AMAZÔNIA: TERRA DE MISSÃO BISPOS ULTRAMONTANOS E MISSIONÁRIOS PROTESTANTES NA BELÉM DO SÉCULO XIX

*Vanda Pantoja*¹

Resumo: Este texto trata da introdução do protestantismo de missão na Amazônia Brasileira na segunda metade do século XIX. Os pioneiros a adentrar a Amazônia Brasileira foram Daniel Parish Kidder, em 1839, e Richard Holden, em 1860. Kidder, mesmo não vindo apenas em missão religiosa, já que viera ao Brasil como naturalista, não deixou de se comportar como missionário, pregando e distribuindo bíblias em suas viagens pelo Brasil. O escocês Richard Holden esteve no Pará nos primeiros anos da década de 1860 e veio ao Brasil como missionário, financiando pelo Conselho de Missão da Igreja Episcopal e pela Sociedade Bíblica Americana. Apoiado em análises da literatura deixada por esses viajantes e de relatos da historiografia local, o trabalho permite que visualizemos a vida religiosa na capital paraense através dos conflitos de Holden com o bispo há época, D. Antonio de Macedo Costa.

Palavras-chave: Protestantismo; Amazônia; Pará; Conflito Religioso.

Abstract: This paper deals with the introduction of the Protestant Mission in the Brazilian Amazon in the second half of the nineteenth century. The pioneers to enter into the Brazilian Amazon were Daniel Parish Kidder in 1839, and Richard Holden in 1860. Although Kidder not be coming only on a religious mission, because he had already came to Brazil as a naturalist, but he did not leave his missionary behavior, preaching and distributing Bibles in his travels through Brazil. The Scotchman Richard Holden was in Pará in the early years of the 1860s decade and came to Brazil as a missionary, funded by the Mission of the Episcopal Church and the American Bible Society. Supported by analysis of the literature left by these *travelers* and local historiography accounts, this work allows to visualize the religious life in the capital of Pará through the conflict between Holden and the bishop of this time, D. Antonio de Macedo Costa.

¹ Doutora em Antropologia, professora-adjunta da Universidade Federal do Maranhão, Campus II.

Keywords: Protestantism; Amazon; Pará Religious Conflict.

A REFORMA NA IGREJA DO PARÁ: AS QUESTÕES RELIGIOSA E NAZARENA

Um estudo sobre a introdução do protestantismo na Amazônia pressupõe a compreensão do contexto político e religioso em que se encontrava a Amazônia, mais particularmente o Pará, na segunda metade do século XIX. Isso justifica a necessidade de iniciarmos este artigo falando sobre dois importantes eventos para a Igreja Católica Apostólica Romana: no Brasil, a *Questão Religiosa* (1872-1875), e, na Amazônia, a *Questão Nazarena* (1877-1880). Esses dois eventos ocorreram no contexto do episódio que ficou conhecido como Reforma da Igreja Católica na Amazônia. Abordaremos esse evento a partir de duas importantes personagens locais que ficaram conhecidos como bispos *ultramontanos*²: D. José Afonso de Moraes Torres e D. Antônio de Macedo Costa. É nesse contexto, de reorganização da Igreja Católica do Brasil, que os efeitos das primeiras incursões missionárias protestantes na Amazônia Brasileira se fazem sentir pela Igreja Católica.

A chegada dos lazaristas franceses, em abril de 1849, ao Brasil, pode ser entendida, segundo Azzi (1983), como marco inicial do processo de Reforma

² Segundo Vieira (1980, p. 32), é difícil dizer quando entrou no Brasil o tipo de pensamento que, no século XIX, foi chamado de ultramontanismo. Ultramontanismo foi um termo usado, desde o século XI, para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (“do outro lado da montanha”) ou que defendiam o ponto de vista do papa, ou davam apoio à política dos mesmos. Pelos idos do século XV, o termo veio a ser utilizado como descrição daqueles que se opunham às pretensões da Igreja Galicana. No entanto, no século XIX, o dito termo reapareceu, dessa vez descrevendo uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja Católica e sua reação aos excessos da Revolução Francesa. Segundo Azzi (1983), no Brasil, esse movimento inicia com a nomeação de D. Antônio F. Viçoso para a Diocese de Mariana, em 1849, mas ganha impulso no início da década seguinte, com a ida de D. Antônio Joaquin de Melo para a Diocese de São Paulo, em 1852. Nesse período, D. Romualdo Antônio de Seixas passou a aderir ao movimento de reforma introduzindo esse novo espírito na arquidiocese da Bahia.

na Igreja Católica, processo que ficou conhecido como Romanização³, tal evento ocuparia as décadas de 1850 a 1870. O objetivo da Igreja Católica nesse período é o fortalecimento interno da instituição eclesiástica. Para tanto, ela busca uma maior autonomia em relação ao poder civil, especialmente no que refere à sua organização interna, sem, contudo, romper com o poder político civil, do qual precisava para se manter.

A Igreja na Amazônia, nesse contexto, segue, apenas, um caminho comum à Igreja Católica do Brasil como um todo, ao sintonizar-se com o movimento de reforma e estreitar-se com as diretrizes da Santa Sé. Internamente busca-se a neutralização da influência do enciclopedismo racionalista e da Revolução Francesa, o que leva a hierarquia católica a assumir uma postura autoritária e antiliberal (Azzi, 1983), busca-se, também, obter maior autonomia diante do poder civil, autonomia essa, comprometida pela política do regime de Padroado⁴ que subordinava, *grosso modo*, o clero ao poder real.

Ainda segundo Azzi (1983) a reforma católica interessava tanto à Igreja quanto ao governo: à Igreja, porque significava o estabelecimento de um novo clero, observante do celibato e dedicado exclusivamente à missão espiritual; ao governo, interessava porque afastava o clero e suas ideias liberais dos meios políticos⁵.

³ Movimento que visava a reformar o catolicismo, aproximando-o da Igreja de Roma, pregando um catolicismo conservador e fiel às diretrizes do papa.

⁴ Segundo Casali (1995, p. 37), o elemento essencial na elaboração do modelo de Igreja no Brasil foi o amplo sistema de concessões feito à Coroa pelo Papado, ele cita Bruneau (1974) e sua definição: “[...] padroado é a outorga, pela Igreja de Roma, de um certo grau de controle sobre a Igreja local ou nacional, a um administrador civil, em apreço de seu zelo, dedicação e esforço para difundir a religião e como estímulos para futuras ‘boas obras’. De certo modo o espírito do Padroado pode ser assim resumido; aquilo que é construído pelo administrador pode ser controlado por ele. O sistema de Padroado no Brasil foi constituído por uma série de Bulas Papais editadas por quatro Papas entre os anos de 1455 e 1515”.

⁵ No caso do Pará, o clero participava ativamente da vida política. Em 1838, quando instalou-se a primeira assembleia legislativa provincial no Pará, dos 28 deputados, 10 eram sacerdotes (Azzi, 1983, p. 22).

RUMO A ROMA: OS ROMANIZADORES NO PARÁ

No Pará, o período da Reforma correspondeu aos bispados de Dom José Afonso de Moraes Torres (1844-1859) e Dom Antônio de Macedo Costa (1861-1890) ⁶. A nomeação de D. Afonso de Moraes Torres levou ao Pará os ares do “novo espírito” aproximando, assim, a Igreja amazônica da Igreja de Roma. A formação lazarista de Dom Afonso de Moraes Torres vincula-o diretamente a linha “romanista”, caminho que teria seguido durante toda ação episcopal na Amazônia. Na avaliação de Azzi (1983), a atuação do bispo “não chegou a ser expressiva”, pois, apesar da “boa vontade”, faltou-lhe um espírito mais dinâmico e agressivo para enfrentar as dificuldades da região, seu sucessor, Dom Antônio de Macedo Costa, teria sido “bem mais marcante”. Azzi (1983) refere-se a D. Macedo como “uma das figuras mais importantes do episcopado do século passado” que estendeu sua influência à Igreja Católica como um todo, não apenas a da Amazônia, “[...] da qual foi líder incontestado nas três últimas décadas do Império” (Azzi, 1983, p. 22). No entanto, mesmo com todo preparo intelectual⁷ e grande influência que tinha o bispo no Brasil, no Pará, sua ação teria sido menos expressiva.

