

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Paulo Henrique Silva Vianna

**“FÉ, ORAÇÃO E ATIVIDADE”: A INSERÇÃO DA IGREJA EPISCOPAL
BRASILEIRA NO CAMPO RELIGIOSO SANTA-MARIENSE A PARTIR
DAS ESTRATÉGIAS DE MISSIONÁRIOS E LEIGOS (1899-1906)**

Santa Maria, RS
2019

Paulo Henrique Silva Vianna

**“FÉ, ORAÇÃO E ATIVIDADE”: A INSERÇÃO DA IGREJA EPISCOPAL
BRASILEIRA NO CAMPO RELIGIOSO SANTA-MARIENSE A PARTIR DAS
ESTRATÉGIAS DE MISSIONÁRIOS E LEIGOS (1899-1906)**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História, Área de Concentração em História, Poder e Cultura, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em História**.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Beatriz Teixeira Weber

Santa Maria, RS
2019

Vianna, Paulo Henrique Silva
"Fé, oração e atividade": a inserção da Igreja
Episcopal Brasileira no campo religioso santa-mariense a
partir das estratégias de missionários e leigos (1899
1906) / Paulo Henrique Silva Vianna.- 2019.
229 f.; 30 cm

Orientadora: Beatriz Teixeira Weber
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em História, RS, 2019

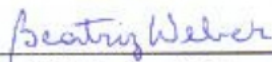
1. Igreja Episcopal Brasileira 2. Missionários
protestantes 3. Mulheres protestantes 4.
Anticlericalismo 5. Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
I. Weber, Beatriz Teixeira II. Título.

Paulo Henrique Silva Vianna

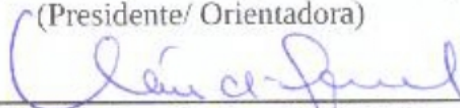
**“FÉ, ORAÇÃO E ATIVIDADE”: A INSERÇÃO DA IGREJA EPISCOPAL
BRASILEIRA NO CAMPO RELIGIOSO SANTA-MARIENSE A PARTIR DAS
ESTRATÉGIAS DE MISSIONÁRIOS E LEIGOS (1899-1906)**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História, Área de Concentração em História, Poder e Cultura, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em História**.

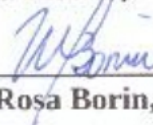
Aprovado em 26 de abril de 2019:



Beatriz Teixeira Weber, Dra. (UFSM)
(Presidente/ Orientadora)



Cláudia Mauch, Dra. (UFRGS)



Marta Rosa Borin, Dra. (UFSM)

Santa Maria, RS
2019

DEDICATÓRIA

Dedicado a meus pais, Ana Maria e Alencar. A meus avós, Paulo Dario (*in memoriam*), Aracy (*in memoriam*) e Julia (*in memoriam*) e a meus tios Antônio e Sônia. Dedicado, também, às pessoas que ao enfrentarem as dificuldades da vida se viram forçadas a abrirem mão de seus objetivos.

AGRADECIMENTOS

A elaboração deste trabalho foi possível graças à colaboração, e auxílio, de um conjunto de pessoas, em especial agradeço:

- às pessoas que trabalham pela permanência, qualidade e expansão do ensino público e gratuito;

- à Prof^ª. Dr^ª. Beatriz Weber, por ter sido minha orientadora ao longo desses anos, pela oportunidade de ter participado do grupo de estudos *PRISMAS: História, Ciência e Religião*, e, pela dedicação, apoio e compreensão com que sempre me recebeu;

- ao corpo docente e servidores do Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria, pela participação que tiveram em meu aprendizado;

- à Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por ter sido contemplado com a bolsa CAPES/ DS. Incentivo que permitiu o desenvolvimento da pesquisa, a compra de materiais e a participação em eventos acadêmicos imprescindíveis para a elaboração do trabalho;

- aos professores Vitor Biasoli, Máira Vendrame, Alexandre Karsburg, Luis Augusto Farinatti, Carlos Henrique Armani e Maria Medianeira Padoin por terem incentivado o meu entusiasmo pela pesquisa em diversas ocasiões. Também agradeço ao Prof. Dr. Marcos Antônio Witt pelo interesse em meu tema de investigação, pelo diálogo e pela indicação de obras bibliográficas;

- ao bispo da Diocese Sul Ocidental da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Dom Francisco de Assis da Silva, ao bispo Emérito Dom Jubal Neves, ao bispo Dom Clovis Erli Rodrigues, ao Reverendo Silvio de Freitas, ao Reverendo Pilato Pereira e à Reverenda Ilaine Zschornack (*in memoriam*) pela maneira acolhedora com que me receberam em sua comunidade, pela permissão de acesso aos arquivos e por toda a colaboração;

- à equipe da Casa de Memória Edmundo Cardoso (CMEC), em especial às senhoras Therezinha de Jesus Pires e Gilda May Cardoso pela disponibilização do arquivo e empenho com que trabalham pelo desenvolvimento da pesquisa científica;

- aos queridos amigos e colegas Dalvan Sabbi Lins, Sandra Roth Eckhardt, Carlos Eduardo Piassini, Paulo Cesar de Oliveira Araujo, Jonas Brasil, Jourdan Johson, Joelma de Freitas, Rayssa Almeida Wolf, Tassiane Mélo de Freitas, Raul José Chaves, Elis Scherer, Calison Pacheco, Felipe Girardi, Bruno Cortês Sherer, Renan Santos Mattos, Ezequiel Ribeiro e Jovani Della Flora, meu muito obrigado pelo companheirismo e bons momentos;

- ao meu pai e minha mãe pelo incentivo e orações; aos meus irmãos pela companhia e

à Tamires por seu apoio, paciência e presença. Ao tio Antonio e à tia Sônia, meu reconhecimento e gratidão por seu cuidado e participação em minha trajetória; e

- ao Grande Espírito e ao mestre Jesus Cristo pela esperança e provisão em todos os momentos.

“[...] a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor.”

(Ludwig Feuerbach)

RESUMO

“FÉ, ORAÇÃO E ATIVIDADE”: A INSERÇÃO DA IGREJA EPISCOPAL BRASILEIRA NO CAMPO RELIGIOSO SANTA-MARIENSE A PARTIR DAS ESTRATÉGIAS DE MISSIONÁRIOS E LEIGOS (1899-1906)

AUTOR: Paulo Henrique Silva Vianna

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Beatriz Teixeira Weber

Este trabalho aborda o conjunto das estratégias utilizadas por missionários e leigos no cotidiano do trabalho missionário da Igreja Episcopal Brasileira, em Santa Maria, região central do Rio Grande do Sul. A partir dos registros encontrados nas atas administrativas da junta paroquial e da Sociedade Auxiliadora de Senhoras (S.A.S.) se pôde identificar objetivos, escolhas e decisões responsáveis pela manutenção, permanência e desenvolvimento do trabalho missionário. A presença dos clérigos no campo religioso de Santa Maria e seu trabalho de distribuição dos bens simbólicos da religião resultou na migração de pessoas para o interior da Igreja Episcopal e na expansão da obra missionária para localidades próximas, entre elas Vila Rica e Restinga Seca. Entre os trabalhos desenvolvidos pelos sacerdotes e leigos destacamos o processo de construção da Igreja do Mediador, inaugurada em novembro de 1906, como um acontecimento que representa a capacidade de mobilização da comunidade religiosa e de formulação de estratégias. A respeito das atividades desenvolvidas pelos leigos, a participação da Sociedade Auxiliadora de Senhoras encontrou destaque e evidenciou o trabalho feminino no manejo de valores materiais e simbólicos. A pesquisa também permitiu identificar a existência de laços de solidariedade e de companheirismo entre missionários protestantes e grupos sociais críticos à Igreja Católica Romana, a partir do que pudemos explorar o padrão de cooperação que existiu entre agentes protestantes, maçons e anticlericais na cidade. Como linhas gerais empregadas na elaboração da narrativa utilizamos o processo de modernização pelo qual passou a sociedade brasileira no século XIX e a construção da liberdade religiosa. A pesquisa integra a linha de pesquisa Cultura, Migrações e Trabalho, do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH-UFSM), nível mestrado, e contou com o auxílio da bolsa CAPES/DS.

Keywords: Igreja Episcopal Brasileira. Missionários protestantes. Mulheres protestantes. Anticlericalismo. Maçonaria. Liberdade religiosa. Igreja Episcopal Anglicana do Brasil.

ABSTRACT

"FAITH, PRAYER AND ACTIVITY": THE INSERTION OF THE BRAZILIAN EPISCOPAL CHURCH IN THE SANTA MARIAN RELIGIOUS FIELD THROUGH MISSIONARY AND LAY STRATEGIES (1899-1906)

AUTHOR: Paulo Henrique Silva Vianna

Orientor: Prof^a. Dr^a. Beatriz Teixeira Weber

This work addresses the union of strategies used by clergy and laypeople in the daily missionary work of the Brazilian Episcopal Church in the central region of the State of Rio Grande do Sul, in the city of Santa Maria. Information found in the administrative records kept by the parish vestry and the Women's Auxiliary Society identify the objectives, choices and decisions responsible for the maintenance, permanency and development of missionary work. The presence of the clergy in the religious field of Santa Maria and their work distributing symbolic religious goods resulted in the migration of people to the interior of the Episcopal Church and the expansion of missionary work in nearby towns, including Vila Rica and Restinga Seca. Among the work developed by the priests and laypeople, the construction process of the Cathedral Mediador, inaugurated in November of 1906, is highlighted as an event which represents the mobilization capacity of the religious community and its formulation of strategies. Regarding the activities developed by the laypeople, the Women's Auxiliary Society was prominent and evidenced the work of women in the management of material and symbolic values. The research was also able to identify ties of solidarity and camaraderie between the protestant missionaries and social groups critical to the Roman Catholic Church. From what we could explore, the pattern of cooperation existed between protestant agents, Masons and anticlerics in the city. As general guidelines, we used the process of modernization through which Brazilian society underwent in the 19th century and the construction of religious to elaborate this narrative. The research is part of the research line Culture, Migrations and Work, of the Graduate Program in History of the Federal University of Santa Maria (PPGH-UFSM), at the master's level, and counted on the assistance of the CAPES / DS grant.

Keywords: Brazilian Episcopal Church. Protestant missionaries. Protestant women. Anticlericism. Masonry. Religious freedom. Anglican Episcopal Church of Brasil.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Planta de Santa Maria (1902).....	45
Figura 2- Igreja da cidade de Santa Maria/ Estandarte.....	47
Figura 3- Piquenique da Escola dominical do Mediador, em Santa Maria, 1909.....	54
Figura 4- Fotografia da Igreja do Mediador em 1907.....	63
Figura 5- Lideranças femininas.....	127
Figura 6- Comissão de construção, herma do Cel. Niederauer.....	131
Figura 7- Sinos da Comunidade Evangélica Alemã.....	169

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1- Batizados realizados pela Igreja Episcopal Brasileira, em Santa Maria e região (1899-1906).....	70
Gráfico 2- Procedência religiosa dos membros da Igreja Episcopal em Santa Maria e região (1901-1906).....	71
Gráfico 3- Comungantes e forma de recebimento (1901-1906).....	73

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACMEC	Arquivo da Casa de Memória Edmundo Cardoso
ACMIEAB	Arquivo da Catedral do Mediador, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
APIEAB	Arquivo Provincial da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
GOB	Grande Oriente do Brasil
GORGS	Grande Oriente do Rio Grande do Sul
IEAB	Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IELB	Igreja Evangélica Luterana do Brasil
S.A.S.	Sociedade Auxiliadora de Senhoras
S.M.E.B.	Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Brasileira

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	23
2 A CRIAÇÃO DA PARÓQUIA DO MEDIADOR E O PERCURSO INSTITUCIONAL DA IGREJA EPISCOPAL BRASILEIRA.....	38
2.1 “QUE FIQUE ESTABELECIDADA AQUI UMA PARÓQUIA COM O TÍTULO DE PARÓQUIA DO MEDIADOR”: A CRIAÇÃO DA PARÓQUIA E O COTIDIANO DA MISSÃO A PARTIR DAS ATAS DA JUNTA PAROQUIAL.....	39
2.2 A AMPLIAÇÃO DA PARTICIPAÇÃO DOS LEIGOS E A BUSCA PELA SEGURANÇA DA PARÓQUIA.....	50
2.3 O RETORNO DE CARL SERGEL E A EDIFICAÇÃO DE UM NOVO TEMPLO EM SANTA MARIA.....	57
2.4 AS PEDRAS VIVAS: A MIGRAÇÃO DE AGENTES EM MEIO AO CAMPO RELIGIOSO.....	68
3 UM OLHAR SOBRE A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NO ESPAÇO SOCIAL BRASILEIRO A PARTIR DAS ESTRATÉGIAS DOS AGENTES.....	77
3.1 ANTECEDENTES DA CHEGADA EM SANTA MARIA: A TRAJETÓRIA INSTITUCIONAL DA IGREJA EPISCOPAL BRASILEIRA.....	78
3.2 “UMA IGREJA VERDADEIRAMENTE NACIONAL E INDEPENDENTE”: A IGREJA EPISCOPAL E A ORGANIZAÇÃO DE UMA IGREJA NACIONAL.....	84
3.3 A ERA DAS CONVERSÕES: MISSÕES, AGENTES E ESTRATÉGIAS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	93
4 FÉ, TRABALHO E CONFLITO NO CAMPO RELIGIOSO SANTA-MARIENSE. 110	110
4.1 TRABALHO AUXÍLIO E MISSÃO: UMA SOCIEDADE DE SENHORAS EM SANTA MARIA.....	111
4.2 MULHERES LEIGAS EM ATIVIDADE RELIGIOSA.....	121
4.3 CATÃO VICENTE COELHO O “ANTICLERICAL” AMIGO DO CLERO.....	129
4.4 UM COMBATENTE EM SANTA MARIA: IMPRENSA E LAÇOS DE SOLIDARIEDADE.....	136
5 IGREJAS PROTESTANTES, MAÇONS E OUTROS AGENTES EM CONQUISTA DA LIBERDADE RELIGIOSA.....	165
5.1 PROTESTANTISMOS EM SANTA MARIA, PLURALIZAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES E CONSOLIDAÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA.....	166
5.2 SANTA MARIA E OS PROJETOS DE REFORMA RELIGIOSA.....	179
5.3 VALORES DO MUNDO MODERNO: A QUESTÃO RELIGIOSA E A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA.....	196
6 CONCLUSÃO.....	213
7 FONTES DOCUMENTAIS UTILIZADAS.....	220
Arquivo Provincial da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil.....	220
Arquivo da Catedral do Mediador – Igreja Episcopal Anglicana do Brasil.....	220
Arquivo da Casa de Memória Edmundo Cardoso.....	220
Fontes publicadas.....	220
8 REFERÊNCIAS.....	222

1 INTRODUÇÃO

No dia 11 de novembro de 1906, o sino da Igreja Episcopal Brasileira anunciava em som grave que a hora da cerimônia religiosa estava próxima. Naquela manhã de domingo, aproximadamente duzentas pessoas presenciaram a *consagração* do templo construído pela comunidade da paróquia do Mediador. Em estilo gótico, com grandes janelas ogivais e uma alta torre à entrada do edifício a construção localizada na principal avenida da cidade, se destacava em meio à paisagem urbana. A cerimônia de consagração havia sido preparada para receber um número pequeno de autoridades e jornalistas, mas motivada a participar pela atenção que a construção havia despertado¹ uma parcela da população local também se fez presente.

O observador que entrasse na Igreja do Mediador se deparava com uma visão não menos impressionante. A luz que penetrava pelas grandes janelas permitia visualizar um espaço preparado em detalhes. Nas paredes, o encarnado escuro contrastava com o verde claro das barras, haviam textos das Escrituras em letras góticas e no grande arco à entrada do presbitério se podiam ler as palavras do apóstolo Paulo: “*Há um só mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo*”². Se olhasse mais atentamente, perceberia que no presbitério haviam móveis elaborados em estilo eclesiástico e uma cadeira episcopal em madeira talhada na qual se destacavam os símbolos episcopais e uma frase em grego que se traduzia em uma das mais conhecidas frases dos Evangelhos - “*a verdade vos libertará*”. Havia também um cálice e outros utensílios sobre uma mesa na qual se poderia ler a frase eucarística “*Em memória Minha*”. Se tratava da mesa da comunhão, que em conjunto com a pia batismal, serviria para a distribuição dos sacramentos³.

Nas cerimônias que se realizaram no decorrer do domingo, clérigos e pessoas leigas deixaram suas contribuições. No período da manhã o reverendo Américo V. Cabral, pároco da Igreja da Trindade, dissertou sobre a necessidade de se chegar a Deus e do seu atendimento às necessidades das pessoas que a Ele recorrem. No turno da tarde se realizou a festa com os alunos e alunas da Escola Dominical que entraram na igreja, trazendo consigo os estandartes de suas respectivas classes e recitaram poesias que faziam referência ao novo templo. À noite o bispo revmo. Lucien Lee Kinsolving proferiu o sermão que encerrou os serviços divinos naquele dia. O corpo de sacerdotes e os leigos, homens, mulheres e crianças, comemoravam a consagração do espaço que haviam reservado para o culto.

¹ APIEAB. Capella do Mediador. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XIV, n. 22. 30 nov. 1906, p. 2.

² Ibid., p. 2, grifo do autor.

³ Ibid., p. 2, grifo nosso.

Ao saírem do templo ou ao passarem pela avenida, as pessoas poderiam ficar algum tempo conversando sob as lâmpadas que decoravam a fachada da igreja. Completando a festa, uma cruz iluminada se destacava no topo da torre, emitindo a luz amarelada das lâmpadas incandescentes. Logo abaixo, próximas ao sino, uma quantidade de lâmpadas vermelhas haviam sido dispostas e nas janelas inferiores as lâmpadas verdes davam à cena a sua contribuição⁴. O amarelo, o vermelho e o verde iluminavam a paisagem noturna celebrando a conquista do trabalho de clérigos e de pessoas leigas.

Naquele ano, Santa Maria já era uma cidade de aparência moderna, muito diferente do que havia sido na metade do século XIX, quando sua população contava com 5110 pessoas (MARCHIORI; NOAL FILHO, 1997). Essa mudança ocorreu, sobretudo, à conclusão da ferrovia, que transformou a cidade no principal entroncamento da linha férrea da província. A chegada da ferrovia gerou expectativas entre os políticos locais, os quais passaram a desejar de forma intensa que a cidade adquirisse um aspecto atraente, tornando-se um espaço urbano moderno capaz de refletir a importância que o município adquirira a partir de 1885. Neste sentido, buscaram converter a imagem da cidade provinciana na de uma cidade próspera e ávida pelo desenvolvimento. Para que isso fosse possível, entenderam que os símbolos que remetesse ao passado deveriam ser substituídos por outros, que se impusessem aos olhos de todos como monumentos que anunciavam um novo tempo para a cidade (KARSBURG, 2007).

A ferrovia motivou agentes pertencentes ao setor político e às profissões liberais a idealizarem uma nova identidade para a cidade e essa busca pela modificação do contexto local levou às ações que resultaram em reformas no espaço urbano e nas alterações dos hábitos e costumes da população (KARSBURG, 2007, p. 39). Entre as modificações empreendidas, a derrubada da velha matriz católica romana se impôs como um dos marcos representantes das alterações no espaço urbano e na conjuntura das práticas religiosas⁵. A posição privilegiada que Santa Maria adquiriu em meio à malha ferroviária da Província a colocava em um lugar de destaque frente a outras cidades no mesmo período e os representantes das elites se apressaram em acertar os passos com o processo de modernização (KARSBURG, 2007).

Ao final do século XIX, portanto, as inovações que haviam chegado à cidade nas décadas anteriores, como o telégrafo, instalado em 1876, se juntavam ao incremento comercial ativado pela ferrovia e, como resultado dessa conjuntura, os moradores do período

⁴ APIEAB. Capella do Mediador. *Estandarte Cristão*, Rio Grande, anno XIV, n. 22. 30 nov. 1906, p. 2.

⁵ O episódio foi estudado por Alexandre Karsburg (2007).

passaram a acompanhar o crescimento da rede de hotéis, o aumento do fluxo monetário, a abertura de entrepostos comerciais e depósitos de produtos rurais que eram levados para a região serrana, fronteira ou Porto Alegre (KARSBURG, 2007 p. 81; BELÉM, 1989, p. 142).

Ao evidente desenvolvimento econômico resultante, juntava-se o ambiente erudito que passou a se tornar cada vez mais expressivo com as discussões literárias, palestras e as aulas para o ensino de português, geometria prática, aritmética, álgebra, geografia e noções de física, as quais eram realizadas no Clube Caixeiral, criado em 1886. O Teatro Treze de Maio também se tornou representativo das mudanças arquitetônicas relacionadas à instalação da ferrovia e às modificações urbanas que simbolizavam uma mentalidade identificada com a crença no progresso da modernidade. Ideais que representavam a ascensão de um grupo social essencialmente urbano, formado por profissionais autônomos, farmacêuticos, médicos, arquitetos, jornalistas, advogados ou ligados ao comércio e à indústria⁶ (KARSBURG, 2007, p. 83).

Destaca-se, que o desenvolvimento da imprensa também acompanhou o crescimento de Santa Maria. Como meio de divulgação de ideias políticas, anúncios comerciais e de notícias, o aparecimento de jornais representava “o saber da cidade” e era “um dos códigos de civilidade” (BORIN, 2010, p. 20). Na área educacional, os vereadores, em 1885, externaram ao Presidente da Província, Gaspar Silveira Martins, suas inquietações a respeito da educação. Alegavam eles que o número de professores era insuficiente para as aulas públicas já existentes e argumentavam a necessidade de criação de novas escolas. Para Borin, ao fazerem isso, reconheciam no ensino o caminho para o progresso (BORIN, 2010, p. 20).

Foi, portanto, a partir da década de 1880 que grandes empreendimentos foram levados a efeito para que a cidade se adequasse aos novos tempos. Mais do que a derrubada de prédios antigos e a construção de novos, a adequação ao novo contexto, na visão dos agentes, fazia necessária a alteração de crenças e de práticas cotidianas, como as ligadas à saúde, à religião e às festas. Esse foi o esforço dos agentes comprometidos com a modernização, ou “missionários do progresso”, como chamou Alexandre Karsburg. Ao ser confrontada em sua maneira de agir, a população se viu obrigada a “transformar-se de residente de uma pequena vila rural em moradora do maior centro ferroviário do Rio Grande do Sul” (KARSBURG, 2007, p. 85). Entre os acontecimentos que envolveram a busca pelo progresso, os casos envolvendo a Igreja Católica Romana demonstram o quanto a ruptura com o passado poderia encontrar resistência. Somava-se a esse rearranjo econômico e cultural a instauração do

⁶ A respeito da ascensão de grupos urbanos, modificações na cidade e sua relação com o progresso e a ferrovia, Alexandre Karsburg cita os trabalhos de Antônio Zambon (1995) e Carlos Rangel et al. (1996) (KARSBURG, 2007, p. 83).

regime republicano a partir de 1889, responsável por estabelecer uma nova ordem legislativa e política.

Foi em meio a essa conjuntura que os missionários da Igreja Episcopal Brasileira chegaram a Santa Maria, em dezembro de 1899. A partir de seu trabalho, esses agentes deram início a comunidade religiosa que foi elevada ao nível de paróquia em maio de 1901. Assim, passados mais de seis anos desde a sua chegada, em novembro de 1906, a comunidade, enfim, comemorava o término da construção de seu templo próprio.

Essa narrativa introduz o seguinte trabalho, o qual aborda a presença de sacerdotes e leigos que participaram da inserção da Igreja Episcopal Brasileira no campo religioso de Santa Maria. Mais especificamente, este é o resultado da pesquisa sobre as ações empreendidas por esses agentes para que viabilizassem sua presença no campo religioso, a segurança do trabalho missionário e o alcance de seus objetivos. Esse eixo de discussão permitiu que ampliássemos a pesquisa, abarcando também aspectos da relação que agentes pertencentes à elite intelectual da cidade mantiveram com a denominação protestante. Antes de prosseguirmos, porém, é preciso fazer um esforço teórico na exploração de categorias que auxiliaram o desenvolvimento do trabalho. Primeiramente, serão abordadas categorias empregadas no estudo das igrejas missionárias protestantes que chegaram ao Brasil, logo a seguir se fará uma breve reflexão sobre alguns conceitos teóricos importantes e, ao final, um esclarecimento sobre a metodologia utilizada na elaboração da narrativa.

Ao nos dedicarmos ao estudo de uma igreja protestante missionária faz-se necessário entender que podem ser adotadas cinco categorias para o estudo das igrejas que têm sua origem institucional na Reforma Religiosa do século XVI (mesmo que originadas por meio de diversos desdobramentos). As categorias empregadas na pesquisa sobre o protestantismo na América Latina são as seguintes: *protestantismo de imigração*, *protestantismo de missão*, *pentecostalismo*, *neopentecostalismo* e *transconfessionalidade protestante* (DREHER, 2002). Em termos gerais, o presente trabalho apresenta discussões e resultados associados ao protestantismo de imigração e ao protestantismo de missão. Apesar das particularidades que apresenta, a Igreja Episcopal corresponde ao protestantismo de missão, mesmo assim, a abordagem do protestantismo de imigração torna-se pertinente em decorrência da proximidade entre ambos os fenômenos, o que complementa, assim, o conjunto das informações necessárias para o estudo (DREHER, 2002; MENDONÇA, 2005; CALVANI, 2005; VIANNA; WEBER, 2016).

Os grupos religiosos entendidos como pertencentes ao *protestantismo de imigração*, correspondem às igrejas formadas a partir da presença de imigrantes acatólicos e protestantes.

Seu início em território brasileiro se deu com a presença de ingleses anglicanos que chegaram ao país a partir de 1808 e com os imigrantes alemães protestantes, vindos em 1824. A estas, também podem ser associadas as comunidades valdenses, batistas, menonitas e as igrejas protestantes formadas por imigrantes estadunidenses fixados na então província de São Paulo (DREHER, 2002; MENDONÇA, 2005; CALVANI, 2005; VIANNA; WEBER, 2016). A respeito dos anglicanos, Mendonça (2005) afirma que a categoria “protestante” não seria a mais indicada, uma vez que a Igreja da Inglaterra não se reconhece como uma denominação protestante. Sua configuração é o resultado da Reforma Religiosa realizada nas ilhas britânicas e buscou equilibrar na mesma instituição o protestantismo e a tradição pré-reforma. A Igreja Anglicana, portanto, adotou a via média, o meio do caminho entre o protestantismo e o catolicismo romano. Sendo assim, o autor propõe o uso do termo acatólico, ainda que generalizante.

O *protestantismo de missão*, por sua vez, estabeleceu-se definitivamente no Brasil a partir de 1855, com o trabalho missionário realizado pelo casal de escoceses Robert e Sarah Kalley. Anos antes, na década de 1830, agentes metodistas haviam buscado criar uma missão em terras brasileiras, mas uma vez frustrados em seu objetivo, atribuiu-se essa inserção aos Kalley. A categoria protestantismo de missão corresponde às denominações religiosas que se instalaram no país a partir do trabalho de missionários interessados em converter nacionais ao protestantismo. As denominações que resultaram deste fenômeno são as seguintes: igreja congregacional, presbiteriana, metodista, batista e igreja episcopal. Com exceção da igreja congregacional, fundada por Robert Kalley, as demais resultam do trabalho de missionários estadunidenses (CALVANI, 2005; DREHER, 2002; LÉONARD, 2002; MENDONÇA, 2005; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990; VIANNA; WEBER, 2016).

Os grupos adventista, Igreja dos Santos dos últimos dias (mórmons), Testemunhas de Jeová e ciência cristã encontram divergências em sua categorização. Para Dreher, os adventistas estão incluídos entre as denominações que pertencem ao protestantismo de missão (DREHER, 2002, p. 120), já para Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho, apesar do que afirma uma parte da literatura encontrada no Brasil, os adventistas, mórmons, testemunhas de Jeová e ciência cristã não são identificados como protestantes. Mendonça e Velasques entendem que esses grupos tiveram origem no protestantismo, ou em meio a uma cultura protestante, mas estão ainda distantes do que caracteriza um grupo protestante. Por compreenderem que estes grupos não pertencem ao cristianismo reformado, os pesquisadores não os incluíram em sua obra (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, p. 22, 1990). Na ausência de referências que tratem mais profundamente das diferenças entre os grupos

religiosos, optou-se por incorporar a perspectiva de Mendonça e Velasques Filho, por se considerar que sua obra, apesar de introdutória, corresponde a um trabalho específico sobre o tema e possui relevância para o estudo do protestantismo de missão (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990; DREHER, 2002).

Os temas que correspondem à presença do *pentecostalismo*, *neopentecostalismo* e *transconfessionalidade protestante* na conjuntura brasileira não serão abordados por terem se desenvolvido após o recorte estabelecido para a pesquisa. Por ora, basta informar que o pentecostalismo chegou ao país em 1910 e foi trazido por Daniel Berg, Gunnar Vingren e Luigi Francescon. Seu percurso teve início em São Paulo e Belém e resultou nas igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, por exemplo. O neopentecostalismo tem seu início na década de 1970, vertente no qual tem destaque a Igreja Universal do Reino de Deus. A transconfessionalidade, segundo Dreher, possui duas faces. De um lado, surgiu como uma alternativa ao conceito de missão religiosa oriundo do colonialismo, e, de outro, pode ser constatada em setores do protestantismo de imigração e missão, que aderiram à Teologia da Libertação (DREHER, 2002; LÉONARD, 2002; MAFRA, 2001; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990; VIANNA; WEBER, 2016).

O uso de categorias para o estudo da Igreja Episcopal Brasileira exige algumas considerações, uma vez que sua presença no Brasil resulta da chegada de missionários estadunidenses que estiveram vinculados à Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América, instituição que teve sua origem na Igreja Anglicana (*Church of England*). No contexto da independência das colônias inglesas, em 1776, a Igreja Anglicana presente na América também passou por alterações, visto que, como na Metrópole, tinha como líder máximo o monarca. Como resultado, tanto as colônias quando a instituição religiosa se tornaram independentes. Dessa forma, em razão de sua origem, o estudo da Igreja Episcopal exige certo cuidado no uso das categorias, porém, apesar da problemática, no Brasil, ela ainda é incluída entre as denominações que compõem o protestantismo de missão (DREHER, 2002; MENDONÇA, 2005; CALVANI; 2005; VIANNA; WEBER, 2016).

A categoria protestantismo de missão, como grupo generalizante, suprime particularidades e desdobramentos próprios da trajetória dos grupos religiosos e, por isso, pode resultar em polêmica. Mesmo assim, recorreremos ao conhecimento teórico acumulado por Mendonça (2005), que apresenta a Reforma em três ramos: anglicano, luterano e calvinista. Dada a via média adotada pela Igreja da Inglaterra, as denominações protestantes seriam aquelas que se formaram a partir da Reforma e que mantiveram os princípios gerais do movimento. Para o pesquisador, os protestantes propriamente ditos seriam, portanto, as igrejas

luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas. O exercício teórico de Mendonça talvez não esteja de acordo com a identidade construída pelas denominações, como no caso das igrejas batistas que resistem ao conceito “protestante” por considerarem suas raízes históricas. Mesmo assim, para o pesquisador, elas estão incluídas no protestantismo. Buscando fugir à total generalização e se levando em conta as contribuições dos pesquisadores citados, utilizamos o conceito genérico *acatólico* para nos referirmos aos anglicanos ingleses e *protestante* para os demais grupos.

As particularidades da Igreja Episcopal também complexificam a pesquisa. Como dito, de acordo com o sistema de classificação ainda adotado os episcopais estão incluídos no conjunto que corresponde ao protestantismo de missão. Entretanto, é importante ter em mente que a denominação se formou a partir da presença da Igreja Anglicana no território que hoje corresponde aos Estados Unidos. Em meio aos acontecimentos que envolveram a independência das colônias inglesas na América do Norte a igreja também se tornou independente e em algum momento de sua trajetória a instituição religiosa organizada adotou o nome Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América. Foi esta a denominação que deu amparo institucional para os missionários que organizaram a Igreja Episcopal Brasileira. Atualmente, a Igreja Episcopal organizada no Brasil se chama Igreja Episcopal Anglicana do Brasil e está integrada a uma rede de denominações que preservam a herança da Reforma Inglesa, chamadas “províncias”. Essa rede é denominada Comunhão Anglicana e, como proposta, promove a interação dessas igrejas através de processos de consulta e companheirismo, também reconhece a primazia de honra do arcebispo de Cantuária (mais antiga diocese da Inglaterra) entre outros (MENDONÇA, 2005; CALVANI, 2005).

Tendo apresentado essas especificidades sobre a presença dos ingleses anglicanos e também exposto que Igreja Episcopal resultou do trabalho de missionários estadunidenses, faz-se preciso considerar que grupos japoneses que imigraram para o Brasil pertenciam à Igreja Anglicana do Japão, chamada Santa Igreja Católica do Japão. Essas três correntes (anglicanos ingleses, episcopais e anglicanos japoneses) estiveram por muito tempo separadas e se aproximaram a partir da década de 1950, quando as paróquias inglesas e japonesas foram incorporadas à Igreja Episcopal. Deste modo, entende-se que a configuração atual da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil se define como uma instituição que engloba o *protestantismo de missão*, o *protestantismo de imigração* e está unida por laços de solidariedade à Comunhão Anglicana. Atualmente, a Igreja Episcopal é também conhecida como Igreja Anglicana. Essas particularidades e desdobramentos devem ser considerados para que nos façamos entender na apresentação do objeto de estudo e a qual “presença do anglicanismo” estamos nos referindo.

Neste trabalho só foram abordados aspectos relacionados à vertente missionária da Igreja Episcopal, como resultado da chegada de agentes recém-formados pelo Seminário Teológico de Virgínia e enviados ao Brasil pela *American Church Society*, em 1889 (CALVANI, 2005).

De acordo com essas conclusões e com as observações apresentadas pelos pesquisadores, entre eles Dreher (2002, p. 120), entende-se que o *protestantismo de imigração* e o *protestantismo de missão* não devem ser tomados como categorias estanques. Esses fenômenos mantiveram relações em meio ao campo religioso nacional como demonstrou Émile Léonard ao evidenciar que missionários protestantes trabalharam em meio aos imigrantes (como no caso do reverendo presbiteriano Ashbel Simonton). Outro ponto refere-se à influência de imigrantes protestantes na chegada de missionários que se dedicaram ao trabalho religioso entre os agentes nacionais, agindo, portanto, de forma indireta (caso das colônias de imigrantes sulistas em São Paulo). Feitas essas considerações e a demonstração de que o tema pode ser mais complexo do que parece, na ausência de outras categorias, entende-se que apesar da problemática, os conceitos apresentados no estudo do protestantismo são adequados por permitirem a identificação dos objetos de estudo e a definição de fronteiras entre os grupos.

Como afirmou Calvani (2005), até o final do século XIX todas as denominações protestantes, tradicionais ou históricas, haviam se estabelecido no Brasil, sendo a última a Igreja Episcopal. A sequência de entrada no território brasileiro, contudo, não se reproduziu em todas as regiões. Na cidade de Santa Maria, por exemplo, a Igreja Episcopal foi a primeira denominação representante do protestantismo de missão que se fixou na cidade. Para relativizar esta afirmação se poderia mencionar o caso do metodista Dr. J. J. Corrêa que, em sua passagem pelo local, anunciou o Evangelho e dirigiu uma escola diária que reuniu um número considerável de alunos. Trabalhos que levaram João Belém a afirmar que antes de 1900, se poderia encontrar na cidade “os primórdios do metodismo santa-mariense” (BELÉM, 1989, p. 214). Apesar do trabalho de Corrêa, para Belém, o estabelecimento definitivo do metodismo se deu em 1901, quando o reverendo J. W. Price visitou a cidade e realizou uma conferência. Desse modo, compreendendo que a Igreja Metodista não se estabeleceu antes desse período, se considera, para os fins deste trabalho, que a Igreja Episcopal foi a primeira igreja protestante de missão a se inserir no campo religioso local.

