o pastor prega seu sermão, fazendo explicação do texto bíblico e, via de regra, ilustrando seus ensinamentos com casos, histórias e parábolas, que povoam o imaginário coletivo daquela comunidade. Figuram ali experiências e feitos heróicos, tanto de personagens bíblicos, quanto de homens que fizeram parte da história da igreja, apresentados como exemplos de fé e moral. Não raro, essas histórias ganham a forma de livros, muitas vezes de memórias autobiográficas. Estas, por sua vez, tornam-se fontes para livros de história que têm uma preocupação mais acentuadamente moral e apologética. Não é o caso das obras enumeradas acima, mas certamente de livros como *O Arauto de Deus*, de Eula K. Long (São Paulo: Imprensa Metodista, 1960) e *Memórias do Passado*, do congregacional João G. da Rocha (Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, 1946) – este, apesar do tom pietista, apresenta também um conjunto importante de fontes documentais.

Quanto ao aspecto da forma de abordagem é que a questão da finalidade da escrita do texto histórico se torna ainda mais relevante. De um modo geral, podemos considerar nesta historiografia duas possíveis finalidades que, conquanto não necessariamente antagônicas, demarcam pólos que tendem a atrair a si a forma dos textos, um em detrimento do outro. O primeiro possível fim, como já foi indicado, é o da pedagogia moral e da apologia. Obras presas a tais fins sofrem muito com a carência da objetividade, que é fundamental ao texto histórico. Como advertiu Patrick Hutton, não se nega que o historiador normalmente escolhe um objeto por uma questão de afinidade para com ele. Isto, contudo, não significa que o texto histórico se preste a defender seu objeto ou comemorá-lo.³ Se isto se aplica ao plano das ideologias políticas, muito mais ao das

doutrinas religiosas. Na verdade, a idéia de que a apologia religiosa não deve pautar a escrita da história parece a nós tão óbvia, que se faz dispensável mencioná-la. Temos, no meio acadêmico, a impressão de estarmos há anos luz das vetustas querelas dogmáticas.⁴

Para a historiografia em questão, porém, nem sempre, essa noção não é tão evidente. Há obras que se perdem em polêmicas estereis, tentando extrair da sucessão dos acontecimentos históricos a prova de verdades metafísicas, que só são concluídas da análise dos eventos, porque já faziam parte do credo do escritor, *a priori*.⁵ É flagrante que para estes a história mesmo não tem nada a dizer, ela é apenas utilizada como pretexto para a reafirmação do dogma ou como parábola para aplicação de uma lição moral. Sobre a necessidade de isentarmos de juízo de valor um conhecimento que se pretende válido ante os critérios da racionalidade científica, já nos falara Max Weber.⁶ E, muito tempo antes, Maquiavel já nos prevenira do fato de os eventos históricos não respeitarem a lógica de uma ética metafísica, não prestando, portanto, para o aprendizado da moralidade tradicional.⁷ Com certeza, a fraqueza de subordinar a escrita da história à moral e à apologia é um dos motivos do desprezo dos acadêmicos pelos textos que provém dos meios eclesiásticos e teológicos.

Por outro lado, é uma grande injustiça classificar assim toda a historiografia de que estamos tratando. Uma parte considerável dela é muito pouco, ou nada, influenciada por esta tendência. Este é, agora sim, o caso da maior parte dos textos mencionados acima – o que tem um peso decisivo na definição de sua qualidade. Neste caso, mormente, vemos a orientação da forma de abordagem das obras históricas para um outro fim: a preservação ou recuperação da memória histórica para construção da identidade do grupo. Aqui temos uma questão, não tão grave quanto a primeira, mas ainda assim problemática.

Toda história que serve estritamente ao propósito pragmático de fundamentar e justificar uma identidade, sem respeitar minimamente uma metodologia objetiva de pesquisa, corre o sério risco de se tornar mero instrumento de construção de uma ideologia. Hobsbawm nos adverte sobre este perigo, afirmando que o exemplo clássico deste tipo de história vem da tradicional historiografia nacionalista.⁸ Importa, porém, dizer que não é interdito ao historiador identificar-se com seu objeto de pesquisa. Nem tampouco proibido elaborar um texto histórico com a consciência de que, uma vez escrito e apresentado ao público, será utilizado pelo grupo do qual trata, no processo de formação da idéia que o mesmo grupo tem acerca de si.