Em sua própria diocese a atuação do prelado não chegou a ser tão expressiva em termos de implantação do novo modelo eclesial. Isso se deve principalmente às peculiaridades regionais: distância dos grandes centros, falta de clero, precariedade de transportes, falta de comunicação etc. Mas a dificuldade maior era que a concepção de Igreja de D. Macedo Costa era nitidamente européia, e dificilmente se adequava à região amazônica predominantemente indígena e missionária. Assim sendo, a presença do bispo foi notória em Belém, mas

⁶ O bispado do Pará foi criado em 1719, desmembrado do Bispado do Maranhão. Inicialmente ligado à Lisboa, o bispado paraense só passou a depender do bispado da Bahia em 1827.

⁷ D. Macedo Costa nasceu no interior da Bahia, Maragogipe, em 1830. Em 1848, entrou no seminário da Bahia, foi lá que teve primeiro contato com D. Romualdo Antônio de Seixas, então arcebispo da Bahia, que no futuro lhe indicaria a D. Pedro II para o bispado do Pará. Em 1852, foi estudar na França, passou por alguns seminários até chegar a São Sulpício em 1854. (Azzi, 1983; Lustosa, 1992).

não chegou a atingir profundamente a região amazônica. Apesar dos bons propósitos, a atuação do prelado pouco se fez sentir (Azzi, 1983, p. 23).

Na avaliação de Azzi (1983), os bispos romanizadores estavam nesse período muito mais preocupados em organizar a estrutura interna de sua instituição, profundamente abalada pelas ideias liberais, do que articular uma expansão da atividade evangelizadora.

Talvez por isso, no caso da Amazônia, o importante era garantir não apenas a efetiva presença do clero na região, mas, sobretudo a presença de um clero eficazmente formado, “numeroso e dócil às diretrizes da Santa Sé”, já que “[...] os membros do clero eram poucos e a maior parte deles vivia amasiada e envolvida em questões de ordem política” (Azzi, 1983, p. 23).

Se por um lado a preocupação primeira do autoclero na Reforma Católica fora a organização interna da igreja, tendo como tarefa primeira a reforma do baixo clero, assim como o reforço de sua presença na região⁸, por outro lado, essa preocupação, até certo ponto burocrática, não descartava a preocupação com o processo de evangelização do povo, afinal, pode-se dizer que a Reforma tinha como objetivo a evangelização do próprio clero, considerado pelo bispo como ignorante e alheio às coisas divinas.

Para D. Macedo Costa o clero devia constituir a coluna dorsal da Igreja, urgia efetivar no Brasil o modelo eclesial tridentino, ou seja, uma igreja eminentemente hierárquica e clerical. No clero era colocada, em última análise, a solução para os problemas religiosos do Brasil... Em outras palavras,

⁸ É comum relatos de bispos reclamando a falta de padres na região. Azzi transcreve trechos dos relatos de uma das visitas pastorais de D. Afonso de Moraes Torres em 1852. “[...] vejo-me atormentado com repetidas requisições dos povos pedindo-me padres sem poder satisfazê-los, e é para ver os mesmos índios fazendo todas as diligências para os obter sem consegui-los. Um tuxana (principal da nação) disse a um dos diretores de uma aldeia que viria à capital com bastante farinha, guaraná para *comprar-me um padre*. Tal era o desejo de possuí-lo” (Azzi, 1983, p. 23). Segundo Lustosa (1992, p. 15), em 1861, quando da posse de D. Antônio de Macedo Costa, o número de paróquias eram 72, mas apenas 21 tinham seu vigário. Em minhas incursões pelo Marajó, entre os anos de 2005 e 2010, uma das reclamações mais frequentes dos leigos era a ausência de padres nas cidades e vilas da Região.

a reforma do clero constituía o ponto de partida para a reforma do povo cristão (Azzi, 1983, p. 23).

Para além das questões de organização interna da Igreja, a Romanização passava também pela disciplina do laicato assim como de suas manifestações de fé, até porque a dimensão clerical não se tece sem o *ethos* laico, e vice-versa. Nessa perspectiva, Maués (1999, p. 121), assim define o período de Reforma da Igreja Católica na Amazônia.

Essa reforma, chamada mais tarde de “romanização” implicava, entre outras coisas, em maior aproximação da Igreja do Brasil de Roma e, consequentemente, numa espécie de europeização do catolicismo brasileiro. Por isso ela se voltava contra o regime do padroado que implicava em muitas amarras políticas e administrativas em relação às autoridades do Império, e também se voltava contra o catolicismo tradicional, procurando disciplinar e educar o clero e o laicato. Entre as políticas que foram colocadas em prática pela romanização, mesmo antes, durante e após o governo diocesano de D. Macedo Costa – e não só no Pará, mas em plano nacional, por vários outros bispos romanizadores –, estavam a substituição das antigas devoções populares tradicionais por novas devoções importadas da Europa, como a do Sagrado Coração de Jesus; a criação de novas associações religiosas, como o Apostolado da Oração; a reforma do ensino dos seminários e o envio de jovens seminaristas mais promissores para completar sua formação na Europa – em São Sulpício, na França, e em Roma –, o que visava melhorar o nível intelectual e moral do clero nativo; o incentivo à vinda para o Brasil de ordens e congregações religiosas estrangeiras (européias), femininas e masculinas, para suprir a necessidade de novos religiosos capazes de atuar no ensino, tanto de seminários como dos colégios católicos, nos hospitais, na evangelização e no controle dos centros de devoção popular (como é o caso de Belém com o culto a N. S. de Nazaré) (Maués, 1999, p. 121).

Ambos os bispos, D. Afonso Torres e D. Macedo Costa, em suas visitas pastorais nos interiores do Pará procuraram disciplinar os fiéis e suas manifestações populares. D. Afonso, nas visitas pastorais pelo Rio Acará, elogiou o hábito de cantar e rezar de escravos negros e fez críticas aos patrões

fazendeiros que os impunham apenas o trabalho, sem lembrarem-se que os escravos “[...] são cristãos e como tais obrigados à oração” (Santos, 1992, p. 304). Não há, segundo Santos, nenhum pronunciamento do bispo em relação ao “problema da escravidão do negro”, sendo, portanto, de interesse do bispo o processo de cristianização do negro apenas como uma maneira de evitar que o mesmo continuasse a praticar sua religião e certos aspectos do seu folclore, como as danças do carimbó e lundú, vistos que os mesmos eram considerados, pela Igreja, como manifestações pagãs e supersticiosas, altamente nocivas à fé católica.

D. Macedo Costa em sua visita pastoral ao município de Soure na Ilha do Marajó “[...] esteve em entrevista com um celebre pajé e condenou em público suas imposturas” (Lustosa, 1992) [1939].

Por várias ocasiões esse bispo entrou em conflito com os paraenses devido à “devoção extremada” dos mesmos a Nossa Senhora de Nazaré; devoção que, segundo ele, tornara-se “[...] uma fonte perene de corrupção para o povo, de graves lástimas e desordens para as famílias, como eram as saturnais do paganismo” (Vianna, 1904, p. 241).