Os trabalhos de Pierre Bourdieu (2009; 2015) e Giovanni Levi (2000) forneceram conceitos teóricos importantes para a compreensão dos agentes estudados. Nesse quadro, destacamos o conceito de campo religioso elaborado por Bourdieu por ter sido identificado como uma contribuição significativa para nossa interpretação. Esse conceito está relacionado

à teoria do espaço social ou campo social de Bourdieu, formulações nem sempre tratadas em conjunto, mas que só podem ser entendidas quando relacionadas.

Ao tomar como referência reflexões como as de Wilhelm Von Humboldt e Cassirer em seus trabalhos sobre linguagem e formas simbólicas, Bourdieu evitou tomar as teorias sobre religião elaboradas por Marx, Weber e Durkheim como círculos fechados e excludentes entre si. Concluiu ele que as teorias formuladas por estes três pesquisadores são parciais e mutuamente excludentes, a partir do que fez a opção de não as utilizar de maneira alternada. Ao fazer isso, o sociólogo não recorreu ao ecletismo ou à compilação das escolas sociológicas, ao contrário do que seus críticos podem afirmar. Seu objetivo foi reunir e integrar as contribuições das principais teorias da religião e sua metodologia consistiu em situar-se no que chamou de *lugar geométrico das diferentes perspectivas*, colocando-se, dessa maneira, no lugar onde se torna possível perceber, simultaneamente, o que pode ou não ser apreendido a partir de cada ponto de vista (BOURDIEU, 2015, p. 27-28).

Para o pesquisador, o espaço social/ou campo social se configura como um espaço multidimensional que é construído segundo princípios de diferenciação ou de distribuição. Os princípios são o resultado do conjunto das propriedades presentes em um determinado universo social e essas propriedades conferem aos seus detentores força ou poder. Os agentes (pessoas ou instituições) ou grupos de agentes são definidos pelas suas posições relativas neste espaço, ocupando cada um deles uma região, ou uma classe determinada. Também descrito como campo de forças, o espaço social é determinado pelo conjunto das relações de forças impostas a todos os agentes que entrem nesse campo e, apesar das propriedades que o configuram serem propriedades atuantes, o conjunto das relações de força são impostas aos agentes e permanecem irreduzíveis às intenções individuais ou às interações diretas existentes entre eles (BOURDIEU, 2009, p. 134-135). Podemos dizer que sua configuração não responde à pequena força que um indivíduo ou pequeno grupo pode dispender em sua ação sobre as várias dimensões deste espaço.

No espaço social, a posição ocupada pelos agentes é o resultado de seu lugar nos diferentes campos que formam a sociedade (BOURDIEU, 2009, p. 134-135). Como espaço multidimensional são os diferentes campos em conjunto que acabam por definir o funcionamento do espaço social. Como dito, o campo religioso e o espaço social não estão separados porque ambos assumem características de acordo com as mudanças ocorridas em um ou outro espaço. Dessa maneira, mesmo que o campo religioso responda às suas próprias dinâmicas, os movimentos que acontecem em seu interior não devem ser entendidos como o resultado exclusivo das dinâmicas internas ao campo, elas sofrem a influência de outros

campos e do conjunto das dimensões sociais.

Parte desse sistema elaborado e dinâmico, o campo religioso tem como seu fundamento a ideia de que um grupo de agentes se torna o responsável legítimo pela gestão dos bens de salvação. Esse grupo se organiza como um corpo de especialistas da religião socialmente reconhecido como o detentor exclusivo da competência necessária para a produção e reprodução das ideias religiosas. Esses especialistas exercem, assim, o monopólio sobre os bens de salvação que é acompanhado da desapropriação objetiva dos agentes que não encontram o mesmo reconhecimento no tocante à elaboração e distribuição do conhecimento religioso. Estes últimos, *leigos* ou *profanos*, são destituídos da produção de valores religiosos reconhecidos, capital religioso (trabalho simbólico acumulado) (BOURDIEU, 2015, p. 39). Segundo Bourdieu, a relação entre os agentes especializados e os leigos opera como princípio fundante para o surgimento do campo religioso.

Outro aspecto significativo consiste na ideia de que o surgimento do campo religioso é correlato ao nascimento e desenvolvimento das cidades e em particular à divisão do trabalho em *trabalho intelectual* e *trabalho material*. Foi nessa conjuntura, concomitantemente às transformações das estruturas econômicas e sociais, que aconteceu a divisão do trabalho religioso responsável pela sistematização das práticas simbólicas e que integra a constituição de um campo intelectual (BOURDIEU, 2009, p. 13). Desse modo, o campo seria uma estrutura de configuração diferenciada que tem seu surgimento relacionado a transformações de caráter econômico e social, tornando-se uma elaboração mais complexa das instâncias especificamente organizadas que visam produzir, reproduzir e difundir os bens religiosos. Informação que parece apenas complementar, mas que demonstra que nem toda estrutura de produção de conhecimento religioso configura propriamente um campo religioso (BOURDIEU, 2015, p. 37).

A divisão em diferentes instâncias de produção (material e simbólica) é a condição comum para que ocorra a organização de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de moralizar e de sistematizar as crenças e práticas religiosas. Esse processo acompanha a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos da produção racional dos bens religiosos. Destituídos, portanto, do capital religioso, os leigos reconhecem a legitimidade de sua desapropriação porque não a conhecem dessa maneira. Em seu lugar, o corpo de sacerdotes dedica-se à racionalização da religião e tem sua legitimidade como a derivação de uma teologia erigida em dogma que é validada e perpetuada por esse mesmo corpo. Nesse sentido, os sacerdotes são interpretados como *especialistas da religião* socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à

produção de um conjunto de conhecimentos restritos que podem ser acumulados e transmitidos (são eles que possuem os conhecimentos restritos da produção religiosa, o seu *segredo*). Os agentes excluídos dessa produção especializada transformam-se em leigos (ou profanos) (BOURDIEU, 2015).

O conceito de estratégia parte da definição que agentes da religião e outros agentes, produtores de bens materiais ou simbólicos, podem lançar mão de ações no objetivo de modificarem ou manterem a posição que ocupam em seu campo. Essas ações são caracterizadas como estratégias práticas ou simbólicas e podem maximizar o ganho dos agentes na área em que são desenvolvidas. Ao abordar o uso de estratégias pelos agentes, Bourdieu afirma que um agente pode renunciar a ocupar um posto que ofereça vantagens econômicas significativas, para se dedicar a um outro de menor retribuição que está associado à ideia de prestígio (BOURDIEU, 2009, p. 146).

De acordo com a analogia de sistema econômico empregada podemos pensar que nem todo investimento resulta em um saldo disponível para o saque, visto que também pode resultar em um déficit caso o agente não recupere o investimento inicial, por não alcançar um valor material ou simbólico considerado positivo segundo seus critérios ou os critérios do campo em que está situado. Poderíamos seguir com a exploração buscando esgotar o vocabulário financeiro na tentativa de antecipar os resultados das ações empregadas pelos agentes em sua trajetória, porém, o sentido continuaria parecendo mecânico e artificial, é aqui, portanto, que entram as contribuições de Giovanni Levi (2000) a respeito do conceito de estratégia.

Mantendo a noção de que os agentes utilizam estratégias práticas ou simbólicas que podem maximizar o seu ganho, material ou simbólico, buscamos não tomar esse conceito de maneira teleológica, de modo que, observando o passado a partir do resultado das ações empregadas considerássemos que o fim obtido seria exatamente aquele desejado pelos sujeitos. O conceito de estratégia de Giovanni Levi consiste na compreensão de que os agentes utilizam o seu conhecimento sobre as normas sociais na obra de transformação e utilização do mundo social e natural. Fazendo uso de um certo conhecimento a respeito do mundo em que estão inseridos os agentes, podem utilizar de maneira consciente as incoerências entre os sistemas de normas e sanções. Para nosso fim, o ponto principal da noção de estratégia e de racionalidade apresentadas por Levi está na crítica que faz ao uso do sistema funcionalista e neoclássico no exercício de interpretação do sistema decisório de indivíduos ou grupo de indivíduos. Segundo esses sistemas, os agentes agem com vistas a maximizarem seus resultados prefixados, minimizam os custos, possuem disponibilidade total

de se esforçarem em direção a uma determinada meta, apresentam a ausência de inércia, coerência entre seus interesses e dos mecanismos psicológicos de grupos sociais, total disponibilidade de informação, etc. Para o pesquisador, essas são simplificações da realidade que tornam mecânicas as relações entre os indivíduos e normas, entre decisões e ações (LEVI, 2000, p. 46).

Abrindo mão dessas simplificações, o historiador empregou em sua pesquisa a ambiguidade de tomar decisões em situações de incerteza, a quantidade limitada de informações, a tendência a simplificar as causas relevantes para a determinação dos comportamentos dos sujeitos, e a utilização consciente das incoerências entre os sistemas de normas e de sanções para a tomada de decisões (LEVI, 2000, p. 46). Essas categorias e a crítica de Levi foram levadas em consideração em nosso estudo e, tendo-as como referência, entendemos que as estratégias dos sujeitos não devem ser interpretadas de maneira mecânica, mas de modo que leve em consideração suas dúvidas, incertezas, incoerências, expectativas e dificuldades na tomada de decisões.

A racionalidade limitada e seletiva dos agentes pode dar origem a estratégias que objetivem o aprimoramento da previsibilidade sobre o futuro. Essas estratégias que permitem o controle sobre o ambiente social e natural, teriam como resultado o aumento da segurança dos agentes em meio à conjuntura a qual pertenceram (LEVI, 2000, p. 104-105). A busca pela segurança conduz a outra questão, que é a criação de laços de solidariedade, cooperação seletiva, proteção e situações de solidariedade generalizada entre agentes ou grupos. Esses laços podem organizar a sobrevivência dos sujeitos, o enriquecimento e a conquista de seus objetivos (LEVI, 2000, p. 96-99). A noção de solidariedade e de cooperação seletiva também foram importantes para nossa interpretação a respeito das ações dos agentes.

Giovanni Levi é um dos precursores da micro-história italiana, movimento de renovação da historiografia. A denominação micro-história utilizada remete à pesquisa e reflexão historiográfica de um grupo de historiadores italianos, que, desde o final da década de 1970 tem alcançado grande repercussão. Seu impacto pode ser percebido no mérito de “enfrentar de forma articulada grande parte dos impasses colocados à história social após a década de 1960” e também na redução da escala de análise. A perspectiva não diz respeito à incorporação de objetos que teoricamente só poderiam ser construídos em escalas pequenas do social (como, em tradições diferentes, os micro poderes ou as relações de parentesco, por exemplo), tampouco na busca de estabelecer microcosmos representativos do restante do social. Ela representa um ponto inicial para o desenvolvimento de uma abordagem mais ampla em direção à abordagem do geral (MATTOS, 1997, p. 54).

Os historiadores que participaram do percurso de consolidação da abordagem micro-histórica reconheceram as diferenças entre suas ênfases e abordagens, tanto quanto reconheceram elementos comuns ao estilo. A respeito das aproximações no interior da micro-história, Giovanni Levi apontou para aquelas que lhe pareciam ser as “questões e posições comuns” que davam alguma unidade ao projeto. Seriam elas: a redução da escala, o debate sobre a racionalidade, a pequena indicação como paradigma científico, o papel do particular (não como oposição ao social), a atenção à capacidade receptiva e à narrativa, uma definição específica do contexto e a rejeição do relativismo. Somava-se a esses aspectos o caráter experimental da proposta micro-histórica, que, para Levi, seria o seu elemento mais claramente unificador. Para este historiador, seu trabalho possuiria mais aproximações do que diferenças em relação ao trabalho de Carlo Ginzburg, por exemplo (LIMA FILHO, 2006, p. 368).

A produção de pesquisadores dedicados à micro-história influenciou a escrita do trabalho aqui apresentado, no qual foram privilegiados recortes enfatizados pela micro-história. Foi nesse sentido que se centralizou as vivências históricas individuais em um nível privilegiado de observação, considerando tanto os condicionantes estruturais do comportamento dos agentes, como sua margem de liberdade e de criatividade (MATTOS, 1997, p. 54). Apesar do exercício, este não tem a pretensão de ser identificado como um trabalho de micro-história. No decorrer da elaboração, incorporamos a influência das discussões e problemáticas em caráter experimental, com destaque para a redução na escala de análise e para a inversão da escala na elaboração da narrativa. Foi a partir dessa incorporação que optamos por iniciar o texto tendo como ponto de partida o cotidiano das atas da Junta Paroquial, das atas da Sociedade Auxiliadora de Senhoras e dos registros de batismo, confirmação e de comungantes. A partir dos resultados encontrados, traçamos paralelos com a bibliografia a fim de melhor situar os leitores e de oferecer uma compreensão mais abrangente dos resultados obtidos a partir da redução da escala de análise. Partindo, portanto, do cotidiano de uma comunidade religiosa que se formava em Santa Maria foram exploradas questões latentes ao espaço social brasileiro e a eventos distantes do espaço geográfico e temporal.

O trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro, apresentamos os resultados obtidos a partir da pesquisa nas fontes da denominação estudada. O recorte temporal permitiu que compreendêssemos a passagem de três dos sacerdotes da Igreja Episcopal e um número elevado de leigos que pertenceram à Junta Paroquial. No decorrer da pesquisa buscamos seguir o conteúdo encontrado nas fontes, explorando, tanto quanto possível, a complexidade

que envolveu a criação a organização da paróquia do Mediador. Foi seguindo essa proposta que chegamos ao processo de construção da Igreja do Mediador e à constatação de que ele exigiu dos agentes o desenvolvimento de ações conjuntas que viabilizassem a edificação. Como resultado da proposta, a iniciativa de construção assumiu destaque ao longo do texto, à qual acrescentamos uma interpretação sobre o significado simbólico atribuído ao templo. Partindo do caráter intrínseco ao trabalho missionário, pudemos abordar o alcance do público leigo pelos agentes da religião. O conteúdo encontrado nas fontes viabilizou a criação de gráficos pelos quais demonstramos alguns dos resultados do trabalho missionário e discutimos o que entendemos ter se tratado de um movimento de migração no interior do campo religioso. O capítulo primeiro é sucedido por uma discussão bibliográfica na qual mantivemos como eixo as estratégias e pela qual dissertamos sobre a trajetória institucional da Igreja Episcopal Brasileira, apresentamos um quadro mais amplo de suas atividades e seguimos em direção à abordagem da presença protestante missionária no campo religioso brasileiro, dando destaque para a utilização da educação como estratégia de inserção.

O terceiro capítulo, em um primeiro momento, possui ênfase no trabalho das mulheres leigas que pertenceram à Sociedade Auxiliadora de Senhoras. Suas atividades estiveram associadas à arrecadação de recursos para a construção do templo, para a prática de caridade e para a distribuição dos bens simbólicos da religião. Através das atas da sociedade também pudemos identificar uma rede de solidariedade feminina que vinculou as mulheres de Santa Maria a outras sociedades organizadas em diferentes cidades do Rio Grande do Sul. Após, a abordagem da Sociedade Auxiliadora de Senhoras seguimos no estudo do trabalho dos leigos e passamos ao estudo da trajetória religiosa de Catão Vicente Coelho, agente que se destacou como uma das figuras mais ativas no interior da comunidade religiosa. O agrimensor e jornalista também frequentou o circuito da elite santa-mariense e a maçonaria local, um dos espaços de sociabilidade masculino mais expressivos no século XIX e início do XX e que participou de eventos importantes relacionados à temática das religiões na cidade.

O engajamento de Catão como membro da paróquia do Mediador serviu como ponte para a exposição da pesquisa realizada no jornal “anticlerical” *O Combatente* e para a abordagem de discussões que envolvem aos protestantismos, a maçonaria e a Igreja Católica Romana no espaço social de Santa Maria. A partir da identificação da presença de maçons entre os membros da Igreja Episcopal e dos laços de solidariedade criados entre o jornal *O Combatente* e os missionários, foi possível fazer o exercício de recuarmos no tempo e traçarmos paralelos com o trabalho de pesquisadores que se dedicaram ao estudo das religiões na cidade.

Nesse sentido, foi que elaboramos o quarto capítulo com o intuito de agregar conteúdo ao estudo das mudanças que ocorreram na configuração do campo religioso de Santa Maria e também à reflexão sobre a construção da liberdade religiosa e o papel de agentes protestantes, maçons, liberais e republicanos nessa conquista. Ao encerrarmos o capítulo recuperamos a temática dos valores do mundo moderno como uma referência para a interpretação que desenvolvemos sobre o significado que a Igreja do Mediador possui no conjunto das dinâmicas que a sociedade santa-mariense assumiu em seu percurso de modernização. Para a compreensão do trabalho deve-se ter em mente que o objeto de pesquisa e o recorte temático foram apropriados como o ponto de partida para a exploração de temas associados ao protestantismo de missão. Do mesmo modo, como as estratégias dos agentes em Santa Maria foram estudadas em seu conjunto, a trajetória da Igreja Episcopal também foi entendida como parte de uma configuração dinâmica e em processo de atualização e que esteve associada a modificações nos padrões materiais e simbólicos na sociedade brasileira como um todo. Na apresentação de fragmentos de fontes, optamos pela atualização da grafia.

2 A CRIAÇÃO DA PARÓQUIA DO MEDIADOR E O PERCURSO INSTITUCIONAL DA IGREJA EPISCOPAL BRASILEIRA

No dia 10 de dezembro de 1899, o jornal *O Combatente* noticiou a passagem de dois clérigos pela cidade de Santa Maria. Segundo o veículo de informação, Lucien Lee Kinsolving e James W. Morris pretendiam dar início ao trabalho de fundação de uma comunidade religiosa na cidade. A edição do jornal agradeceu a *delicada visita* com que os agentes os distinguiram e desejou a ambos *uma agradável permanência*. Na mesma publicação, afirmou-se que Lucien Lee Kinsolving era o bispo da Igreja Brasileira Episcopal, James W. Morris seria o pastor responsável pela futura igreja e que esta teria o idioma pátrio⁷. Após cinco dias, *O Estandarte Cristão*, veículo da Igreja Episcopal Brasileira, noticiou que o reverendo Morris havia deixado Porto Alegre em direção a Santa Maria. O objetivo da viagem consistia em instalar uma casa de oração na cidade de destino. A edição encerra a notícia com o seguinte desejo - “Deus abençoe os trabalhos de nosso dedicado irmão e que a luz do Evangelho dissipe as densas trevas que falsas doutrinas espalharam entre o povo santamariense”⁸.

Segundo o livro de registros paroquiais, após a chegada de Lucien Lee Kinsolving e James W. Morris, ambos permaneceram alguns dias na cidade e, após, quando na partida do bispo, os agentes haviam progredido no tocante à acomodação da família de Morris e na busca de um *local para os serviços da Igreja*⁹ (KICKHOFEL, 2000, p. 17). O local encontrado para a realização dos cultos foi uma sala localizada na rua do Comércio, que foi devidamente paramentada e inaugurada como capela pelos missionários, em 11 de fevereiro de 1900. A Capela do Mediador, como foi chamada, passou a abrigar, pouco tempo depois, a aula dominical, trabalho que de início recebeu 20 alunos e que seguiu aumentando¹⁰.

Após alguns anos, em 1902, James W. Morris convocou uma assembleia com os membros que participavam da comunidade religiosa. O propósito da assembleia tratava da eleição de um grupo de leigos que estariam aptos a participar das decisões envolvendo o cotidiano da congregação. Essa instância de representação eclesiástica se chamava Junta Paroquial e uma das suas primeiras atribuições correspondeu à solicitação de que o trabalho missionário desenvolvido na cidade alcançasse o nível de uma paróquia da Igreja Episcopal

⁷ ACMEC. DIGNARAM-SE fazer-nos.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 99, 10 dez. 1899. Locaes, p. 1. O jornal é identificado na historiografia como sendo um jornal anticlerical (BORIN, 2010; KARSBURG, 2007).

⁸ APIEAB. A 6 deste mez.... *O Estandarte Christão*, Rio Grande do Sul, ano VII, n. 23, 15 dez. Ano. 1899. p. 4.

⁹ ACMIEAB: Notas históricas. Livro de registros. Histórico, casamentos, batizados e confirmações. p. 1. Oswaldo Kickhofel (2000) afirma que o registro no livro paroquial foi realizado por James W. Morris.

¹⁰ Op. cit., Notas históricas, p. 1.

Brasileira¹¹. As reuniões da Junta Paroquial aconteciam regularmente e as atas registram os assuntos discutidos pelos leigos e clérigos da instituição.

As atas são um registro do cotidiano de uma paróquia em formação e apontam para os interesses, estratégias e objetivos do grupo religioso. As informações coletadas foram utilizadas como ponto de partida para o estudo da Igreja Episcopal Brasileira e seu percurso institucional. Seu conteúdo conduziu à abordagem da Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Brasileira, dos concílios anuais, da educação teológica desenvolvida na cidade de Rio Grande e da participação dos leigos no processo de construção do templo da instituição. Nesse sentido, os registros da Junta Paroquial foram tomados como uma fonte para o estudo do cotidiano de uma pequena comunidade religiosa, a qual esteve envolvida em um grande processo de migração ocorrido ao longo do século XIX, o protestantismo de missão.

2.1 “QUE FIQUE ESTABELECIDADA AQUI UMA PARÓQUIA COM O TÍTULO DE PARÓQUIA DO MEDIADOR”: A CRIAÇÃO DA PARÓQUIA E O COTIDIANO DA MISSÃO A PARTIR DAS ATAS DA JUNTA PAROQUIAL

Em maio de 1901, o trabalho missionário da Igreja Episcopal na cidade de Santa Maria contava com 14 membros comungantes e no dia 22 daquele mês as pessoas que se encontravam em comunhão estiveram reunidas em assembleia. A reunião foi iniciada com uma oração proferida pelo clérigo da comunidade, reverendo James W. Morris, que, logo a seguir, indicou o sr. Carl Sergel para o trabalho de secretário *pro tempore*. A partir de então, Morris explicou aos demais que a reunião fora convocada com o objetivo de que fosse eleita uma Junta Paroquial que poderia representar a comunidade religiosa nos assuntos que tratassem da organização da comunidade frente às instâncias da Igreja Episcopal Brasileira. A partir disso, José Casagrande, João Rolim e Carlos Sergel foram eleitos para compor o grupo. Na mesma ocasião, o secretário *pro tempore* recordou à Junta que ela estaria autorizada a tomar todas as decisões necessárias para que a congregação obtivesse representação no concílio da Igreja Episcopal Brasileira¹² (KICKHOFEL, 2000).

No dia seguinte, os membros eleitos estiveram reunidos com o reverendo em sua casa. O sacerdote iniciou o encontro pedindo a bênção de Deus sobre a reunião e na sequência os membros da Junta Paroquial leram e assinaram a declaração exigida pelos cânones da Igreja Episcopal Brasileira, assim tomando posse de seus respectivos lugares na estrutura eclesiástica. José Casagrande foi eleito para a função de primeiro guardião; João Rolim como

¹¹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. 22 mai. 1901, p. 1.

¹² Ibid., p. 1.

segundo guardião e Carlos Sergel permaneceu como secretário, incorporando também a função de tesoureiro. Este leu para os demais as atas da sessão geral e o relatório do caixa que cobria o período em que os missionários estiveram na cidade até o mês de abril. Entre dezembro de 1899 até abril de 1901, os agentes haviam adquirido R369\$420, dos quais, utilizaram R365\$400 para cobrir despesas. Restando, portanto, R4\$020 em caixa.

A segunda reunião possuiu um propósito a mais. Após declarar o número de pessoas que compunham o grupo de comungantes da Igreja Episcopal, em Santa Maria, especificando que entre os quais haviam cinco homens maiores de vinte e um anos, e afirmar estar autorizada a agir em nome da comunidade, a Junta Paroquial resolveu que o trabalho missionário desenvolvido na cidade deveria ser elevado ao nível de uma paróquia. Os limites corresponderiam aos mesmos do município da Santa Maria e a nova paróquia permaneceria fiel à doutrina, culto e disciplina da Igreja Episcopal Brasileira, bem como seria obediente à sua constituição, cânones e concílio. Uma cópia das resoluções deveria ser enviada à Comissão Permanente e ao bispo Lucien Lee Kinsolvig, com o pedido de pronto despacho segundo as normativas estipuladas¹³.

Passado mais de um mês desde a reunião que deliberou pela criação da paróquia do Mediador, os membros da Junta Paroquial estiveram reunidos na casa do Rev. Morris, mas até aquele momento a Junta Paroquial não havia recebido a certidão que deveria ser enviada em resposta ao pedido de criação da paróquia. A data de realização do concílio anual da Igreja Episcopal Brasileira se aproximava e os agentes elegeram Carl Sergel para a função de delegado que representaria a comunidade religiosa¹⁴. Esta reunião foi a última em que Carl Sergel desempenhou o trabalho de secretário e tesoureiro da Junta Paroquial. Segundo a ata posterior, o agente solicitou a exoneração dos cargos aos quais pertencia e uma nova eleição foi realizada.

[...] Por deliberações do conselho anual realizado este ano em Pelotas teve que retirar-se desta paróquia o caríssimo irmão Tesoureiro [palavra apagada] e secretário, a fim de continuar seus estudos teológicos em Rio Grande, motivos porque pede exoneração do cargo.

Sendo por estes motivos aceita, os irmãos presentes agradecera-lhe [palavra corrigida] tão relevantes serviços prestados até esta data pela causa do Evangelho nesse lugar, pois o Sr. Serguel imita os verdadeiros apóstolos.

Ficando pois a junta com a vaga de um membro foi feita a devida eleição caindo favorável na pessoa do Caro irmão Sr. Henrique Niederauer. Procedendo-se em seguida a eleição de um Tesoureiro e um secretário ficando eleitos como tesoureiro Sr. Henrique Niederauer e secretário José Casagrande¹⁵.

¹³ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. 23 mai. 1901, p. 2.

¹⁴ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. 8 jul. 1901.

¹⁵ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 4. 19 ago. 1901.

Após discutidas essas questões, James Morris anunciou aos membros da Junta Paroquial que a sociedade missionária do Seminário Teológico de Virgínia havia presenteado a missão com um conjunto de peças para o serviço religioso. O presente enviado dos Estados Unidos era composto de um jarro, um copo e de um pequeno prato elaborados em prata. Como resposta, os membros da Junta responderam com a decisão de escrever uma carta em agradecimento pelo gesto de seus irmãos de Virgínia¹⁶. Na reunião posterior estiveram presentes James Watson Morris, João Rolim, Henrique Niederauer e José Casagrande. Como de costume, realizou-se uma oração de abertura, deu-se a aprovação da ata da sessão anterior e a apresentação do relatório da tesouraria. O registro do encontro demonstra que pequenas decisões como a compra de uma toalha para a mesa da comunhão e uma arrumação do pátio da capela passavam pelos membros da Junta Paroquial. Outro aspecto, corresponde às doações em dinheiro realizadas ao jornal *O Estandarte Cristão* e para a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Brasileira (S.M.E.B.).

[...] O Sr. tesoureiro apresenta o relatório com o seguinte resultado, para o Estandarte Cristão Dro. remetido 45:000, Réis para a S.M.E.B. [rasura] 2:900 réis. Tem recebido em ofertas gerais 66:990 Réis. Conforme seu relatório fica em caixa um saldo de 54:490. Réis.

Tratando-se da necessidade de uma pequena arrumação que carecia o pátio da Capela foi autorizado o Sr. Tesoureiro a pagar aquele serviço.

A junta concordou em comprar uma toalha para a mesa da comunhão da qual encarregava-se o Revmo. James W Morris [sic] a fazer a compra, dispondo para a isso a quantia de Réis 12:000.

Nada mais tendo a tratar-se foi encerrada a sessão com oração e para constar foi lavrada a ata presente.

Presidente
José Casagrande Secretário¹⁷

As decisões que envolviam o cotidiano da obra missionária passavam pelas reuniões da Junta Paroquial. As doações destinadas aos trabalhos que eram desenvolvidos pela própria instituição como o jornal institucional *O Estandarte Cristão* e a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Brasileira, eram apresentadas aos membros. Não apenas isso, como também a compra de materiais para serem utilizados em meio a oferta dos bens de salvação como a toalha para a mesa da comunhão, ou ainda a arrumação no pátio da capela. O diálogo entre o clero e os leigos, além da capacidade de administrar os recursos financeiros arrecadados se faziam presentes em meio ao trabalho missionário, como a reunião realizada no dia 30 de outubro de 1901 demonstra. Reunidos na Capela do Mediador os agentes tomaram “várias deliberações”, como registrou o secretário.

¹⁶ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 4. 19 ago. 1901.

¹⁷ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 5. 8 out. 1901.

[...] O Sr. Tesoureiro apresento [u] o balanço do mês cadente com o seguinte resultado para a S.M.E.B. 57\$170, e para O Estandarte Cristão 5\$000.

Em seguida tomou a palavra o Sr. presidente, propondo abolir os cultos nos domingos de manhã visto a fraca concorrência por termos ainda poucos membros nesta paróquia.

Posta em discussão, a junta aceitou a suspensão de ditos cultos, temporariamente.

Propõe mais o Sr. presidente que visto essa abolição dos cultos, se tirasse a coleta nos cultos de noite aos domingos, que foi também aprovada.

Comissão

Foi nomeado o Sr. Rolim para (entendendo-se com a Companhia de Luz Elétrica, apresentar um plano econômico sobre as despesas da luz, que corresponda ao estado financeiro da Capela e descarregar se se puder a despesa que faz, a sociedade de propaganda do evangelho para com a mesma capela.

Ficou nomeado o sr. José Casagrande para apresentar uma relação dos bens que possui esta capela sendo vários objetos e seu devido valor que [sic] constatará na ata seguinte.

Não tendo mais nada a tratar foi encerrada a sessão com oração e para constar lavrou-se a presente.

Presidente
José Casagrande Secretário¹⁸

Novamente, a Junta Paroquial destinou recursos para o jornal e para a sociedade missionária, sendo que o valor destinado para o veículo de imprensa foi, mais uma vez, bastante superior ao destinado para a sociedade. Sobre a frequência de leigos, os agentes alegaram que a comunidade possuía ainda poucos membros e os cultos realizados nas manhãs dominicais foram suspensos, provocando uma alteração no que dizia respeito a coleta de recursos financeiros. Outro tema abordado durante a reunião correspondeu a necessidade de que fosse elaborado um plano que tratasse dos gastos com o fornecimento de energia elétrica. Os agentes compreendiam que o planejamento relacionado aos custos deveria corresponder ao estado financeiro da capela e, se possível, fazer com que o pagamento deixasse de causar despesas à Sociedade de Propaganda do Evangelho.

A última reunião da Junta Paroquial, no ano de 1901, aconteceu às oito horas da noite na Capela do Mediador e nela foram tomadas duas decisões associadas aos recursos econômicos. A Junta decidiu destinar mais 3\$000 Réis para as despesas da toalha da mesa de comunhão¹⁹ e separar das coletas a quantia 20\$000 para as despesas da festa do Natal²⁰. A respeito do interesse em modificar as condições da energia elétrica, a Junta afirmou que João Rolim havia encontrado dificuldades em melhorar o sistema²¹. Assim sendo, este propôs que os membros se dirigissem, em conjunto, até a Companhia Santa-mariense de Luz Elétrica, a

¹⁸ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 6. 30 out. 1901.

¹⁹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 7. 13 dez. 1901, p. 1.

²⁰ Ibid., p. 1.

²¹ Ibid., p. 2.

fim de obter meios fáceis e econômicos²². Aceita a proposta e combinado o encontro que resultaria na reunião com o “Diretor da Luz”, os agentes leram um ofício enviado pela Associação de Santo André.

A associação solicitava a Junta Paroquial a transferência de alguns bancos para a aula que havia criado na rua Visconde Ferreira Pinto, bairro do Itararé. A Junta decidiu consertar os bancos, uma vez que estes não estavam sendo utilizados pelo sr. Arcanjo dos Santos²³. Após a reunião, realizada em 17 de dezembro de 1901, o encontro seguinte aconteceu no início do mês de fevereiro. Estando presentes todos os membros, com exceção do tesoureiro Sr. Henrique Niederauer, foram tratados de assuntos corriqueiros como a compra de papel e envelopes,²⁴ e uma nova limpeza do pátio da capela. Outro assunto que compôs a pauta da reunião correspondeu a busca pelo plano que envolvesse as condições da energia elétrica. A comissão criada na sessão anterior apresentou alguns resultados na ocasião.

[...].

Comissão

A comissão nomeada para entender-se com a Companhia Santa Mariense de Luz elétrica [sic] apresenta o seguinte resultado, que; tendo proposto a companhia para aumentarmos a quantidade de luz mediante algum aumento de despesa aquela aceitou dando-nos os bicos de 32 vela [s] aumentando a despesa de 5:000 R mensais que ficarão a cargo da mesma junta.

Não foi apresentado o relatório do Sr. tesoureiro.

Mais nada tendo a a [sic] tratar foi encerrada a sessão com a oração do costume.

José Casagrande Secretário²⁵

As atas do ano de 1901 registraram o cotidiano das decisões envolvendo a nascente paróquia da Igreja Episcopal em Santa Maria. Segundo os registros, a solicitação de que fosse criada a paróquia do Mediador foi enviada à Comissão Permanente, em Porto Alegre. A mesma seria organizada segundo a doutrina, culto e disciplina da Igreja Episcopal Brasileira e seria obediente à sua constituição e cânones. No mesmo ano, o Concílio seria realizado na cidade de Pelotas, para o qual Carl Sergel, agente que ocupou inicialmente os cargos de secretário e tesoureiro da Junta Paroquial, foi enviado como o representante do trabalho realizado na cidade. Em Pelotas, a reunião eclesiástica deliberou sobre a sua saída de Santa Maria para que continuasse os estudos teológicos na cidade de Rio Grande. Em seu lugar, os

²² ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 7. 13 dez. 1901, p. 2.

²³ Ibid., p. 2.

²⁴ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 8. 5 fev. 1902, p. 1.

²⁵ Ibid., p. 1.

senhores Henrique Niederauer e José Casagrande, assumiram os cargos que, até então, estavam sob sua responsabilidade. Apesar de ser composta por um pequeno número de pessoas, situação que levou os agentes a suspenderem os cultos realizados no domingo pela manhã, a situação econômica da capela parecia estar estável. Mesmo assim os agentes da Junta paroquial estavam empenhados em criar estratégias que resultassem no uso racional dos recursos econômicos.

No dia 22 de março, uma nova reunião aconteceu. James W. Morris lembrou aos demais que em caso de extinção da Sociedade de Propaganda do Evangelho, a Junta Paroquial ficaria responsável pelo valor que a sociedade destinava ao pagamento da energia elétrica. João Rolim, ficou encarregado de comprar o vinho para a comunhão, retirando da tesouraria o valor necessário para isso. Não fosse a despedida do reverendo Morris, a reunião não representaria nenhuma alteração significativa no andamento do trabalho missionário. Não se pode dizer que a decisão foi inesperada e é possível que o reverendo estivesse empenhado em organizar a missão para que partisse com tranquilidade. Suposição válida se lavarmos em consideração a reunião de 30 de outubro de 1901, quando o secretário, José Casagrande, ficou encarregado de apresentar uma relação dos bens da capela e seus respectivos valores. O levantamento que deveria ter sido apresentado em 13 de dezembro foi registrado em conjunto com a ata da reunião realizada em 22 de março do ano seguinte²⁶. Elaborado o levantamento, este poderia ser apresentado ao pároco que assumisse o lugar de Morris, o que poderia indicar a busca pela organização da missão antes de sua partida.