O que Hobsbawm recomenda é que, tão somente, na escrita da história, o pesquisador anteponha a universalidade à identidade. É preciso, então, dizer que há obras da historiografia agora em exame que escapam totalmente, ou em parte, dos perigos do comprometimento da objetividade acima descritos. Os que, contudo, não escapam, não se aniquilam por causa disto. Conservam seu interesse, inclusive, como peça de representação da mentalidade do grupo de que tratam e a que pertencem. Acrescente-se também que textos com finalidade puramente científica, ou com finalidade estética, como queria Hayden White, não fazem muito sentido aos escritores desta historiografia.

Ainda quanto à forma, é importante assinalar que ocorre uma predominância da “*história narrativa*”, no sentido definido por Lawrence Stone.⁹ As abordagens, porém, nem sempre se restringem somente ao encadeamento de fatos ocorridos na vida de personagens que foram líderes religiosos e ocuparam lugares de destaque nas instituições denominacionais. Há de veras, em boa parte desta historiografia, hegemonia de escritas com forte acento biográfico e narrativo; é o caso dos livros de Lessa, Ferreira, Crabtree e Mesquita, citados acima.¹⁰

Por outro lado, na produção mais recente, é possível encontrarmos textos que estão longe de se ocupar com os eventos do tempo superficial, como, por exemplo, *Celebração do Indivíduo – formação do pensamento batista brasileiro*, de Israel Belo de Azevedo (Piracicaba/São Paulo: Unimep/Exodus, 1996), o qual nada deve em termos de erudição acadêmica e pode ser considerado uma autêntica história das mentalidades. Mesmo na historiografia mais tradicional, existe a abordagem de temas como os sucessos dos empreendimentos educacionais evangélicos na sociedade e o desenvolvimento das igrejas como corpos coletivos. De fato, não lhe interessava apenas a vida de “*grandes personagens*”. É importante dizer que este termo (grandes personagens) tem uma interpretação problemática dentro do ideário protestante. Esta é uma questão que nos remete ao exame dos fundamentos teóricos desta historiografia.

É Hegel quem nos esclarece sobre o caráter anti-hierárquico da Reforma Protestante. Ao defender a doutrina do "*sacerdócio universal dos crentes*", o protestantismo asseverou uma relação pessoal do indivíduo com Deus, independente de qualquer intermediação de líderes ou estruturas eclesiais.¹¹ Uma vez que a divindade se encontra de forma plena na subjetividade de cada indivíduo, temos que a ação da Providência na História se manifesta não apenas em alguns personagens, mas em todos. É lugar-comum entre os protestantes a idéia de que dentro da Igreja e de sua história, Deus habita em todos e age através de todos.

Por outro lado, como também elucidou Hegel, há figuras emblemáticas, que em cada época sobressaem, as quais sintetizam o espírito de seu tempo e têm em si mesmas o universal.¹² O que importa é perceber que não existe uma elite ou um conjunto de figuras notáveis que proporcionam o sentido e o ritmo dos acontecimentos históricos. Pelo contrário, o verdadeiro sentido é atribuído do *Espírito Absoluto*, cuja manifestação fenomênica é a própria História. Desta forma a *Idéia*, se manifesta tanto através de indivíduos em papel de destaque, quanto através da coletividade sem rosto, ou da soma conjunta de todos os indivíduos. Outrossim, os homens não são senhores do sentido último de suas ações, mas são tanto mais livres quanto mais concordes com o Espírito. A razão da História, inclusive, usa de seus ardis para transformar o resultado das ações humanas em algo diferente das intenções particulares dos homens, de acordo com seus próprios propósitos (*op. cit.*, p. 12).