A Questão Religiosa constituiu-se numa série de conflitos ocorridos no período de 1872 a 1875 entre o clero, especialmente sua ala conservadora, e o Império. A razão para o conflito, entre outras, era a não aceitação pelos bispos de maçons na gerência das irmandades religiosas. Pode-se dizer que o estopim para o conflito foi a interdição de padres ligados à maçonaria no Rio de Janeiro, em Olinda e no Pará por seus respectivos bispos. Dom Pedro Maria de Lacerda, no Rio de Janeiro; Dom Vital de Oliveira, em Olinda, e Dom Antônio de Macedo Costa, no Pará. O governo imperial leu as proibições como desobediência à sua autoridade, levando os bispos a responderem processos por interdições dos padres e fechamento de irmandades. Em 1874, foi decretada a prisão de D. Vital e D. Macedo Costa. No ano seguinte, Duque de Caxias, à frente do Gabinete, concedeu anistia aos bispos.

Ainda como resquício da chamada *Questão Religiosa*, conflito que envolveu clero e Império do Brasil, entre os anos de 1872 e 1875, no Pará, se deu a *Questão Nazarena*, conflito que envolveu o clero, especialmente

D. Antônio de Macedo Costa, a Irmandade de Nazaré e o poder público local. A Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré era a associação de leigos responsável pela organização da celebração do Círio de Nossa Senhora de Nazaré⁹, mas a presença de maçons na Diretoria da Irmandade era considerada pelo bispo como uma afronta, já que o Círio de Nossa Senhora de Nazaré era uma festa católica.

A pendenga entre o bispo e a Irmandade iniciou no ano de 1877 e se arrastou até 1879. Nesse ínterim, o bispo é afrontado por dois governadores de província: José da Gama Malcher e Gama Abreu (Barão de Marajó), eles alegavam a natureza civil do Círio para não se submeterem às ordens do bispo, sobretudo àquela que proibia a realização da celebração¹⁰.

O início do conflito deu-se por ocasião da realização do Círio, no ano 1877, quando uma carta anônima foi publicada no Jornal *Diário de Belém*, alegando que “representações indecorosas” aconteciam no arraial da festa (Roque, 1981, p. 63). O bispo reagiu prontamente suspendendo “as funções religiosas” do Círio e em seguida viajou, deixando ao vigário João Simplício das Neves Pinto e Souza a incumbência de dar a notícia aos interessados. A Irmandade, não contente com a suspensão dos festejos, amparada pelo poder público, adentrou a igreja, que se encontrava fechada, subiu ao altar, tocou os sinos para chamar os fiéis e realizou os serviços religiosos sem a presença de sacerdotes.

⁹ Devoção do catolicismo popular em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré que tem sua origem no final do século XVIII (1701), quando do achado de uma imagem de N. S. de Nazaré. A celebração foi oficialmente instituída no ano de 1793 e desde então tem acontecido sem interrupções, a não ser no ano de 1835, por ocasião da tomada da cidade pelos cabanos, no início da grande revolta popular, a Cabanagem. É regionalmente reconhecida como a maior celebração católica com poder de mobilização de cerca de dois milhões de pessoas. Seu valor identitário é tão expressivo ao paraense como um todo que a celebração foi registrada, no ano de 2004, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira.

¹⁰ Essa natureza civil está relacionada à origem oficial da celebração no ano de 1793, pelo então governador da província, Francisco de Souza Coutinho, idealizador da Trasladação, da Procissão do Círio, assim como da “feira Agrícola”, atual Arraial. Nesta época, o bispado estava em vacância.

O evento que serviu de razão para iniciar o conflito, as tais “representações indecorosas”¹¹, foram, ao longo do conflito, cedendo lugar às questões que de fato vão sustentar o conflito por quase dois anos: a presença de maçons na Diretoria da Irmandade de Nazaré, fato que o bispo não tolerava. A isso somou-se a disputa entre a Irmandade e o bispo pela posse da Igreja de Nossa Senhora de Nazaré. O bispo não aceitava que a posse da Igreja ficasse com a irmandade, pois a mesma estava “infestada de maçons”¹².

Ao longo do ano de 1878, o bispo polemizou nos jornais com aqueles que tomaram posição contrária à decisão tomada por ele, em portaria de 27 de agosto de 1878, na qual determinava que naquele ano “[...] não se fizesse solenidade alguma” na Igreja de Nazaré, até que a mesma “[...] lhe fosse entregue”, juntamente com “todo serviço religioso”, isto significava a proibição da realização do Círio. Não atendendo à autoridade do bispo, em outubro de 1878, foi realizado o Círio sem a presença do clero, o cortejo ficou conhecido como “Círio Civil”.

Atacado pelos jornais, especialmente pelo Liberal do Pará, mas não apenas, o bispo exigiu uma condição para rever sua posição acerca da proibição do Círio: que todos os signatários que compunham a Irmandade de Nazaré se declarassem católicos romanos “[...] dispostos a cumprir as determinações do prelado” (Roque, 1981, p. 70).

No ano de 1879, ainda não há acordo entre as partes e, mais uma vez, o Círio é realizado apenas com autoridades civis à frente do cortejo. No ano de 1880, novo ofício foi enviado pelo bispo ao Barão do Marajó solicitando a não realização de mais um Círio sem a presença de sacerdotes, em resposta, o bispo recebeu a notícia de que era do interesse do Barão que o prelado se entendesse diretamente com o novo diretor da Irmandade, o senhor José Cardoso da Cunha Coimbra. Atendendo ao pedido do Barão, bispo e Irmandade entraram em acordo, ficando acertado que a Igreja de

¹¹ Tratava-se de pinturas de Miguel Ângelo, Rafael e outros pintores (Alves, 1980; Roque, 1981).

¹² É da opinião de Alves que o bispo não era contra o Círio de Nazaré, mas que esta, sendo uma festa popular, estava sujeita à manipulação por poderes concorrentes ao seu, a exemplo da maçonaria (Alves, 1980, p. 95). Maués discorda de tal tese.

Nazaré seria repassada à administração da Diocese. A Irmandade também consultou o bispo acerca da composição de seus novos membros. Parece que o bispo saiu vitorioso.

A PRESENÇA PROTESTANTE NO PARÁ

É nesse contexto conturbado para a Igreja Católica que, em nível nacional, precisa brigar consigo mesma e com o poder civil para se fortalecer enquanto instituição politicamente independente e, em nível regional, precisa superar as dificuldades de uma região como a Amazônia – com grandes distâncias, falta de clero ou clero deficientemente formado, de matriz religiosa muito distinta da europeia – que um novo desafio se impõe à Igreja Católica: a presença protestante.

Segundo Dreher (1992), convencionou-se falar da presença protestante no Brasil a partir de 1824, com a chegada de imigrantes germânicos no Rio Grande do Sul, em sua maioria Luteranos. Mafra (2001) informa que esses primeiros imigrantes teriam como destino as cidades de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro, e São Leopoldo, no estado do Rio Grande do Sul. Na Amazônia, particularmente no Pará, as primeiras penetrações de protestantes datam do século XIX. No entanto, há relatos de que nos anos de 1766 e 1768, através da política de reorganização do império português por Marquês de Pombal, após a separação entre Portugal e Espanha, em 1640, imigraram para a Amazônia 87 alemães: 85 homens e 2 mulheres. Esses alemães seriam mercenários que, desertando das tropas espanholas, fugiram para Portugal e, casados com moças recolhidas às Casas de Correção, foram despachados para a Amazônia, fixando moradia na “Vila Viçosa da Madre de Deus”, entre Nova Mazagão e Macapá, no Estado do Amapá (Oberacker Jr., 1996 *apud* Dreher, 1992, p. 322). Dreher destaca que a vila desapareceu devido às adversidades climáticas, dispersando, assim, seus moradores. Ele se pergunta também se os imigrantes eram protestantes, mas arremata que, caso fossem, não nos deixassem sinais.