Quando chegaram, em 1899, os missionários da Igreja Episcopal receberam a oferta de utilizarem uma sala da intendência municipal para a realização de seus cultos. Os agentes não aceitaram em razão de desejarem fixar uma capela (KICKHOFEL, 2000) que fora organizada na região central da cidade (Figura 1). Passados mais de dois anos, em abril de 1902, a capela abrigava 1 guarda vento colocado em frente a porta, 20 bancos pintados, 1 presbitério, 1 pia batismal, 2 cadeiras para o presbitério, 1 ajoelhador, 1 mesa de comunhão, 1 toalha para a mesa da comunhão, 1 órgão e 1 banco para o mesmo, 1 aparelho utilizado para a santa comunhão, 5 pendentes para cobrir a mesa do presbitério, entre os quais dois na cor branca, e, ainda, 2 bancos que haviam sido emprestados para a Associação de Santo André²⁷. A capela organizada na sala alugada continha diversos utensílios e demonstra que os agentes mantinham a preocupação em organizar um espaço de culto que oferecesse aos leigos um conjunto de bens materiais que eram utilizados na administração dos bens simbólicos.

²⁶ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 6. 30 out. 1901.

²⁷ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 9. 22 mar. 1902.

Figura 1- Planta de Santa Maria (1902).



Fonte: NEHRER, José. Planta de Santa Maria (1902) In. MARCHIORI; NOAL FILHO, 1997, p. 84. [acrescentamos o retângulo para destacar a localização da capela que na imagem está representada por um quadrado com uma cruz branca no centro e pela legenda: “Dr. Morris”]. Próxima à praça Saldanha Marinho, a capela do Mediador dividia a paisagem urbana com hotéis, o Teatro 13 de maio, o templo maçônico (canto superior à direita) e com o Clube Caixeiral (centro e a baixo). Atualmente a Rua do Comércio corresponde à área do calçadão Salvador Isaia.

No cotidiano das decisões, a Junta Paroquial fazia doações para a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Brasileira e para o jornal *O Estandarte Cristão* e buscava criar um plano envolvendo o abastecimento de energia elétrica que deveria “descarregar” a despesa que a Sociedade de Propaganda do Evangelho possuía, em relação aos gastos envolvendo a iluminação da capela. Em dezembro, a Junta decidiu sobre a solicitação de destinar alguns bancos para a Associação de Santo André e a aula que aquela associação havia criado no Itararé²⁸. Cânones, Concílio, estudo teológico, Sociedade Missionária, *O Estandarte Cristão*, Sociedade de Propaganda do Evangelho, aulas promovidas pela Associação de Santo André e a necessidade de administrar os recursos financeiros compunham os temas dos assuntos que envolveram os membros da Junta Paroquial no ano de 1901. Entre estes, a Associação de Santo André e a sociedade missionária da Igreja Episcopal demonstram duas

²⁸ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 7. 13 dez. 1901.

formas diferentes de atuação.

A Associação de Santo André havia sido criada em Porto Alegre, no ano de 1892, quando reunidos na capela do Bom Pastor, James Morris e um pequeno número de pessoas deram início a essa sociedade. Segundo Kickhöfel, esta “era uma sociedade de cunho nitidamente missionário” (KICKHÖFEL, 1995, p. 339). Em Santa Maria, a associação havia sido fundada em 28 de novembro de 1901 e iniciou com a participação de 24 sócios, reunindo jovens e homens que frequentavam a Igreja Episcopal. Seu funcionamento possuía quatro finalidades: organizar e manter escolas dominicais destinadas ao ensino religioso; fundar uma biblioteca de literatura evangélica; fundar uma classe bíblica para a instrução dos associados e realizar reuniões de oração. As reuniões da Associação de Santo André eram realizadas quinzenalmente e todos os associados poderiam discursar. Entre os temas abordados estavam a pureza da vida, vida no campo e na cidade, tipografia, guerra, paz, família e o consumo de álcool pelos cristãos. Os oradores falavam a favor ou contra o tema e em seguida era realizada uma votação pelo público presente. O programa da Associação de Santo André abordava principalmente a formação moral, cívica, intelectual e religiosa dos jovens. Condenava, enfaticamente, os jogos de azar, o alcoolismo, a preguiça e a decadência dos costumes (KICKHOFEL, 2000).

Entre os trabalhos desenvolvidos pela associação estava a organização das escolas dominicais, as quais permaneceram em funcionamento por vários anos. A primeira escola teve sua fundação em 1 de dezembro de 1901, recebeu inicialmente 30 alunos, ao passo que a segunda escola dominical foi organizada no Prado, em maio de 1902. Entre os anos de 1902 e 1903 a denominação possuiu três escolas dominicais, as quais contaram com 198 alunos. Destas, duas haviam sido fundadas pela Associação de Santo André. Na base do ensino dominical estava o Credo Apostólico, o Pai Nosso, o Catecismo e os dez mandamentos. A agremiação também foi responsável pela edição do jornal *Estrela do Oriente*, boletim de propaganda evangélica que circulou até novembro de 1903, e seus membros poderiam ser identificados pelo uso da cruz em forma de “X”, conhecida como a cruz de Santo André (Figura 2) (KICKHÖFEL, 1995; KICKHOFEL, 2000).

No período em que James Morris trabalhou como reverendo em Santa Maria, as atas das reuniões demonstram que valores eram enviados para a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal. Mesma sociedade cuja constituição data de 27 de janeiro de 1898, quando foi aprovada e adotada - após o término da quinta convocação²⁹ em reunião realizada na capela

²⁹ As convocações correspondiam a reuniões compostas por clérigos e leigos e precederam aos concílios da Igreja Episcopal. A primeira reunião foi realizada no ano de 1894 e foi a única que não contou com a presença do laicato (KICKHÖFEL, 1995).

do Salvador, Rio Grande. Sua fundação está associada à figura do presbítero Américo Vespúcio Cabral, importante agente da Igreja Episcopal e que acreditava que os frequentadores da denominação “contribuiriam com maior vontade, se o dinheiro fosse aplicado na construção de igrejas e no pagamento do salário do clero nacional, em vez de usá-lo para pagar alugueis de casas e salas transformadas em templos” (KICKHÖFEL, 1995, p. 103). A sociedade missionária tinha por objetivo possibilitar a educação e o sustento de pregadores nacionais que compunham o quadro da denominação. Para tanto, admitia três categorias de sócios: o sócio voluntário contribuía com 12 mil réis ao ano, o sócio remido com 300 mil réis e o sócio patrono com a quantia anual de 800 mil réis (KICKHÖFEL, 1995).

Figura 2- Igreja da cidade de Santa Maria/ Estandarte



Fonte: APIEAB, pasta Catedral do Mediador - Santa Maria. Da esquerda para a direita: (agente não identificado); João Guilherme Rolim; (agente não identificado); reverendo João Batista Barcellos da Cunha; Luiz Alves Rolim; (agente não identificado). Ao fundo encontra-se o estandarte da Associação de Santo André, o que pode indicar o pertencimento dos agentes à agremiação. A data provável da fotografia se encontra entre 1914 e 1919, período em que o reverendo Barcellos esteve à frente da paróquia do Mediador (KICKHOFEL, 2000).

Era comum que ao abrir as reuniões da Junta Paroquial o reverendo dirigisse uma oração na presença dos leigos. Ao fazerem isso os agentes revestiam o espaço de reuniões com os valores simbólicos da religião e transformavam aquele momento em uma dimensão do

sagrado. Por mais corriqueiras que possam parecer suas decisões, as consequências decorrentes não afetariam somente a vida dos agentes, elas responderiam também ao domínio do espírito humano fazendo cumprir ou não o que entendiam como o desejo de Deus. Seus membros eram homens religiosos e para o homem religioso o espaço apresenta roturas que diferenciam qualitativamente as porções de espaço, a partir das quais surgem os espaços do sagrado e os espaços não sagrados, ao contrário da experiência profana em que o espaço é homogêneo e neutro (ELIADE, 2018, p. 26-27). É possível que alguns dos membros construíssem uma experiência dessacralizada nas reuniões da Junta, mas essa é uma possibilidade remota visto que sempre resta algo de religioso nos agentes do mundo moderno, fazendo que criem para si lugares sagrados do seu universo privado, como se nesses espaços houvessem recebido uma revelação de realidade diferente daquela que vivem em seu cotidiano (comportamento “cripto-religioso”) (ELIADE, 2018, p. 28). As reuniões da Junta, possivelmente, representavam àqueles agentes muito mais do que decisões corriqueiras.

As reuniões que aconteciam na capela poderiam resultar em uma experiência mais profunda pelo significado simbólico atribuído ao espaço de culto. Para alguém que crê, mesmo em uma cidade moderna, uma igreja faz parte de um espaço diferente da rua. A porta do templo significa uma solução de continuidade que separa o espaço sagrado do espaço profano e a distância entre os modos de ser profano e religioso (ELIADE, 2018, p. 29). A capela, tal como a igreja, como espaço de culto e de contato com o sagrado, faz parte do domínio simbólico da religião e ainda que a teorização de Eliade possa ser relativizada, e confrontada com informações que permitam conhecer as experiências individuais dos agentes ao entrarem em um templo cristão, ela nos convida a refletir sobre a seriedade que os membros da Junta Paroquial poderiam atribuir às decisões tomadas em reunião.

A partir das informações apresentadas, entende-se que desde o início a paróquia do Mediador esteve incluída em um sistema de trabalho no qual estavam inseridos diversos grupos compostos por leigos e clérigos. Nesse sentido, a Associação de Santo André, responsável pela oferta de atividades ao público leigo, e a Associação Missionária correspondem a alternativas criadas pelos agentes em seu processo de inserção no campo religioso. A primeira estava responsável por oferecer serviços de assistência aos leigos, como as escolas dominicais e as conferências abertas ao público, podendo, dessa maneira alcançar um maior número de pessoas, e a segunda carregava o potencial de contribuir para o processo de independência em relação às instituições de financiamento do exterior. As duas formas de ação possuíam o potencial de ampliar a oferta dos serviços religiosos e dos bens de salvação administrados pelos agentes especializados da religião e, como uma estratégia institucional,

poderiam ser implementadas em todas as cidades em que a Igreja Episcopal estivesse presente. As escolhas dos agentes durante as reuniões da Junta Paroquial caracterizam outra esfera das decisões no trabalho missionário. A Junta Paroquial respondia ao nível local das estratégias da comunidade e como uma representante dos interesses internos do grupo religioso, ela estava legitimada para agir em seu nome.

Ao identificar esses dois níveis de ação religiosa caracterizamos as estratégias dos agentes da religião e leigos em dois grupos: as *estratégias externas* e as *estratégias internas*. A primeira incorpora as ações que têm como finalidade ampliar o alcance do grupo religioso e o contato com o público leigo, podendo ser chamadas de estratégias de alcance, conquista ou de expansão. O segundo grupo de ações diz respeito às decisões tomadas pelos agentes em nível local e têm como finalidade definir os rumos do trabalho religioso, sua segurança, permanência e manutenção, não tendo como finalidade direta o alcance de público leigo, apesar de poder exercer influência também nesse aspecto. Por exemplo, a compra de uma toalha de mesa para ser usada na capela não corresponde a uma estratégia de expansão, assim como a diminuição dos gastos com a energia elétrica. Porém, o corte nos gastos pode resultar em acúmulo econômico que pode ser empregado em estratégias de alcance. Desse modo, apesar de relacionadas, as estratégias internas não têm a expansão do grupo religioso como fim primeiro, e sim, responder às necessidades imediatas da comunidade religiosa ou instituição religiosa. No decorrer do trabalho outras estratégias externas e internas serão abordadas.

Ao empreenderem ações com o intuito de modificarem ou manterem o andamento de seus trabalhos os agentes dão origem a estratégias que poderão resultar nos ganhos desejados. Quando agentes da religião criam associações específicas para o financiamento do trabalho missionário, no contexto do protestantismo de missão, estão demonstrando que possuem o objetivo de expandirem uma determinada mensagem religiosa. Ao criarem estratégias os agentes investem seus capitais e estão sujeitos a acumularem resultados que os satisfaçam, e, também estão sujeitos a verem a perda de seu investimento.

Na elaboração de suas estratégias práticas ou simbólicas os agentes usam o conhecimento que acumularam a respeito das normas que caracterizam seu campo de atuação, o que lhes permite antecipar uma certa margem de previsibilidade em seus resultados. Mesmo assim, ao fazerem suas escolhas, estão sujeitos à dúvidas, incoerências e incertezas (LEVI, 2000). Em estratégias internas ou externas há sempre uma margem de imprevisibilidade nos resultados. A missão episcopal que chegou a Santa Maria naquele ano de 1899 não se tratava de um trabalho isolado. Fazia parte de uma instituição religiosa organizada que procurava

criar meios para assegurar a execução de seu trabalho missionário. Ao substituir James W. Morris como pároco na Capela do Mediador, George W. Ribble criou estratégias em busca da segurança e do aumento da participação dos leigos na comunidade religiosa.

2.2 A AMPLIAÇÃO DA PARTICIPAÇÃO DOS LEIGOS E A BUSCA PELA SEGURANÇA DA PARÓQUIA

No dia 22 de março de 1902, o sr. presidente da Junta Paroquial, reverendo James W. Morris, estava deixando o trabalho em Santa Maria e em seu lugar assumia George Wallace Ribble. Morris e sua esposa haviam iniciado o trabalho missionário na cidade e após dois anos a comunidade contava com 42 pessoas oficialmente incluídas e 104 batizados realizados³⁰. Entre os trabalhos do missionário estiveram: a fundação da Associação de Santo André; a criação da paróquia e a organização da capela paramentada com os itens necessários ao exercício do culto.

George Wallace Ribble também esteve disposto a dar sua contribuição para o andamento da missão. Em sua primeira reunião com a Junta Paroquial, o reverendo propôs que o órgão, até então utilizado na capela, fosse substituído pelo que pretendia instalar na futura igreja. Para que isso se tornasse possível o novo instrumento ocuparia lugar na capela e o anterior seria transferido temporariamente para o local de residência do reverendo. A medida foi acompanhada de outras, que envolveram de forma direta a organização da estrutura administrativa. Para tanto, o reverendo convocou todas as pessoas em plena comunhão para uma reunião e manifestou o interesse em modificar a configuração da Junta Paroquial, como permitiam os cânones da Igreja Episcopal³¹.

Após explicitar o motivo da reunião e proferida a oração de abertura, deu-se início ao processo de eleição da nova Junta. Os membros deveriam eleger três grupos de representantes, dos quais um deveria servir à igreja pelo período de um ano; outro pelo período de dois anos e o terceiro pelo período de três anos. Por meio de votação secreta, foram eleitos os senhores José Maria Pinto e Julio Coelho para o período de um ano, João Guilherme Rolim e Henrique Niederauer, dois anos, e José Casagrande e Catão Vicente Coelho, para o tempo de três anos. A reorganização prosseguiu na reunião posterior, realizada em 14 de abril, quando os membros eleitos para a nova composição ocuparam seus cargos: João Rolim passou ao lugar de primeiro guardião, José Maria Pinto ao de segundo guardião,

³⁰ ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. Batizados. 1899-1906, p. 46-90.

³¹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 10. s. d. Abr. 1902.

Henrique Niederauer ocupou o cargo de tesoureiro e José Casagrande o de registrador³².

Na reunião convocada para tratar de uma nova eleição, o reverendo havia explicado o sistema de governo e sua relação com os cânones da Igreja Episcopal e apresentado a necessidade de que um maior número de membros participasse da Junta³³. Neste novo encontro, o religioso reforçou sua explicação sobre o funcionamento da estrutura eclesial e o papel da Junta Paroquial. Os leigos presentes assumiram seus cargos e foram chamados a apresentar um bom desempenho em suas funções, mudança administrativa que foi acompanhada do interesse em promover uma reforma no templo. Essa iniciativa que poderia gerar gastos que o caixa da capela talvez não pudesse cobrir, ou então, poderia piorar o constatado mal estado financeiro³⁴ da capela. A primeira solução para o problema partiu do clérigo, que se comprometeu em arcar com a metade do valor necessário. Passados menos de um mês e já concluída a melhoria, o sacerdote tomou a palavra e apelou aos membros da Junta para que o pagamento fosse realizado com meios que não onerassem o caixa da instituição. Fazendo o uso da palavra Henrique Niederauer, tesoureiro, sugeriu que os leigos fossem chamados a contribuir com a reforma, por meio de uma coleta especial dedicada a esse propósito. A sugestão foi aceita por unanimidade e a coleta seria tirada no domingo seguinte. As alterações consistiram em melhorias no presbitério, porta, bancos e outros aspectos do templo que estava em funcionamento na sala alugada³⁵.

Não foram encontrados maiores detalhes sobre a reforma realizada na Capela do Mediador. O que se pode entender é que se tratou de uma das primeiras medidas tomadas pela Junta Paroquial no período em que o reverendo George Wallace Ribble trabalhou como reverendo na cidade. O pároco havia se comprometido em arcar com a metade dos custos e demonstrava a preocupação em não causar uma baixa abrupta nos recursos financeiros da instituição religiosa que estava sob sua responsabilidade. Como se pode perceber, por meio dos registros, os leigos que compunham a Junta apoiaram Ribble em sua ideia e também o auxiliaram na busca por recursos. A alternativa proposta pelo tesoureiro, Henrique Niederauer, correspondeu a uma ação conjunta, na qual o público que frequentava os serviços religiosos deveria contribuir financeiramente para o pagamento da reforma empreendida.

Na noite do dia 2 de junho, os membros da Junta estiveram reunidos na capela e antes

³² ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 10. s. d.. Abr. 1902.

³³ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 11. 14 abr. 1902, p. 1.

³⁴ Ibid., p. 2.

³⁵ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 12. 6 mai. 1902, p. 1.

que se desse início a reunião o reverendo Ribble recebeu uma comissão da Associação de Santo André. Ignacio O. Machado e Friderico F. Bürer solicitavam que o quarto pertencente a Junta concedido aos *andrelinos* recebesse algumas melhorias, com a finalidade de servir para a hospedagem de visitantes. A Sociedade Missionária da Igreja Episcopal é mais uma vez citada e para que a paróquia da Santa Maria demonstrasse interesse pela mesma, decidiu-se por destinar a ela os recursos disponíveis em caixa. A ata também registrou outro elemento que passou a compor o conjunto dos grupos da paróquia do Mediador. Para além da Junta Paroquial, da Associação de Santo André, da escola dominical, estava sendo criada no interior do grupo uma associação de mulheres, chamada Filhas do Celeste Rei³⁶.

Pode-se perceber que a Junta Paroquial, desde a primeira eleição realizada em assembleia, foi composta exclusivamente por homens. Caberá, mais adiante, uma investigação com o objetivo de identificar se a característica correspondeu a uma determinação expressa nos estatutos da instituição religiosa, ou se a configuração se deu por outros motivos. Apesar dessa composição, a participação das mulheres pode ser encontrada no interior da denominação. A reunião realizada em 2 de junho de 1902 demonstra a criação de um espaço para a participação feminina que, segundo o registro encontrado, serviria de auxílio em todos os trabalhos criados no interior da congregação. A Filhas do Celeste Rei entrou para os registros da Junta Paroquial como uma prova do desenvolvimento que o trabalho missionário vinha alcançando³⁷.

No mês seguinte, realizou-se uma nova reunião, na qual se acharam presentes o pároco, George Wallace Ribble, Henrique Niederauer, Julio A. Coelho, João G. Rolim e José Casagrande. Segundo se pode entender, a reunião tratou basicamente de assuntos relacionados a situação financeira. O tesoureiro apresentou um balanço mensal até o dia 31 de julho e o saldo apresentado foi de 83\$280 réis. Henrique Niederauer também propôs que fosse reservada a quantia de 50\$000 para atender a qualquer despesa repentina que a Junta pudesse dispendir. No encontro, foi discutida ainda a transferência dos gastos com a energia elétrica e se decidiu que a despesa passaria para a responsabilidade da Junta Paroquial³⁸.

A situação financeira da tesouraria parecia estar em melhora desde a criação da paróquia. Em maio de 1901, quando os membros da primeira Junta Paroquial assumiram suas atribuições, o saldo do caixa era de 4\$020³⁹. Em outubro, a Junta demonstrava o interesse em diminuir os gastos que a Sociedade de Propaganda do Evangelho possuía com a iluminação

³⁶ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 13. 2 jun. 1902, p. 1-2.

³⁷ A participação da sociedade feminina será abordada no terceiro capítulo.

³⁸ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 14. 7 jul. 1902.

³⁹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. p. 1. 22 mai. 1901.

da capela, mas também constatava a pouca frequência nas cerimônias, motivo pelo qual decidiram suspender os cultos dominicais⁴⁰. O aumento do número de lâmpadas também elevou as despesas com a energia elétrica e a Junta assumiu a despesa mensal de 5\$000 réis, como contribuição para o custeio da eletricidade⁴¹. Diante desse quadro, em abril de 1902, os agentes concluíam que a capela vivia um mal estado financeiro⁴².

A situação sofreu modificações ao longo dos meses e o saldo do caixa passou por um aumento significativo, de 4\$020 em maio de 1901, passou a 83\$280 em julho de 1902. Em 7 de julho, a Junta decidiu assumir por completo o pagamento dos gastos com a eletricidade, no mesmo dia em que Julio Coelho sugeria uma nova pintura para os bancos do templo religioso. Tendo-se em vista que em meio aos períodos se realizou uma reforma, que as doações para a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal prosseguiram e que a Junta assumiu o abastecimento de energia elétrica, pode-se perceber que os recursos financeiros da Igreja Episcopal aumentavam. Em poucos meses a afirmação “*mal estado financeiro da capela*”⁴³ deu lugar a “*visto o progresso em nossas coletas*”⁴⁴. As estratégias de uso racional dos recursos econômicos mostrava seus resultados.

Segundo as informações encontradas, entende-se que a Junta Paroquial estava em busca de dois aspectos para a vida financeira da paróquia, sua autonomia e segurança. A autonomia está representada pela iniciativa de transferir os custos da energia elétrica da Associação de Propaganda do Evangelho para o caixa da Junta Paroquial, responsável por administrar as coletas e rendimentos. A busca pela segurança, corresponde a cautela assumida no processo de autonomia. Apesar do desejo que os agentes demonstraram em deixar sua dependência para com a Sociedade de Propaganda do Evangelho, o objetivo não pode ser atingido naquele momento e ela continuou como responsável pelo pagamento da energia elétrica⁴⁵. A proposta de pintura dos bancos demonstra que a instituição religiosa contava ainda com o trabalho voluntário, uma vez que Julio Coelho executou o trabalho e cobrou apenas o material utilizado⁴⁶.

A reunião seguinte não tratou de assuntos relacionados a administração dos recursos, de reformas ou da busca pela autonomia financeira da paróquia. Estando reunidos os senhores

⁴⁰ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 6. 30 out. 1901.

⁴¹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 8. 5 fev. 1902.

⁴² ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 10. s. d. Abr. 1902.

⁴³ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 11. 14 abr. 1902, grifo nosso.

⁴⁴ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 14. 7 jul. 1902.

⁴⁵ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 15. 4 ago. 1902.

⁴⁶ Ibid.

George W. Ribble, Julio de Almeida Coelho, Henrique Niederauer, José Maria Pinto e José Casagrande, apresentou-se o balanço mensal da tesouraria, que mostrou o saldo de 206\$960. Após, o que sucedeu foi uma longa exposição sobre a Sociedade de Santo André.

A agremiação de jovens e homens responsável pela realização das escolas dominicais encontrava apoio entre os membros da Junta Paroquial. A Junta despendia apoio moral para a Associação de Santo André, ao mesmo tempo que procurava dar ânimo aos moços para que fossem constantes na tarefa de ensinar as crianças da cidade⁴⁷. As aulas, eram frequentadas por jovens e crianças de diferentes origens étnicas e grupos sociais, resultando em um ambiente onde o uso de roupas coloridas e de sapatos pelas crianças de famílias dos estratos mais elevados contrastava com a simplicidade e os pés descalços das crianças das famílias pobres. Esse convívio com a comunidade religiosa e a incorporação de seus valores simbólicos possibilitava o surgimento do interesse pelo trabalho sacerdotal. De acordo com a imagem a baixo, Athalício Pithan, primeiro bispo brasileiro da Igreja Episcopal, e outros agentes do clero haviam sido frequentadores da escola dominical (Figura 3).

Figura 3- Piquenique da Escola dominical do Mediador, em Santa Maria, 1909



Fonte: APIEAB, pasta Catedral do Mediador - Santa Maria.

Na imagem são apontados: 1) Lindau Ferreira; 2) Jessé Appel e seu pai (sentados, da direita para a esquerda); 3) Ana Niederauer, mais tarde esposa de Walter Jobim; 4) João Timóteo da Silva; 5) Athalício Pithan. De acordo com a legenda da imagem, Lindau, Jessé e João Timóteo se tornaram reverendos. Athalício Pithan se tornou o primeiro bispo brasileiro da Igreja Episcopal (KICKHÖFEL, 1995; KICKHOFEL, 2000).

⁴⁷ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 16. 1º set. 1902.

Duas outras reuniões aconteceram antes que o ano de 1902 chegasse ao fim. A que se realizou em 3 de outubro tratou de recursos destinados para *O Estandarte Cristão*, e da decisão de que fossem tiradas duas coletas para ajudar na festa do Natal⁴⁸. Em dezembro, cumpridas as formalidades envolvendo a abertura e o balancete financeiro, tratou-se da situação de Julio A. Coelho.

Em a noite de 1º de Dezembro 1902 reuniram-se na capela do mediador [sic] os seguintes membros da Junta paroquial Sr. George V Ribble, A Maria Pinto, Rolim, Niderauer, e Casagrande.

Feita a oração do costume pelo Sr. pároco, foi lida a ata anterior tendo sido aprovada assim também o respectivo relatório do Sr. tesoureiro. Pelo Sr. Pároco foi apresentado um atestado do Sr. Julho A Coelho [sic] para esta junta assinasse como testemunho da boa vida e costumes do referido senhor nesta cidade afim de que este seja uma prova nas mãos da Comissão permanente da E.E.B. no Rio Grande do Sul de que o nosso irmão Julho A Coelho é digno de fazer parte do sagrado ministério. Esta junta jubila-se por caber-lhe mais esta honra e com muito prazer assina. Não havendo mais nada a tratar foi encerrada a sessão com oração.

G. Wallace Ribble
O Secretário Casagrande⁴⁹

Julio A. Coelho, assim como Carl Sergel, estava interessado em se tornar um sacerdote da Igreja Episcopal. Carl Sergel, em 19 de agosto de 1901, pediu a exoneração dos cargos de tesoureiro e secretário, para prosseguir seus estudos teológicos na cidade de Rio Grande. Passado mais de um ano, Coelho era considerado digno de fazer parte do sagrado ministério e, para provar sua aptidão para o exercício dos trabalhos religiosos, precisou de um atestado, assinado pela Junta Paroquial, que comprovasse o seu bom comportamento. A Igreja Episcopal, em Santa Maria, se mostrava uma instituição dinâmica e de um acentuado fluxo de clérigos e leigos. No ano de 1903, o agente escolhido para representar a paróquia do Mediador no concílio que se realizaria em Porto Alegre foi o guardião, João Rolim⁵⁰, participação que demonstra o fluxo de leigos no interior da instituição.

No mês seguinte, João G. Rolim apresentou as impressões do Concílio a respeito da missão em Santa Maria.

[...].

O Rev. Pároco apresentou ter pago por sua conta uma compostura da capela que a junta autorizara ao Sr. guardião José Maria Pinto, por isto muito gratos ficamos ao amado pároco.

O 1º guardião Sr. João G Rolim nos apresentou saudações dos membros que compuseram o conselho da nossa igreja que se reuniram a 17 de Janeiro [rasura] na Capital do estado sob a presidência do Revmo. Bispo Dr. Lee Lucien Khinsolving

⁴⁸ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 17. 3 out. 1902, p. 1-2.

⁴⁹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 18. 1º dez. 1902.

⁵⁰ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 19. 5 jan. 1903.

.. [sic] na Capela da trindade: Bastante impressionado ficou o conselho por notar que Santa Maria está [ilegível] as mais paróquias em seu progresso; disseram [as] vozes do conselho que nossa paróquia tira grande vantagem sobre as outras especialmente na escola dominical assim é que bastante animados devemos ficar se o nosso representante nos traz notícias tão consoladoras.

O rev. pároco também nos traz particularmente saudações dos irmãos encontrados por ocasião do conselho sobre o qual nos falou detalhadamente [sic]

Não havendo mais nada a tratar encerramos a presente sessão com oração feita ao al^{mo} por meio do nosso Rev. pároco:

G. Wallace Ribble

Secretário Casagrande⁵¹

No período em que George Wallace Ribble trabalhou como reverendo na paróquia do Mediador, nota-se uma melhoria no estado financeiro da paróquia, a busca pela autonomia e segurança financeira, bem como a ampliação da participação dos leigos na vida da instituição religiosa. A respeito do primeiro aspecto tomamos como referência o aumento das coletas e dos recursos em caixa. Ainda que o pároco tenha contribuído com a metade do valor utilizado na reforma da capela e que Julio Coelho tenha cobrado apenas o valor do material utilizado quando pintou os bancos danificados, ações que pouparam recursos, o caixa não retornou aos níveis iniciais. A busca pela segurança e autonomia foram abordadas anteriormente, e estão demonstradas por meio da busca pelo auto sustento e independência com relação a Sociedade de Propaganda do Evangelho e pela criação de estratégias de racionalização dos recursos econômicos. A ampliação na participação dos leigos demonstra-se no aumento de agentes para a composição da Junta Paroquial e na criação da sociedade de mulheres. No período em que Morris esteve à frente, a Junta era composta por três leigos; no período de Ribble, seis agentes passaram a compô-la. A ampliação dos leigos no período também foi identificada por Kickhöfel (KICKHOFEL, 2000).

A Filhas do Celeste Rei havia sido fundada em junho de 1902. Em reunião convocada pelo pároco, o mesmo informou às senhoras Numeralda Gayer, Isollina Appel, Lydia Moraes, Anna Candida da Silva, Alcina Martins, Georgina Krebs, Amalia de Oliveira e Guilhermina Jacques Machado da intenção de que fosse criada uma classe de ensino de trabalho concernente a costura e bordados para as alunas da *Aula Dominical*⁵². Ribble contava com o trabalho das mulheres para ajudá-lo a alcançar esse objetivo e sendo o ensino gratuito, afirmou achar justo que o resultado do trabalho fosse “em tempo oportuno vendido e o seu produto revertesse em benefício da construção do futuro Templo Evangélico”⁵³. A criação da

⁵¹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 20. Sem data. Fev. 1903.

⁵² ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. p. 1.

⁵³ Ibid.

sociedade feminina representa, em conjunto com a ampliação da Junta Paroquial, a ampliação na participação do laicato em meio a instituição religiosa e, também, se vincula à proposta de edificação de um templo próprio⁵⁴. A participação da sociedade será abordada mais adiante neste trabalho.

2.3 O RETORNO DE CARL SERGEL E A EDIFICAÇÃO DE UM NOVO TEMPLO EM SANTA MARIA

George Wallace Ribble havia assumido a paróquia do Mediador em março de 1901 e em 6 de abril de 1903, o agente deu lugar ao novo pároco. Em seu lugar assumia Carl Sergel, ou Carlos Sergel, como é chamado em alguns dos registros. Para tanto, Ribble convocou uma reunião com os membros da Junta Paroquial, Henrique Niederauer, João Guilherme Rolim, José Maria Pinto, Catão Vicente Coelho e José Casagrande, que presenciava o retorno de Sergel. O agente que iria assumir a função de pároco havia acompanhado Morris até agosto de 1901 e quando deixou a nascente paróquia do Mediador se dirigiu para Rio Grande com o objetivo de dar continuidade a seus estudos teológicos. Passados quase dois anos, após sua ordenação ao diaconato realizada na capela do Salvador, Rio Grande, Sergel regressava à cidade.

A reunião iniciou como de costume e após proferir uma “bonita oração”, Ribble, declarou a entrega da paróquia ao seu sucessor. O clérigo também agradeceu aos membros da Junta pelos trabalhos desenvolvidos durante sua permanência e os incentivou a permanecerem em apoio a Sergel. Na ocasião, George Wallace Ribble entregou a quantia de 700\$000 réis que haviam sido acumulados com o objetivo de se comprar um terreno para a edificação de um templo evangélico em Santa Maria, sendo, que 500\$000 réis estavam depositados no banco inglês de Pelotas e 200\$000 haviam sido arrecadados em uma festa realizada com os

⁵⁴ Templo que nas fontes é chamado de “evangélico”. Para Dreher (2002), quando o conceito evangélico é empregado na América Latina se deve considerar que há duas vertentes que atribuem significado a ele, são elas: a vertente alemã e a vertente inglesa. Feita a separação proposta pelo pesquisador, estabelecemos o recorte e passamos a nos referir à vertente inglesa. Segundo Mendonça e Velasques (1990) o movimento *evangelical* surgiu na Europa em princípios do século XIX e tinha como objetivo unir as igrejas protestantes em torno de alguns princípios doutrinários comuns. O termo *evangélico* significava o compromisso com aquele conjunto de princípios doutrinários e poderia ser utilizado por pessoas que pertencessem à diferentes denominações protestantes. O movimento se expressou através de ligas e alianças, e com o tempo, algumas igrejas adicionaram aos seus nomes a palavra “evangélica” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990). A Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos, a quem os missionários da Igreja Episcopal Brasileira estavam vinculados, era formada em seu interior por diferentes grupos de identificação teológica, os *anglo-católicos* e os *evangelicais*. Os missionários que chegaram ao Brasil haviam estudado teologia no Seminário Teológico de Virgínia, instituição de “tendência evangélica” (KICKHÖFEL, 1995, p. 40). O evangelicalismo enfatizava a experiência religiosa emocional como sinônimo da conversão, perspectiva que herdou dos movimentos de reavivamento que ocorreram na Inglaterra e nos Estados Unidos ao longo do século XIX. Esse perfil foi comum a muitos missionários que migraram do campo religioso estadunidense para o brasileiro, fazendo do protestantismo trazido ao Brasil predominantemente *evangelical* (MENDONÇA; VELASQUES, 1990).

alunos da escola dominical. O montante arrecadado foi entregue a Catão Vicente Coelho, membro da Junta Paroquial desde abril de 1902⁵⁵.

Logo após Carl Sergel ocupar a cadeira de presidente da Junta Paroquial uma nova proposta foi apresentada por Catão Vicente Coelho que expôs a ideia de realização de uma quermesse, cujos resultados seriam revertidos para o novo templo⁵⁶. Na reunião seguinte, em 13 de abril, os membros comungantes da Capela do Mediador responderam ao chamado do novo pároco e se deu início a assembleia que elegeu dois novos integrantes para a Junta, nesse dia foram eleitos os senhores João Appel Primo e Ignácio Valle Machado. Após a eleição, Catão Vicente Coelho falou sobre a quermesse que estava sendo planejada em conjunto com as mulheres que participavam da instituição religiosa.

[...] Terminada a eleição, o ativo irmão Sr. Catão V Coelho fez um bonito discurso em referência a quermesse proposta animando bastante as ex^{mas} Senhoras que fazem parte das comissões para o mesmo fim nada mais tendo a tratar as 8.50 [sic] foi encerrada a sessão com oração pelo R pároco.