Dentro desta perspectiva, coloca-se em relevo o papel da Providência. Ela é a detentora do plano misterioso, de acordo com o qual tudo o que acontece na História aponta para um rumo e tem uma razão de ser. Mais do que isso, na *metanarrativa* hegeliana, a História é a expressão efetiva da *Razão do mundo*, em seu movimento de autoconhecimento, no pensamento livre de si mesma.¹³

Queremos dizer, assim, que o pensamento de Hegel, sem dúvida, está na base teórica da historiografia protestante. Deve-se, contudo, notar que há elementos da filosofia hegeliana que são rejeitados pela corrente mais tradicional da teologia protestante norte-americana da qual se origina a maior parte dos evangélicos brasileiros. Como já foi possível observar, com a exceção dos luteranos, todas as denominações citadas vieram dos EUA. Por isso, boa parte dos livros de história das igrejas evangélicas brasileiras foi escrita por norte-americanos – quando não escritas por estadunidenses, o foram por brasileiros formados em seminários fundados por eles e influenciados por sua cultura teológica. Dentro da mesma cultura, a destituição do caráter pessoal de Deus – que foi, afinal, o que Hegel fez através de seu conceito de *Espírito Absoluto* – não recebia boa acolhida. Era mister um hegelianismo depurado de tais extravagâncias.¹⁴

Este poderia ser encontrado em uma retomada do modelo mais clássico da Filosofia da História cristã, a teodicéia agostiniana, revisada de acordo com os pressupostos do hegelianismo e adaptada às concepções teológicas do tradicional protestantismo norte-americano. Tal elaboração é encontrada em um historiador respeitado dentro do cenário teológico protestante norte-americano. Philip Schaff, ainda no século XIX, foi o autor de uma vasta *History of the Christian Church*, em 8 volumes, contendo cada um cerca de mil páginas, cobrindo desde a Era Apostólica até a Reforma. Esta obra tornou-se paradigma, nos meios teológicos protestantes, como modelo de escrita da História da Igreja.¹⁵ A idéia da Providência divina nela contida serviu em muito para orientar a perspectiva que a historiografia ora em exame adotou.

É assim que, em tais livros de história, muitas vezes encontramos um tecido narrativo que segue um enredo típico da lógica da paixão cristã, na qual os movimentos dos personagens, individuais ou coletivos, são obliterados por empecilhos e antagonismos, que redundam, ao fim, em uma consagração dos fins meta-históricos e um passo além na própria História.¹⁶ O padrão clássico deste tipo de enredo é, naturalmente, a Paixão de Cristo, sua morte e ressurreição, mas também, a História da Igreja primitiva, na qual o sofrimento dos mártires ao tempo das perseguições, contribuiu para a expansão da Igreja e, conseqüentemente, para seu triunfo no Império Romano – o que, aliás, em Hegel se traduz em nada menos que: tese, antítese e síntese. Cabe ainda dizer que, como era de se imaginar, a historiografia luterana é uma exceção no que diz respeito à filiação a uma metanarrativa à moda da teologia norte-americana, visto que recebe influência direta da filosofia, teologia e historiografia alemãs.¹⁷

Tendo procedido a uma análise geral e passageira da historiografia produzida por pesquisadores oriundos dos seminários teológicos, passemos a examinar o que mais se pode encontrar de escritas da história que versem especificamente sobre o protestantismo no Brasil. Fora uma ou outra menção passageira, a chamada historiografia tradicional não deu atenção ao fenômeno do protestantismo brasileiro. Além disso, é interessante notar que, entre os historiadores profissionais que se dedicaram a pesquisar sobre o tema, praticamente todos eram protestantes ou tinham formação protestante.

Quanto aos representantes da historiografia até aqui analisada, tornaram-se historiadores diletantes, ou profissionais, por serem ministros e professores de teologia evangélica – são protestantes que são historiadores. Quanto aos historiadores universitários que adiante consideramos, voltaram-se para o protestantismo como seu objeto de pesquisa motivados por seu interesse pessoal em conhecer metodicamente a religião em que foram educados – são historiadores que são protestantes. Essa inversão faz grande diferença. Ela é uma das chaves para o distanciamento crítico de quem conhece seu objeto de estudo por dentro, mas é capaz de enxergá-lo de fora.