Antes de continuarmos a descrever essa trajetória protestante na Amazônia, é bom assinalarmos, pelo menos marginalmente, as teses que

tentaram explicar a razão de o Brasil e, particularmente a Amazônia, parecer tão interessante ao olhar protestante.

Desde 1860 que as potências econômicas estavam de olho no que acontecia no Brasil. Essa é a opinião de Dreher (1992) que, mesmo achando que o fato não foi ainda “[...] estudado a fundo [...]”, infere que as potências esperavam uma “fragmentação do colosso” chamado Brasil, e que todas as potências econômicas queriam “sua fatia no bolo”. Ele usa o caso da imigração de protestantes alemães para o Rio Grande do Sul para exemplificar seu pensamento.

Ali os imigrantes alemães e protestantes, estabelecidos no Rio Grande do Sul, a partir de 1824, passam a ser atendidos regularmente por missionários, a partir de 1864. No período de 1824 a 1864 ficaram entregues a si mesmos, sendo esporádico o atendimento por parte de ministros ordenados. Deve ser destacado que a partir de 1864 seu atendimento vai ser feito por missionários formados na Casa de Missão de Barmen, na época dirigida por Friedrich Fabri, o pai do movimento colonial alemão. Não é por acaso que as pessoas que financiam a formação de missionários são fabricantes da Renânia. Desde 1871 o Reino Alemão vai dar sua parcela para a política que vai ser denominada de preservação da germanidade dos alemães que imigraram para o Brasil meridional. Pretende-se que a germanidade seja preservada, pois etnia e língua permitiriam a formação de um mercado único para os produtos alemães. O investimento no campo eclesiástico traria dividendos para os produtos alemães (Dreher, 1973 *apud* Dreher, 1992 p. 324).

Ele argumenta que, ao mesmo tempo em que a Europa Central investia no sul do Brasil, acreditando, inclusive, na formação de um novo país, a Nova Alemanha, grupos norte-americanos e ingleses “arregimentam-se para a futura posse da Amazônia”, e que o missionário Richard Holden, ao chegar no Pará, no final da década de 1860, e ao travar contato com alguns ingleses que lá moravam, percebeu que havia um desejo de separação daquela região do resto do Brasil.

É da opinião de Vieira (1980) que o clima político no Pará estava muito “tumultuado” nos anos de 1860. As razões para tanto seriam os descasos com

que a Corte tratava a província, explorando-a para o benefício de si mesma e de uns poucos indivíduos privilegiados. Parte importante desse descontentamento estava relacionada ao monopólio do comércio e da navegação do Amazonas pela Companhia do Visconde de Mauá. Aos contatos travados com importantes políticos paraenses, dentre os quais Tito Franco de Almeida¹³, liberal e maçom, é que Vieira atribui as conclusões a que Holden chegou de que a região amazônica estava prestes a se separar do Império. É do diário do reverendo, anotações do ano de 1861, que Vieira retira a seguinte informação:

O norte é a principal sede do movimento republicano, e mais, insinua-se que no caso do Imperador morrer, haverá o desmembramento do império e a formação de uma República Setentrional. Quão importante é que nossa influência religiosa pudesse ter um ano ou dois para fazer-se sentida e conhecida, antes que o tempo das novas cristalizações cheguem. As épocas revolucionárias nos *Países papistas* são sempre uma boa oportunidade para a introdução do Evangelho, pois, no meio do rugir da tempestade o humilde trabalho missionário pode existir despercebido, de modo que, apesar de pedir a Deus que o dia ainda esteja longe, acho que devíamos tomar em consideração em nossos planejamentos algo que é mais do que uma contingência (*apud* Vieira, 1980, p. 177).

Apesar de Vieira (1980) registrar as anotações de Holden em seu livro, parece que ele não dá muito crédito às conclusões do reverendo no que se refere à possibilidade de uma separação da Amazônia do resto do Brasil.

Investigando sobre os antecedentes da Questão Religiosa no Brasil e sobre até que ponto o protestantismo poderia ser relacionado à mesma, Vieira em seu livro *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, publicado em 1980, encontra duas teses que explicariam as razões da introdução do protestantismo no Brasil: a) de que os missionários protes-

¹³ Tito Franco de Almeida, advogado e político liberal, foi, segundo Vieira (1980), sem dúvida, o maior colaborador de Holden entre os políticos paraenses. Quando Holden chegou ao Pará, em 1860, Tito Franco exercia função de advogado e jornalista, mas já havia exercido dois cargos políticos nos anos de 1856, na Assembleia Legislativa Provincial, e 1858, no Parlamento Imperial, substituindo Bernardo de Souza Franco, que fora chamado ao Senado (Vieira, 1980, p. 174).

tantes que estiveram no Brasil faziam parte de uma vanguarda treinada que tinham como objetivo “rapinar” as terras do Brasil, tese defendida pelos dois bispos diretamente envolvidos na *Questão*, D. Antônio de Macedo Costa, do Pará, e Dom Manoel Joaquim da Silveira, da Bahia; e, b) a de que havia uma conspiração liberal, de âmbito universal, para destruir a Igreja Católica e que a maçonaria fora utilizada como uma arma para este fim¹⁴.

Ainda na introdução de seu estudo, Vieira praticamente descarta a primeira hipótese, achando que a segunda “[...] parecia ter mais valor e maiores possibilidades de comprovação”. No entanto, as conclusões do autor vão no sentido de demonstrar que de fato houve um trabalho de “cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários contra o poder da Igreja Católica no Brasil”, sendo essa cooperação “às vezes de plano local, às vezes de âmbito nacional. Mas geralmente tinha um cunho brasileiro e liga-se a problemas de âmbito interno” (Vieira, 1980, p. 12).

Para Mendonça e Filho (1990, p. 76), a “força modernizante” do protestantismo seria a razão de sua introdução no Brasil. Eles acreditam que a *Questão Religiosa* foi um elemento “potencializador” da ação missionária protestante no Brasil.

No Pará, a primeira tentativa de evangelização protestante fora dirigida por Daniel Parisch Kidder em 1839¹⁵. Não há um consenso sobre se a

¹⁴ Vieira (1980, p. 9) atribui ao trabalho de Bernad Fay, “Revolution e Freemasonry” de 1935, a origem desta tese, mas reconhece que o trabalho de Mary Crescentia Thornton, “The church and Freemasonry in Brazil, 1872 -1875”, publicado em 1948, teria modificado em parte a mesma.

¹⁵ As anotações de Kidder, que se transformaram no livro *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil*, referem-se aos aspectos mais gerais da cultura local, dispensa poucas linhas ao tema da religião, há especial menção à questão missionária nos dois parágrafos finais do livro. Assim relata: “[...] não nos descuidamos de nossa missão de divulgar a bíblia e folhetos evangélicos durante a nossa permanência na Província. Aproveitamos todas as oportunidades que nos se apresentaram de fazer o bem e conseguimos organizar a venda das Escrituras e a distribuição gratuita dos folhetos, de maneira que ainda até hoje perdura. É de presumir que os numerosos exemplares das publicações evangélicas assim distribuídas ao público leitor do Pará não tenham deixado de exercer salutar influência no sentido de promover a tranquilidade geral e a prática da virtude” (KIDDER, 1980, p. 218).

vinda de Kidder ao Brasil foi uma missão religiosa ou uma viagem científica. Cetrulo Neto (1994, p. 169) acha que o mesmo dedica em seu livro, *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias no Norte do Brasil*, apenas “dois parágrafos ao tema da religião”, sugerindo que ele teria vindo ao Brasil como cientista. Beozzo (1995, p. 241) assinala que o “jovem e enérgico Kidder” veio ao Brasil a serviço da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana. Missionário oficial talvez não, mas missionário sim. Kidder, logo no início de suas *Reminiscências*, informa:

No Pará tivemos ocasião de ministrar diversos cultos semelhantes, em domingos sucessivos, sendo uma vez a bordo de um navio norte-americano surto no porto e os demais na residência de um amigo (Kidder, 1980, p.183).