C. H. C. Sergel

Secretário

José Casagrande⁵⁷

No mês seguinte, os membros da Junta estiveram reunidos novamente para uma nova eleição para os cargos de secretário, tesoureiro e guardiões. De acordo com a votação secreta os leigos Henrique Niederauer, Ignácio M. do Valle Machado, José Casagrande e João Guilherme Rolim foram escolhidos para os cargos de tesoureiro, secretário, 1º guardião e 2º guardião, respectivamente. Na mesma ocasião os agentes foram empossados de suas atribuições. Neste dia, o relatório apresentado pelo tesoureiro apontava o saldo de 208\$160 réis dos quais 54\$500 foram destinados para a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Brasileira. Como último assunto, tratou-se da solicitação proferida pelo clérigo de que os membros ali presentes estivessem informados a respeito das pessoas doentes e desacompanhadas que precisassem da ajuda da instituição religiosa. Para Carl Sergel prestar assistência a pessoas em situação de vulnerabilidade era uma maneira de cumprir os preceitos do Divino Mestre⁵⁸.

As duas reuniões que se seguiram não trataram de novos temas, apenas de assuntos envolvendo o cotidiano da instituição como as doações destinadas a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal, o pagamento de despesas, os recursos acumulados para a construção do

⁵⁵ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 21. 6 abr. 1903.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 22. 13 abr. 1903.

⁵⁸ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 23. 5 mai. 1903.

templo, alguns melhoramentos na capela e o recebimento de um objeto como doação. No início de junho se registrou um saldo de 184\$960 réis, dos quais 40\$000 foram destinados a Sociedade Missionária e 100\$000 foram utilizados para cobrir as despesas de transporte do novo órgão para a capela (trabalho feito por George W. Ribble). O restante ficou destinado para a compra do terreno onde se daria a construção do futuro templo⁵⁹. No mês seguinte, uma nova melhoria na capela foi aprovada pelos agentes e segundo a sugestão de Catão Coelho, ficou resolvido que, sempre que possível, seria remetida a quantia de quarenta mil réis para a Sociedade Missionária⁶⁰.

Os preparativos para a quermesse que visava arrecadar recursos para a construção do templo permaneciam. Trabalhando em conjunto com as mulheres, em setembro a Junta Paroquial deliberou o acréscimo de 50\$000 réis entre os recursos destinados a realização da mesma. Também ficou decidido dedicar um voto às participantes, assim como à organista responsável pela música que acompanhava as cerimônias religiosas. Naquela ocasião Catão Vicente Coelho e Guilherme Rolim sugeriram que um voto de boas-vindas fosse direcionado ao bispo Lucien Lee Kinsolving, sugerindo que uma visita estaria próxima⁶¹.

Em outubro, os agentes mais uma vez trataram de eleger um representante da paróquia no concílio da Igreja Episcopal. O leigo eleito acompanharia o pároco, seguindo assim os cânones da denominação. O nome escolhido por unanimidade pelos membros da Junta foi o de Catão Coelho⁶². No mês seguinte, Catão e Sergel foram parabenizados pelos demais membros pelo seu bom desempenho durante a realização do concílio - “O Sr Casa Grande [sic] em seguida propôs, secundado pelo Sr Rolim, sendo por todos unanimemente aprovado, que fosse lançado em ata um voto de louvor ao Sr Catão e Rev. Sergel pelo bom desempenho que cada soube dar a missão que lhe fora confiada”⁶³. As reuniões mensais prosseguiram sendo realizadas nos dois últimos meses do ano de 1903 e em novembro, Carl Sergel comunicou aos demais membros que havia uma conta em nome da Capela do Mediador no banco inglês, a qual receberia o juro anual de 3% sobre a quantia de 700\$000 réis⁶⁴.

O ano estava próximo de seu término. Ao longo dos meses um novo pároco assumiu a direção da paróquia, uma quermesse foi proposta, as Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Brasileira, a Associação de Santo André e a sociedade Filhas do Celeste Rei

⁵⁹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 24. 8 jun. 1903.

⁶⁰ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 25. 6 jul. 1903.

⁶¹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 27. s. d. Set. 1903.

⁶² ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 29. 5 out. 1903.

⁶³ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 30. 2 nov. 1903, p. 2.

⁶⁴ Ibid.

estiveram envolvidas no andamento das ações desenvolvidas pela denominação em Santa Maria. As atas também demonstram que o objetivo de edificação de um templo próprio esteve presente em quase todas as reuniões e entre os leigos, Catão Coelho adquiriu um papel expressivo em meio a Junta Paroquial a partir do retorno de Sergel para a cidade.

Ao final de 1903, o alcance do objetivo parecia mais próximo dos olhos do sacerdote e dos leigos. Ficou registrado que o senhor Joaquim Manoel Pinto “oferecia a venda de um terreno na Avenida Progresso, pelo preço de cinquenta mil réis o palmo”⁶⁵. Na mesma ocasião, o reverendo informou que havia recebido de sua irmã a quantia de cem mil réis e que o valor havia sido incluído na conta bancária onde se encontravam os recursos para a construção do templo⁶⁶. O valor havia sido doado pela mãe e irmã de Sergel e fora enviado da Inglaterra para Santa Maria. O montante foi acrescido de mais cinco contos de réis doados pelo próprio reverendo, para serem aplicados exclusivamente na construção⁶⁷. Em agosto, recursos vindos dos Estados Unidos foram somados ao total. O reverendo James Morris enviara a quantia de 130 dólares, arrecadada entre as igrejas “co-irmãs em Norte América”, quantia equivalente a 533\$000⁶⁸. Em 1906, houve uma nova doação recebida de Morris, que enviou 140 dólares para a edificação da igreja⁶⁹. Nota-se que o conjunto dos elementos adquiria uma configuração favorável aos membros da denominação, mesmo assim a compra do terreno não aconteceu de forma imediata.

Em 1904, o diálogo a respeito do terreno encontrava continuidade, mas os avanços constados em dezembro eram ainda insuficientes. Em janeiro, o reverendo trazia a informação que a compra não havia sido realizada por ser necessário um “melhor exame e demorado estudo” antes do fechamento do negócio⁷⁰. No mês seguinte, outro informe no mesmo sentido, “não se tinha ainda fechado a compra do terreno [...], dado a várias circunstâncias que se acham no conhecimento da Junta, pelo que ficou adiada a realização desse negócio”⁷¹. Sem entrarem em detalhes, os agentes pareciam estar cientes de que a compra dependia de mais fatores para além da vontade que possuíam. Existiam assuntos a serem resolvidos, estudos a serem feitos, talvez até mesmo questões legais envolvendo a escritura. O montante de dinheiro que haviam acumulado era determinante para a finalização da transação, mas outras questões importantes surgiam no decorrer da negociação e sua superação escapava à ação

⁶⁵ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 31. 14 dez. 1903.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 32. 18 jan. 1904.

⁶⁸ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 39. 2 ago. 1904.

⁶⁹ APIEAB. Offerta para a nova Igreja. Capella do Mediador: Santa Maria. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XIV. n.16, 30 ago. 1906, p. 4.

⁷⁰ Op. cit., Livro 1. Ata n. 32. 18 jan. 1904.

⁷¹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 33. 8 fev. 1904.

direta do reverendo ou dos membros da Junta. As atas redigidas na sequência não fazem menção à compra do terreno, mas demonstram que a capela organizada na sala alugada continuava sendo a referência para os trabalhos religiosos.

Em março, a Junta foi informada que um frontispício de madeira havia sido construído para ser colocado na fachada exterior do edifício que servia como capela⁷². Dias depois Rolim apresentou uma lista com os nomes de mulheres que se ofereciam para ajudar na limpeza, trabalho que dispensaria os gastos com o pagamento do serviço⁷³. O uso racional dos recursos financeiros continuava, e no início do ano seguinte, 1905, o pároco propunha que fosse adquirido um “registro ou contator elétrico”, para que a utilização da energia elétrica pudesse ser calculada⁷⁴. A primeira iniciativa, por se tratar de uma mudança na fachada poderia indicar um sinal de permanência na utilização do prédio alugado. A aquisição do registro de energia elétrica demonstrava um investimento que poderia resultar na diminuição nos gastos com a eletricidade e o trabalho das mulheres, seguia no mesmo sentido, uma vez que suspendia o pagamento para que alguém tratasse da arrumação do espaço de culto. A movimentação em direção à construção do templo, as estratégias de arrecadação de recursos e de uso racional dos valores adquiridos continuavam em meio a outros assuntos do cotidiano.

Carl Sergel que havia se tornado Diácono em 1903 (KICKHOFEL, 2000, p. 137), convocou, em março de 1905, uma reunião extraordinária com o objetivo de que a Junta Paroquial conferisse a ele o atestado de fidelidade à Igreja Episcopal Brasileira, para que pudesse ser ordenado Presbítero. A solicitação demonstra a possibilidade de Sergel mudar sua posição dentro da instituição religiosa, passando a ocupar outro lugar na hierarquia⁷⁵. Poucos meses depois outra alteração na configuração do grupo religioso. Desta vez, não por uma mudança nos nomes que ocupavam os cargos de guardiães, tesoureiro e secretário, por terem permanecido os mesmos, mas por que Catão Vicente Coelho solicitava a sua exoneração sob a justificativa de que precisaria se retirar para fora do município. Neste dia não se emitiu nenhum parecer sobre o afastamento do agente⁷⁶, mas em vista dos motivos alegados os membros da Junta concederam a exoneração⁷⁷. Com esse pedido Catão Coelho deixava de ocupar um lugar de decisão, situação que não impediu sua eleição como delegado efetivo para a participação do concílio realizado em Santa Maria naquele ano⁷⁸.

⁷² ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 34. 14 mar. 1904.

⁷³ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 35. 17 abr. 1904.

⁷⁴ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 48. 19 mar. 1905.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 50a. 15 jun. 1905.

⁷⁷ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 50b. 3 jul. 1905.

⁷⁸ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 53. 10 out. 1905.

Nos encontros realizados entre junho e julho nenhum novo assunto foi colocado em discussão e as reuniões se resumiam na apresentação do balancete financeiro e do saldo em caixa. Diferentemente dos primeiros anos em que muitos assuntos eram discutidos, a ausência de novos temas parece representar a regularidade dos trabalhos da comunidade e também sua estabilidade. Neste período a capela estava organizada, o pároco recebia uma contribuição mensal que complementava seu ordenado e a regularidade das doações para os trabalhos da Igreja Episcopal haviam sido determinadas. Outro aspecto que pode ser mencionado, é a convicção de que o templo deveria ser construído. Uma vez determinado o objetivo e constatado o envolvimento da comunidade em seu favor, não se fazia necessário mencionar o assunto em cada reunião realizada. Esse era um objetivo partilhado que seria alcançado em uma questão de tempo. A ausência de discussões a respeito do assunto não implica necessariamente a inércia com relação ao planejamento e trabalho dispendido para esse fim.

Esse silêncio se repete entre os meses de setembro e outubro de 1906, até que em novembro o registro da reunião demonstra que mudanças significativas haviam acontecido. O encontro fora realizado em um dos compartimentos da Igreja do Mediador (Figura 4), não mais na capela. A construção do templo havia sido concluída.

Aos treze dias do mês de Novembro de mil novecentos e seis, às sete e meia hora da noite, em um dos compartimentos da Igreja do Mediador, reunidos sob convocação e direção do Rev. Pároco Sr. Carlos Sergel, os membros da Junta Paroquial, Snrs. Niederauer, Rolim, Appel, Casa Grande, foi pelo referido pároco declarada aberta a sessão depois de concluída a oração usual⁷⁹.

Em outubro de 1906, a sala alugada foi entregue ao proprietário e os serviços divinos puderam ser realizados na Igreja Luterana⁸⁰. A entrega da sala não fora registrada em ata, o que impede uma melhor compreensão das relações existentes entre a Comunidade Evangélica Alemã e a Igreja Episcopal nesse caso, mas o registro no jornal *Estandarte Cristão* afirma que desde o dia 31 de outubro os serviços religiosos haviam sido realizados na Igreja Luterana da cidade⁸². Sobre o processo de construção do templo, Kickhöfel contribuiu ao apresentar informações que não constam nos registros da Junta. Segundo o pesquisador o terreno teria

⁷⁹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 67. 13 nov. 1906.

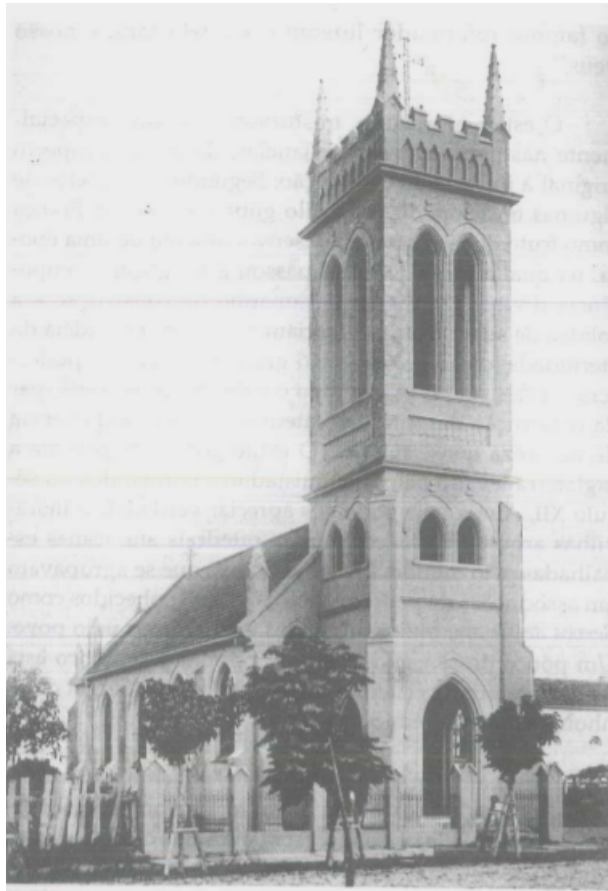
⁸⁰ APIEAB. Capella do Mediador: Santa Maria. *Estandarte Christão*, Rio Grande, Anno XIV, n. 19, 15 de out. 1906, p. 4.

⁸¹ As informações apresentadas por Kickhofel afirmam que a entrega da sala foi feita no final de setembro e que os cultos da Igreja Episcopal foram realizados na Igreja Luterana até a inauguração da Igreja do Mediador em 11 de novembro de 1906. Esses dados são muito parecidos com os que encontramos, mas não correspondem exatamente às datas em que os eventos aconteceram (KICKHOFEL, 2000, p. 71).

⁸² APIEAB. Capella do Mediador: Santa Maria. *Estandarte Christão*, Rio Grande, Anno XIV, n. 21, 15 de nov. 1906, p. 4. As reuniões da Junta também continuaram acontecendo na sala alugada até outubro de 1906. ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 66. 8 out. 1906.

tido comprado em 1904 e em 22 de outubro de 1905, os agentes teriam lançado a pedra fundamental do futuro templo. A cerimônia aconteceu como parte da programação do concílio que se realizava na cidade entre 21 a 25 daquele mês⁸³ (KICKHOFEL, 2000, p. 69).

Figura 4- Fotografia da Igreja do Mediador em 1907.



Fonte: A CATEDRAL numa foto de 1907 In. KICKHOFEL, Oswaldo. *Catedral do Mediador: Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Santa Maria: Pallotti, 2000, p. 76.

Ao lado, a esquerda, o terreno onde foi construída a casa paroquial em 1910. Segundo Oswaldo Kickhofel (2000), a compra do terreno aconteceu em 1907.

A comissão eleita como encarregada da construção do templo foi composta pelos

⁸³ APIEAB. J. Severo da Silva. A pedra fundamental. *Estandarte Christão*, Rio grande, Anno XIII, n. 20, 30 de out. 1905, p. 1.

senhores Antonio Appel, Catão Coelho, Inácio V. Machado, João Rolim, João Appel Primo e José Casagrande. Catão Coelho não pôde fazer parte e, então, Henrique Niederauer o substituiu. Todos os agentes, com a exceção de Antônio Appel, constam nos registros de confirmados e comungantes da Igreja Episcopal, demonstrando que eram membros da instituição⁸⁴. Kickhofel (2000) afirma que nunca se soube exatamente a quantia de dinheiro empregada na construção do templo, mas, segundo sua fonte, o valor seria de 37 contos de réis. Valor que em sua maior parte teria sido adquirido pelo reverendo Sergel. A tradição da igreja também conta que Sergel economizava em seus gastos pessoais para que os recursos pudessem ser acumulados mais rapidamente.

As atas da Junta Paroquial não chegaram a registrar as doações de Sergel como sendo o principal doador, elas demonstram que houve o empenho de vários agentes para que os recursos fossem adquiridos. Ao menos desde janeiro de 1905, o jornal *Estandarte Cristão* publicava listas em que constavam nomes de doadores, homens e mulheres, o valor que dispndiam em favor da construção, as somas arrecadadas pelas sociedades leigas, os recursos arrecadados no caixa, valores provenientes de doações enviadas de paróquias da Igreja Episcopal, como as de Bagé, Pelotas e Rio Grande⁸⁵ e outros tipos de ofertas⁸⁶. Os reverendos estiveram empenhados, Sergel, sua mãe e irmã doaram recursos próprios, e James Morris enviou a Santa Maria valores arrecadados em congregações da Igreja Episcopal dos Estados Unidos. Contudo, fica evidente o empenho de pessoas leigas, tanto em doações individuais, quanto na arrecadação de valores monetários por meio das sociedades.

A ausência de diálogos sobre a construção nas atas da Junta Paroquial pode ser justificada se considerarmos que os assuntos pertinentes foram tratados como um tema à parte e de responsabilidade da comissão eleita para esse fim, enquanto que à Junta cabia a criação de estratégias de racionalização dos recursos da capela. Essa lacuna deixada nas atas pode ser preenchida no estudo da imprensa religiosa por onde eram divulgadas notícias do processo de construção.

Em janeiro de 1906, o jornal *Estandarte Cristão* informou que o levantamento da

⁸⁴ ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. Commungantes. 1899-1906, p. 106-107.

⁸⁵ Durante uma viagem a Rio Grande, o reverendo Sergel conseguiu uma determinada quantia para a construção do templo. Na mesma publicação, o jornal registrou doações feitas em Pelotas e Bagé, afirmando que vários amigos e membros da Igreja nestas três cidades se comprometiam com o envio de auxílio para a construção. APIEAB. Capela do Mediador: Santa Maria. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XII, n. 7, 15 abr. 1906, p. 4. As comunidades de Porto Alegre, São Leopoldo e Santa Rita também estão registradas como doadoras. APIEAB. Offertas para a construção da Igreja do mediador. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XII, n. 11, 15 de jun. 1905, p. 4.

⁸⁶ APIEAB. Offertas para a construção do templo. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XII, n. 2, 30 de jan. 1905. p. 3.; APIEAB. Offertas para a construção do templo. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XII, n.4. 28 de fev. 1905. p. 3.

Igreja do Mediador já havia sido iniciado⁸⁷. Em março, as notícias enviadas de Santa Maria diziam que a construção estava progredindo rapidamente e que se esperava poder colocar o telhado em poucos dias, apesar de que mais dez contos de réis eram necessários para a conclusão do projeto⁸⁸. As notícias seguiram sendo publicadas sempre demonstrando entusiasmo com relação ao andamento das obras. Elas também apresentaram apelos com a justificativa de que eram necessários mais recursos; como em outubro, quando o jornal informou um déficit e a necessidade de um valor maior para a conclusão⁸⁹.

A pedra fundamental do templo havia sido lançada em outubro de 1905 e sua consagração aconteceu no domingo, 11 de novembro de 1906, demonstrando que o processo de construção fora concluído em aproximadamente um ano. O jornal da Igreja Episcopal anunciou a data da inauguração veiculando informações que corroboram as encontradas nas atas da Junta Paroquial. O articulista reconhecia o uso de recursos estrangeiros ao mesmo passo em que valorizava os esforços da comunidade da paróquia do Mediador, afirmando: “salta à vista o desprendimento próprio, o sacrifício abnegado daquele pequeno rebanho, [...]”⁹⁰.

Para o escritor do artigo, a edificação de um templo próprio era o sonho dourado de todas as congregações e este havia sido conquistado pela congregação santa-mariense. De acordo com ele, o edifício representava o resultado de um trabalho que não priorizava a construção de igrejas físicas e sim a experiência pessoal dos agentes. Em suas palavras, ficava estabelecida uma relação de complementariedade entre a experiência pessoal, como resultado da apropriação dos bens simbólicos da religião pelas pessoas, e a criação de espaços físicos para o trabalho de assistência religiosa.

A causa da nossa vitória está no fato que nós não damos o lugar de primeira importância ao templo de pedra e cal, visto que Deus não habita em casas feitas por mãos humanas, mas no edifício espiritual de sua Igreja católica e invisível em que, na frase do Apóstolo Pedro, nós somos como pedras vivas solidificadas e corroboradas pela pedra angular, que é Cristo, reprovada, na verdade, pelos homens, mas para com Deus eleita e preciosa.⁹¹

Para aquelas pessoas, a Igreja do Mediador era o resultado de sua experiência religiosa: “Fé, oração e atividade” levantam templos mais depressa do que todos os despojos

⁸⁷ APIEAB. Construção. Capella do Mediador: Santa Maria. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XIV, n.1, 15 de jan. 1906, p. 3.

⁸⁸ APIEAB. Obras da Igreja do Mediador. Capella do Mediador: Santa Maria. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XIV, n. 5. 15 de mar. 1906, p. 3.

⁸⁹ APIEAB. Reunião da Igreja. Capella do Mediador: Santa Maria. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XIV, n. 20. 30 de out. 1906, p. 3.

⁹⁰ APIEAB. Igreja do Mediador. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XIV, n. 21. 15 nov. 1906, p. 1.

⁹¹ Ibid.

materiais e humanos”, afirmava o jornal⁹². O articulista que possivelmente acompanhou o processo de arrecadação de recursos e de construção da Igreja do Mediador, concluiu com um chamamento para que graças fossem dadas ao Senhor Onipotente e com desejos de bem-estar e crescimento espiritual para a comunidade. As iniciativas em favor da compra do terreno e da construção do templo haviam sido iniciadas ainda em dezembro de 1900, época em que Morris era o reverendo em Santa Maria⁹³. Desde então, até sua inauguração, haviam se passado quase seis anos. Durante esse tempo os agentes da Igreja Episcopal mobilizaram pessoas e recursos para viabilizar a edificação (Figura 4).

Após a inauguração da Igreja do Mediador, em novembro, a Junta Paroquial realizou sua primeira reunião regular e o início de uma nova etapa na denominação em Santa Maria aconteceria sem a direção e supervisão de Carl Sergel. Nessa reunião, a Junta propôs que um voto de louvor fosse registrado como reconhecimento ao empenho do reverendo que se despedia de Santa Maria. Sergel havia deixado sua contribuição na paróquia e dezembro de 1906 representava o fechamento de mais um ciclo para a comunidade.

Em seguida a Junta em unanimidade propôs que se escrevesse em ata um voto de louvor ao nosso devotado Pároco Rev. Carlos Sergel pelo amor, zelo e esforços que empregou sempre pela causa do Evangelho e pelo afeto fraternal dispensado ao rebanho ao seu cuidado, agora que ele retira-se da direção paroquial porque os seus serviços são reclamados noutra parte, onde almeja-lhe que as Bênçãos do Altíssimo sejam sobre ele sempre.⁹⁴

O significado que a construção de um templo religioso possui não pode ser ignorado. Diferentemente de grupos ou agentes religiosos itinerantes, uma edificação separada para o trabalho religioso implica em adquirir um endereço fixo e permanente em determinado local, afirma o interesse em se fazer parte da vida religiosa de determinada comunidade e transmite a ideia de regularidade para as pessoas que se tornam frequentadoras. Com referência no trabalho missionário, o processo de construção da Igreja do Mediador, e sua consagração, representava o desenvolvimento da paróquia do Mediador, sua presença como parte na vida da cidade, o comprometimento com os leigos e também a consolidação de sua presença em Santa Maria.

A estratégia de contenção de gastos e de uso racional dos recursos materiais colocada em prática anos antes continuava a ser empregada, demonstrando que os agentes reconheciam

⁹² APIEAB. Igreja do Mediador. *Estandarte Christão*, Rio Grande, anno XIV, n. 21. 15 nov. 1906, p. 1, grifo do autor.

⁹³ ACMEC. CORRE, *O Combatente*. Santa Maria da Bocca do Monte. 13 dez. Sociedades, Anno XIV, num. 99, 1900, p. 2.

⁹⁴ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 68. 3 dez. 1906, p. 2.

a relevância da estabilidade econômica para o desenvolvimento do trabalho missionário. Em seu cotidiano a valorização dos bens simbólicos não os impedia de compreenderem a lógica de funcionamento da realidade econômica encontrada na conjuntura em que estavam situados. Em um mundo onde o capital econômico impõe sua lógica aos outros campos (BOURDIEU, 2015), a construção de um templo religioso se tornava dependente do acúmulo de riqueza material. Visando a construção de sua igreja os agentes desenvolveram estratégias de racionalização do uso dos recursos materiais com base em motivações imateriais, simbólicas.

A lógica de funcionamento da Igreja Episcopal previa uma participação ativa nos assuntos religiosos. Até mesmo a elevação de um sacerdote a um novo lugar na hierarquia estava sujeita à interferência dos leigos que faziam parte da Junta Paroquial e por mais influência que o religioso pudesse exercer sobre eles sempre haveria uma margem de autonomia e de negociação em poder do laicato. Nota-se, ainda, que os leigos e leigas eram responsáveis por diversos trabalhos e associações, irmandades, que em conjunto com os leigos da Junta Paroquial, criavam uma rede de colaboração que dava sustentação para o trabalho dos sacerdotes. Sem a participação das pessoas leigas o alcance do trabalho sacerdotal seria muito menor e essa limitação frearia a expansão do trabalho missionário. Como consequência, os religiosos teriam uma presença menos expressiva no campo religioso, realizariam a distribuição dos bens de salvação de maneira mais limitada e, conseqüentemente, teriam menos chances de alcançar novos membros.

Em seus primeiros anos, a expansão do trabalho da Igreja Episcopal estava relacionada a um equilíbrio entre o crescimento e a participação do laicato nos assuntos da comunidade. Ao se desenvolver a missão precisava contar com o trabalho das pessoas leigas para continuar em desenvolvimento. Essa relação colocava clérigos e leigos em frequente contato deixando ambos em um lugar passível de análise e críticas. A participação do laicato nos assuntos da religião, a relativa autonomia que possuíam no interior das associações e irmandades e a importância de suas atividades para a manutenção e desenvolvimento da obra missionária fazia do interior da Igreja Episcopal um ambiente sem dúvida bastante democrático, como sugeriu Alexandre Karsburg (2007).

O trabalho administrativo e a criação de estratégias pelos reverendos e pela Junta Paroquial aconteciam no mesmo período em que os sacerdotes realizavam a distribuição dos bens de salvação. Ao participarem da Igreja Episcopal e de seus trabalhos, como a escola dominical, a Associação de Santo André, a Sociedade Auxiliadora de Senhoras, entre outros, os agentes e sociedades alteravam as dinâmicas do campo religioso santa-mariense. Como resultado de seus trabalhos nota-se que um número significativo de pessoas passavam a

frequentar os espaços da igreja e consumiam o conteúdo da religião, pelos quais tiveram a possibilidade de mudar sua visão sobre o mundo. Nesse contexto de distribuição dos bens simbólicos da religião e da oferta de assistência religiosa, era comum que pessoas optassem por seguir o cristianismo apresentado pelos agentes da Igreja Episcopal. Essa situação resultava em um fluxo de pessoas que levava a um fenômeno de migração em meio ao campo religioso, como se verá a seguir.

2.4 AS PEDRAS VIVAS: A MIGRAÇÃO DE AGENTES EM MEIO AO CAMPO RELIGIOSO

Para Renata Siuda-Ambroziak os processos migratórios caracterizam movimentos populacionais forçados ou voluntários, deslocamento de indivíduos ou grupos dentro de um espaço geográfico, podendo ser temporários ou permanentes. Esses processos podem ser desencadeados por vários motivos, entre os quais estão as motivações econômicas, religiosas, políticas e naturais (SIUDA-AMBROZIAK, 2016, p. 193). Apoiada nesse conceito a ideia de migração religiosa pode ser entendida como o deslocamento de agentes pertencentes a um determinado grupo religioso em um espaço geográfico local, regional e até mesmo global.

Essa definição é comumente utilizada para se fazer referência à ideia de migração religiosa e se aplica aos missionários pertencentes ao protestantismo de missão, fenômeno responsável pelo deslocamento de um grande número de religiosos para diferentes regiões do globo. Assim, se pode afirmar que a chegada do protestantismo de missão ao Brasil está relacionada a um movimento de migração religiosa que repercutiu na configuração do mundo moderno ao ponto de ter se tornado uma das marcas do século XIX (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

A partir da pesquisa sobre a inserção do protestantismo de missão, pudemos concluir que sua presença no campo religioso brasileiro resultou em um outro movimento migratório. Como resultado do trabalho religioso empreendido pelos missionários, um número significativo de agentes deixou a Igreja Católica Romana, e possivelmente outros grupos religiosos, para se filiarem às igrejas protestantes. Neste sentido, a ideia de migração religiosa se aplica também ao deslocamento numérico de agentes que ocorre no interior do campo religioso ao deixarem sua religião de origem em direção a uma outra. Processo que não depende de um deslocamento significativo no espaço geográfico, mas resulta em um deslocamento geográfico por tomar como referência um outro espaço físico onde haja a oferta de serviços religiosos. Assim, o deslocamento no espaço físico segue a organização dos

espaços de distribuição de bens simbólicos. No caso da missão episcopal, esse descolamento se torna visível quando analisados seus registros de batismos, inclusão de membros, casamentos ou listas de pessoas que eram favorecidas por algum serviço religioso.

Santa Maria cresceu e se desenvolveu enquanto espaço urbano tendo a Igreja Católica Romana como a única referência de religião institucionalizada e de oferta de sacramentos para o público nacional. Portanto, é de se esperar que a grande maioria de seus moradores recorresse a esta instituição quando decidisse celebrar matrimônios, batizar seus filhos, participar da comunhão, etc. Mesmo que a religião católica romana convivesse com as expressões religiosas autônomas, não reconhecidas como legítimas e não institucionalizadas (populares), ela havia conseguido assegurar seu espaço como a monopolizadora da legitimidade na distribuição dos sacramentos.

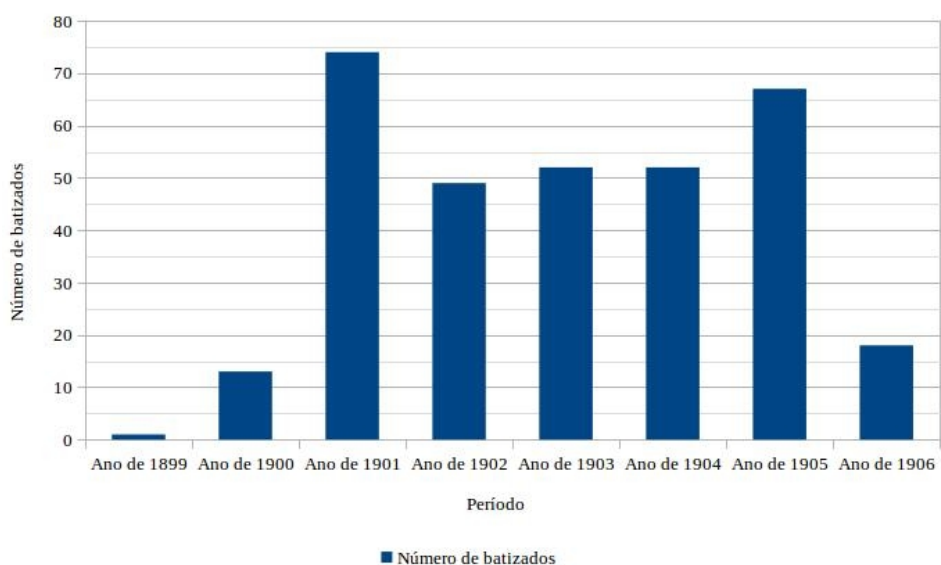
Essa situação mudou quando as igrejas protestantes missionárias chegaram ao município possibilitando que os agentes leigos pudessem escolher entre as religiões institucionalizadas, colocando em prática a sua liberdade religiosa. Segundo os dados dos registros de batismo, entre 1899-1906, os missionários da Igreja Episcopal alcançaram localidades próximas, chegando a partir de Santa Maria, a Restinga Seca, Vila Rica (atual Júlio de Castilhos), Boa Vista, Colônia, Passo da Ferreira e Pinhal⁹⁵, apontando para uma intensa mobilidade no espaço geográfico, para a abertura de novos trabalhos de assistência religiosa e para o crescimento da obra missionária.

Os batizados iniciaram em 1899, 24 de dezembro, ou seja, pouco tempo depois da chegada dos missionários (Gráfico 1). O primeiro batizado foi realizado antes mesmo da inauguração oficial da capela, demonstrando que havia uma demanda local por assistência religiosa. Os números crescem expressivamente até 1901, indicando a aceitação do público leigo à presença da Igreja Episcopal e a demanda pelo sacramento do batismo. Esse é o período que apresenta o maior número de batizados no recorte temporal delimitado.

Entre 1902 e 1904 os números se mantêm estáveis o que pode indicar a regularidade do trabalho missionário e o sucesso da inserção da denominação no campo religioso local. Em 1905, houve um novo pico e, em 1906, uma queda no número de batizados. Ao todo foram realizados 325 batizados entre dezembro de 1899 e o término de 1906. A queda apresentada em 1906 pode estar relacionada ao atendimento anterior da demanda, o que teria resultado em uma diminuição do número de crianças não batizadas, a uma pausa na expansão do trabalho missionário, em razão da dedicação aos assuntos relativos à construção do templo inaugurado em novembro daquele ano, ou também, ao aumento da concorrência no campo religioso.

⁹⁵ ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. 1899-1906, p. 46-84 f.

Gráfico 1 - Batizados realizados pela Igreja Episcopal Brasileira, em Santa Maria e região (1899-1906)



Fonte: ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. Batizados. 1899-1906, p. 46-84 f.

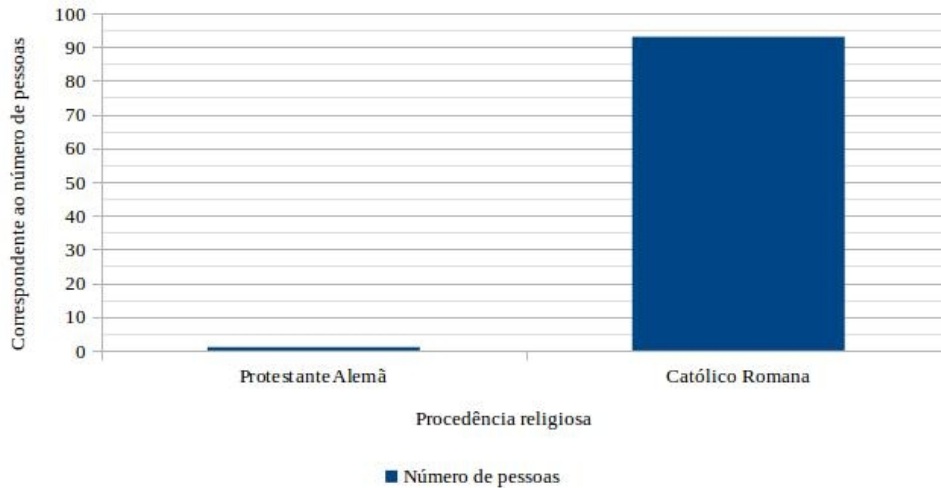
O número de crianças batizadas é expressivo e a visibilidade da Igreja Episcopal naquela conjuntura alcança uma proporção maior se considerarmos as famílias das crianças, seus padrinhos e madrinhas. Na maioria das vezes os padrinhos formavam uma dupla composta por um homem e uma mulher, mas poderiam configurar duas duplas, que somados ao casal de pais, ou à mãe⁹⁶, e eventuais testemunhas, demonstra que muitas pessoas estiveram em contato com a missão em seus primeiros anos. Para além dos batizados, os missionários realizaram matrimônios e cerimônias fúnebres⁹⁷. Todos esses serviços contavam com a presença do público leigo o que caracterizava um fluxo importante de pessoas e seu contato com os bens simbólicos distribuídos pelos agentes da Igreja Episcopal. Esse fluxo poderia resultar na migração de pessoas leigas para o interior da denominação.