Entre os historiadores do meio universitário, o primeiro a apresentar uma obra específica sobre a história do protestantismo no Brasil foi o francês Émile Guillaume Léonard, professor da USP, de cuja autoria foi publicado, em 1963, o livro *Protestantismo Brasileiro - Estudo de Eclesiologia e História Social*. Léonard, seguindo a tendência da história estrutural de seu colega Braudel, relegou ao plano secundário os protagonistas e os eventos pontuais do tempo curto. Sua busca por uma história social o levou a privilegiar a tradução das linhas mestras do comportamento e do pensamento da coletividade-alvo de sua pesquisa, os protestantes brasileiros. Nisto aproximava-se, nitidamente, de uma história das mentalidades, certamente, sob a influência dos escritos de Lucien Febvre e Marc Bloch sobre aspectos do imaginário coletivo religioso.¹⁸ Preocupava-se justamente em relacionar os modos de pensar e sentir a religiosidade entre os protestantes brasileiros, com aspectos próprios da cultura brasileira. Sua hipótese era o estabelecimento de um paralelo de similitude entre a eclosão da Reforma Protestante na Europa e o surgimento do protestantismo no Brasil.¹⁹

Léonard defendeu que, como na Europa às vésperas da Reforma, a fragilidade, a deterioração e a heterodoxia das estruturas institucionais do catolicismo no Brasil criaram ensejo para a formação de manifestações de religiosidade popular mais espontâneas, as quais deram o tom do protestantismo brasileiro. Este paralelo, contudo, encontra sérias dificuldades para se sustentar mediante uma análise mais atenta das especificidades da sociedade brasileira, bem como do protestantismo que aqui foi implantado. Isto porque:

1) No Brasil, a elite política jamais esteve perto de reformular os dogmas da Igreja ou declinar da confissão de fé católica, diferentemente dos processos de reforma na Europa, onde, em regra, o poder político instituído associou-se às novas doutrinas religiosas dos reformadores, para efetuar um conveniente desligamento do poder central de Roma, realizando uma transformação dos sistemas religiosos “de cima para baixo”, por iniciativa direta dos Estados;

2) Enquanto nas reformas européias a reformulação da organização eclesiástica e do sistema doutrinário, assim como o re-enquadramento da igreja dentro do aparelho do Estado, respondia a demandas próprias do conjunto da sociedade e das políticas locais, no Brasil imperial, o protestantismo foi introduzido, em pequeníssima escala, como elemento alienígena, não reclamado e nem produzido originalmente pela própria sociedade brasileira, mas difundido a partir da presença estrangeira. Havia, portanto, ao contrário do que Léonard quis, uma tensão latente entre a cultura do protestantismo introduzido aqui por estrangeiros – ainda que praticado por brasileiros – e a própria cultura brasileira. Há quem aponte a ausência de um mergulho mais profundo nesta última cultura como uma deficiência da obra do francês.²⁰

A despeito das objeções acima citadas, o trabalho de Léonard teve importância capital e tornou-se referência indispensável a tudo que viria a ser escrito posteriormente sobre o tema. Na década seguinte à sua publicação, surgiram dois outros trabalhos de pesquisa, que tinham como pontos de partida questões levantadas por este livro.

O primeiro foi *Protestantismo no Brasil Monárquico*, de Boanerges Ribeiro, publicado em 1973. Nele, Ribeiro desenvolveu a questão, suscitada por Léonard, acerca da ambiência cultural

brasileira favorável à entrada e proliferação do protestantismo no Brasil, durante o Império. O objetivo expresso de sua pesquisa foi "examinar aspectos da nossa cultura, no século XIX, que possibilitaram e facilitaram a aceitação do protestantismo no Brasil".²¹ O autor ressaltou os aspectos: da flacidez das instituições eclesiásticas brasileiras; do regalismo do Estado imperial; e da formação liberal da elite – apesar de a elite jamais ter aderido ao protestantismo.

Boanerges Ribeiro, na verdade, não é, exatamente, um historiador. Seu livro é fruto de uma tese de pós-graduação em Ciências Sociais. De fato, ao longo de suas páginas, Ribeiro procede a uma espécie de sociologia do passado. Seus fundamentos teóricos são pesadamente estruturais e estáticos – o que atrapalha seu texto. Sabemos que isso é um sério problema, pois não se pode conciliar coerentemente um texto histórico com uma teoria de demarcações sociais imutáveis e atemporais. No caso em questão, o autor baseia-se numa certa *Teoria da Organização Humana*, da autoria de Antônio Rubbo Muller, orientador da pesquisa de Ribeiro, o qual dividiu a sociedade em 14 sistemas sociais "específicos e para-autônomos", absolutamente impassíveis de transformação no tempo (pp. 12-13). Fora isso, o livro se sai bem como uma história das idéias religiosas, que não se encontram pairando no vento, mas enraizadas no embate dos acontecimentos e dos grupos humanos, relacionando-se com os movimentos da classe política, das comunidades religiosas e do mundo jurídico.