Segundo Vieira (1980, p. 177), a presença do missionário mereceu atenção especial do bispo do Pará D. Romualdo de Souza Coelho (1820 a 1841) que fora previamente avisado pelo bispo do Maranhão D. Marcos Antonio de Souza de que o “herético e perigoso Kidder estava indo para o Norte”. Kidder, tendo em vista sua anterior experiência no Maranhão, desconfiava não ser bem recebido pela autoridade religiosa no Pará, assim, ao chegar em Belém, fez uma visita ao presidente da província, Bernardo de Souza Franco, a quem mostrou suas cartas de apresentação. Após visita ao presidente, o missionário garantiu: “[...] ninguém interferiu comigo ou com qualquer das minhas atividades, do princípio ao fim” (Kidder, 1980, p. 178).

A presença protestante na Amazônia, como se vê, não é um fato recente, assim como não é recente a atenção que a Igreja Católica tem dispensado ao fenômeno, como veremos ao longo do texto. O próprio Kidder relata em suas *Reminiscências*... a reação do bispo quando do episódio de sua chegada na Belém do século XIX:

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

esclarecidos, escreveram ao Sr. Franco [presidente da província à época] taxando-nos de indivíduo perigoso que não deveria ter permissão para desembarcar na província (Kidder, 1980, p. 189).

O missionário protestante refere-se, na citação ora exposta, ao episódio ocorrido quando de sua passagem pelo Maranhão. O bispo desse lugar, ao ser informado de que Kidder estava fazendo circular bíblias, “[...] temendo que todo mundo se afogasse num mar de heresias”, advertiu todos os fiéis de que não se contaminassem pelas bíblias, bem como que não se “[...] convertessem ao protestantismo”. Segundo Kidder, o público deu “pouca importância à extemporânea” opinião do bispo (Kidder, 1980, p. 169-170).

Após Kidder, o capitão norte-americano, Robert Nesbit, estivera navegando o Amazonas até o Peru, nos anos de 1857 e 1858, e, “[...] seguindo o costume da época”, aproveitava as acomodações do navio a vapor para transportar uma grande quantidade de bíblias protestantes. Vieira (1980, p. 178) comenta que a população ribeirinha se impressionava com a visita dos grandes vapores que jogavam para o ar fogo e fumaça, e “[...] comprava os livros do capitão Nesbit”. Dreher, também citando Vieira (1980), relata que o capitão “[...] distribuía [as bíblias] para os ribeirinhos por onde passava” (Dreher, 1992, p. 323).

Vendidas ou doadas, as bíblias do capitão causaram muita confusão à Igreja Católica local, merecendo atenção especial da instituição através de uma Carta Pastoral de Dom José Afonso Torres:

Antes de seu falecimento, Robert Nesbit tinha distribuído Bíblias em português em número suficiente para causar preocupação ao bispo do Pará, Dom José Afonso Torres, que em 8 de abril de 1857 publicou uma Carta Pastoral, instruindo os fiéis contra as Bíblias e opúsculos distribuídos pelo agente da Sociedade Bíblica Americana (Vieira, 1980, p. 178).

O terceiro missionário protestante a pregar no Pará, em declarada missão religiosa, foi Richard Holden, no final de 1860. A escolha de Belém, como lugar de missão para Holden, estaria relacionada, segundo Vieira (1980, p. 164), à anterior atuação de Robert Nesbit nos anos de 1857 e

1858, mais especialmente, também, pela grande expectativa que existia, nos Estados Unidos e na Europa, de que o Rio Amazonas fosse aberto à navegação mundial. Quanto a essa última questão, havia um clima de muita confusão na capital paraense, alguns posicionavam-se a favor da abertura à navegação e outros contra, por acharem que se tratava de expedições “flibusteiras” que viriam dos Estados Unidos. A grande presença de norte-americanos na Belém do século XIX contribuía para alimentar o medo dos paraenses; medo que surgira, segundo Vieira (1980), devido a algumas notícias de jornais de Nova Iorque.

Kidder, em 1939, registrou no Pará a segunda maior comunidade de norte-americanos que ele teria encontrado no Brasil, em sua maioria desempenhando funções de comerciante e mecânicos; Holden, quando de sua estada na cidade, destacou a grande hostilidade de ingleses e americanos, chamados por ele de *infiéis*, à presença de pregadores protestantes. O missionário temia que essa hostilidade pudesse atrapalhar seu trabalho.

Dado a hostilidade de americanos e ingleses, Holden chegou à conclusão de que era difícil pregar entre os estrangeiros e as classes mais abastadas da cidade, pois que os mesmos eram entendidos pelo missionário como “descrentes”, então, ele direcionou seu trabalho missionário mais especificamente para a “classe humilde”, mas, ao mesmo tempo “enfrentou” os “descrentes” com “as armas da publicidade”. É com tradução de partes de importantes obras protestantes, além de um programa de propaganda religiosa nos dois principais jornais da cidade, *Diário do Grão-Pará* e *Jornal do Amazonas*¹⁶, que Holden esperava combater os *infiéis* e evangelizar o povo. Nos jornais, Holden vai se preocupar em adaptar e publicar obras “[...] que não fossem ofensivas ao catolicismo”, tendo em vista as recomendações de Tito Franco. Durante todo esse processo, o missionário teve colaborações de

¹⁶ O *Jornal do Amazonas* tinha à frente da redação Tito Franco de Almeida, tendo sido fundado pelo mesmo em 1860, e o jornal *Diário do Grão-Pará* tinha à frente alguém de sobrenome Magalhães, sobre quem Vieira (1980, p. 177) alega não ter conseguido maiores informações.

José Henriques¹⁷ e Tito Franco. Mas a evangelização não se dava apenas pela imprensa, Holden chegou a fundar uma igreja no porto de Belém, “serviço Bethel”, como ficou registrado em seu diário, e, entre dezembro de 1860 e junho de 1861, Holden faz viagens pelos diversos afluentes do Amazonas vendendo bíblias nas vilas e cidades vizinhas:

Em nenhuma dessas viagens, exceto na última, teve qualquer problema com autoridade civil ou eclesiástica. No fim da última viagem, que durou de 13 de junho a 6 de agosto de 1861, notou que todos os padres estavam ausentes de suas paróquias, tendo ido a Belém a fim de dar a boas vindas ao bispo. Talvez, por essa razão, o subdelegado, num lugar chamado Iritúria, assumiu a responsabilidade de lhe sustar o trabalho. Face às exigências do sub-delegado, Holden replicou que o mesmo estava errado, que ele não tinha quebrantado a lei, nem seus auxiliares o tinham; e que iria continuar seu trabalho como antes. Entretanto, ao ouvir dizer que na vizinha cidade de Ourém o padre havia juntado todas as bíblias e panfletos protestantes e feito deles uma fogueira, decidiu seguir viagem e apresentou a questão ao cônsul inglês em Belém. Consultando Tito Franco sobre o problema, a opinião deste foi que o sub-delegado estava errado, visto que sob a Constituição “respeito pelo Romanismo não excluía discussão sobre o dogma católico” (sic). A chegada de Dom Macedo Costa, no entanto, já estava modificando o ambiente religioso no Pará (Vieira, 1980, p. 180-181).