Na Igreja Episcopal, a cerimônia de confirmação oficializava a inclusão de pessoas entre os membros. A soma maioria dos migrantes incluídos na denominação haviam optado por deixar a Igreja Católica Romana, como demonstra o Gráfico 2.

⁹⁶ ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. Batizados. 1899-1906, p. 46-84 f.

⁹⁷ ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. 1899-1928, p. 46-204.

Gráfico 2 – Procedência religiosa dos membros da Igreja Episcopal em Santa Maria e região (1901-1906)



Fonte: ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. 1901-1906, p. 85-88.

Entendemos que a migração no interior do campo religioso acontece na medida em que os agentes da religião (principalmente nas religiões fortemente institucionalizadas) atraem para si agentes leigos ou agentes das religiões concorrentes, resultando em um rearranjo das coordenadas que configuram o campo. De maneira ideal, o deslocamento numérico dos agentes se concretiza quando rompem seus laços com a religião de origem/ anterior e formalizam seu ingresso na nova religião, buscando se manterem vinculados a ela, exercendo também o papel de consumidores regulares de seus bens simbólicos. O deslocamento é motivado por uma decisão pessoal e os agentes podem manter um vínculo temporário, prolongado ou permanente. Neste sistema de relações, ao permanecer vinculado a uma determinada instituição, o agente deixa temporariamente o seu caráter de migrante e assume o discurso religioso do grupo que o recebe, incorporando seu *habitus* religioso⁹⁸. A diferença entre o migrante e o agente vinculado se aproxima das categorias apresentadas por Bobsin

⁹⁸ Bourdieu entendeu que as diferentes instâncias religiosas competem com os leigos pelo exercício legítimo do poder religioso, enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e práticas dos leigos. Ao fazer isso, os orienta no processo de incorporação de um princípio gerados de pensamentos, percepções e ações, que está de acordo com uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural. Esses princípios caracterizam o *habitus* religioso e estão ajustados aos princípios de uma visão política da sociedade. Outro aspecto importante corresponde à noção de que a circulação de uma mensagem religiosa implica em uma reinterpretação consciente ou inconsciente, que pode ser realizada por agentes especializados ou por leigos. Considerando que a mensagem vulgarizada também transmite os valores do *habitus* religioso, entende-se que os leigos também são responsáveis pela transmissão desse conjunto de valores (BOURDIEU, 2015).

que, a partir de seu referencial teórico, distinguiu o agente “praticante” do “migrante”: “O “praticante” tem uma base de práticas religiosas mais territorial, ao passo que o migrante poderia se aproximar de pessoas que por um determinado tempo estejam desterritorializadas” (BOBSIN, 2016, p. 234).

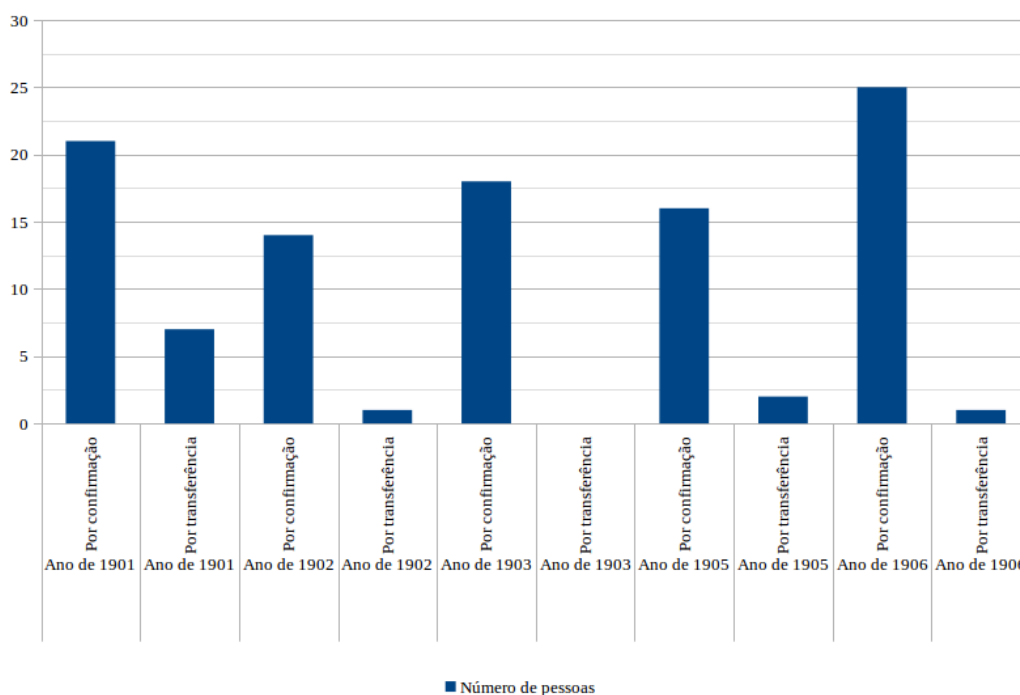
As pessoas recebidas pela Igreja Episcopal participavam da comunhão com os demais. Ao tomarmos o registro dos comungantes como fonte, identificamos que juntamente com as pessoas confirmadas, haviam agentes que foram recebidos por transferência. Em um número muito menor, esses agentes masculinos e femininos possivelmente estiveram envolvidos no trabalho missionário. Hipótese que ganha força ao considerarmos que o maior volume de inclusões por transferência aconteceu nos primeiros anos do trabalho de missão em Santa Maria e que entre os nomes se encontram o de Carl Sergel e Estella Morris, esposa do reverendo James Morris⁹⁹.

O que ressaltamos a seguir (Gráfico 3) é o predomínio na inclusão de pessoas por meio da cerimônia de confirmação e não pela transferência de agentes. Característica responsável por demonstrar que o desenvolvimento da instituição correspondia a um crescimento real caracterizado pela inclusão de pessoas que optavam por migrar para a denominação e não pelo fluxo de agentes vindos de cidades onde a Igreja Episcopal também estava presente. Esse crescimento real demonstra a migração religiosa a qual nos referimos anteriormente.

Se tomada por analogia, a teoria da imigração de Sayad (1998) oferece contribuições para o estudo da migração de agentes que acontece no campo religioso. Para o pesquisador, o imigrante se caracteriza essencialmente como uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito. Em virtude desse princípio mesmo que um trabalhador imigrante permaneça por quase toda a sua vida em uma sociedade de imigração, continuará sendo definido e tratado como provisório - revogável a qualquer momento. O fenômeno da imigração assume como uma das suas características fundamentais a dupla contradição que sustenta: não se sabe se é um estado provisório que é prolongado indefinidamente ou um estado duradouro que se vive com um intenso sentimento de provisoriedade. Estado contraditório que parece ter se tornado a própria condição do imigrante e impõe a todos “a manutenção de uma ilusão coletiva de um estado que não é nem provisório nem permanente [...]” (SAYAD, 1998, p. 46).

⁹⁹ ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. Commungantes. 1899-1906, p. 106-107.

Gráfico 3 – Comungantes e as formas de sua inclusão (1901-1906)



Fonte: ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. Comungantes. 1899-1906, p. 106-107.

Essa ilusão permite que os agentes envolvidos pela imigração respondam à posição que ocupam, sem que sintam estarem infringindo categorias sociais, ou suas identidades; que as comunidades de origem continuem alimentando a ideia de que os seus emigrantes são simples ausentes, chamados a retornar; e por último, permite que a sociedade de imigração continue negando aos imigrantes o direito a uma presença reconhecida, mantendo-os em um caráter provisório contínuo (SAYAD, 1998, p. 46). A migração religiosa que caracterizamos possui uma lógica diferente da identificada por Sayad ao estudar o caso de imigrantes/emigrantes argelinos.

No processo de migração religiosa ideal, logo incapaz de englobar todas as realidades possíveis, os agentes se tornam uma presença duradoura ou permanente na instituição que os recebe, além do que os agentes da religião podem demonstrar o interesse objetivo de formalizar o ingresso dos prosélitos como uma maneira de inseri-los no grupo, dando-lhes acesso aos direitos e deveres que caracterizam os que estão dentro. Diferentemente da sociedade de imigração, que prorroga indefinidamente a situação dos imigrantes, o que os diferencia dos cidadãos e, portanto, não lhes garante os mesmos direitos civis (SAYAD,

1998).

Como elemento comum entre o imigrante e o migrante do campo religioso se observa que ambos possuem uma existência anterior ao processo migratório. Assim como o imigrante, que antes de ser um imigrante se torna um emigrante, por ter saído da sociedade de emigração antes de chegar à sociedade de imigração, o migrante da religião ocupava um lugar que é anterior ao seu deslocamento no campo religioso. Assim, ambos possuem um estado anterior que também pode ser objeto de estudo. Diante disso e das contribuições de Sayad, entende-se que poderá haver um aprofundamento na pesquisa histórica da migração de agentes no interior do campo religioso se forem levadas em consideração as trajetórias dos agentes e dos grupos sociais e as condições que os levaram a deixar o seu lugar de origem (*endógenas*) tanto quanto se considera o poder de atração que o grupo receptor exerce sobre esses agentes (*exógenas*) (SAYAD, 1998, p. 16).

Esse movimento pode ser comparado à primeira das três dimensões correlatas que formam o conceito de fluxo religioso no sentido que é utilizado por Almeida (2008). Para o antropólogo o conceito de trânsito religioso se define primeiro pelo “trânsito de pessoas entre as religiões e os fluxos preferenciais deste movimento”, segundo pela circulação de símbolos e práticas entre as religiões e o terceiro analisa a influência da religião na trajetória e vida dos agentes (ALMEIDA, 2008, p. 51). É à primeira dimensão, à presença física dos agentes a qual nos referimos. Entretanto, a ideia de trânsito religioso nos parece melhor empregada no estudo das configurações religiosas assumidas nas últimas décadas, quando, a partir do crescimento da oferta religiosa, formou-se um padrão de religiosidade mais fluida, como resposta aos modelos de interação que surgiram¹⁰⁰. Entendendo que a conjuntura das instituições religiosas no final do século XIX e início do XX compunha um contexto limitado de oferta religiosa, por ainda não ter atingido um nível elevado de pluralização, consideramos que o fluxo dos agentes entre as religiões institucionalizadas era menor do que o constatado a partir da segunda metade do século XX. Dessa maneira, diante de um número reduzido de instituições religiosas, a chance dos agentes em realizarem um trânsito menor e se fixarem mais rapidamente em um grupo aumentaria. Ao contrário da ideia de fluxo, a migração religiosa oferece uma resposta melhor ao representar um movimento mais lento e de relativa estabilidade no interior do campo religioso.

Em localidades como Vila Rica e Restinga Seca, os batizados, muitas vezes, eram realizados em casas de particulares. Entre os registros consta um número elevado de cerimônias que foram realizados na casa de Domingos Mostardeiro, Restinga Seca, e na casa

¹⁰⁰ Sobre o assunto consultar o trabalho de Almeida e Montero (2001).

de José Garcia de Oliveira, em Vila Rica. Com uma diferença, no caso de Garcia, este e uma mulher, possivelmente sua esposa, apadrinharam algumas das crianças. No passo da Ferreira, os batizados aconteciam na casa do senhor Hundermark e na estância Boa Vista, propriedade de Catão Vicente Coelho¹⁰¹. Esses dados sugerem o possível surgimento de redes de migração religiosa.

No uso de redes em processos migratórios, muitos agentes decidem emigrar após obterem informações prévias com imigrantes anteriores sobre a situação e possibilidades na sociedade receptora. Os emigrados da sociedade originária adquirem um papel ativo, de modo que influenciam o comportamento de migrantes potenciais “estimulando ou refreando projetos, expectativas e investimentos futuros” (TRUZZI, 2008, p. 203). Por analogia, as redes em processo de migração religiosa se caracterizariam pela influência que os novos conversos exercem sobre os possíveis migrantes. No tocante aos deslocamentos no campo religioso, após terem acesso a uma outra religião, os emigrados poderiam apresentá-la a seus familiares, amigos, vizinhos e empregados, por exemplo, e a exemplo do que ocorre nas redes de processo migratório, a rede de relacionamentos passa a exercer influência sobre a trajetória dos agentes. No caso do surgimento de redes de migração religiosa no campo religioso de Santa Maria e localidades próximas, os senhores Domingos Mostardeiro, José Garcia de Oliveira, Hundermark e Catão Coelho, e/ou suas esposas, podem ter participado da expansão da mensagem missionária a partir do convite que faziam a outras pessoas ou na atualização do *habitus* religioso das pessoas de seu convívio. Desse modo, se conectando à trajetória religiosa dos agentes e os aproximando de uma nova expressão religiosa. Consideramos, portanto, que a migração no campo religioso também pode acontecer por meio da criação de redes de migração religiosa.

Quando chegaram a Santa Maria, em 1899, James W. Morris e Lucien Lee Kinsolving realizaram uma visita ao intendente municipal. No encontro lhes foi oferecido o salão da Intendência para que realizassem uma conferência religiosa. Os missionários não aceitaram a oferta em razão de pretenderem instalar um templo. Após alguns meses, os agentes inauguram sua capela em uma sala alugada na então rua do Comércio. Naquele momento, a Capela do Mediador se configurava como o primeiro trabalho da missão episcopal no centro do estado. Uma vez instalados nas cidades de Porto Alegre, Viamão, Nova Santa Rita, Pelotas, Rio Grande, São José do Norte e Jaguarão, cidades localizadas ao leste e no litoral, sua presença em Santa Maria fazia do município o posto mais avançado (KICKHÖFEL, 1995; 2000) no

¹⁰¹ ACMIEAB. Livro I. Registros: histórico, casamentos, batizados e confirmação. Baptizados. 1899-1906, p. 46-84 f.

processo de interiorização do trabalho missionário.

Passados quase sete anos de trabalho religioso e da criação de estratégias de inserção e de uso racional dos recursos financeiros, a comunidade, enfim, concluiu a construção de seu templo religioso. Antes disso, a capela utilizada anteriormente havia passado por melhorias, haviam sido criadas escolas dominicais, associações para jovens, homens e mulheres. Na área do trabalho sacerdotal muitos batizados haviam sido realizados, pessoas haviam sido incluídas como membros e a missão havia sido expandida para regiões próximas a Santa Maria. A Paróquia do Mediador havia se desenvolvido de modo expressivo. Cabe ainda lembrar que os missionários haviam chegado à cidade em dezembro de 1899, mas sua presença no Brasil data de dez anos antes, 1889. Antes de chegarem à região central, os missionários haviam iniciado trabalhos em outros locais. Sendo assim, seu trabalho na região central deve ser compreendido em conjunto com os demais.

3 UM OLHAR SOBRE A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NO ESPAÇO SOCIAL BRASILEIRO A PARTIR DAS ESTRATÉGIAS DOS AGENTES

A inserção da Igreja Episcopal no campo religioso brasileiro aconteceu após a chegada das demais igrejas protestantes tradicionais de origem missionária. Sua organização teve início no Rio Grande do Sul de onde se expandiu para o Rio de Janeiro na primeira década do século XX, chegando mais tarde a São Paulo e Santa Catarina, na década de 1920 (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990). A sua presença em território brasileiro resulta do trabalho de missionários que haviam sido estudantes de teologia no Seminário Teológico de Virgínia, instituição de ensino fundada em 1823, que estava vinculada à Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América e que havia sido a responsável pelo envio de missionários para o trabalho na Grécia (1830), China (1835), África (1836) e Japão (1853) (CALVANI, 2005; DREHER, 2002; MENDONÇA, 2005).

Assim como os agentes da Igreja Episcopal que deixaram os Estados Unidos para se dedicarem às missões, agentes das igrejas congregacional, presbiteriana, metodista e batista também se dirigiram ao Brasil. Para isso, as instituições paraeclesiais, como as sociedades de missão desempenharam um papel importante. No ano de 1889, os missionários da Igreja Episcopal foram enviados pela Sociedade Missionária da Igreja Americana (*American Church Missionary Society*) e, assim como ela, seria possível encontrar nos Estados Unidos outras sociedades promotoras do trabalho missionário. Foi nesse sentido que a *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, de início interconfessional e mais tarde tornada congregacional, foi criada em 1810. Anos depois, entre os anos de 1814 e 1821, foi que os batistas, metodistas e episcopais criaram suas agências, e em 1837 os presbiterianos organizaram o *Board of Foreign Missions*. Iniciativas como essas continuaram até o final do XIX como mostra a fundação do *Foreign Missions Conference of North America*, também interconfessional, em 1893 (KICKHÖFEL, 1995; LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Antes que o século XIX terminasse “todas as denominações protestantes tradicionais ou, históricas, estavam estabelecidas no Brasil” (MENDONÇA, 2005, p. 52). Em boa medida, assim como os missionários da Igreja Protestante Episcopal que chegaram ao Rio Grande do Sul em 1890 (KICKHÖFEL, 1995), os agentes presbiterianos, metodistas e batistas estiveram envolvidos pelo espírito do “Novo Despertar”, movimento de avivamento religioso que provocou mudanças no campo religioso dos Estados Unidos na segunda metade do XIX e que repercutiu causando um “ardor evangelístico que tomou conta das igrejas protestantes”

(CALVANI, 2005, p. 40). Aliado a outras características próprias da conjuntura estadunidense, como a crença no “destino manifesto”, esse movimento provocou a ação de forças centrífugas¹⁰² que resultaram na emigração de uma grande quantidade de missionários e missionárias até as primeiras décadas do século XX (CALVANI, 2005; CAMPOS, 2005; MENDONÇA, 2005). Uma vez chegados nos países de destino esses agentes se tornaram responsáveis pela criação de diversas ações que possibilitaram sua inserção nas sociedades receptoras. Tomando como eixo a utilização de estratégias para a viabilização do trabalho missionário e as redes de solidariedade, neste capítulo serão apresentadas informações pertinentes para o estudo do protestantismo de missão tomando como ponto de partida a trajetória da Igreja Episcopal Brasileira.

3.1 ANTECEDENTES DA CHEGADA EM SANTA MARIA: A TRAJETÓRIA INSTITUCIONAL DA IGREJA EPISCOPAL BRASILEIRA

James Morris e Lucien Lee Kinsolving não foram os únicos membros da Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos que mantiveram interesse pelo trabalho missionário no Brasil. O primeiro, segundo Reily, havia sido W. H. Cooper, que embarcou em um navio no ano de 1853. Tendo a embarcação naufragado, o agente optou por não prosseguir com seu objetivo. No ano de 1860, foi a vez de Richard Holden, escocês formado pelo Seminário da Diocese de Ohio e associado à Faculdade de Kenyon, em Gambier. Este trabalhou por três anos no Pará e na Bahia, regiões em que buscou divulgar o protestantismo através da imprensa, por meio da venda de Bíblias, panfletos e contatos pessoais. O agente havia sido enviado pela Sociedade Missionária da Igreja Americana, mas divergia quanto a estratégia de inserção defendida pela sociedade. A agência desejava que ele trabalhasse com discrição, distribuindo Bíblias e sem entrar em polêmica com autoridades. A proposta não agradava o agente que manteve discussões com os bispos católicos romanos Dom Antônio de Macedo Costa, de Belém do Pará, e Dom Manuel Joaquim da Silveira, da Bahia. Richard Holden desligou-se da missão episcopal e continuou atuando em conjunto com outros grupos protestantes¹⁰³ (REILY, 2003).

¹⁰² Ao se referir ao campo religioso estadunidense do século XX e aos missionários pentecostais que partiram em direção a outros países, Leonildo Silveira Campos escreveu: “o campo religioso norte-americano estava carregado de forças centrífugas”. A utilização do termo também é pertinente ao se tratar do “Novo Despertar”, uma vez que Calvani (2005), Mendonça (2005) e Karnal (2015) consideram que esse movimento repercutiu no contexto religioso estadunidense, possibilitando o envio de diversos missionários ao exterior já nas primeiras décadas do XIX.

¹⁰³ Trabalhou como agente da BFBS e mais tarde aceitou o convite de Richard Kalley para ser seu co-pastor no Rio de Janeiro e, a partir de 1879, atuou como propagandista da ala darbista dos Irmãos de Plymouth. Holden faleceu em Lisboa no ano de 1886 (REILY, 2003).

Nas últimas décadas do século XIX, alguns estudantes do Seminário Teológico de Virgínia buscaram partir para o Brasil como missionários. Inspirados pelas notícias da missão presbiteriana desenvolvida pelo pastor Ashbel Green Simonton e pelo folheto *The Brazilian Leaflet*, R. A. Rodrick e F. P. Clark, dirigiram-se a Nova York para serem entrevistados pela comissão executiva da Sociedade Missionária da Igreja Americana, em dezembro de 1888. Os dois candidatos pediram à sociedade que os aceitasse como missionários para o Brasil, mas foram impedidos de partir por motivos de saúde. Segundo a ata da comissão executiva, Rodrick sofrera um grave acidente que o incapacitaria por pelo menos dezoito meses. A respeito de Clark, a junta médica informou que o estudante havia sofrido um ataque de epilepsia e que poderia estar sujeito a outros. Em decorrência dessas situações as nomeações foram retiradas (KICKHÖFEL, 1995; REILY, 2003).

Os preparativos para o envio de missionários haviam sido realizados e a missão no Brasil havia se tornado um assunto corrente no Seminário Teológico. Nesse contexto, James Morris ocupava o lugar de presidente da Sociedade Missionária dos Estudantes e se preparava para trabalhar como missionário no Japão, porém, optou por assumir o lugar como missionário no Brasil. Algum tempo depois, Lucien Lee Kinsolving tomou a mesma decisão. Em 15 de maio de 1889, Morris enviou um pedido para a comissão executiva da *American Church Missionary Society*, por meio do qual declarava que havia solicitado demissão como missionário para o Japão e que desejava ser enviado ao Brasil. Dois dias depois, foi a vez de Lucien Lee Kinsolving. Ambos foram nomeados como decisão efetivada após serem ordenados ao diaconato. Morris e Kinsolving foram os responsáveis pelo início da inserção da Igreja Episcopal no campo religioso brasileiro (KICKHÖFEL, 1995; REILY, 2003).

Ao chegarem no país, os agentes desembarcaram no Rio de Janeiro, em 26 de setembro de 1889. Após quatro dias chegaram ao porto de Santos e seguiram de trem em direção a cidade paulista de Cruzeiro, no Vale do Paraíba. Ambos estiveram hospedados na residência do reverendo presbiteriano Benedito Ferraz e se dedicaram ao aprendizado da língua portuguesa. O período que permaneceram em Cruzeiro foi breve em razão de, ao que parece, se encontrarem em uma iminente situação de agressão que teria sido incitada pelo vigário local¹⁰⁴. Após deixarem a cidade, os agentes permaneceram, durante seis meses, na capital do estado. Quando, então, seguiram para a região sul (CALVANI, 2005; KICKHÖFEL, 1995; REILY, 2003). Segundo Reily (2003), a escolha pelo Rio Grande do Sul aconteceu porque não haviam muitas missões protestantes no estado.

¹⁰⁴ A versão sobre a iminente perseguição é apresentada por Oswaldo Kickhöfel (1995). Reily apresenta outra explicação, segundo a qual os missionários deixaram o local quando se sentiram aptos para falar o português e comunicarem o Evangelho aos brasileiros em sua própria língua (REILY, 2003).

Quando chegaram a Porto Alegre, em 21 de setembro, os religiosos traziam consigo uma carta de apresentação assinada por Eduardo Carlos Pereira, conhecido pastor da Igreja Presbiteriana em São Paulo. Nesse período, os agentes estavam acompanhados de Boaventura de Souza e Oliveira, sua esposa e seus dois filhos. Boaventura era professor, leitor da Bíblia, “especialmente preparado para mostrar os principais argumentos em favor da salvação pela graça e capaz de entender e explicar as conflitantes heresias romanas” (KICKHÖFEL, 1995, p. 54), como, por exemplo, “a adoração aos santos, a veneração de imagens, a supremacia e a infalibilidade papal, o celibato, a confissão auricular e outras práticas supersticiosas inventadas pelos homens” (KICKHÖFEL, 1995, p. 54).

A carta assinada por Eduardo Carlos Pereira estava endereçada a Vicente Brande, agente presbiteriano de origem italiana que dirigia uma escola metodista em Porto Alegre. Após estabelecerem contato com o presbiteriano, James Morris e Lucien Kinsolving passaram a frequentar os cultos e a escola dominical organizados por ele. Segundo o que se pode entender por meio dos manuscritos de Morris, Brande possuiu papel importante no período em que os missionários buscavam sua instalação na cidade.

Fizemos todo o possível para não ter grandes despesas de hotel. Com a ajuda de Vicente, logo encontramos e alugamos uma ampla casa no Caminho Novo, que pertencia ao coronel Zeferino de Moraes Fraga, rico fazendeiro de Santa Rita. Isso nos colocou em contato com a família Fraga, que teve um importante papel nos primeiros anos. Estabelecemo-nos para estudar português, sob a orientação de Boaventura, participar da pequena escola de Vicente e visitar várias famílias que estavam sob sua direção. Estávamos numa parte da cidade que ficava perto do rio, em meio a uma classe mista de trabalhadores e pequenos comerciantes, formada por alemães, italianos, negros e certamente brasileiros. Participávamos também dos cultos na casa de Vicente aos domingos. Fazíamos orações familiares na “varanda” e cantávamos hinos. Um de nós lia as Escrituras e dizia algumas palavras e depois fazíamos orações. [...] Todos nós morávamos na casa. Kinsolving e eu tínhamos nossas camas no mesmo quarto e os livros e a mesa no quarto oposto. Vicente tinha um quarto e Boaventura outro. Atrás da varanda ficava a cozinha onde a família de Boaventura vivia. Kinsolving, Vicente e eu tomávamos nossas refeições do lado de fora. Nunca estive tão ocupado e feliz no trabalho, mesmo sendo pequeno e simples” (MORRIS, 1890-1892 apud KICKHÖFEL, 1995, p. 55).

No mesmo documento, James Morris registrou que foi apenas em 1891 que foram realizadas mudanças em sua proposta de ação. Vicente Brande foi admitido como catequista e a escola foi transferida para a casa em que viviam os agentes. Fazendo da varanda a principal sala da escola, aumentaram sua capacidade de atendimento ao público. Durante a semana, o local era utilizado para as aulas e, nos domingos, eram realizados os cultos. Boaventura e Brande eram os responsáveis pela maior parte das aulas, mas os demais agentes também participavam. Os cultos públicos foram iniciados no segundo ano, 1891. Segundo Morris

(1890-1892), os convites “eram amplamente anunciados em vários lugares” (apud KICKHÖFEL, 1995, p. 55) e informavam o local e horário em que seriam realizadas as cerimônias. Participavam da distribuição as crianças que frequentavam a escola dominical (KICKHÖFEL, 1995).

No ano de 1891, Lucien Kinsolving voltou aos Estados Unidos para a realização de seu casamento. Nesse período, a missão criada pelos presbiterianos na cidade de Rio Grande foi incorporada à missão da Igreja Episcopal. A responsabilidade pelo trabalho em Rio Grande foi dada a Vicente Brande e a supervisão ficou a cargo de James Morris. Em setembro de 1891, o trabalho missionário estava sendo realizado em Porto Alegre, Santa Rita e Rio Grande e contava com o apoio de três catequistas, Boaventura, Cabral e Vicente Brande. No mesmo ano, a missão recebeu novos agentes vindos dos Estados Unidos, Willian Brown, Jonh Gaw Meem e Mary Packard, que, assim como Morris e Kinsolving, haviam partido de Virgínia. Os dois primeiros haviam estudado teologia no Seminário de Virgínia e Mary Packard, filha do reitor do seminário, demonstrou interesse pela missão no Brasil, ao saber que os agentes pretendiam fundar uma escola (KICKHÖFEL, 1995).

Em seus primeiros anos no Rio Grande do Sul, os agentes utilizaram a casa em que residiam como espaço de culto e de ensino. Nos anos seguintes, contudo, os missionários organizaram capelas em diferentes cidades. Em Porto Alegre, por exemplo, em 1898, a missão compreendia duas comunidades e suas respectivas capelas. A capela do Bom Pastor, localizada na rua dos Andradas, estava sob a direção de Morris, enquanto a capela da Trindade, rua Riachuelo, era organizada por Vicente Brande. Após se entenderem ambas foram reunidas em apenas uma¹⁰⁵ (KICKHÖFEL, 1995).

Fora da capital, a primeira localidade alcançada pelos agentes foi a Fazenda do Contrato, localizada em Santa Rita do Rio dos Sinos. Pertencente ao coronel Zeferino José de Moraes Fraga, a fazenda recebeu o primeiro templo da Igreja Episcopal em território brasileiro. Chamada de Igreja do Calvário, o templo foi construído em parte com recursos vindos do exterior, arrecadados em memória de Frederick Uber, jovem que se interessava pelo trabalho missionário no país. Segundo Kickhöfel (1995), Frederick era membro de uma classe bíblica e o seu interesse pelo trabalho missionário no Brasil influenciou seus colegas. Tendo falecido em decorrência de um afogamento, a classe decidiu buscar recursos para que fosse construída no Brasil uma igreja em sua memória. A partir desse trabalho, foram enviados mil dólares para a missão. Valor que correspondeu a um terço do empregado na construção do

¹⁰⁵ As duas juntas paroquiais decidiram pela troca do nome da Capela do Bom Pastor para Capela da Trindade e, dessa mudança resultou a Catedral da SS. Trindade (KICKHÖFEL, 1995).

templo, sendo o restante arrecado na própria congregação, por meio de ofertas em dinheiro, materiais e serviços. Em 13 de janeiro de 1896, foi realizado o primeiro culto, com a obra ainda inacabada. A inauguração data de 19 de outubro de 1900.

Em Rio Grande, a missão iniciou de maneira distinta. Em 1876, o missionário e jornalista Emanuel Van Orden, havia entrado em desacordo com a direção da Igreja Presbiteriana em São Paulo e passou a trabalhar na cidade onde organizou seu trabalho seguindo características daquela tradição religiosa. Mais tarde, o religioso se reconciliou com a sua denominação de origem e em 1891, a missão foi transferida para os missionários da Igreja Episcopal. Naquele momento, a congregação estava sob direção do pastor Manoel Antonio de Menezes e não apresentava um desenvolvimento expressivo. Composta por 28 membros presbiterianos, 5 protestantes de outras origens, o grupo recebeu 6 pessoas que ingressaram no momento da transferência para os episcopais (KICKHÖFEL, 1995).

Tendo iniciado trabalhos nos municípios de Porto Alegre, Santa Rita do Rio dos Sinos e Rio Grande, no ano de 1892, os agentes decidiram atingir Pelotas. A primeira reunião geral formada pelos clérigos, denominada convocação, realizada em Porto Alegre deliberou sobre a questão. Para o trabalho, foram enviados John Gaw Meem e Antônio Machado Fraga. Segundo Kickhöfel, a cidade foi escolhida “porque era a cidade mais importante do Estado depois da capital e a segunda em população” (KICKHÖFEL, 1995, p. 59). Uma vez na cidade, os agentes passaram a organizar cultos religiosos à noite e à tarde, contando ainda com o apoio de particulares que lhes cediam o espaço em suas casas. Os reverendos John Gaw Meem e Antônio Machado Fraga ficaram como os responsáveis pelo trabalho, para isso utilizavam o Livro de Oração Comum, em português, e inauguraram uma escola dominical que recebia 45 crianças e 16 adultos (KICKHÖFEL, 1995, p. 59). Ao final daquele ano, no Natal de 1892, a escola dominical e o culto foram realizados em uma sala alugada localizada no centro da cidade que passou a ser o local de realização dos cultos. “Pouco menos de cinco meses depois que os evangelistas chegaram à cidade, a missão já tinha realizado 60 cultos, 15 reuniões da escola dominical, um casamento, três batizados e um enterro” (KICKHÖFEL, 1995, p. 59).

Ainda em Pelotas, os agentes foram alvo de manifestações de intolerância religiosa, que, de acordo com Kickhöfel, aconteciam com frequência. Em uma das ocasiões, um grupo de pessoas se posicionou em frente ao prédio e ameaçou “invadir a casa e acabar com a reunião” (KICKHÖFEL, 1995, p. 60). Em uma ocasião, durante o horário de culto, pessoas se reuniram em frente ao prédio portando pedras, batatas, ovos e ameaçavam lançá-los contra os membros da denominação. Em outro caso, um agente que estava sentado no espaço interior da

capela interrompeu a fala do pregador e por ter sido interpelado, atingiu o rosto do guardião com um golpe utilizando um revólver. Um dos frequentadores da comunidade religiosa interviu e retirou o agressor para fora do templo religioso (KICKHÖFEL, 1995). A estes casos se somam outros, como o ocorrido em Viamão em novembro de 1897, quando um grupo de jovens se pôs a gritar e perturbar a reunião religiosa, ameaçando buscar a cooperação de outras pessoas para dar continuidade à agressão no domingo seguinte. Ainda, as manifestações que aconteceram em Santos na década de 1920, quando “pedras, seixos, cascalhos e lama eram atirados para dentro da capela” (KICKHÖFEL, 1995, p. 61). Na Vila Setembrina, os agentes notaram uma diminuição no número de frequentadores, o que atribuíram à perseguição sofrida, e em Santos o reverendo Orton decidiu encontrar outro local para a fixação da capela (KICKHÖFEL, 1995).

A relação estabelecida entre os missionários da Igreja Episcopal e os presbiterianos parece evidente através do trabalho de Oswaldo Kickhöfel. Quando chegaram no Rio Grande do Sul, os episcopais trouxeram consigo uma carta assinada por um pastor presbiteriano e se estabelecendo em Porto Alegre, contaram com o auxílio de Vicente Brande, presbiteriano responsável por uma escola metodista. No ano de 1891, os episcopais assumiram a missão dos presbiterianos na cidade de Rio Grande. Esse vínculo também foi mencionado por Mendonça e Velasques Filho (1990) ao afirmarem que os episcopais realizaram um acordo com os presbiterianos e ocuparam a área missionária do Rio Grande do Sul. Dreher (2002) afirmou a mesma questão sobre o acordo e que o norte se tornaria a área de atuação dos presbiterianos, enquanto que os episcopais ficariam responsáveis pelo trabalho missionário no sul. Para Émile Léonard (2002), os presbiterianos haviam aberto um campo de trabalho no Rio Grande do Sul, mas que o abandonaram aos missionários da Igreja Episcopal. A questão não está resolvida, mas ao oferecer uma explicação, Kickhöfel afirmou que o suposto acordo não teria ocorrido - “O historiador Vicente Themudo Leandro Lessa menciona um acordo que teria sido celebrado com os episcopais, que se estabeleceram no sul, mas o que houve efetivamente foi uma simples transferência da congregação presbiteriana riograndina para a Igreja Episcopal”. Segundo sua versão, não há nenhuma evidência documentada sobre o possível acordo (KICKHÖFEL, 1995, p. 57-58).