O segundo trabalho foi o exaustivo estudo do professor David Gueiros Vieira, intitulado *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, publicado em 1978. O autor considerou que o "germe da idéia" de seu estudo encontrava-se no texto de Léonard, e que a pesquisa de Boanerges Ribeiro era "paralela e complementar" ao seu trabalho.²² De fato, Vieira suplantou os antecedentes no aspecto factual, produzindo um texto muito mais extenso, no qual incansavelmente, ao longo de dez anos, esquadrinhou todos os eventos e personagens relativos ao seu objeto de pesquisa, que lhe foram acessíveis em arquivos do Brasil, Europa e EUA. A impressão que se tem é que – como se isso fosse possível – nenhuma fonte escrita e arquivada escapou à sua análise, tal é o número de referências apresentadas a cada página.

Vieira, em plena época de grande vigor do estruturalismo no Brasil, não teve nenhum pudor em dedicar a maior parte de seu texto a infundáveis e minuciosas narrativas, com suas tramas e subtramas que quase nos deixam perdidos na complexidade labiríntica dos fatos. Isso absolutamente não significa que não exista análise e explicação em seu texto – o que, aliás, é reconhecido por Gilberto Freyre, que elaborou o prefácio do livro. Tudo que é narrado está, enfim, coligido por um enredo estritamente subordinado à hipótese central. Por outro lado, ao longo de todo o livro, há um olhar decididamente voltado, antes de tudo, para as fontes, para os acontecimentos e para os personagens individuais que fazem parte de sua história.

Seu objetivo foi comprovar "que a presença protestante no Brasil e seu envolvimento com o grupo maçônico-liberal fora o elemento catalítico das controvérsias locais que culminaram na luta entre os bispos e a Coroa" (p. 13). Procurava levar nova luz sobre a história da Questão Religiosa, trazendo à tona o decisivo aspecto da introdução do protestantismo no Brasil, até então ignorado pela historiografia. Gueiros demonstrou que a disputa entre católicos conservadores – os "ultramontanos" – e liberais maçons deu-se, não só por causa da condenação da maçonaria, por parte do Vaticano, e concomitante afirmação do regalismo, por parte da Coroa imperial. Entre outras causas do conflito, encontrava-se também o fato de que membros destacados da elite política liberal e o próprio Estado imperial, em momentos decisivos, deram seu aval à difusão do protestantismo no Brasil. Assim, David Gueiros Vieira transita no circuito das vidas e das ações dos integrantes da elite imperial, dos círculos maçônicos, do clero católico e das igrejas protestantes.

Já faz mais de 25 anos da publicação deste livro – que foi o último estudo histórico de fôlego a tratar da questão do protestantismo no Brasil. De lá para cá muita coisa mudou no cenário evangélico brasileiro. Sem dúvida, há muito que se pesquisar e estudar nesta história. A historiografia do protestantismo brasileiro mal começou a ser escrita.

¹ Um bom exemplo é o trabalho *Novo Nascimento – Os evangélicos em casa, na igreja e na política*, da autoria de Rubem C. Fernandes, P. Sanchis, Otávio G. Velho, Leandro P. Carneiro, Cecília Mariz e Clara Mafra, Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

² Chamamos aqui “reformadas” as denominações do protestantismo clássico (luterana e anglicana, por exemplo), e “históricas” ou “tradicionais” as denominações oriundas de dissidências dos troncos principais da Reforma Protestante, que surgiram antes do século XX, o qual foi marcado pelo advento do pentecostalismo – por exemplo, os presbiterianos, os batistas e os metodistas.

³ Patrick Hutton. The role of memory in historiography of the French revolution. In: _____, *History as an art of memory*. Hanover/London: University of Vermont/University Press of New England, 1993. p. 124.

⁴ “Como a ciência nos poderia conduzir a Deus? (...) O pressuposto fundamental de qualquer vida em comunhão com Deus impele o homem a se emancipar do racionalismo e do intelectualismo da ciência.” Max Weber, *Ciência como Vocação*. In: *Ciência e Política: Duas Vocações*, São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 42.

⁵ Um exemplo é o livro *Breve História dos Batistas*, de José R. Pereira, Rio: Ed. Juerp, 1994.