D. José Afonso de Moraes Torres renunciou ao bispado do Pará em 1859, dessa forma, quando D. Antônio de Macedo Costa chegou ao Pará em 1861, o mesmo estava em vacância. Uma das principais preocupações de Dom Antônio de Macedo Costa, como recomendava a política de reforma da Igreja, era a disciplina do clero local. Em sua primeira Carta Pastoral ele exortou o mesmo a não se envolver em política, assim como a abandonar suas “amásias”. Holden, ironicamente, em seu diário, pergunta-se se o mes-

¹⁷ José Henriques Cordeiro de Castro, grande colaborador de Holden, ensinava português ao escocês e corrigia todos os seus artigos, era advogado e funcionário do Tesouro Nacional em Belém.

mo “[...] terá melhor êxito que seu antecessor que em desespero resignou a Sé”¹⁸. Nesta primeira Carta, o bispo já fazia menção aos protestantes, mas o principal ataque aos mesmos viria na segunda Carta Pastoral, de agosto de 1861, na qual alvejava “Holden, suas bíblias e seus panfletos”. Nessa Carta, o bispo debate acerca do que considera “falsificações da bíblia”, além de proibir seu rebanho de comprá-la e de possuí-la em casa. Após isso, o bispo e o missionário irão travar séria polêmica através de artigos em jornais, sendo, inclusive, o missionário intimado pelo chefe de polícia a comparecer na delegacia; quando diante da autoridade policial foi avisado por esse que não podia ensinar sua religião em português. Os episódios seguem com um convite do bispo ao missionário para palestrarem; Holden não aceita o convite, pois prefere, como registra em seu diário, revelar-se aos poucos ao prelado, através dos artigos nos jornais. Tal decisão cria, segundo Viera, uma curiosidade geral na cidade, o que faz aumentar a venda de bíblias, assim como as visitas aos “serviços religiosos” de Holden, que pregava em português. Viera assim narra este momento:

À recusa de Holden de encontrar-se com o bispo seguia-se uma grande movimentação no depósito de bíblias, de pessoas que iam comprar os livros por simples curiosidade, em seguida aumentaram seus auditórios nos serviços religiosos em português, ainda que muitos dos frequentadores fossem alemães, que tinham pedido que dirigissem culto em língua que eles pudessem entender. Contudo, uma grande porção do auditório era composta de jovens intelectuais brasileiros, que manifestavam grande antagonismo à Igreja Católica e à religião em geral. Então, no início de janeiro de 1862, teve lugar o estranho episódio de quase “conversão” de Tito Franco, que deve ter sido relatado às autoridades eclesiásticas pelo pai, que era muito religioso... (Vieira, 1980, p. 185).

No contexto das polêmicas com Richard Holden, o bispo vinha passando por situações difíceis, tinha que lidar com o clero mal preparado,

¹⁸ Trata-se de José Afonso de Moraes Torres, nono bispo do Pará que, após 15 anos à frente do bispado paraense, renunciou, em 1857.

além de ter que contornar problemas de relacionamento com seu laicato. Numa ocasião fora vaiado em frente de sua igreja por um subdelegado e outros “turbulentos”, os quais o bispo tinha repreendido por “comportamento inadequado” na missa; precisava lidar com o “catolicismo fetichista dos paraenses”, além, claro, de responder aos ataques de Holden pela imprensa. O missionário parece escolher esse momento para publicar a carta de alguns bispos holandeses contra o dogma da Imaculada Conceição. Foi a gota d’água para o bispo. O dono do jornal, Tito Franco, foi chamado pelo bispo e aconselhado a não mais ceder espaço aos textos do reverendo, pedido que, segundo Viera, fora cumprido.

Esse episódio marca a saída de Holden do Pará, pois, sem o apoio do *Jornal do Amazonas*, o reverendo se vê enfraquecido na queda de braço com o bispo, assim, reconhecendo que “a eficiência de seu trabalho fora prejudicada pelas medidas políticas e econômicas do bispo”, em maio de 1862, Holden deixa o Pará rumo à Bahia.

No entanto, a saída do missionário da cidade não significou que sua lembrança fora apagada. Quase dez anos depois de sua partida, o prelado ainda o lembrava em seus sermões, e nos textos do jornal católico *A Boa Nova*, fundado depois da partida do missionário. Assim manifestou-se a memória do bispo acerca do missionário, através em uma das edições de *A Boa Nova*:

No começo desse bispado, um certo Holden queria implantar o protestantismo nessa Diocese, ao que (o bispo) opôs-se por meio de uma carta pastoral de sermões. Holden costumava publicar seus erros no *Jornal do Amazonas*, de cujo redator o bispo era amigo. Sua excelentíssima reverendíssima chamou o editor à ordem e este cavalheiro prometeu-lhe que se qualquer coisa fosse publicada contra a Imaculada Conceição, não mais permitiria que os protestantes publicassem em seu jornal... De fato, um dia, sem o consentimento do editor no *Jornal do Amazonas* foi publicado uma diabrite contra a Imaculada Conceição. O redator cumpriu a palavra dada a sua Excelentíssima Reverendíssima e não foi mais permitido que Holden publicasse qualquer coisa no jornal (Vieira, 1980, p. 186).

James Henderson, comerciante inglês, amigo e colaborador de Holden, foi responsável, após a saída do missionário do Pará, por frequentes ataques ao bispo e à Igreja pelos jornais locais¹⁹.

As atitudes de Holden deixaram o clero católico mais reservado quanto às questões de religião. Depois da saída do missionário, D. Macedo instruiu seu rebanho a devolver todo material que tinham adquirido de Holden, “[...] a maioria das pessoas atendeu ao pedido”, declarou o prelado em Carta Pastoral de 1872. No ano seguinte à saída de Holden, Dom Macedo publicou o primeiro número do jornal católico *A Estrela do Norte*, “[...] especialmente fundado para instrução religiosa de sua Diocese” (Vieira, 1980, p. 293). Ainda no mesmo ano de 1863, o bispo iniciou uma campanha de esclarecimento sobre o protestantismo ao povo. É nessa época que o bispo “endossa” a teoria, já assinalada pelo bispo da Bahia, de que a introdução do protestantismo no Brasil estava “intimamente” relacionada às “maquinações” dos Estados Unidos da América para tomar o Amazonas.

Ao ir para o Pará, as recomendações que Holden recebeu do Conselho de Missão da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana, organizações que conjuntamente o patrocinavam, eram de que “trabalhasse quietamente” na distribuição de bíblias, Novos Testamentos e panfletos religiosos e que “não se envolvesse em política”. Recomendações difíceis de cumprir, tendo em vista o contexto “tumultuado” a que se referiu Vieira, assim como pelas

¹⁹ O Escocês James Henderson fora “[...] dentre todos os estrangeiros que ajudaram Holden o mais interessante e exótico, sem nenhuma dúvida”. Ele residia no Pará desde 1832, em 1839 hospedou Daniel Kidder quando de sua estada em Belém. O próprio Kidder, em seu livro, diz que não tem palavras para expressar a gentileza de Henderson (Kidder, 1980, p. 188). De acordo com o diário de Holden, como escreveu Vieira (1980, p. 168), ele era sócio de Tito Franco do *Jornal do Amazonas*, fundado em 1860, sendo inclusive Henderson quem apresentou Holden a Tito Franco. Antes mesmo da chegada de Holden, Henderson era envolvido com vendas de bíblias e possuía um estoque de panfletos protestantes. Dreher (1992, p. 323) desconfia de que essa literatura protestante tenha sido confiada a Henderson após a morte de Robert Nesbit, o capitão norte-americano que distribuía bíblias a bordo de seu navio.

relações que Holden contrai chegando ao Pará, especialmente sua amizade com Tito Franco.