A divisão de áreas de atuação é mencionada novamente por Oswaldo Kickhöfel, ao tratar da convocação realizada em 1896. Segundo o autor, uma das questões abordadas disse respeito aos limites paroquiais. Os metodistas haviam sugerido que os episcopais desenvolvessem suas atividades na parte sul do estado, com exceção de Porto Alegre. Essa ideia de divisão territorial não foi bem aceita e Cabral adotou posição contrária. Um

presbiteriano que participava da reunião afirmou que os convênios não tinham sido favoráveis para a Igreja Presbiteriana. A convocação decidiu por comunicar à Missão Metodista, em Montevideu, que a Igreja Episcopal não havia decidido sobre a questão, mas que saudava os irmãos metodistas pela vinda ao campo de trabalho (KICKHÖFEL, 1995).

O trabalho iniciado em Santa Maria não correspondeu ao primeiro desenvolvido pelos missionários episcopais. Os agentes haviam chegado ao país em 1889 e quando buscaram sua inserção na região central do estado carregavam consigo a experiência incorporada em dez anos de atividade. Como parte dessa trajetória, chamamos a atenção para a criação de estratégias para o desenvolvimento do trabalho missionário e a criação de redes de solidariedade com agentes de outras denominações que também buscavam sua inserção no campo religioso brasileiro. Os laços de solidariedade promoviam a segurança do trabalho missionário e minimizavam os problemas enfrentados pelos protestantes ao buscarem um lugar na sociedade brasileira, tradicionalmente católica romana e ainda no começo de sua abertura religiosa.

Dessa maneira, a paróquia do Mediador não correspondeu a um trabalho isolado, mas à expansão de uma instituição religiosa composta por diversas capelas, um bispo, um conjunto de clérigos, os quais mantinham conexões com os Estados Unidos e Argentina. A organização da missão religiosa aconteceu desde os primeiros anos e, apesar do vínculo com a Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos, a missão buscava tornar-se uma igreja nacional. Para isso, a presença de um bispo se fazia necessária. Como expressou Reily, o requisito de uma Igreja Episcopal nacional era ter um bispo residente (REILY, 2002).

3.2 “UMA IGREJA VERDADEIRAMENTE NACIONAL E INDEPENDENTE”: A IGREJA EPISCOPAL E A ORGANIZAÇÃO DE UMA IGREJA NACIONAL

Middletown, Conn., 16 de fevereiro de 1893

Terei muito prazer em nomear meu caro irmão de West Virginia [bispo George W. Peterkin] para superintender o trabalho do Brasil, e hei de insistir que ele o faça. Como não creio que o bispo de Roma tenha qualquer jurisdição fora dos confins do seu próprio patriarcado – até certo ponto duvido que o tenha mesmo lá – não tenho a menor dificuldade em fazer isso, e em estar pronto para ajudar no bom trabalho se puder.

Fielmente seu,

(Assinado) J [obn] Williams

[Bispo de Connecticut] (THE ECHO, 1893, p. 3. apud REILY, 2003, p. 158).

O Seminário Teológico de Virgínia possuía como uma de suas características o incentivo ao trabalho missionário. O tema das missões estava presente em cerimônias

religiosas, momentos de oração, nas aulas e os estudantes eram colocados em contato com diários e correspondências de ex-alunos, que haviam fundado missões no exterior. Esse *espírito missionário*¹⁰⁶ que se voltava para os campos de atuação externos ao território estadunidense não alcançava toda a Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos. Na mesma denominação se poderia encontrar grupos que defendiam a não interferência em regiões de atuação católico romana e outros que consideravam a Igreja Católica Romana ineficiente no trabalho de evangelização. Concordava com a primeira versão a Agência Missionária Doméstica e Estrangeira, fundada pela Igreja Protestante Episcopal dos EUA em 1820, e adotava a segunda proposta a Sociedade Missionária da Igreja Americana, organizada quarenta anos depois e pertencente a área evangélica da mesma denominação (KICKHÖFEL, 1995; REILY, 2003).

A Sociedade Missionária da Igreja Americana aceitou o pedido para o envio de James Morris e Lucien Lee Kinsolving como missionários ao Brasil, enviando depois outros agentes que trabalharam em conjunto. Por solicitação da sociedade missionária, o bispo presidente de West Virgínia, George W. Peterkin, visitou o Brasil, no ano de 1893. A partir de sua presença foram realizadas as primeiras ordenações de clérigos, inclusões de leigos (confirmações), a adoção de uma declaração princípios e as primeiras nomeações de nacionais para os postos clericais. Até então, muitas dezenas de pessoas frequentavam a missão e mesmo *devidamente preparadas*, não haviam sido incorporadas à denominação segundo os pressupostos canônicos. A visita do bispo permitiu regularizar essa situação (KICKHÖFEL, 1995, p. 64).

Peterkin partiu de Nova Iorque, passou pelo Rio de Janeiro e desembarcou em Rio Grande. Após se encontrar com os agentes da Igreja Episcopal, uma de suas primeiras ações consistiu em compor uma comissão para proceder ao exame canônico de Vicente Brande. O exame envolveu matérias que tratavam sobre o “Livro de Oração Comum, doutrina dos sacramentos e organização da igreja” (KICKHÖFEL, 1995, p. 64-65). No dia seguinte, os agentes procederam o exame de canônico de Antônio Machado Fraga. Apesar das dúvidas deixadas pelo exame de Fraga, o bispo afirmou: “A liderança destes dois homens me impressionou muito: sua evidente devoção de espírito e de propósitos terão lugar entre aqueles que pregam o evangelho de seu dileto Filho” (KICKHÖFEL, 1995, p. 65-66). No mês

¹⁰⁶ Max Weber utiliza o termo *espírito* como definição de uma máxima de conduta e de vida eticamente positiva. O autor afirmou que o conceito *espírito do capitalismo* deveria ser tomado no sentido provisório, por compreender que “não se deve enfiar a realidade em conceitos genéricos abstratos”, mas procurar articulá-los em conexões da realidade histórica (WEBER, 2004, p. 42). O conceito de *espírito* encontrado em Weber também pode ser compreendido como um conjunto de conhecimentos e práticas responsáveis por caracterizar um determinado comportamento. Foi neste sentido que utilizei o termo ao referenciar o espírito missionário encontrado no Seminário Teológico de Virgínia.

seguinte, em Porto Alegre, Peterkin, Morris e Kinsolving procederam ao exame de Américo Vespúcio Cabral e de Boaventura de Souza e Oliveira. Ambos foram aprovados, mas segundo o bispo, o primeiro era quem possuía o maior conjunto de conhecimentos entre os demais, apesar de que “Boaventura era muito bom em Bíblia” (KICKHÖFEL, 1995, p. 68).

Peterkin publicou na revista *The Echo*¹⁰⁷, de dezembro de 1893, suas ideias sobre o trabalho missionário no Rio Grande do Sul. O sacerdote acreditava que a formação de agentes para os cargos clericais não deveria ocorrer sob uma educação indiscriminada. Para ele, os agentes seriam mais eficientes se treinados em meio as condições que encontrariam no exercício de suas atividades. O trabalho de missão, segundo o bispo estadunidense, não buscava americanizar o Brasil, mas criar uma igreja nacional.

[...] a formação de ministros não deve ser estimulada, se for para apresentar uma educação indiscriminada; se queremos uma igreja brasileira, não haverá vantagem em ter agentes nacionais de quem dependeríamos para implantar uma política americana. Essas pessoas serão mais eficientes, se forem treinadas nas condições onde irão desempenhar o seu trabalho; e não desejamos separá-las de seu contexto social, de seu povo e país. Vamos ao Brasil não para americanizar o país, mas para cristianizar o seu povo” (PETERKIN, 1893, p. 3. apud KICKHÖFEL, 1995, p. 68).

A frase “Devemos contemplar o desenvolvimento de igrejas nacionais livres e não manter missões dependentes de nossa igreja” (PETERKIN, *The Echo*, 1893, p. 3. apud KICKHÖFEL, 1995, p. 68), esteve entre as demais que compuseram a publicação na revista que apresentava os resultados das missões realizadas em território estadunidense, brasileiro e cubano¹⁰⁸ e exemplifica sua perspectiva do trabalho missionário. Segundo Kickhöfel, Peterkin defendia que os sacerdotes brasileiros deveriam ser sustentados pelas comunidades religiosas, acreditando que a iniciativa ajudaria a “fortalecer uma igreja verdadeiramente nacional e independente” (PETERKIN, 1893, p. 3. apud KICKHÖFEL, 1995).

A visita do bispo ao Rio Grande do Sul também foi dedicada à participação nos cultos e a confirmação de novos membros. Em São José do Norte, foram confirmadas seis pessoas. Na semana em que esteve em Rio Grande, o bispo participou de dez cultos e procedeu a inclusão de trinta pessoas, ainda “presidiu uma ordenação ao diaconato (Vicente Brande), examinou dois candidatos (Brande e Fraga) e foi alvo de duas recepções públicas (KICKHÖFEL, 1995, p. 66). Em Pelotas, realizou a primeira confirmação na cidade, incluindo doze pessoas. Ao tratar da visita episcopal e demonstrar a movimentação dos

¹⁰⁷ Segundo Reily (2003), a revista *The Echo* era o órgão oficial da ACMS. O pesquisador não explica o que a sigla significa, mas possivelmente se trata da *American Church Missionary Society*.

¹⁰⁸ APIEAB. *The echo*, Nova Iorque, 1898, n. 5, dez. Ano. 1898.

agentes em meio ao trabalho missionário, Kickhöfel apresenta os números oficiais de pessoas que foram incorporadas entre os membros da igreja. Apesar de significativos, os números não parecem expressivos se comparados aos números de frequentadores das cerimônias religiosas.

Morris afirmou que, no início de seu trabalho em Porto Alegre, os agentes eram incentivados pela frequência e interesse dos leigos. Em Pelotas, presentes na cidade desde 1892, os agentes iniciaram realizando cultos em salas emprestadas e em residências particulares, considerados cada vez mais encorajadores. A escola dominical inaugurada em outubro de 1892 logo passou a atender 45 crianças e 16 adultos e em menos de cinco meses “a missão havia realizado 60 cultos, 15 reuniões da escola dominical, três batizados e um enterro” (KICKHÖFEL, 1995, p. 59). Na cidade de Rio Grande, os episcopais assumiram uma congregação composta por 28 membros presbiterianos, 5 protestantes de outras tradições e 6 pessoas que ingressaram na ocasião da transferência. Quando chegou ao Brasil, o primeiro culto presenciado por Peterkin aconteceu nesta cidade, contando 60 pessoas. Entretanto, a frequência normalmente variava entre 80 a 300 agentes. Em outra ocasião, na cerimônia de ordenação de Vicente Brande, ainda em Rio Grande, em 28 de agosto de 1893, estavam presentes aproximadamente trezentas pessoas. Em São José do Norte, o bispo estadunidense participou de um culto que contou 200 pessoas, entre as quais cinquenta teriam acompanhado o ofício religioso do lado de fora da capela.

A diferença entre o número de frequentadores e a inclusão de pessoas na membresia pode ser compreendida se levarmos em consideração que a confirmação de novos membros não era realizada de maneira precipitada. Segundo registros, o bispo observou que os missionários agiam com “discrição na escolha e apresentação dos candidatos à confirmação” e “só apresentavam pessoa que conheciam e que estavam cuidadosa e adequadamente instruídas na fé crista” (PETERKIN, 1894 apud KICKHÖFEL, 1995, p. 67). As impressões do bispo de West Virgínia foram publicadas na revista *The Echo*.

[...] “Eles mostram um espírito admirável, porque numa situação como essa, em que a visita de um bispo é muito rara, requer certo autocontrole para não tirar vantagem disso com o objetivo de aumentar o número de adeptos. Estou muito satisfeito com as pessoas que confirmei: parece que saber o que fazem, coisa que não é comum num trabalho novo. Os filhos virão depois, quando a escola dominical tiver realizado o seu trabalho” (PETERKIN, 1894 apud KICKHÖFEL, 1995, p. 67).

Para além das ordenações de agentes ao sacerdócio e da inclusão de novos membros, a visita de Peterkin resultou em uma declaração de princípios responsável por demonstrar as intenções dos missionários. Foi redigida para “melhor organização da missão da Igreja

Protestante Episcopal do Rio Grande do Sul”, então sustentada pela *American Church Missionary Society* e deveria possibilitar uma melhor compreensão da relação entre a Igreja Episcopal no Rio Grande do Sul e sua postura diante do que entendia como a santa Igreja Católica¹⁰⁹. Para tanto, tomou como parâmetro as conclusões adotadas pela segunda e terceira Conferências Pan-anglicanas, realizadas em 1878 e 1888 (REILY, 2003).

Apresentando sua instituição religiosa como uma *igreja reformada*, os agentes afirmavam a “suficiência e supremacia das Sagradas Escrituras como a última regra de fé”, recomendavam “o diligente estudo das mesmas”, confessavam a fé por meio do antigo Credo Católico, sustentavam as “justas liberdades das igrejas particulares e nacionais”, afirmavam o desejo de fornecer o Livro de Oração Comum em língua vernácula, acolhiam os esforços de reforma religiosa, segundo o modelo da igreja primitiva, e não exigiam uma rígida uniformidade. Os missionários se posicionavam contra as divisões inúteis (possivelmente fazendo referência a cismas religiosos) e afirmavam que ofereceriam todo o auxílio e privilégios, que estivessem de acordo com seus próprios princípios, àqueles que os procurassem com o desejo de se livrarem do jugo do erro e da superstição (REILY, 2003).

A declaração de princípios afirmou conservar as ordens apostólicas de bispos, presbíteros e diáconos, configurando assim os níveis da hierarquia eclesiástica. O texto reafirmou o vínculo da missão com sua denominação de origem aderindo “à doutrina, disciplina e culto da Igreja de Deus como se acha no livro intitulado “*O Livro de Oração Comum, e administração dos sacramentos e Outros Ritos e cerimônias da Igreja Segundo o Uso da Igreja Protestante Episcopal nos Estados Unidos da América*” (REILY, 2003, p. 159, grifo do autor). Para a organização do trabalho, governo das congregações e conduta do culto, regulamentos oficiais e coisas assemelhadas, adotou-se a Constituição e Cânones da Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América e também os da Diocese de West Virgínia, com a seguinte condição: “enquanto forem aplicáveis às nossas circunstâncias e condições, podendo pela autoridade competente e comum consentimento, serem alterados ou emendados, segundo as nossas necessidades (KICKHÖFEL, 1995,p. 73-74). O trabalho de Peterkin no Rio Grande do Sul representou, para Kickhöfel, a organização definitiva da missão episcopal.

Uma nova visita episcopal aconteceu no ano de 1897 e foi realizada pelo bispo inglês Waite H. Stirling. O agente que residia em Buenos Aires possuía a jurisdição eclesiástica do território das Ilhas Falkland, Ilhas Malvinas, e das missões da Igreja da Inglaterra no Chile e

¹⁰⁹ Por meio da Declaração de Princípios nota-se que a Igreja Católica referenciada não corresponde a uma denominação religiosa, como a Igreja Católica Romana. A compreensão de santa igreja católica apresentada diz respeito a igreja cristã como um todo e que pode ser encontrada em todo o mundo (REILY, 2003, p. 158).

Argentina¹¹⁰. No ano anterior, Lucien Lee Kinsolving havia realizado uma visita ao bispo e manifestado o interesse de que fosse realizada uma nova visita episcopal. Peterkin, que exercia a supervisão sobre a missão em território brasileiro enviou a solicitação a Waite, que chegou a Rio Grande em 6 de maio de 1897. Nos dias que se seguiram os agentes deram início a inclusão de convertidos à denominação e, assim como na visita de Peterkin, as cerimônias de confirmação foram realizadas em diversas capelas, localizadas em Porto Alegre, Pelotas, Rio Grande e Santa Rita. No total 159 pessoas foram confirmadas naquele período, entre as quais algumas participavam das comunidades formadas por ingleses. Dos quatro agentes que haviam sido consagrados ao diaconato por Peterkin, em 1893, três foram ordenados presbíteros pelo bispo inglês (KICKHÖFEL, 1995).

Outra forma de organização assumida pela missão episcopal deu-se por meio das convocações, reuniões que mais tarde foram chamadas de concílios. A primeira foi realizada em Rio Grande, no ano de 1894, e possuiu caráter informal. Participaram da primeira convocação todos os presbíteros e diáconos, com exceção de Willian Brown, que estava nos Estados Unidos. Dividida em cinco sessões, durante a realização foram discutidos aspectos práticos da missão como a relação com as igrejas protestantes alemãs em São Leopoldo, os recursos financeiros destinados ao pagamento dos diáconos e a instrução do clero (que envolveu a necessidade do estudo da língua portuguesa). No ano de 1895, em Porto Alegre, foi realizada a segunda convocação que incluiu os leigos entre os participantes. Entre as questões apresentadas esteve a aprovação da primeira constituição e cânones da igreja, chamada Igreja Protestante Episcopal no Sul dos Estados Unidos do Brasil. Entre outras coisas, o documento determinou que a convocação deveria ser realizada anualmente e definiu suas instâncias de participação. Na segunda convocação os agentes também discutiram a eleição de um bispo residente e ficou decidido que uma comissão abriria negociações com a Câmara dos bispos da Igreja Protestante dos EUA para que ocorresse a consagração (KICKHÖFEL, 1995).

Entre anos de 1896 e 1897 aconteceram três reuniões, uma em caráter

¹¹⁰ A Igreja Anglicana foi a primeira das igrejas reformadas a entrar na Argentina e foi organizada a partir de 1825, após os protestantes ingleses serem autorizados a praticar seu culto. A capela da Igreja Episcopal Britânica de São João Batista, inaugurada em 1831, foi organizada em uma capela alugada que pertencia aos jesuítas. A coroa britânica acreditava que era possível criar missões religiosas na Terra do Fogo e Patagônia, portanto, nomeou Waite H. Stirling como bispo das Ilhas Malvinas com jurisdição sobre as missões inglesas anglicanas existentes no Chile e na Argentina. A presença de Stirling encontrou resistência por parte dos anglicanos que viviam em Buenos Aires, por não aceitarem ser considerados uma igreja de missão. Para esses, “*la iglesia era uno de los instrumentos que les permitían mantener la condición de ingleses*” (BIANCHI, 2009, p. 36, grifo nosso). A Igreja Anglicana passou a depender da Diocese das Ilhas Malvinas em 1869, mas em 1910 criou-se a Diocese para Argentina e América do Sul. A medida permitiu que o grupo de Buenos Aires retornasse à tendência de se voltar apenas para os ingleses e suas famílias (BIANCHI, 2009).

extraordinário¹¹¹. A reunião de 1896 discutiu novamente a questão da instrução, a necessidade de que houvesse outra visita episcopal, os limites das paróquias e a eleição de um bispo para o Brasil. A questão dos limites paroquiais foi levantada em decorrência da proposta apresentada pelos metodistas, que desejavam dividir o território do Rio Grande do Sul em duas áreas de atuação. A respeito do episcopado próprio, o bispo Peterkin julgou imprudente encaminhar o pedido para a Câmara dos bispos estadunidense, dando negativa para a questão. No ano seguinte, dado o interesse de seis candidatos, a convocação discutiu a criação de uma escola de teologia. O seminário foi criado, oficialmente, no ano seguinte e inaugurado em 1903. Os agentes constataavam o desenvolvimento significativo do trabalho missionário e novamente discutiam a necessidade de um bispo para o trabalho no Brasil. Considerando que a inclusão formal de novos membros só foi realizada no período em que Peterkin e Waite visitaram a missão, pode-se entender que, desde então, não haviam sido realizadas novas confirmações (KICKHÖFEL, 1995).

A escolha de um bispo para a Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos do Brasil recebeu resposta após a convocação de janeiro de 1898. Em maio, o bispo Peterkin enviou o telegrama que autorizava a eleição de um bispo, desde que fosse adotada a concordata que a igreja estadunidense havia firmado com a igreja no Haiti, em 1874. Naquele mesmo mês realizou-se uma convocação em caráter extraordinário, na qual se discutiu os termos da concordata e se elaborou um documento que buscava justificar emendas, entre as quais o pedido de que a igreja estadunidense concedesse, se possível, o direito da igreja no Brasil escolher os seus futuros bispos. Caso a Igreja Protestante Episcopal não aceitasse os termos, John Meem estaria autorizado a assinar a concordata nos mesmos termos concedidos ao Haiti¹¹² (KICKHÖFEL, 1995).

Ainda sem resposta, mas autorizados a eleger um bispo em caráter provisório, a convocação elegeu Lucien Lee Kinsolving como o primeiro bispo para a Igreja Episcopal no Brasil. A situação foi regularizada quando os oitenta e cinco bispos que a compunham,

¹¹¹ A reunião extraordinária aconteceu em 1896, na capela da Trindade em Porto Alegre. O encontro tratou da tradução brasileira do Livro de Oração Comum. Após mais de dois anos de trabalho, a tradução foi concluída em junho daquele ano. Após revisado o texto foi levado para os Estados Unidos, onde foi impresso. A utilização do livro compunha a liturgia da Igreja Episcopal e, antes da tradução, os missionários utilizavam trechos da tradução encontrada em Lisboa, feita por Richard Holden. A primeira tradução foi utilizada pela Igreja Episcopal até 1930 (KICKHÖFEL, 1995).

¹¹² A concordata reconhecia que os onze clérigos da igreja no Haiti não deviam obediência aos Estados Unidos, sendo cidadãos do Haiti. Reconhecia, portanto, a igreja haitiana como estrangeira aos Estados Unidos. Ficava definido que a Igreja Protestante Episcopal dos EUA sustentaria a denominação até que alcançasse condições de manter a si própria e se tornar eficiente em seu bispado. Ficava determinado que a Câmara dos bispos da Igreja Protestante estadunidense designaria e consagraria como bispo um dos clérigos da igreja haitiana. Seria nomeada uma comissão de quatro bispos com a qual os bispos a serem consagrados no Haiti estariam associados até que ao menos três bispos estivessem atuando na igreja haitiana (REILY, 2003).

reunidos em Washington, decidiram por conceber o pedido dos missionários. Foi decidido também que a denominação no Brasil permaneceria sob a constituição e cânones da igreja estadunidense até que três bispos fossem consagrados pela Câmara dos bispos americana. Após, a Câmara elegeu Lucien Lee Kinsolving para o exercício das funções atribuídas ao episcopado no Brasil, permanecendo como único bispo até 1925 (KICKHÖFEL, 1995; REILY, 2002).

O percurso da Igreja Episcopal em seus primeiros anos reflete a compreensão dos agentes sobre o seu trabalho. Ainda nos Estados Unidos o Seminário teológico de Virgínia buscava incentivar o envio de missionários para outros países. Os agentes responsáveis pelo estabelecimento da Igreja Episcopal no Brasil foram enviados pela Associação Missionária da Igreja Americana, agência de tendência evangélica e que não reconhecia a exclusividade institucional da Igreja Católica Romana sobre o campo religioso brasileiro. Uma vez em terras brasileiras, os missionários encontraram o apoio de outros protestantes, entre os quais os presbiterianos, que demonstraram uma importante contribuição para o início da missão. Começando com o trabalho na escola em Porto Alegre e cultos na casa em que residiam, em pouco tempo os missionários haviam aberto capelas em diversas cidades do estado. Porém, a inclusão de novos membros (confirmação) não era realizada de qualquer modo, os agentes parecem ter desejado formar uma igreja de pessoas que compreendessem a fé que professavam (KICKHÖFEL, 1995; REILY, 2002).

Em meio a expansão buscavam também a organização de uma estrutura eclesial capaz de atender às necessidades que surgiam. Nesse sentido, as convocações eram responsáveis pela tomada de decisões e por definir as escolhas institucionais. Os missionários demonstravam ainda, desde os primeiros anos, o interesse no desenvolvimento de uma igreja independente da denominação estadunidense. Segundo a afirmação do bispo Peterkin em 1893, a intenção dos missionários era cristianizar o povo e não americanizar o país. O religioso acreditava no desenvolvimento de igrejas nacionais livres e independentes da Igreja Protestante Episcopal dos EUA (KICKHÖFEL, 1995).

Kickhöfel (1995) considerou que “tecnicamente” a história da Igreja Episcopal começou com a primeira visita de um bispo e, para Duncan Reily (2002), o requisito de uma Igreja Episcopal nacional é ter um bispo residente. A eleição de Lucien Lee Kinsolving, portanto, representou um passo importante para a consolidação da Igreja Episcopal e na interpretação de Kickhöfel, ao possuir um bispo próprio, a igreja se tornou uma entidade canônica, que poderia exercer e reivindicar direitos, bem como prerrogativas (KICKHÖFEL, 1995). Na relação da denominação com o público leigo, um bispo residente poderia realizar a

inclusão de agentes com maior regularidade, por não depender da visita de um agente vindo do exterior, o que aceleraria a incorporação formal de pessoas como membros da denominação e favoreceria o processo de migração religiosa em direção à denominação.

A sagração de um bispo era um assunto estratégico para os agentes. Junto a essa, diversas outras estiveram no horizonte dos missionários que organizaram escolas dominicais, associações de leigos, um seminário teológico e escolas em diferentes cidades do Rio Grande do Sul. Essa movimentação expressiva só foi possível em decorrência da liberdade religiosa conquistada a partir da Proclamação da República. Mesmo tendo havido uma margem de liberdade no período monárquico, o período republicano viabilizou a livre concorrência entre as denominações cristãs institucionalizadas oferecendo a elas uma liberdade sem precedentes no Brasil. Por terem chegado ao país no período em que a nova ordem se consolidava os missionários da Igreja Episcopal encontraram uma configuração sociocultural ainda muito parecida com a do século XIX. É nesse sentido que a construção da Igreja do Mediador na cidade de Santa Maria poderá se mostrar representativa de eventos que ocorreram em outras regiões do país.

Até que houvesse a separação entre o Estado brasileiro e a religião, a igreja Católica Romana manteve o monopólio institucional sobre as almas. Não havendo uma reforma autóctone na igreja oficial, as ondas da Reforma, no que corresponde à difusão das ideias protestantes, chegaram ao país por meio da migração de agentes e das missões estrangeiras. Essas agências possuíam no conjunto de seus bens simbólicos a ideia de conversão que caracterizava uma experiência de ruptura com as tradições familiares e a adesão a um novo grupo religioso (DREHER, 1998, p. 242). Segundo Dreher (1998), no mundo pré-moderno, a adesão à religião cristã não se tratava de uma escolha, mas de uma consequência em razão da cultura, crença que encontrava amparo na ideia de que Igreja e a sociedade comporiam partes de um todo. A Reforma Protestante do século XVI possibilitou uma ruptura com esse paradigma, ao demonstrar que os agentes poderiam optar por seguir ou não determinada perspectiva religiosa. Dessa maneira, os cristãos do Ocidente puderam vivenciar a experiência da conversão realizando o que antes seria impensável (DREHER, 1998).

Com a chegada do protestantismo de missão ao Brasil, a experiência da conversão se tornou um elemento significativo em meio ao campo religioso nacional, elemento para o qual muito contribuiu o casal de missionários Robert Reid Kalley e Sarah Poulon Kalley responsável por dar início ao período de estabelecimento permanente das igrejas missionárias (MENDONÇA, 2008). A respeito de Robert Kalley, a relevância de seu trabalho levou o historiador francês Émile Léonard a afirmar que o agente teria iniciado a *era da*

evangelização no Brasil. A afirmação de Léonard pode ser complementada se entendermos que a evangelização protestante resultou em um fenômeno de migração religiosa através do qual agentes nacionais antes católicos-romanos passaram a se considerar membros das denominações protestantes. Pela lógica da conversão, a evangelização protestante causou uma ruptura nos antigos padrões culturais, a adesão a um outro conjunto de bens religiosos e a incorporação de um *habitus* religioso diferente ao que predominava no país. Neste sentido, o trabalho missionário representa transformações mais profundas do que o fluxo de agentes em trabalho prático de evangelização ou a pluralização de instituições religiosas. Representa também a capacidade de modificação em bases duradouras das representações e práticas dos leigos e de transferir-lhes um princípio gerador dos pensamentos, percepções e ações. Processo no qual os agentes incorporam um conjunto de normas e uma determinada representação religiosa do mundo natural e sobrenatural (BOURDIEU, 2015, p. 57).

A *era das missões estrangeiras*, como também se referiu Léonard, incluiu o campo religioso brasileiro no que chamamos de a *era das conversões*. Fenômeno iniciado em larga escala com as igrejas protestantes de missão, que se estendeu por todo o século XX e chegou aos dias atuais pelos apelos à conversão religiosa, sempre presentes nas diversas igrejas protestantes (MENDONÇA, 2008). A presença dos missionários e sua mobilidade em meio ao campo religioso também deixa perceber a concorrência que ofereceram na oferta de serviços religiosos aos nacionais. Em seu conjunto de estratégias e de serviços oferecidos o papel da educação chamou a atenção dos pesquisadores e pesquisadoras, como se verá a seguir.

3.3 A ERA DAS CONVERSÕES: MISSÕES, AGENTES E ESTRATÉGIAS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

A formação do campo religioso estadunidense se deu sob a influência de diversas denominações religiosas, as quais se fizeram presentes ainda no início do processo de colonização. A configuração do campo religioso brasileiro, por outro lado, se formou sob o monopólio institucional da Igreja Católica Romana que, devido aos seus acordos com Portugal, garantiu para si a legitimidade na distribuição dos bens simbólicos de sua religião. Essa situação determinou, portanto, que os brasileiros convivessem com menos matizes de cristianismo do que os estadunidenses e ingleses, por exemplo (KARNAL, 2015).

Com a invasão da Espanha pela França em 1807, a família real portuguesa partiu para o Rio de Janeiro. A partir de sua chegada os papéis se invertem fazendo de Portugal a colônia

e do Brasil a metrópole¹¹³. Fixados no Rio de Janeiro, Dom João deu início a suas determinações, entre as quais estiveram a Criação da Mesa de Consciência e Ordens, responsável pelos assuntos religiosos que cabiam à Coroa, por força do padroado. Por meio dele, como administradores da Ordem de Cristo, a monarquia portuguesa estava comprometida com a propagação do catolicismo e de sua expansão, recebendo em troca o direito de cobrar os dízimos da Igreja Católica – os mais importantes impostos da época. Reservadas as continuidades, como a manutenção da Igreja Católica como Religião do Império português e o Regime do Padroado, ocorrem as rupturas desencadeadas pela nova situação. Entre as novidades esteve a abertura dos portos da Colônia às nações amigas, em 28 de janeiro de 1808. Medida que beneficiou a Inglaterra, mas que também representou o fim do monopólio comercial, ação inspirada em concepções mercantilistas (NEVES; MACHADO, 1999).

A assinatura dos tratados de Aliança e Amizade e de comércio e navegação firmados com a Inglaterra em 1810 resultou no acordo envolvendo aspectos pendentes da política europeia, como a recuperação de territórios perdidos na guerra e o comprometimento da Coroa portuguesa em assegurar a abolição gradual do tráfico de pessoas escravizadas. As cláusulas econômicas concediam uma série de prerrogativas aos comerciantes ingleses sem oferecer em contrapartida garantias equivalente aos portugueses no território britânico. Entre os termos estiveram incluídos o direito dos ingleses de contarem com juízes conservadores nos principais portos e cidades dos domínios portugueses, para julgamento de questões de seu interesse, e o direito de possuírem liberdade de consciência e de culto. Essa abertura religiosa aos ingleses provocou enorme indignação e reação da Igreja Católica Romana. Ao final, as vantagens dos ingleses foram diversas e a abertura dos portos resultou na presença significativa de estrangeiros na colônia (MAFRA, 2001).

Ao ocupar o lugar de Lisboa, como sede do trono, o Rio de Janeiro ganhou ares de uma cidade cosmopolita (NEVES; MACHADO, 1999). Entretanto, a presença dos estrangeiros acatólicos e os acordos firmados com a Inglaterra não foram suficientes para a promoção da plena liberdade religiosa naquele período. Os acatólicos, era apenas tolerados, não tendo o direito de manifestar suas convicções religiosas em público, construir templos

¹¹³ Em um primeiro momento, o governo português buscou uma posição de neutralidade, contudo, a partir da aproximação entre Espanha e França, a atitude dúbia dos portugueses ruiu. Em 1807, a França invadiu a península e Carlos IV da Espanha e seu filho Fernando VII abdicaram em favor de José Bonaparte; no mesmo ano as tropas avançaram em direção a Lisboa. Diante de tal situação a Corte portuguesa recorreu a retirada para o Brasil, o que pode ser considerada uma opção extrema. O plano pareceu estar preparado, resultando na Corte partindo do Tejo sob escolta inglesa, rumo ao Rio de Janeiro. A partida da Corte representou uma vitória diplomática da Inglaterra contra Napoleão, e, no plano econômico forçava a abertura do Brasil ao comércio britânico (NEVES; MACHADO, 1999).

religiosos com aparência exterior de templo (eram proibidos de possuir sinos ou torres, por exemplo), participar de decisões políticas nem tinham seus casamentos reconhecidos pelo Estado. Essas limitações foram sentidas, em um primeiro momento, pelos anglicanos que chegaram da Inglaterra e pelos imigrantes protestantes alemães¹¹⁴ (DREHER, 2002; MAFRA, 2001).

O impacto das ideias liberais na península Ibérica resultaram na crítica ao modelo monárquico estabelecido e na tentativa de restauração de Portugal enquanto o centro do Império luso-brasileiro. Prejudicados pelos acordos econômicos que abriram os portos brasileiros ao comércio internacional e críticos à dependência em relação à Inglaterra, os setores mercantis aproximaram-se da elite letrada e dos militares para atribuir ao Antigo Regime a culpa pela situação. Entendia-se que as Cortes, então consultivas no absolutismo, deveriam tornar-se deliberativas e que as relações econômicas deveriam ser reformuladas. Essas eram as principais reivindicações da Revolução do Porto, que no aspecto religioso revelou o conservadorismo do liberalismo luso-brasileiro (NEVES; MACHADO, 1999).

Em 1821, as ideias que chegaram de Portugal resultaram em um juramento à Casa de Bragança, às Cortes, à Constituição (formulada pelas Cortes) e à “santa religião”. Dom Pedro aceitou jurar à Constituição que chegasse de Lisboa, desde que preservasse a monarquia e a religião católica romana. Ficava demonstrada a incapacidade da monarquia em adotar uma postura secular, preferindo reforçar a tradição de colocar a Igreja a serviço da Coroa, para que a doutrina religiosa continuasse servindo de elo entre os membros do corpo social. A conservação da Igreja Católica como religião oficial do Império na Constituição de 1824 foi discutida durante todo o século XIX e a permanência da associação entre Estado e religião era considerada um entrave para a imigração de trabalhadores europeus (NEVES; MACHADO, 1999; OLIVEIRA, 2001). Mesmo, assim, limitados pela legislação, agentes protestantes circulavam pelo espaço brasileiro.

Antes da chegada dos anglicanos e dos imigrantes protestantes alemães houveram duas tentativas de estabelecimento do protestantismo no Brasil que não viabilizaram sua efetiva inserção. A primeira se deu com os protestantes franceses que se estabeleceram no Rio de Janeiro entre 1555 e 1560 e a segunda com os protestantes holandeses que chegaram ao

¹¹⁴ Em 1824 chegaram a Nova Friburgo, ao norte do Rio de Janeiro, aproximadamente 300 imigrantes alemães de maioria protestante. A formação de comunidades alemãs protestantes no Brasil deve-se ao fato de que nos primeiros anos da imigração os agentes tinham origem em países de confissão evangélica, como a Saxônia Baixa, os diferentes estados de Hessen, de regiões do Husrück e do Palatinado, e de cidades hanseáticas como Hamburgo, Bremen e Lübeck (HUNSCHE, 1983). No Rio Grande do Sul, o processo de colonização iniciou por São Leopoldo também em 1824. A chegada dos imigrantes nessa região marca a primeira etapa da colonização teuta no Rio Grande do Sul (RADÜNZ, 2008).