⁶ “Recorrendo às obras de nossos historiadores, tenho condição de lhes fornecer prova de que, sempre que um homem de ciência permite que se manifestem seus próprios juízos de valor, ele perde a compreensão integral dos fatos”. *Ciência como Vocação*. In: *Ciência e Política: Duas Vocações*, p. 47.

⁷ Maquiavel, *O Príncipe*, São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 91.

⁸ “É inevitável que a versão nacionalista da história consista de anacronismo, omissão, descontextualização e, em casos extremos, mentiras. Em um grau menor, isso é verdade para todas as formas de história de identidade, antigas ou recentes”. Não Basta a História de Identidade. In: *Sobre História*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 285.

⁹ “A narrativa aqui designa a organização de materiais numa ordem de seqüência cronológica e a concentração do conteúdo numa estória coerente, embora possuindo subtramas. A história narrativa se distingue da história estrutural por dois aspectos essenciais: sua disposição é mais descritiva do que analítica, e seu enfoque central diz respeito ao homem e não às circunstâncias”. *O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história*.

¹⁰ Um exemplo clássico deste tipo de texto estritamente factual e biográfico é *Galeria Evangélica – biografias de pastores presbiterianos de trabalharam no Brasil*, de Júlio A. Ferreira (São Paulo: Casa Ed. Presbiteriana, 1952). Um livro recente que segue o mesmo padrão é *Os pioneiros presbiterianos no Brasil*, de Alderis Matos (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004).

¹¹ “Já que o indivíduo agora sabe que está plenificado com o espírito divino, ficam suprimidas todas as relações de exterioridade: não existe mais diferença entre sacerdote e leigo, não há mais uma classe que detenha exclusivamente o conteúdo da verdade, assim como todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja. É o coração, a espiritualidade sensível do homem, que pode e deve apoderar-se da verdade – e essa subjetividade é a de todos os homens” *Filosofia da História*, Brasília: Ed. UnB, 1999. p. 345.

¹² “Estes são os grandes homens da história, cujos fins particulares contêm o essencial que é a vontade do espírito universal. Nesse sentido devem ser chamados de heróis...” *Idem*. p. 33.

¹³ “... a Providência divina é a sabedoria que, com um poder infinito, concretiza os seus objetivos, isto é, o objetivo absoluto e racional do mundo: a razão é o pensar livre e determinante de si mesmo”. *Idem*. p. 19.

¹⁴ Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*, São Paulo: ASTE, 198. p. 133.

¹⁵ Infelizmente, não há espaço aqui para a análise de suas fontes, forma e conteúdo. Fica então uma referência de seus pressupostos filosófico-teológicos, mais especificamente sobre sua concepção da Providência: “... we must by all means keep to the great historical principle, that all representative characters act, consciously or unconsciously, as the free and responsible organs of the spirit of the age, which moulds them first before they can mould it in turn, and that the spirit of the age itself, whether good or bad or mixed, is but an instrument in the hands of divine Providence, which rules and overrules all the actions and motives of men.” Philip Schaff, *History of the Cristian Church*, volume III, Michigan: Eermans, 1981. p. 13.

¹⁶ Sobre o trabalho do historiador como criador de enredos que dão sentido aos fatos: Hayden White, *O Texto Histórico como Artefato Literário*, in: *Trópicos do Discurso – ensaios sobre a crítica da cultura*, São Paulo: Edusp, 1994. p. 97-116.

¹⁷ É de se notar a existência de obras luteranas influenciadas por um marxismo indireto, revisado pela Teologia da Libertação, como por exemplo: Ingelone S. Koch (org.), *Brasil, outros 500: protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*, São Leopoldo: Sinodal, 1999. Contudo, a relação entre marxismo e Teologia da Libertação é controversa. Ver: A. G. Rubio, *Teologia da Libertação: Política ou Profetismo*, São Paulo: Loyola, 1983. p. 236-238.

¹⁸ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16^e siècle: la religion de Rabelais (1928)*; e Marc Bloch, *Le rois thaumaturges (1924)*.

¹⁹ Émile G. Léonard, *Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963, p. 17.

²⁰ A. G. Mendonça e P. V. Filho. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 61.

²¹ Boanerges Ribeiro. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Pioneira Editora, 1973. p. 22.

²² David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2.^a ed., Brasília: UnB, 1980. p. 18-19.