Além disso, Vieira (1980) também comenta que não era muito fácil para um estrangeiro branco, alto, magro, manter-se anônimo numa cidade pequena e povoada de mestiços, onde o tipo físico era baixo, magro e moreno, além da questão da aparência física, soma-se o fato de o missionário se encontrar hospedado na casa de um dos negociantes mais ricos da cidade, o escocês Henderson, o que contribuía para que a presença do mesmo chamasse muito a atenção dos locais. A estratégia utilizada por Holden, para melhor trabalhar, constituiu em adquirir um local no centro comercial que servia de depósito para seus livros que eram anunciados a venda nos jornais locais, e nas viagens que realizou ao longo dos rios da Amazônia, onde seu serviço era mais tranquilo.

Chama-me atenção a observação de Vieira sobre como era difícil para um missionário norte-americano “trabalhar” quase em segredo, visto sua diferença física em relação às demais pessoas do lugar. A impressão que tenho é que o mesmo chamava atenção por onde passava menos por sua aparência física e mais por sua postura, pois, como bem registrou Kidder, havia, no Pará, a maior colônia de ingleses que ele tinha encontrado em sua viagem pelo Brasil, com exceção da do Rio de Janeiro, assim, parece que os atos de Holden, abrindo uma igreja, pregando em português, e, sobretudo polemizando publicamente pelos jornais com D. Macedo Costa, eram mais parte da estratégia do mesmo e menos fatos incontornáveis. Isso justifica-se quando da recusa do reverendo em encontrar-se com o bispo, tendo como justificativa o fato de preferir polemizar pelos jornais a encontrá-lo, como ficou registrado em seu diário.

Pois o resto da verdade é que, uma razão para não me entrevistar com o bispo foi exatamente que temia que nos entendêssemos *bem demais para o meu próprio propósito*. Eu o entendi perfeitamente bem desde o princípio, porém está muito mais de acordo com o meu propósito que ela (sic) aprenda a compreender-me aos poucos à proporção em que me revelo pela imprensa, do que se tivesse que dizer-lhe em termos claros que estou aqui com o propósito expresso de fazer frente à sua igreja (Vieira, 1980, p. 185).

Um ponto unia missionários protestantes e clérigos ultramontanos na Belém da segunda metade do século XIX: a opinião generalizada de que o paraense, como o resto da população brasileira, em questões de religião, tendia a ser mais “supersticiosa” que “religiosa” (Vieira, 1980)²⁰. Protestantes e católicos estavam de acordo quando achavam que os brasileiros não eram “cristãos verdadeiros” quando o assunto era religião. Relatos, como os de Cooley Fletcher²¹, afirmavam que:

De todos os povos que tinha conhecido, os brasileiros eram os que menos se importavam com a religião. Não tinham entusiasmo pela religião católica e eram sumamente indiferentes às questões espirituais, sua vida religiosa limitando-se a foguetórios e procissões (Vieira, 1980, p. 170).

Richard Holden fez a mesma observação no Pará, estendendo seus comentários aos padres, os quais julgava pouco sinceros e pouco atentos às coisas divinas. Em seu diário, ele escreveu:

Ainda não encontrei um só padre que parecesse ser sincero ou que de algum modo se importasse com as coisas divinas (Vieira, 1980, p. 170).

²⁰ Essa opinião, generalizada na época, reflete o olhar preconceituoso das autoridades religiosas para com as religiões não cristãs ou mesmo para aquelas cristãs que não se encaixavam nos cânones do catolicismo oficial. Relatos outros, como a dissertação de Figueiredo (1996), mostram uma Belém do final século XIX em pleno vigor de sua vida religiosa através dos ritos de pajelança que aconteciam em toda cidade, que vivia, então, o *glamour* da borracha, através de sua *belle époque*.

²¹ O pastor e missionário norte-americano, Colley Fletcher, esteve no Rio de Janeiro, entre os anos de 1850 e 1854, como agente da União Cristã Americana e Estrangeira e da Sociedade Americana dos Amigos dos Marinheiros, entre os anos de 1855 e 1856, esteve novamente no Brasil como agente da União Americana das Escolas Dominicais, ocasião em que viajou para várias cidades brasileiras. Em 1862, navegou pelo Amazonas coletando espécies de peixes locais para Louis Agassiz. Entre 1864 e 1865, juntamente com o político Aureliano Cândido Tavares Bastos, introduziu uma rota de navios a vapor entre o Rio de Janeiro e Nova Iorque. Entre 1868 e 1869, trabalhou no Brasil como agente da *American Tract Society*. Publicou, junto com Daniel Kidder, em 1857, *Esboço histórico e descritivo*, uma das primeiras literaturas sobre o Brasil para norte-americanos.

Vieira (1980) comenta que havia uma opinião generalizada de que Belém, assim como em todas as dioceses do Pará, que incluía não apenas o Pará, mas toda a província recém-formada do Amazonas, não apenas as classes “um tanto educadas” eram “infieis”, como entre as massas analfabetas reinava a mais completa ignorância do catolicismo. Havia um sincretismo muito grande entre um catolicismo puramente simbólico e práticas indígenas e africanas:

Essa religião popular consistia, principalmente, na adoração de gravuras e de imagens de santo. A “adoração” dos santos ia além do conceito teológico católico de *dulia* (render mais do que homenagens) e chegou a ser semelhante à *latria* (adorar como se adora a Deus). Nos templos, a religião se limitava à missa em latim e a procissões que eram precedidas ou acompanhadas de foguetes e, às vezes, de irmandades dançantes, como a “Irmandades dos Velhos Dançarinos de Belém” que tomavam parte na procissão da “Festa dos Círios”, conforme os anúncios publicados no *Diário do Grão Pará* e outros jornais de Belém. No lar dos analfabetos era, e em muitas partes continua a ser, marcada por uma associação íntima entre adorador e seu “santo” particular. Havia uma relação muito pessoal entre o adorador e essa divindade menor que era conservada em casa. O santo era “bem tratado” apenas se as coisas andassem normalmente e fielmente concedesse à família o que esta lhe pedia. Se deixasse de cumprir o seu dever, poderia terminar com a cabeça enterrada na areia ou amarrado numa árvore do quintal recebendo uma série de cipoadas como castigo, ou qualquer outra sorte de ultraje, até que fizesse o que o devoto desejasse (Vieira, 1980, p. 170-171).

O apego aos santos era tanto que, na ausência de imagens de santo, as gravuras de santo, ou o que se parecesse com santos, eram usados como tal. Segundo Vieira (1980, p. 171), certa vez Holden viu-se obrigado a suspender as vendas de “ilustrações bíblicas”, pois que as mesmas estavam em “perigo” de irem parar nos altares domésticos como santinhos. Fato mais inusitado foi o de um inglês “astucioso” que, recebendo em Belém um carregamento de cartas de baralho danificadas, “[...] recuperou seu prejuízo

e ainda obteve grande lucro vendendo, como santinho, ao povo da região do alto Amazonas, os valetes, rainhas e reis não estragados”.

Maués (1999) faz uma leitura crítica desse relato e vê com reservas, baseado em dados de suas pesquisas com populações caboclas do interior da Amazônia, opiniões como a do missionário protestante em relação ao trato do católico popular com os santos:

De minha experiência de campo com católicos populares do interior do Estado do Pará, em nossos dias, pude perceber que os mesmos não têm uma atitude tão ingênua em relação aos santos e distinguem claramente entre o “santo do céu”, entidade espiritual, e sua representação na terra, ou “semelhança”. Não obstante, as imagens de santo não são simples objetos inertes, já que, num processo simbólico que combina metáfora com metonímia, os sujeitos populares concebem as imagens como partilhando também dos “poderes” das entidades espirituais celestes (Maués, 1999, p. 124).