Nordeste entre 1630 e 1654. Após a expulsão dos holandeses a presença dos protestantes só foi permitida a partir de 1808 com a abertura dos portos ao comércio com a Inglaterra. Dessa maneira, apesar da presença entre os séculos XVI e XVII, os protestantes se estabeleceram no Brasil ao longo do século XIX, no primeiro momento como consequência das relações com a Inglaterra, e, posteriormente, através do incentivo à imigração europeia, particularmente alemã (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Outro elemento presente na configuração do campo religioso do século XIX correspondeu a presença de agentes das Sociedades Bíblicas Britânica e Estrangeira e da Sociedade Bíblica Americana¹¹⁵. Estes, desde períodos próximos à Independência, dedicaram-se a percorrer o território do Império brasileiro realizando a distribuição de Bíblias e também, por vezes, o trabalho de evangelização. Em decorrência dessa atividade focos de protestantismo teriam sido formados em algumas regiões, mais tarde incorporados aos trabalhos de missionários protestantes (LÉONARD, 2002).

Segundo Émile Léonard (2002), apesar da associação entre o Estado e a Igreja Católica Romana seria possível encontrar no Brasil, em princípios do século XIX, um tipo de religiosidade análoga àquela encontrada na Europa pré-reforma¹¹⁶. Caracterizada pelo distanciamento entre a Igreja Romana e a população essa conjuntura teria permitido o surgimento de uma religiosidade individualista e leiga que encontrava suas bases nas devoções, livros de orações, cultos familiares e na leitura da Bíblia, ou fragmentos dela. Para o pesquisador, esse tipo de religiosidade no qual os padres e os sacramentos ocupavam lugar secundário, poderia ser encontrada em diversas regiões do Brasil e se associava a uma tolerância geral com relação às diferentes expressões religiosas, demonstrada pela população leiga e que também poderia ser encontrada em agentes do clero brasileiro. Essa suposta tolerância religiosa existia em meio a uma conjuntura em que o progresso dos Estados protestantes despertava admiração de setores da elite brasileira e esse conjunto, tolerância legislativa e cultural, possibilitou a mobilidade de agentes protestantes em meio ao campo religioso do Império. Esses agentes garantiram que fosse realizada a distribuição de Bíblias.

¹¹⁵ A distribuição de Bíblias foi uma das muitas atividades importantes realizadas pelos protestantes ao longo do século XIX. Havia a convicção de que a simples leitura da Bíblia, sem nenhuma complementação, era capaz de formar pessoas com valores e sentimentos cristãos. Para que a distribuição fosse realizada, promoveu-se a fundação de associações responsáveis por imprimir e distribuir Bíblias em diversos países. A partir do ano de 1816, o principal trabalho passou a ser feito pela *American Bible Society*. A *American Tract Society*, fundada em 1825, também foi uma associação semelhante, porém com o objetivo de divulgar as doutrinas básicas do protestantismo por meio de biografias e folhetos (MENDONÇA, 2008).

¹¹⁶ Segundo o pesquisador, a Europa experimentou a desmoralização da Santa Sé pelo Grande Cisma, pela crise conciliar, pela atividade, sobretudo, política da Igreja, pela vida quase sempre escandalosa dos papas e o envolvimento do clero com questões seculares. Cita também o reduzido número de sacerdotes, a destruição de igrejas e a consequentemente diminuição dos ofícios religiosos e empobrecimento da vida sacramental (LÉONARD, 2002, p. 32).

Trabalho que muitas vezes era realizado por comerciantes em viagens, que poderiam simplesmente deixar caixas de Escrituras Sagradas à disposição de quem desejasse ou deixá-las abertas nas alfândegas, não havendo porém, via de regra, um trabalho de propaganda sistemática buscando alcançar os leigos brasileiros (LÉONARD, 2002).

Os metodistas norte-americanos, em 1835, estiveram interessados em modificar essa conjuntura e por meio da conferência anual do Tenesse enviaram o Rev. Pitts à América do Sul, como encarregado de estudar as possibilidades de fundação de um trabalho missionário. Em sua viagem, o religioso organizou uma sociedade metodista no Rio de Janeiro e dirigiu-se para Montevideu e Buenos Aires com o mesmo intuito. Ao retornar para os Estados Unidos, aconselhou à Conferência a designação de missionários para estas capitais (LÉONARD, 2002).

Essa iniciativa resultou no envio do rev. Spaulding, o qual criou uma pequena escola para crianças brasileiras e estrangeiras, praticou a assistência religiosa nas colônias inglesa e norte-americana e entre os marinheiros desses países. No ano de 1847, o agente recebeu o auxílio de um grupo de professores e do Rev. Daniel Parish Kidder, que chegou ao país acompanhado de sua esposa. No período em que trabalhou no país, Kidder chegou à conclusão de que o Brasil não se encontrava ainda preparado para os métodos e evangelização anglo-saxônica e dedicou-se principalmente ao trabalho de difusão das Escrituras em tradução de Figueiredo, tradução autorizada pela hierarquia católica romana. Em seu trabalho de distribuição de Bíblias, o reverendo metodista chegou a encontrar apoio em clérigos católicos romanos que o auxiliaram (LÉONARD, 2002).

Entre os clérigos com os quais manteve algum contato esteve o padre Diogo Antonio Feijó, sacerdote e intelectual que ocupou as funções de deputado de São Paulo (1826), ministro da justiça (1831) e senador pelo Rio de Janeiro (1833) antes de se tornar regente do Império, entre 1835 e 1837. O sacerdote esteve interessado em promover mudanças na igreja do Império, assim como aconteceu na Europa quando alguns Estados buscaram empreender reformas nas igrejas nacionais fazendo o uso de medidas oficiais (LÉONARD, 2002). Em seus esforços, Feijó conseguiu que a Assembleia provincial de São Paulo solicitasse ao bispo da diocese a autorização para o casamento dos padres, em 1833, iniciativa que contava com o apoio do bispo e de agentes da Província. Dois anos depois, como regente, pediu ao Marquês de Barbacena, em Londres, que providenciasse a vinda para o Brasil de duas corporações de Irmãos Morávios para que trabalhassem entre os indígenas. Mais adiante, em maio de 1838, anunciou a possibilidade de que se reunisse um concílio nacional que separaria a Igreja oficial de Roma, medida que transformaria o Império brasileiro em um patriarcado autônomo e a

igreja do Brasil em uma instituição similar à Igreja Anglicana (LÉONARD, 2002).

A reforma autóctone da igreja no Brasil, idealizada por Feijó, não se realizou e a proposta de um cristianismo reformado chegou ao país através de agentes estrangeiros, imigrantes ou missionários que estiveram interessados em divulgar suas convicções religiosas. Não tendo sido atraídos pela ideia de uma reforma da igreja no Brasil, os propagandistas protestantes compreenderam que a conversão dos nacionais aconteceria a partir da pregação de suas convicções religiosas. Dessa maneira, as diferentes denominações enviaram agentes, os quais foram os responsáveis pela chegada da Igreja Congregacional (1855), da missão presbiteriana (1867), da missão metodista episcopal (1871)¹¹⁷, da missão batista (1881) e da missão episcopal (1889) (LÉONARD, 2002).

A Igreja Congregacional chegou alguns anos após a tentativa dos metodistas (1835) e iniciou com o trabalho de propaganda discreta promovido pelo médico escocês Robert Reid Kalley que veio ao Brasil atendendo ao convite do pastor presbiteriano Rev. James Cooley Fletcher, então representante da Sociedade Bíblica Americana na capital do Império. Kalley havia fugido da Ilha da Madeira em decorrência de uma violenta perseguição religiosa. Em território brasileiro, reuniu em torno de si alguns correligionários que também haviam passado pela experiência envolvendo a intolerância religiosa (LÉONARD, 2002). Os Kalley fixaram residência em Petrópolis, na casa de verão que pertencia ao embaixador dos Estados Unidos. No local, o médico missionário reuniu em torno de si estrangeiros e manteve contato com Dom Pedro II. Ao permanecer próximo das autoridades e da alta sociedade brasileira buscava garantir a sua segurança e a de seus fiéis, evitando uma nova perseguição religiosa como a que havia vivenciado na Ilha da Madeira¹¹⁸ (LÉONARD, 2002; MENDONÇA, 2008).

Tendo julgado insuficiente a simples distribuição das Escrituras, Kalley deu início à propaganda e se dedicou a publicar artigos no *Correio Mercantil*. Até aquele período, o protestantismo no Brasil era constituído quase que exclusivamente por estrangeiros e o primeiro batismo de um brasileiro só aconteceu após três anos da chegada do missionário. Pedro Nolasco de Andrade foi batizado em 11 de junho de 1858 e a cerimônia teria feito dele

¹¹⁷ A missão parece ter sido encerrada com a retirada de seu fundador e mantenedor, rev. J. E. Newman (1890) e o desaparecimento da colonização estadunidense no Brasil. Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, a Igreja Metodista parece considerar como seu estabelecimento oficial no Brasil o ano de 1876, quando o rev. J. J. Ramson fundou, no Rio de Janeiro, a terceira igreja metodista no Brasil com seis pessoas, todas estrangeiras. Aos poucos, como ocorreu com as demais denominações, foram sendo incluídos os primeiros agentes brasileiros (MENDONÇA, 2008, p. 46).

¹¹⁸ Na Ilha da Madeira, Kalley desenvolveu um trabalho que chegou a alcançar milhares de adeptos. A onda de perseguição desencadeada pelo clero católico romano (1846-1847) o forçou a deixar a ilha, no que foi acompanhado por diversos prosélitos que se recusaram a renunciar à nova religião. Em razão da violenta perseguição aproximadamente dois ou três mil portugueses imigraram para os Estados Unidos, número que foi acrescido de outras centenas de refugiados em 1853 em decorrência da continuidade da violência (LÉONARD, 2002).

o primeiro brasileiro a pertencer, nos tempos modernos, a uma igreja protestante no Brasil (dado que pode não corresponder à realidade se considerarmos a possibilidade de terem havido desdobramentos que fugiram às pesquisas desenvolvidas até então). Segundo Léonard, a data de batismo de Nolasco é considerada a data de fundação da igreja, a qual mais tarde foi chamada de Igreja Evangélica Fluminense, primeira comunidade protestante formada a partir do trabalho missionário no Brasil. Contando com catorze membros, a mesma era composta, naquela data, por Robert e Sarah Kalley, três norte-americanos, oito portugueses e pelo brasileiro batizado (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Após quatro anos da chegada de Kalley, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos enviou ao Brasil o Rev. Ashbel Green Simonton, de Dauphin, Pensilvânia¹¹⁹. O agente iniciou seu trabalho como capelão entre os estrangeiros da capital, se dedicando a pregar em inglês a bordo de navios e nas cidades, realizando casamentos e serviços fúnebres. No ano seguinte, o mesmo recebeu o auxílio de sua irmã e de seu cunhado, Rev. Alexander Blackford, resultando na fundação de um curso de inglês e de uma livraria evangélica. Apenas em 1861 Simonton começou a pregar em português, em uma sala na rua do Ouvidor, Rio de Janeiro. Mais tarde, os presbiterianos teriam percebido a dupla fundação de uma obra missionária no Rio de Janeiro e buscaram mudar-se para São Paulo. Algumas dificuldades impediram de realizar o intento como planejaram, então fixaram a sede da missão no Rio de Janeiro sob os cuidados de Simonton, enquanto Blackford instalou-se em São Paulo (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Apesar dos esforços do trabalho iniciado pelos Kalley a difusão do protestantismo entre os agentes nacionais era ainda pequena e suas comunidades formadas pela conversão de indivíduos isolados e estrangeiros. A comunidade presbiteriana em São Paulo não fugia a essa realidade e a situação só passou por uma modificação significativa a partir da conversão do padre José Manuel da Conceição e do trabalho proselitista que realizou no interior da Província de São Paulo. Após a sua conversão, o ex-padre retornou a muitos dos locais onde havia trabalhado como cura e divulgou sua nova mensagem religiosa. Esse trabalho resultou inicialmente no surgimento de uma comunidade protestante em Brotas que, em 1867, contava 61 membros professos, 116 em 1871 e 149 em 1874. A comunidade de Brotas se comportou como um centro de irradiação dos bens simbólicos do protestantismo e foi responsável pelo alcance de outras regiões.

Segundo Mendonça (2008), a atuação evangelística de Conceição traçou o itinerário

¹¹⁹ Simonton foi enviado pela Igreja Presbiteriana do Norte que havia surgido em 1857 a partir de uma ruptura causada pelas divergências envolvendo a questão abolicionista (MENDONÇA, 2008, p. 47).

da expansão protestante nas províncias de São Paulo e Minas Gerais e foi uma das causas do rápido desenvolvimento do presbiterianismo. Émile Léonard, por sua vez, afirmou que o protestantismo não havia inicialmente formado uma base em meio a sociedade brasileira em razão do reduzido número e constituição social. Para o pesquisador, o agente responsável por garantir o estabelecimento do protestantismo entre os agentes nacionais foi o ex-padre que se tornou o primeiro pastor brasileiro¹²⁰.

O começo do trabalho missionário dos batistas se deu de forma diferente do presbiteriano. Os presbiterianos vindos do Norte dos Estados Unidos chegaram ao país com o intuito de trabalhar na distribuição de bens simbólicos entre os nacionais, porém enquanto o Rev. Simonton não dominava a língua portuguesa, acabou prestando assistência a grupos de língua inglesa. A chegada das primeiras missões batistas, ao contrário, esteve inicialmente voltada à assistência religiosa para as famílias de imigrantes estadunidenses que formaram colônias na Província de São Paulo. Essa diferença não impediu que os batistas também se interessassem pela distribuição dos bens simbólicos entre os brasileiros e, como os demais missionários, passaram a divulgar suas ideias religiosas entre os nacionais (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Saídos principalmente do sul dos Estados Unidos, no período que sucedeu a Guerra de Secessão (1861-1865), esses imigrantes chegaram ao Brasil em aproximadamente uma centena de famílias que se fixaram na Província de São Paulo, região de Santa Bárbara d' Oeste e arredores, onde fundaram a vila de Americana. Formado em sua maioria por presbiterianos, metodistas e batistas e contando entre os imigrantes muitos pastores, o grupo buscou se manter vinculado às igrejas estadunidenses. Atendendo ao pedido de um dos imigrantes, a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana do Sul¹²¹ enviou ao Brasil os Reverendos G. Nash Morton e Edward Lane. Agentes que, entre junho e julho de 1870, organizaram comunidades religiosas em Santa Bárbara e Campinas. Em agosto daquele mesmo ano, a Igreja Metodista Episcopal foi fundada pelos metodistas, e a seguir, em outubro, foi a vez dos os batistas¹²² (LÉONARD, 2002; MENDONÇA, 2005).

Léonard (2002) afirmou que esses grupos de imigrantes não se demonstraram muito preocupados com a evangelização do país, mas despertaram o interesse das denominações estadunidenses e por isso acabaram contribuindo para o início de missões voltadas para o alcance do público brasileiro. Entre os imigrantes que possibilitaram a vinda de agentes

¹²⁰ Posteriormente à sua ordenação como pastor presbiteriano, Conceição passou a viajar por suas ex-paróquias propagando seus novos valores religiosos. Com isso colaborou para a expansão do protestantismo na Província de São Paulo e na zona fronteira de Minas Gerais (MENDONÇA, 2008).

¹²¹ Mendonça chama de Sínodo Presbiteriano da Carolina do Sul (MENDONÇA, 2008, p. 49).

¹²² Segundo Mendonça, setembro de 1871 (MENDONÇA, 2008, p. 50).

estiveram o Rev. Newman, metodista, e o general A. T. Hawthorne, batista. Sob a interferência do primeiro, o missionário J. J. Ranson foi enviado para o Brasil, ao passo que o segundo promoveu o trabalho missionário após retornar para os Estados Unidos. Foi a partir da influência de Hawthorne que a família Bagby, em 1881, e os Taylor, em 1882, partiram em direção ao território brasileiro. Em 1899, o agente havia feito partir para o Brasil 15 missionários, que teriam possibilitado a conversão de aproximadamente 1.500 pessoas (LÉONARD, 2002). Mendonça contribui e demonstra que os presbiterianos do Sul dos Estados Unidos também se dedicaram ao trabalho missionário. Após o envio dos primeiros agentes que trabalharam entre os imigrantes, em maio de 1873, outros dois foram enviados em missão para o Recife¹²³ (MENDONÇA, 2008).

A afirmação de Léonard a respeito da falta de interesse dos imigrantes pela evangelização dos nacionais, pode ser relativizada a partir de outras pesquisas. Segundo, Márcia Maria de Medeiros, por exemplo, Junius Eastham Newman imigrante e organizador da primeira comunidade metodista entre os imigrantes vindos dos Estados Unidos, teria percebido o quanto sua atuação seria limitada e ao desejar atingir setores da população nacional, teria solicitado que Igreja Metodista Episcopal do Sul (Imes) enviasse missionários ao Brasil. Atendendo ao seu pedido, a denominação enviou, em 1876, o pastor John James Ransom que se dedicou ao trabalho religioso no Rio de Janeiro (MEDEIROS, 2007). Esses casos possibilitam entender que o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão, apesar de serem compreendidos como fenômenos distintos, estiverem relacionados durante a inserção do protestantismo no campo religioso brasileiro.

Na medida em que o alcance do trabalho missionário aumentava e surgiam novas comunidades religiosas os missionários formavam grupos de colaboradores que nem sempre ocupavam funções claras - não poderiam difundir as Escrituras sem fazer também comentários a seu respeito (agindo como evangelistas). Nesse assunto, presbiterianos e batistas apresentaram, novamente, diferenças significativas. Entre os presbiterianos o trabalho de propaganda continuada era confiado a evangelistas assalariados e a “presbíteros” escolhidos entre as pessoas que compunham a comunidade, podendo contar também com a participação de leigos. Já entre os batistas o trabalho era assumido por pastores eleitos, que pela origem humilde não dispunham do mesmo capital cultural¹²⁴ de outros agentes

¹²³ As diferenças que possivelmente existiam entre os dois grupos presbiterianos não impediu que formassem em 1888 o Sínodo do Brasil, responsável por reuni-los em uma única instituição. A união aconteceu após o fim da escravidão, mas não deve ter sido suficiente para eliminar de vez as diferenças de ordem política e eclesiástica que possuíam. A união entre presbiterianos sulistas e nortistas contribuiu para o desenvolvimento do presbiterianismo no Brasil e, possivelmente, para as crises que viveram (MENDONÇA, 2008).

¹²⁴ Pierre Bourdieu extraiu o significado heurístico do conceito de capital e o ressignificou nos termos de um bem

protestantes e que, por isso, poderiam não ser bem vistos por alguns colegas religiosos (LÉONARD, 2002; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Dessa maneira, o sistema de distribuição de cargos eclesiásticos nas igrejas presbiterianas assumia caráter diverso do utilizado pelos batistas, mas se aproximava dos episcopais. Em ambos os grupos, os pastores passavam por uma preparação tão cuidadosa quanto possível e se dedicavam a uma carreira unicamente sacerdotal. Essa situação poderia encontrar variações em algumas paróquias onde houvesse a possibilidade de os agentes desempenharem mais de uma função. Contudo, o perfil da denominação conduzia seus agentes para que se dedicassem unicamente ao trabalho eclesiástico, tanto no contato com os fiéis, ou à causa evangélica no trabalho em colégios protestantes e jornais religiosos. Essa carreira unicamente sacerdotal e a natureza de suas funções, imprimia um caráter mais “burguês” aos agentes, fazendo deles uma certa aristocracia entre os agentes protestantes. Enquanto, que no caso dos batistas era comum que os agentes desempenhassem a função religiosa ao mesmo tempo em que se dedicavam a ofícios modestos como meio de sobrevivência (LÉONARD, 2002).

Em conjunto com o trabalho missionário a experiência de conversão espontânea também favoreceu a expansão do protestantismo. Ao defender essa tese, Émile Léonard argumentou que o contexto cultural brasileiro teria favorecido a conversão espontânea ao protestantismo de numerosos agentes nacionais. Segundo o historiador, seria possível encontrar no interior de São Paulo e Minas Gerais tradições do folclore popular em que eram recitados trechos de textos bíblicos, com ênfase em Jesus Cristo. Esse conjunto cultural oferecia meios para que a leitura individual das escrituras conduzisse os agentes na formulação de convicções religiosas que seriam mais tarde apenas confirmadas quando os indivíduos entrassem em contato com a mensagem dos missionários. Algumas dessas pessoas e comunidades formadas pelos próprios nacionais foram mais tarde incorporadas por agentes batistas. As comunidades espontaneamente criadas também poderiam se desenvolver

material ou imaterial que pode ser produzido, acumulado, investido, desvalorizado, resgatado etc. Para o pesquisador o capital representa um poder sobre um campo e sobre o produto acumulado do trabalho passado (especialmente sobre os mecanismos que contribuem para assegurar a produção de um conjunto de bens). O capital representa um poder sobre um campo em um dado momento e as diferentes espécies de capital são os poderes que definem as probabilidades de ganho dos agentes num campo determinado, como trunfos em um jogo. Cada campo ou subcampo reage a uma espécie de capital particular que ocorre como poder e como coisa em jogo. Bourdieu cita o capital cultural como exemplo: o volume de capital cultural acumulado pelos agentes determina a probabilidade de ganho em todos os campos em que o capital cultural é valorizado. Seu pertencimento pelo agentes contribui para determinar a posição que ocuparão no espaço social, na medida em que ela é determinada pelo sucesso no campo cultural. O autor aborda, além do capital cultural, o capital econômico, o capital social e também o capital simbólico que é também chamado de prestígio, reputação, fama etc.; e que é a forma de reconhecimento das diferentes espécies de capital conhecido e reconhecido como algo óbvio. O capital pode existir em forma de propriedades materiais, estado objetivado, ou como valores incorporados, capital cultural, e que pode ser juridicamente assegurado (BOURDIEU, 2009, p. 134-135, 145).

contando somente com o trabalho de seus membros e sem a presença de um pastor residente, situação característica dos batistas, por enfatizarem o protagonismo dos leigos na pregação de seus bens religiosos, mas que não se limitava ao grupo (LÉONARD, 2002).

Desde o começo da inserção dos missionários protestantes as comunidades foram compostas por agentes representantes dos mais diversos grupos sociais. As elites se sentiram especialmente atraídas quando as igrejas protestantes passaram a atuar também no campo da educação. O trabalho educacional iniciou como uma prática católica romana, mas foi retomada pelo protestantismo estadunidense por permitir a propaganda indireta e contribuir para uma mudança na perspectiva civilizacional. Essa tendência se manifestou no Brasil, onde os missionários vindos dos Estados Unidos fundaram instituições educacionais abertas às pessoas de todas as religiões visando atrair através delas as elites nacionais e progressistas para o meio protestante. Essa forma de inserção possibilitou que as perseguições religiosas deixassem de acontecer em algumas regiões e que agentes pertencentes às elites aderissem ao protestantismo (LÉONARD, 2002). Tanto presbiterianos, quanto os metodistas, batistas e episcopais se dedicaram à criação de escolas.

Segundo Oswaldo Kickhöfel (1995), à medida em que o trabalho missionário da Igreja Episcopal se desenvolvia era identificada a necessidade de a instituição promover um programa educacional. Ao informar sobre o assunto o autor apresenta três razões determinantes para o alcance desse interesse que passavam, segundo ele, pela oferta de educação aos filhos dos membros da denominação, pela iniciativa de preparar jovens de ambos os sexos para o trabalho na igreja (especialmente para o ofício sacerdotal e educacional), viabilizar o sistema educacional como um meio de evangelização da sociedade e ainda formar indivíduos que reproduzissem determinado padrão ético e moral. A Igreja Episcopal criou escolas paroquiais em Bagé e Porto Alegre e a partir dessa experiência identificou que o objetivo seria alcançado satisfatoriamente pela criação de internatos. Dessa maneira, desde 1910, a denominação buscou viabilizar o projeto ao solicitar a colaboração da igreja estadunidense. Enquanto isso, em 1912, um colégio foi criado em Santana do Livramento e se decidiu construir uma escola em Porto Alegre, que começou a funcionar em 1916, mesmo não estando concluída, processo que terminou em 1917. O Colégio Cruzeiro do Sul, construído na capital do estado, possuía em 1919 infraestrutura administrativa completa (KICKHÖFEL, 1995).

Apesar das dificuldades que encontrou logo no início, o Colégio Cruzeiro do Sul serviu para preparar o futuro clero e garantir a continuidade da distribuição de bens simbólicos da religião. Para Kickhöfel, o colégio correspondeu a “uma rica sementeira de

novas vocações para o seminário teológico”, afirmando também que, com exceção de um, todos os clérigos e vários postulantes à vida sacerdotal estudaram no Colégio Cruzeiro do Sul (KICKHÖFEL, 1995, p. 133). Seguindo a proposta de investimento na área educacional, uma escola foi criada em Bagé, em 1933 e outra em Pelotas, no ano seguinte. Em Bagé, eram oferecidos os cursos primário, secundário e comercial, ao passo que em Pelotas, Colégio Santa Margarida, funcionava em regime de internado para meninos e externato para meninas. Inicialmente, funcionou em um prédio alugado, mas em 1936 foi transferido para um prédio próprio. Segundo o autor as escolas paroquiais “constituíam uma rica fonte de ensinamento cristão que ajudava a igreja a desenvolver o trabalho de evangelização na sociedade” (KICKHÖFEL, 1995, p. 134).

Apesar dos pesquisadores acadêmicos, autores da bibliografia consultada, não apresentarem muitas informações sobre ao desenvolvimento da Igreja Episcopal, ao contemplarem sobretudo os presbiterianos, batistas e metodistas, os mesmos contribuem para o entendimento da inserção do protestantismo no campo religioso brasileiro. Léonard, por exemplo, afirmou que os propagandistas batistas, tanto brasileiros como estadunidenses, não se mostraram inicialmente interessados pelos meios de evangelização indireta, enquanto que os presbiterianos e metodistas, ao contrário, promoveram a propaganda religiosa e a fundação de igrejas paralelamente à criação de instituições de ensino (LÉONARD, 2002).

Apesar da diferença, Mendonça afirmou que a educação, “enquanto uma estratégia missionária, nunca deixou de acompanhar os missionários norte-americanos”; uma vez que os agentes desempenhavam sempre o duplo papel de evangelistas e professores. Iniciativa que poderia incluir a participação de missionárias especialistas em educação, como Carlota Kemper, Mareia Brown e Martha Watts (MENDONÇA, 2008, p. 141-142). A educação, segundo a perspectiva de muitos missionários, era entendida como uma estratégia global capaz de influenciar a sociedade como um todo, servindo para alterar os padrões civilizatórios e demonstrar a superioridade da cultura protestante se comparada à católica romana (MENDONÇA, 2008).

Outro ponto importante se refere à importância do letramento para a manutenção da religiosidade protestante, por possuir como postulado básico a leitura da Bíblia e os cultos incluírem a leitura de materiais litúrgicos, da própria Bíblia e de livros de cânticos. O analfabetismo encontrado entre a população livre e pobre, portanto, deveria ser enfrentado pelos missionários: “Para atender a tal necessidade, os missionários colocaram ao lado de cada comunidade uma escola. Estas foram as escolas paroquiais, alfabetizadoras e elementares” (MENDONÇA, 2008, p. 144). Para Mendonça, a estratégia educacional, se

desenvolvia assim em dois níveis, o ideológico por introduzir transformações na cultura brasileira a partir da elite, e o instrumental, por auxiliar o trabalho proselitista e a manutenção da vida religiosa entre os grupos que compunham as camadas populares da população¹²⁵ (MENDONÇA, 2008, p. 122). A partir dessa compreensão os agentes muitas vezes trabalharam em três níveis, sendo eles as escolas paroquiais, que talvez também possamos chamar de locais, os colégios e os seminários.

Entre as denominações, os metodistas haviam passado por um crescimento lento por terem se estabelecido nas cidades, onde sofreram maior interferência pela presença da Igreja Católica Romana. Sua situação passou por mudanças quando a influência dos colégios e o crescimento das cidades os aproximaram das camadas sociais em ascensão. Essas camadas, estavam principalmente vinculadas à produção cafeeira e ao comércio. Portadoras de um discurso anticlericalista e, ou, positivista, na ausência da educação oficial esses grupos deram, em diversas situações, preferência para o sistema educacional protestante (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Apesar de também terem se dedicado à educação como os presbiterianos e metodistas, os batistas não fundaram tantos colégios como aqueles grupos, e, mesmo, tendo organizado colégios de alto nível cedo optaram por direcionar os seus esforços e recursos para a expansão de suas igrejas. A mudança de estratégia, somada ao empenho na evangelização e ao enfrentamento da Igreja Católica Romana resultou em um crescimento surpreendente a partir do início do século XX. Para Mendonça, a preocupação com os colégios foi superada através da ação evangelizadora mais agressiva que dirigiram às classes inferiores pouco atendidas pela Igreja Romana, sendo também, “menos comprometida socialmente sob o ponto de vista religioso” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 40). Esse crescimento os coloca em destaque se comparados às demais denominações do protestantismo de missão e os tornou, já em 1889, a maior denominação organizada a partir do trabalho missionário (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Os seminários também ocuparam um papel significativo por possibilitarem a preparação e a formação do clero que seria responsável por dar continuidade ao trabalho religioso. A criação de seminários foi uma preocupação que aparece entre os presbiterianos

¹²⁵ As escolas protestantes tinham diversos propósitos. Segundo Prócoro Velasques Filho, o primeiro objetivo era difundir a “cultura” protestante através dos métodos educacionais, considerados modernos naquele momento. Um segundo ponto estava na intenção de formar uma elite que, mesmo não sendo protestante, ao menos pudesse ter sido influenciada pelos valores e princípios ensinados nas escolas. Com essa formação, essa elite poderia contribuir para o desenvolvimento do Brasil, mas antes era necessário que as tradições culturais e religiosas latinas, isto é, católicas, fossem substituídas. A terceira proposta correspondia a tentativa de evangelizar as famílias que tinham seus filhos como estudantes nas escolas protestantes e a quarta era fazer das escolas um tipo de pré-seminário (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

desde as primeiras décadas de sua presença no Brasil, visto que em 1867 já dispunham de um pequeno seminário onde os candidatos à vida sacerdotal eram instruídos pelos próprios missionários. Os batistas, da mesma maneira, se dedicaram de início à preparação pessoal de alguns candidatos, dando início a cursos de preparação e mais tarde a seminários (LÉONARD, 2002, MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990; MENDONÇA, 2008). Casos que se remetem também à Igreja Episcopal e o seminário criado em 1903 localizado em Rio Grande e mais tarde transferido para Porto Alegre (KICKHÖFEL, 1995).

As escolas dominicais são outro elemento comum entre as denominações missionárias. Iniciada no Brasil pelo reverendo metodista Justin Spaulding sob o nome de Escola Missionária Dominical Missionária Sul-Americana (MEDEIROS, 2007), a iniciativa foi uma constante nas missões. Em 1855, por exemplo, o casal Kalley dava início à sua classe. Esse era um trabalho comum nos Estados Unidos do século XIX onde era conhecida como *First Day School* ou *Sabbath School Society*. Essa forma de atuação teve início no ano de 1780, em Gloucester, Inglaterra, e se tomou o ponto de partida para a educação popular naquele país. Inicialmente, as escolas dominicais ofereciam ensinamentos religiosos e de conhecimento secular. Esse modelo chegou à América antes que o XVIII chegasse ao fim (MENDONÇA, 2005).

Em 1824, a Associação das Escolas Dominicais da América já estava em funcionamento e a partir de 1800 a escola dominical assumia a função de ensino religioso. De acordo com Mendonça, a escola dominical como instituição paralela à igreja, passou a desempenhar uma função importante no desenvolvimento e consolidação das missões sendo responsável por exercer atração, possibilitando a chegada de futuros convertidos, principalmente por intermédio das crianças que aderiam às reuniões; e também, como espaço de fixação dos valores religiosos e éticos aos novos prosélitos (MENDONÇA, 2005, p. 100).

O protestantismo que chegou ao Brasil, a partir de agentes estadunidenses, tinha suas raízes na Reforma religiosa, ocorrida na Inglaterra, e talvez por isso tenha carregado consigo intenções fortemente pragmáticas. Em sua passagem pelos Estados Unidos, as denominações incorporaram traços da religião civil norte-americana fazendo com que a eficácia das ações dos agentes fosse validade por sua prática religiosa. Fazendo com que a manutenção da vida religiosa se misturasse com a ideia de trabalho, a exemplo dos imigrantes puritanos que chegaram na América e construíram uma sociedade segundo o modelo que conheciam. Essa relação entre vida religiosa e a interferência sobre os rumos da sociedade fez com que o protestantismo no Brasil se diferenciasse do protestantismo encontrado na Europa, enquanto este “trabalha”, para o europeu a finalidade da religião é adorar a Deus (MENDONÇA;

VELASQUES FILHO, 1990).

O pragmatismo que servia de estímulo para que os agentes empreendessem práticas de transformação da realidade também poderia ser reforçado pelas diferentes perspectivas teológicas adotadas, responsáveis por introduzir diferentes vertentes de estratégia. A *vertente calvinista*, adepta da doutrina da predestinação, entendia que deveria promover o contato com a cultura protestante através da educação. Contribuiria, assim, para a transformação da sociedade e favoreceria o florescimento das pessoas eleitas por Deus. Para isso, investiu recursos humanos e financeiros na educação. A perspectiva *conversionista*, por outro lado, possuía como mecanismo de salvação a consciência de culpa seguida de um ato voluntário de aceitação da oferta de salvação. A conversão individual resultava no rompimento abrupto com o meio cultural do agente e a adoção de novos padrões de conduta, resultando também em uma alteração nos padrões da cultura. Essa última vertente ganhou corpo na chamada Era Metodista e se tornou a teologia dominante ao longo de todo o período missionário em questão. No Brasil, a vertente *conversionista* foi mais bem vista pelos líderes nacionais e aos poucos o programa educacional foi perdendo espaço e sendo laicizado (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

De acordo com o exposto, a Igreja Episcopal pode ser considerada uma instituição representativa do movimento que o protestantismo de missão causou em meio a sociedade brasileira. Como consta, assim como outras denominações que chegaram ao longo do século XIX, ela nutriu interesses pela área educacional em seus diferentes aspectos que vão desde as escolas dominicais de educação propriamente religiosa, as escolas paroquiais, a abertura do seminário teológico e das diversas escolas em diferentes cidades do Rio Grande do Sul. Iniciativas que permitiram a divulgação dos bens religiosos e também a ampliação de sua presença na sociedade, como afirmou Oswaldo Kickhöfel (1995). Interesse que vem ao encontro de Mendonça quando afirmou que o investimento na área da educação correspondeu a uma estratégia missionária e um canal de inserção do protestantismo na sociedade brasileira. Em suas palavras: “A educação, como estratégia missionária, nunca deixou de acompanhar os missionários norte-americanos” (MENDONÇA, 2008, p. 145).