Em relação à vida protestante no final do século XIX, Cetrulo Neto (1994) fornece este pequeno relato produzido pela historiografia local acerca da relação entre católicos e protestantes na Belém do final do século XIX:

Quanto ao protestantismo já observamos a dificuldade de sua penetração nas regiões, como as de nossa pátria, de lamentável atraso econômico, por volta de 1880 apareceu, aqui, em Belém, um cavalheiro chamado Justus Nelson que alugou uma casa à rua dos Mártires, e ali abriu tenda evangélica. Usava sobrecasaca e chapéu alto o qual não erguia diante de nenhum templo, de nenhum santo e de nenhuma procissão, que eram às centenas naquele tempo, pelas ruas. Os padres mandavam a molecada atirar pedras no pastor, as velhas beatas industriadas nos confessionários, se persignavam ao passar diante da casa do missionário e lançavam exorcismos e baldões sobre Justus, mas este, fiel ao seu apostolado da paz, a seu nome de Justus, e, sem dúvida, ao nome da rua que era, como dissemos, a dos Mártires, sofria tudo como um verdadeiro mártir e como um verdadeiro justo. Chegou a ser agredido fisicamente em plena via pública, por uns latagões a solto das sacristias, porque não retirou da cabeça o seu indefectível chapéu alto, à passagem do Círio de Nazaré (Moura, 1957, p. 41-42, *apud* Cetrulo Neto, 1994, p. 174).

O relato permite visualizar, salvo os exageros, o clima nada amistoso que os missionários enfrentavam no seu dia a dia com a população em geral, sobretudo quando o assunto era a padroeira dos paraenses.

Outro relato oferece-nos outra faceta da situação:

A Igreja Evangelica Presbyteriana também se incorporará às homenagens cívicas pela adesão do Pará à independência nacional, realizando um culto especial amanhã, às 7 ½ horas da noite, em sua sede à Avenida Independência, nº 65-A. Pregará o missionário inglês Theod Raymundo Clarck, cabendo ao dr. Severino Silva, presbytero dessa igreja, a direção da cerimônia (Costa, 1924, p. 69 *apud* Cetrulo Neto, 1994, p. 176).

O anúncio publicado por ocasião das comemorações da adesão do Pará à independência do Brasil indica que, apesar do clima nada amistoso e do reduzido número de protestantes, cerca de 400 ao todo na cidade (Cetrulo Neto, 1994), a comunidade protestante já estava estabelecida como instituição ativa no seio da sociedade paraense, inclusive com sintomas de sentimento de pertencimento, tendo em vista o desejo da participação nos festejos cívicos, de caráter patriótico.

O tempo que separa a saída de Holden do Pará, em 1862, e a chegada da Igreja Assembleia de Deus e do movimento pentecostal na Amazônia, em 1911, é marcado pelos trabalhos missionários das Igrejas Metodista, Episcopal, Presbiteriana e Batista.

Até a saída de Holden do Pará, não há registro sobre a fundação de nenhuma igreja protestante na região, com exceção do seu pequeno “serviço Bethel” no porto. A Igreja Episcopal somente estabelecer-se-ia no Brasil por volta de 1890, e, poucos anos depois, chegaria a Belém.

O primeiro serviço protestante organizado dar-se-ia em 1880, com a fundação de uma escola de enfermagem e aulas de língua inglesa (Dreher, 1992, p. 330) e de um jornal, *O apologista cristão Brasileiro*, fundado pelo metodista Justus Nelson. Segundo Cetrulo Neto (1994, p. 172), Justus Nelson publicou, em 1892, em seu jornal, um artigo no qual combatia a idolatria do povo católico brasileiro, antes teria distribuído mais de mil

folhetos contra o Círio de Nazaré, razão por que foi preso, permanecendo encarcerado por mais de quatro meses. Em 1896, Justus teve que voltar aos Estados Unidos e seu trabalho teria se extinguido. Ele teria retornado posteriormente a Belém, onde permaneceu até 1926, quando, tendo que se ausentar definitivamente, teria entregado ao pastor da Igreja Batista “suas poucas ovelhas”.

A fundação da Igreja Batista deu-se no ano de 1897, por Eurico Alfredo Nelson, de origem sueca, ele teria chegado a Belém em 1891. Fundada em fevereiro de 1897, ao final do ano, a igreja já contava com 18 membros e, no ano seguinte, com 35 (Dreher, 1992, p. 331).²² Um ano após sua fundação, os trabalhos da Batista já se estendiam até a cidade de Castanhal. Em 1910, quando da chegada de Gunnar Vingren e Daniel Berg a Belém, os fundadores da Assembleia de Deus, a Igreja Batista contava com 170 membros (Cetrulo Neto, 1994).

As primeiras incursões presbiterianas na Amazônia teriam iniciado em 1878, com a chegada a Belém do reverendo Blackford, ele teria feito pregações nos meses de setembro e outubro e distribuído bíblias. Mas seria apenas em 1894 que a denominação instalaria seu trabalho na cidade, com a chegada de imigrantes nordestinos (Dreher, 1992; Cetrulo Neto, 1994).

Se a presença protestante nessa parte da Amazônia fez-se sentir ainda na primeira metade do século XIX, sua consolidação e expansão só se deu a partir da segunda década do século XX, com a chegada dos pentecostais e a fundação da Assembleia de Deus em Belém, em 1911.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto dos primeiros missionários a navegar pelo Brasil e pelo interior da Amazônia brasileira era conquistar o povo dessas paragens, após anos de ajustes e adaptações de ambas as partes, pode-se afirmar que a empreitada foi bem sucedida. Quanto aos conflitos, não encontramos

²² Dreher (1992, p. 331), apoiado em Long (1968), chama atenção para a “excelente condição” financeira de alguns membros da igreja, dado o volume de doações que dispensam.

mais bispos ultramontanos e missionários debatendo nos jornais católicos e/ou protestantes, atualmente, eles se encontram nas TVs e no interior dos templos, a natureza do debate também é bem diferente daquele de outrora, ainda assim, revela duas formas distintas, mas nem tanto, de pensar o mercado de bens simbólicos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto. Um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis: Vozes, 1980.

AZZI, Riolando. A reforma Católica na Amazônia 1850-1870. In: *Religião e Sociedade* n. 10. Rio de Janeiro, 1983. p. 21-30.

BEOZZO, Oscar. O protestantismo no Brasil Imperial. In: *História da Igreja no Brasil*. tomo II. Petrópolis: Vozes, 1980.

CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

CETRULO NETO, Francisco. A igreja assembléia de Deus em Belém: buscando as determinações de sua origem. 1994 Dissertação. (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Planejamento do Desenvolvimento. NAEA/UFPA, Belém, 1994. mimeo.

DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

KIDDER, Daniel. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do norte do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980.

LUSTOSA, D. Antonio de Almeida. *Dom Macedo Costa: Bispo do Pará*. Belém: Secult, 1992. (Lendo o Pará 13).

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.

_____. *Uma outra invenção da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

PANTOJA, Vanda. *Santos e Espírito Santo, ou Católicos e Evangélicos na Amazônia Marajoara*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de concentração em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, p. 208. 2011.

ROCQUE, Carlos. *História do Círio e da festa de Nazaré*. Belém: Mithograph, 1981.

SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. (Cehila).

VIANNA, Arthur. *Festas populares do Pará*. Anais da biblioteca e arquivo público do Pará.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UNB, 1980.