Dessa forma, fica claro que nesse subcapítulo buscou-se demonstrar que muitos elementos e diferentes estratégias estiveram associadas ao processo de inserção do protestantismo no campo religioso brasileiro. Em um primeiro momento, a presença dos protestantes foi favorecida pelo incentivo à imigração europeia e, mais tarde, pela chegada de agentes que organizaram trabalhos missionários em território nacional. Esses agentes encontraram, no Brasil, uma sociedade limitada em termos de liberdade religiosa, como foi

notificado ao missionário Robert Kalley após a repercussão do primeiro batismo realizado por ele (LÉONARD, 2002). Mesmo assim, de modo geral, foram capazes de reunir em torno de si as condições necessárias para a permanência de seus trabalhos e, entre as diferentes estratégias adotadas esteve, como pudemos ver, a criação de colégios e o investimento na educação. A liberdade de ação dos protestantes foi ampliada a partir do regime republicano, quando a religião católica romana perdeu o *status* de religião oficial. Como afirmou Marta Borin: “A separação entre Estado e Igreja tirava da religião católica romana a exclusividade da *Verdade Revelada*, colocando-a em concorrência com outras religiões e isso vai se refletir também na questão da educação” (BORIN, 2010, p. 60).

Ademais, o uso da imprensa também se caracterizou como uma estratégia de alcance amplamente utilizada pelas igrejas protestantes. A divulgação dos bens simbólicos e o enfrentamento às ideias consideradas nefastas eram talvez as principais temáticas enfocadas nas páginas dos jornais protestantes. Enfocando o caso dos metodistas e seu periódico *O Testemunho*, Borin afirmou que “[...] traziam notícias dos avanços da missão metodista do Distrito sul rio-grandense, além de notícias sobre o metodismo em outros países, artigos de ensinamento evangélico e outros com críticas à Igreja católica, aos sacerdotes e ao catolicismo” (BORIN, 2010, p. 105). Da mesma maneira, a imprensa era utilizada pelos católicos romanos que publicavam artigos advertindo contra o protestantismo, a maçonaria e o espiritismo. Essas discussões na imprensa adentram a primeira década do século XX (BORIN, 2010, p. 99) e foram uma maneira de ação bastante conhecida pelos agentes protestantes.

Como constatado por Marta Borin (2010), o campo religioso da cidade de Santa Maria estava diversificado, em 1900. Enfocando apenas as religiões institucionalizadas, verifica-se que naquele ano havia uma capela católica romana, um templo construído pela comunidade dos protestantes alemães e uma capela organizada pela Igreja Episcopal Brasileira. Nesse período, o Brasil já estava sob o regime republicano e as igrejas protestantes podiam usar do direito à liberdade religiosa para divulgarem o seu conjunto de valores religiosos através da imprensa. Essa situação inquietava o clero católico romano, que se esforçava em não perder espaço para as outras religiões. Nessa conjuntura, segundo a pesquisadora, os protestantes lembravam a todos de que a República trouxe com ela a liberdade religiosa.

Atualmente, os conflitos travados entre protestantes e católicos romanos já foram consideravelmente explorados pelos pesquisadores e pesquisadoras, resultando um volume consistente de informações que permite o avanço da pesquisa. No decorrer deste trabalho, serão feitas menções a esse aspecto das relações, quando trataremos de assuntos que envolvem a maçonaria, os católicos romanos e o protestantismo. Por enquanto, porém, chama-

se a atenção para o fato de que as pesquisas sobre a inserção do protestantismo se concentram sobretudo no trabalho realizado pelos homens protestantes, fazendo com que a participação das missionárias, esposas de missionários, leigas, professoras das escolas dominicais, presidentes das associações de senhoras e tantos outros trabalhos efetuados pelas mulheres fiquem à sobra das discussões. Apesar dos esforços já realizados essa é uma lacuna que precisa ser preenchida. Não é possível pensar na inserção do protestantismo sem o trabalho levado a efeito pelas mulheres em suas comunidades religiosas. Na cidade de Santa Maria não poderia ser diferente, visto que na paróquia do Mediador as mulheres estavam em intensa atividade no trabalho da igreja.

4 FÉ, TRABALHO E CONFLITO NO CAMPO RELIGIOSO SANTA-MARIENSE

A bibliografia estudada para este trabalho trata da inserção do protestantismo de missão, enfocando sobretudo as instituições, os colégios e os sacerdotes. Talvez como resultado da falta de informações encontrada nas fontes, pela escolha metodológica, ou ainda pelo interesse pessoal, o que encontramos são duas abordagens: o trabalho dos agentes especializados são explorados a fundo, enquanto que o trabalho dos leigos é tratado em linhas gerais. Como resultado, a presença das pessoas leigas que participavam da vida nas missões passa praticamente despercebida, sendo lembrada, quase sempre, apenas ao se mencionar o caráter informal das igrejas batistas e pentecostais, quando são lembrados os casos de conversão espontânea, ou ao se abordar os espaços educacionais. De todos os autores acadêmicos pesquisados, Émile Léonard (2002) foi o que melhor equilibrou a balança, ao mencionar as conversões de grupos famílias, os colaboradores dos missionários, a vida autônoma das comunidades e outras áreas de participação do laicato.

Ao mudarmos o recorte de *agentes especializados/agentes leigos* e estabelecermos um recorte de gênero notamos outra lacuna. A história sobre o protestantismo ainda é uma produção pouco expressiva em relação ao trabalho feminino. Entre as pesquisas mais comumente citadas Léonard (2002), Reily (2003) e Mendonça e Velasques Filho (1990) se destacam ao mencionar o trabalho de Sarah Poulon Kalley na obra *Salmos e hinos*, livro de cânticos que exerceu influência sobre diversas igrejas protestantes no Brasil e no exterior. Em sua primeira edição sem música o hinário foi publicado em Londres, no ano de 1855 e no Rio de Janeiro, em 1861. A segunda edição teve sua publicação na Alemanha em 1868 e reunia 76 músicas. Das 182 produções reunidas na obra, 169 foram produzidos por Sarah Kalley e 13 por Robert Kalley (REILY, 2003). Ao escrever sobre o trabalho do casal, Mendonça considerou a proporção que o trabalho de Sarah pode ter alcançado: “Não é exagero dizer que a teologia dos Kalley dominou e domina até hoje o protestantismo de origem missionária no Brasil, principalmente através do Salmos e hinos, hinário tradicional ainda em uso em diversas denominações” (MENDONÇA; VELAS FILHO, 1990, p. 34). Entre as pesquisas mais recentes damos destaque para o trabalho de Eliane Moura da Silva (2012; 2011), Rute Salviano Almeida (2014) e Gedeon Alencar (2010). Com destaque para as pesquisas de Silva (2012; 2011) e Almeida (2014) por terem tratado especificamente da participação das mulheres nas igrejas protestantes.

As fontes pesquisadas neste estudo permitiram explorar a participação de pessoas leigas no cotidiano da Igreja Episcopal, em Santa Maria. Nas atas da Junta Paroquial notam-se

as contribuições dos agentes masculinos que participavam das reuniões e das decisões nos assuntos administrativos que configuravam as estratégias internas ao grupo. As atas da Sociedade Auxiliadora de Senhoras, apresentam o cotidiano do trabalho desenvolvido pelas mulheres da sociedade e sua participação nos assuntos da igreja. As suas atividades integram a primeira parte deste capítulo. Entre os agentes leigos masculinos, o interesse de Catão Vicente Coelho pelo andamento das atividades mostrou-se expressivo no decorrer da pesquisa. A participação de Catão como membro da Igreja Episcopal possibilitou abordar questões importantes para o estudo da conjuntura religiosa da cidade e nos lançarmos à discussão sobre a consolidação da ordem republicana e os conflitos que marcaram a reorganização das coordenadas do campo religioso. Para tanto, incorporamos os resultados encontrados no jornal santa-mariense *O Combatente*.

4.1 TRABALHO AUXÍLIO E MISSÃO: UMA SOCIEDADE DE SENHORAS EM SANTA MARIA

Em nove de junho de 1902, um novo grupo passou a compor o conjunto dos trabalhos da paróquia do Mediador. Em reunião convocada pelo reverendo George Wallace Ribble e na qual estiveram reunidas as senhoras Numeralda Gayer, Isolina Appel, Lydia Moraes, Anna Candida da Silva, Alcina Martins, Georgina Krebs, Amalia de Oliveira e Guilhermina Jacques Machado, o sacerdote afirmou que desejava a criação de uma classe de ensino para as alunas das aulas realizadas aos domingos. A classe teria a função de ensinar trabalhos de costura e de bordado, e, para isso, o clérigo dizia contar com o auxílio das senhoras: “pois que tinha certeza que cada uma das Sras. ali presentes não deixariam de prestar o seu valioso concurso para uma obra benéfica a infância e em favor de Deus”¹²⁶. O nome da classe foi apresentado pelo sacerdote e se chamaria *Filhas do Celeste Rei*.

Segundo a proposta, as aulas deveriam ser gratuitas e sem custo de materiais para as alunas. Por esses termos, o pároco achava justo que os objetos confeccionados fossem vendidos e revertidos para a construção do futuro templo da Igreja Episcopal em Santa Maria. O trabalho de costuras contaria com a participação dos grupos de mulheres e alunas da comunidade religiosa, entedia-se, assim, que desde o menor ao maior estariam participando “com a sua pequena pedra para os fundamentos da casa do Sr.”¹²⁷. Após expostas as intenções do sacerdote, a ideia foi submetida à aprovação das senhoras reunidas, que aceitaram a sugestão e se comprometeram em ministrar as aulas de acordo com os conhecimentos de cada

¹²⁶ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Livro n. 1. Santa Maria. 9 jun. 1902, p. 1.

¹²⁷ Ibid., p. 2.

uma.

A senhora Guilhermina Jacques Machado foi nomeada pelo reverendo como a presidente e diretora da classe, e a ela foi cedida a tarefa de escolher a composição da diretoria. Para a mesma, Alcina Martins foi nomeada vice-presidente, Lydia Moraes como primeira secretária e Isolina Appel como tesoureira. Também foi decidido que as aulas aconteceriam nos sábados à tarde, com horários diferentes para o período de verão e inverno, e que deveriam totalizar ao menos duas horas. Ao final, Ribble entregou a quantia de 35\$000 para ser utilizada na compra do material necessário para os trabalhos. Passados doze dias, as senhoras, as alunas e o pároco deram início às atividades da classe Filhas do Celeste Rei¹²⁸.

George W. Ribble deixou a direção da paróquia do Mediador em abril de 1903 e Carl Sergel assumiu o trabalho em seu lugar. Desde a criação da classe de costuras e bordados haviam se passado dez meses, período sobre o qual não foram encontrados registros dos trabalhos desenvolvidos. O que se sabe é que em maio de 1903, possuía em caixa 68\$900, havia materiais prontos para a venda no total de 47\$700 e 40\$500 deveriam ser recebidos por objetos já vendidos. O período também registra 107\$500 de gastos envolvendo as aulas. Uma vez pagos os custos e somados os valores descritos acima o lucro obtido nos dez meses de trabalho resultaria em 49\$600¹²⁹. Ao se retirar para fora da paróquia o sacerdote não pode presenciar as mudanças que ocorreram e talvez não tenha tomado conhecimento dos valores arrecadados pelo projeto que deu início em conjunto com as oito mulheres em junho de 1902. O reverendo que o sucedeu foi quem acompanhou a sociedade de mulheres pelos anos seguintes, período em que os valores obtidos pela classe se tornaram superiores e foram realizadas mudanças significativas que deram início a um outro grupo.

Desde a sua criação, a Filhas do Celeste Rei ganhou proporções alcançando o *status* de uma sociedade de mulheres, deixando assim de ser vista somente como uma classe de ensino¹³⁰. Em 17 junho de 1903, foram incorporadas normas claras de funcionamento, definidas obrigações e atribuições às sócias. O nome Filhas do Celeste Rei continuou sendo utilizado pela classe de costuras e bordados e a sociedade propriamente ganhou o nome de Sociedade Auxiliadora de Senhoras. Naquela noite, vinte e oito mulheres se tornaram integrantes, dando-se ainda a aprovação de seu estatuto que foi apresentado e lido por Catão Vicente Coelho.

O conjunto de capítulos definia que a Sociedade Auxiliadora seria composta por

¹²⁸ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Livro n. 1. Santa Maria. 14 jun. 1902, p. 1.

¹²⁹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Livro n. 1. Santa Maria. 30 mai. 1903.

¹³⁰ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Acta da fundação da sociedade auxiliadora de senhoras. Livro n. 1. Santa Maria. 17 jun. 1903.

senhoras com o fim especial de: “auxiliar a construção de seu templo, para a pregação do Evangelho” “e sua conservação”¹³¹. Ficava responsável por organizar aulas de bordados e costuras com o fim de recolher recursos financeiros para o alcance do primeiro objetivo. Desde que aceitas pela diretoria, as candidatas estariam aptas para integrar a sociedade, sem sofrer distinção de nacionalidade, cidade ou estado. Uma vez incluída, a sócia deveria contribuir semestralmente com um objeto de costura ou bordado no valor de 3\$000, ou poderia doar o equivalente em espécie. O não cumprimento dessa exigência e sem a apresentação de uma justificativa considerável, resultaria em sua exclusão¹³².

As aulas da sociedade seriam formadas por uma comissão de professoras nomeadas pela diretoria e para as alunas havia a exigência de que, após aprenderem as técnicas de costura e bordado, elaborassem peças para serem vendidas. Os materiais seriam doados pela sociedade e a professora ficaria responsável por identificar o momento em que as alunas deveriam iniciar a sua produção. No primeiro ano de frequência as alunas deveriam apresentar uma peça para a venda, número que aumentaria para duas no segundo ano e para três no terceiro. Assim como as sócias, as alunas que não procedessem de acordo com o exigido e não justificassem os motivos que as impediram poderiam ser excluídas da classe¹³³.

A produção resultante deveria ser entregue à diretoria da sociedade que era a encarregada pelas vendas, de entregar o produto semestralmente ao pároco e um balanço anual ao final de cada ano. Ficava definido ainda que a diretoria seria eleita no dia 1º de janeiro e permaneceria pelo período de dois anos, com o dever de nomear as professoras para as classes de costuras e bordados e também de cuidar do presbitério. A classe continuou em funcionamento por todo o período delimitado para este estudo, reservadas algumas exceções, os balancetes financeiros foram apresentados nos meses de janeiro e nas ocasiões em que era comemorada a sua fundação¹³⁴.

As exigências contidas no estatuto previam um determinado ritmo de produção ao definir que cada aluna contribuiria com determinado número de peças em determinado espaço de tempo. Mesmo assim, algumas sócias da Sociedade Auxiliadora perceberam que o resultado do trabalho desenvolvido não atingia bons resultados. Como registra o estatuto, a

¹³¹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Acta da fundação da sociedade auxiliadora de senhoras. Livro n. 1. Santa Maria. 17 jun. 1903, p. 2.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ A data oficial de fundação levou em conta a modificação ocorrida. Entretanto, as comemorações pela fundação da sociedade continuaram sendo realizadas com referência na data de criação da Filhas do Celeste Rei, demonstrando que a data de fundação da sociedade de mulheres manteve sua referência na classe de costuras e bordados criada em 1902. ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jun. 1905.; ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 24 mai. 1906.

produção seguia o ritmo da frequência das alunas, tornando a produção dependente da permanência das mesmas. Caso alguma jovem deixasse de frequentar a classe ao final do primeiro ano de participação, teria contribuído com apenas uma peça, e, havendo muitas desistências, não se poderia chegar a uma produção significativa. Para a Sociedade Auxiliadora era importante que as alunas se mantivessem frequentando as aulas por no mínimo três anos. Todavia, cada uma das jovens estava inserida em um contexto sustentado por seu próprio conjunto de variáveis (situação econômica, grupo familiar, projetos particulares, etc.) o que diminuía as chances de todas corresponderem a essa expectativa. Caso houvesse um fluxo contínuo de jovens, a produção ficaria prejudicada.

O fluxo e a permanência das alunas não puderam ser estimados pela ausência de registros. Talvez houvessem muitas que permaneceram por todo o tempo previsto pelo estatuto, mas também é possível supor que algumas não tenham frequentado as aulas por um longo período. O que se pode afirmar é que, passados dois anos desde a fundação da classe Filhas do Celeste Rei e um ano após a fundação da Sociedade Auxiliadora de Senhoras, o pároco, Izolina Appel e Leontina Ortiz Caminha desejavam mudanças no ritmo da sociedade. Com base em sua compreensão, em 29 de agosto de 1904, o reverendo expunha às sócias “a necessidade que havia de trabalharem mais para manter a sociedade” e apresentava a proposta de que estivessem reunidas uma ou duas vezes por mês, com o objetivo de trabalharem em proveito da S.A.S.. A proposta partira de Izolina Appel e de Leontina Caminha e havia sido motivada pela seguinte constatação: “o trabalho das crianças quase nada rende”¹³⁵. A proposta encontrou unânime aceitação, demonstrando que as sócias¹³⁶ desejavam dar impulso ao trabalho de costuras e bordados.

A sessão que registrou a proposta de aumento nas reuniões de costura fora conduzida por Welly Palmquist, vice-presidente da S.A.S., dando a entender que Guilhermina Jacques Machado estava ausente, situação que se repete em dezembro¹³⁷. Guilhermina havia atuado como presidente da sociedade de mulheres desde a fundação da Filhas do Celeste Rei e possivelmente estivesse distante da sociedade naquele período. A questão sobre a ausência da presidente permanece em aberto. Pode-se afirmar, porém, que passados alguns meses, em janeiro, ocorreu a eleição da diretoria como previsto pelo estatuto. A composição eleita trazia Izolina Appel como presidente, Welly Palmquist, vice-presidente, Malvina Krebs, tesoureira e Leontina Ortiz Caminha, permanecendo como secretária. Ao término da sessão Guilhermina havia dirigido a sociedade de mulheres por quase três anos e, como reconhecimento pelos

¹³⁵ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 29 ago. 1904, p. 1.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 8 dez. 1904.

serviços prestados, um voto de louvor foi proposto em sua homenagem - “pelos bons serviços que no espaço de três anos prestou a sociedade”¹³⁸. Na mesma sessão, após cumpridas as formalidades e o ritual de costume, o pároco fez uso da palavra chamando as presentes a trabalharem com mais empenho pela sociedade.¹³⁹

De agosto de 1904 a agosto de 1906 o pedido para que as sócias trabalhassem mais em favor da sociedade se tornaram comuns. Carl Sergel e Izolina Appel reforçavam sua posição com frequência, fazendo menção, cada um a seu modo, de elementos que demonstravam a importância de um maior envolvimento do grupo. Em agosto de 1904, o pároco expunha “a necessidade que havia de trabalharem mais, para manter a sociedade” e falava sobre “a necessidade de união das mesmas para a boa marcha da sociedade”¹⁴⁰. Em fevereiro do ano seguinte, usava a palavra para exultar os presentes “a trabalharem cada vez mais”¹⁴¹ e em julho, em nova reunião da S.A.S., o pároco pedia que “as sócias a que trabalhassem com mais ardor, fazendo-lhes ver a necessidade que havia que tomassem parte ativa no serviço da Igreja [...]”¹⁴², considerando porém que o trabalho mais importante era o de fazer visitas. Em julho de 1905, Leontina Caminha registrou o seguinte:

[...] Apresentou diversas pessoas, as quais seria de muito proveito espiritual que as senhoras visitassem. Falou também na necessidade de que havia que se dedicasse maior parte de nossas vidas ao serviço de Cristo e que estivessem prontas a dedicar-se assim, [ilegível] levantando-se; levantaram-se todas, prometendo por esta forma estarem resolvidas a um desprendimento pelas coisas terrenas e mais interesse pela vida espiritual, pela causa de Cristo. Que a graça do Senhor seja com todas nós, fazendo cada vez mais sincera esta aspiração.¹⁴³

No mesmo sentido, Izolina e Leontina incentivavam as demais sócias a trabalharem com mais empenho. Pra isso, dirigiam apelos nas assembleias e apresentavam exemplos positivos de trabalho. Como, na reunião de 11 de dezembro de 1905, quando a presidente e a secretária leram um relatório que tratava dos trabalhos realizados pela Sociedade Auxiliadora de Senhoras da China. Leitura, que, segundo o registro, “muito agradou as pessoas presentes, sendo o adiantamento notável do Evangelho naquele país [...]”¹⁴⁴. Da mesma maneira, quando, em 17 de julho de 1906, comunicou às sócias que o objetivo da reunião era exortá-las a trabalharem mais e pediu sugestões para os trabalhos¹⁴⁵. Izolina, Leontina e Sergel

¹³⁸ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. s. d. Fev. 1905, p. 2.

¹³⁹ Ibid., p. 1-2.

¹⁴⁰ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 29 ago. 1904, p. 1-2.

¹⁴¹ Op. cit., Livro n. 1. s. d. Fev. 1905. p. 2.

¹⁴² ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 27 jul. 1905, p. 1.

¹⁴³ Ibid., p. 1.

¹⁴⁴ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 11 dez. 1905, p. 1.

¹⁴⁵ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jul. 1906.

partilhavam da ideia de que as sócias da Sociedade Auxiliadora deveriam demonstrar empenho em favor da sociedade. O pároco, a presidente e a secretária estavam unidos em torno de um objetivo comum e contribuía de maneiras diferentes para o andamento dos trabalhos.

Oito mulheres haviam participado da fundação da classe Filhas do Celeste Rei. Quando da fundação da Sociedade Auxiliadora de Senhoras essas mesmas mulheres se tornaram sócias atestando a sua permanência juntando-se a elas outras vinte. Pelos anos seguintes, até novembro de 1906, outras cinco mulheres foram apresentadas como candidatas e incluídas na sociedade, totalizando em trinta e três o número das que faziam parte¹⁴⁶. O número é bastante significativo, se considerarmos que corresponderia a apenas uma das sociedades atuantes na Igreja Episcopal daquele período, mas ele não representava a realidade da participação ativa. De acordo com Sergel a diretoria deveria convidar pessoalmente cada sócia para assistir às sessões gerais e como muitas filiadas faltavam às reuniões, ficou decidido pela exclusão de algumas sócias não comungantes e que não frequentavam os cultos. Os pedidos de Sergel continuaram pelas próximas reuniões chegando a informar que eram em número de cinco as sócias que se responsabilizavam pelo trabalho.

Deu-se princípio ao trabalho com a oração de costume e a leitura da ata. Depois disto a Sra. presidente declarou às sócias presentes que o fim principal daquela sessão era exortá-las a trabalharem mais, por isso ela as convidava e pedia que se tivessem alguma ideia em proveito do trabalho desta associação que apresentassem. Nenhuma falou. Então levantou-se o nosso pároco Rev. Carlos Sergel e expôs a toda a necessidade de se unirem mais para trabalharem em benefício da Igreja, dizendo que eram só cinco as que se responsabilizavam pelo trabalho e que as mais sócias estavam no dever de tomarem interesse pelos acontecimentos da sociedade, podendo assistirem a escola de bordados, auxiliando nos trabalhos ou ensinando as meninas, ou comparecendo em casa da sócia D. Malvina Krebs onde se confeccionava trabalhos de costuras todas as quartas feiras. Falou também sobre o trabalho espiritual, sendo este o de maior interesse; disse que cada sócia tinha o restrito dever de procurar trazer mais almas à Cristo, digo Cristo [sic].¹⁴⁷

As falas do pároco foram acompanhadas pela busca de diálogo e por preocupações de fundo social. Aspectos que são percebidos quando Izolina Appel pediu às sócias que manifestassem ideias que pudessem ser utilizadas em proveito da sociedade¹⁴⁸ e quando Sergel pediu que a diretoria procurasse manter contato com as sócias que se encontravam em situação de vulnerabilidade: “familiarizando-se com elas e procurando as sobre tudo quando

¹⁴⁶ Números que levam em consideração somente os registros encontrados no livro de atas da Sociedade Auxiliadora de Senhoras.

¹⁴⁷ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jul. 1906, p. 1.

¹⁴⁸ Ibid.

elas começam a falhar os cultos”¹⁴⁹. O ambiente criado pelo conjunto de valores religiosos oferecia, portanto, espaço suficiente para que os indivíduos expusessem suas ideias e propostas envolvendo o rumo dos trabalhos da sociedade. Ao disponibilizar a palavra a todas as pessoas presentes criava-se um ambiente de diálogo passível de manifestar sugestões, votos de louvor ou críticas¹⁵⁰. Dessa maneira, a manifestação de opiniões contrárias à diretoria e ao pároco não parecia um problema a ser evitado. Nesse contexto, poderiam surgir ideias contrárias às propostas da diretoria, clérigo ou a divergências entre a representação leiga e a liderança eclesiástica. Situações próprias de um ambiente democrático e que aconteceram em fevereiro e agosto de 1906.

Em fevereiro, Sergel propôs que as sócias da S.A.S. destinassem algumas horas da semana para trabalharem no abastecimento de roupas para as pessoas pobres, entendendo que roupas usadas poderiam ser arrecadadas para este fim. Diante da proposta, Leontina afirmou que achava melhor se o trabalho da sociedade fosse revertido em favor da construção do templo, afirmando que mais adiante se trabalharia para os pobres. Ficou determinado que, nas quintas-feiras, pela manhã, 8 horas, as sócias que desejassem poderiam estar reunidas na residência de Malvina Krebs com o objetivo de “cozerem para fora”¹⁵¹. A diferença de opiniões resultou no aumento da produção de peças para a venda, um vez que a S.A.S. criara outra fonte de produção. A partir de então, uma parte resultava do trabalho da classe Filhas do Celeste Rei e a outra das reuniões de trabalho que aconteciam na residência de Malvina Krebs. Mudança que colocou em prática o que Izolina e Leontina haviam sugerido em agosto de 1904¹⁵².

Passados alguns meses, se identifica uma possível divergência sobre a forma de arrecadação de recursos. Sergel havia proposto o uso de envelopes como forma de arrecadação, assunto sobre o qual nada foi resolvido no momento da proposição¹⁵³. Em agosto, reunida a diretoria e o pároco, ficou decidido que a decisão seria tomada na sessão geral. Chegada a data, o primeiro assunto discutido foi a proposta de Sergel e foi então que se deu “uma ligeira discussão com a presidente”. Ao final, a questão foi concluída com a afirmação do sacerdote que disse “ter plena certeza do bom resultado desta resolução desde que se ponha

¹⁴⁹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 2 ago. 1906.

¹⁵⁰ Ibid. Em 02 de agosto de 1906 a presidente da S.A.S. convocou as pessoas presentes na reunião a apresentarem suas ideias em favor da sociedade.

¹⁵¹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 13 fev. 1906, p. 1.

¹⁵² Izolina e Leontina haviam proposto a realização de reuniões para o aumento da produção. O trabalho foi ampliado no mês seguinte, quando as reuniões passaram a acontecer nas quartas e quintas-feiras, mas voltou a ser desenvolvido somente às quartas-feiras. ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jul. 1906.

¹⁵³ Ibid, p. 2.

em prática”, ficando resolvido “enviar-se trimestralmente a cada sócia o envelope” que traria em destaque o nome da sociedade, por meio do qual “cada uma poderia enviar à tesoureira a quantia que estivesse ao seu alcance”¹⁵⁴.

Em agosto de 1906, a Sociedade Auxiliadora estava à frente de muitos trabalhos. Era responsável pela classe de costuras e bordados, havia iniciado a visitação às pessoas pobres, organizava reuniões para a produção de trabalhos de costura, mantinha as reuniões regulares da sociedade, possuía laços através da federação de Sociedades Auxiliadoras e participava da distribuição de bens simbólicos (como se verá adiante). Somava a esses temas a discussão sobre a doação de um móvel para o futuro templo. Observa-se, portanto, que havia o envolvimento significativo de parte das sócias. Em meio a essa dedicação a proposta do uso dos envelopes levantada pelo reverendo foi recebida como uma medida impopular e passou por modificações antes de ser aprovada. Inicialmente o valor considerado mínimo para as doações seria o de cem mil réis, porém, a versão final afirmava que cada sócia poderia contribuir com o que estivesse ao seu alcance.

Os casos envolvendo o trabalho para as pessoas pobres e os envelopes demonstra que o relacionamento entre a diretoria da sociedade feminina e o líder religioso era passível de tensão e negociação. Essa margem de negociação e alteração das propostas demonstra a participação feminina nas decisões da instituição religiosa. A iniciativa de arrecadação de roupas também dá visibilidade ao posicionamento do pároco no tocante à assistência material.

Ao longo dos anos o responsável pela paróquia do Mediador participou de muitas das reuniões da Sociedade, deixando notório o contato que ela mantinha com o pároco. Eventualmente, as reuniões contavam com a presença dos frequentadores da igreja e leigos, e também, de representantes do clero ou aspirantes, como nas ocasiões em que participaram o bispo Lucien Lee Kinsolving, o reverendo George U. Krischke e o seminarista Ignacio de Oliveira Machado¹⁵⁵. Nos dias de comemoração pelos aniversários da S.A.S. havia a participação das sociedades da Igreja Episcopal atuantes na cidade.

As comemorações pelo fechamento de anos da S.A.S. eram dirigidas pelas sócias que compunham a diretoria e parecem ter sido celebrações simples, marcadas por momentos de devoção, com orações e cânticos religiosos. Após a leitura de textos que rememoravam a trajetória da sociedade por parte de uma das sócias, se dava início ao momento em participavam as demais sociedades e o pároco da denominação. Em 1904, Dorval Correia

¹⁵⁴ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 14 ago. 1906.

¹⁵⁵ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 15 set. 1903.; ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 4 jan. 1906.; ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 20 jan. 1904.

participava representando a Associação de Santo André e o menino Alindo P. Moreira em conjunto com a sócia Anna Candida da Silva falavam pela Sociedade Auxiliadora Juvenil¹⁵⁶. No ano seguinte, Maria José Monteiro falava pela classe de costuras e Catão Vicente Coelho “elevou os feitos da mulher na sociedade”¹⁵⁷. Em 1906, a Sociedade de Santo André nomeou uma comissão formada por Bento Sant’ Anna, José Casagrande e Almiro Appel e a Associação Juvenil fora representada novamente por Arlindo Pires Moreira. O pároco, como outros agentes, poderia fazer uso da palavra e prestigiar a sociedade, como, em 1904, quando “em bondosas frases agradeceu a sociedade o auxílio”¹⁵⁸ ou, em 1906, quando exaltou o trabalho das mulheres¹⁵⁹.

Momentos de integração, como os que aconteciam durante as comemorações pelos aniversários, são algo que se poderia considerar esperado, uma vez que os grupos faziam parte da mesma instituição religiosa. Em algum momento, as sócias as S.A.S. poderiam participar das atividades promovidas pelas demais sociedades, assim como o contrário. A questão das trocas entre as sociedades da Igreja Episcopal ganha outro sentido quando se entende que a criação da Sociedade Auxiliadora de Senhoras em Santa Maria permitiu que o grupo de mulheres participasse de uma federação em conjunto com outras sociedades femininas.

O convite para a inclusão na federação foi enviado por Alice B. Kinsolving¹⁶⁰, em janeiro de 1904, e informava que o Concílio da Igreja Episcopal Brasileira havia autorizado a formação de uma federação entre todas as Sociedades Auxiliadoras. Segundo a correspondência enviada para Santa Maria, a federação possuía como fim promover o auxílio mútuo entre as sociedades. De acordo com Alice Kinsolving, a inclusão na federação das S.A.S. não cogitaria qualquer alteração no formato da organização local, suas atividades ou estatutos. Sua inclusão entre as sociedades federadas dava o direito de participação na reunião geral realizada anualmente para a qual cada sociedade deveria enviar uma comissão representante. A federação disporia de uma secretaria geral que deveria receber relatórios enviados pelos núcleos paroquiais e que seriam publicados no jornal *Estandarte Cristão*¹⁶¹.

A federação se caracterizava como uma forma de organização que estabelecia vínculos

¹⁵⁶ A comemoração de 17 de junho de 1904 foi registrada como o primeiro aniversário da Sociedade Auxiliadora de Senhoras da Igreja Episcopal em Santa Maria. A ata da sessão em comemoração ao aniversário registrou que em conjunto com as sociedades da Igreja Episcopal participaram das comemorações dois representantes de uma liga. O nome da liga não pode ser identificado e, portanto, não se pode afirmar se esta também fazia parte dos grupos que compunham a denominação religiosa local. ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jun. 1904.

¹⁵⁷ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jun. 1905, p. 1.

¹⁵⁸ Op. cit., Livro n. 1. 17 jun. 1904, p. 2.

¹⁵⁹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 14 jun. 1906.

¹⁶⁰ Esposa do reverendo e depois Bispo Lucien Lee Kinsolving (KICKHÖFEL, 1995).

¹⁶¹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 20 jan. 1904, p. 1-3.

entre todas as Sociedades Auxiliadoras da Igreja Episcopal e criava outro espaço de participação feminina, cuja expressão máxima era a reunião geral das Sociedades Auxiliadoras realizada anualmente¹⁶². A criação de grupos de mulheres era uma realidade na Igreja Episcopal desde anos antes à criação da Filhas do Celeste Rei em Santa Maria. Em Rio Grande, em 1894, a Sociedade dos Artefatos fora criada com o objetivo de ajudar na obtenção de dinheiro para a construção do templo na cidade, executar trabalhos manuais e de ser um espaço para o ensino de princípios de economia e administração doméstica. Quatro anos depois, Alice Kinsolving reuniu, em Rio Grande, a assembleia que organizou o primeiro núcleo da Sociedade Auxiliadora de Senhoras, se tornando também a sua presidente (KICKHÖFEL, 1995).

Com base na proposta de auxílio mútuo a federação possibilitava a criação de vínculos de solidariedade e companheirismo entre as sociedades femininas, colocando-as em contato e as envolvendo em seus trabalhos. Dessa maneira, em decorrência da ajuda que as sociedades prestavam umas às outras, em agosto de 1904, a Sociedade Auxiliadora de Pelotas agradecia à S.A.S. de Santa Maria pelo envio de uma oferta para o bazar que a igreja organizara naquela cidade¹⁶³. Do mesmo modo, em dezembro, as sócias decidiam convidar Alice Kinsolving a visitar Santa Maria¹⁶⁴. Como se pode perceber, a federação da S.A.S. inseria as sócias em uma rede de relações dentro da instituição religiosa. Vínculos, estes, que atingiam outros países, como, por exemplo, em 1906, quando a S.A.S. de Santa Maria decidiu enviar um de seus trabalhos para a exposição de trabalhos das Sociedades Auxiliadoras nos Estados Unidos¹⁶⁵. Do mesmo modo, quando divulgavam notícias sobre a Sociedade Auxiliadora de Senhoras da China¹⁶⁶.

Sergel e Izolina enfatizaram muitas vezes que as participantes da S.A.S. deveriam trabalhar com mais afinco em proveito da sociedade e em alguns momentos pediram às sócias que se manifestassem caso possuíssem ideias ou sugestões que pudessem ser utilizadas. Entre seus trabalhos principais estava a produção de peças de costura destinados à venda, ao qual a

¹⁶² ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 8 set. 1905. No ano de 1906 Sergel falou que a Sociedade deveria eleger uma representante para participar do próximo concílio que aconteceria na cidade de Pelotas. ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 14 ago. 1906.

¹⁶³ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 29 ago. 1904.

¹⁶⁴ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 8 dez. 1904.

¹⁶⁵ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 out. 1906.

¹⁶⁶ Os registros mostram que o nome Sociedade Auxiliadora de Senhoras era utilizado para tratar da sociedade estadunidense e chinesa. Sendo a Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos a denominação de partida dos missionários que chegaram ao Brasil e uma vez que a mesma denominação havia enviado missionários para a China, se pode entender que a fundação da Sociedade Auxiliadora de Senhoras estivesse relacionada a uma proposta institucional, como sendo um espaço de participação feminina reconhecido pela instituição religiosa, por exemplo.

sociedade de mulheres se dedicava desde a fundação da classe Filhas do Celeste Rei. Sergel, incentivava a produção que resultaria em recursos para a construção do templo e em decorrência desse apoio doou uma máquina de costura para a sociedade. O incentivo dado pelo clérigo, porém, não impedia que considerasse outro trabalho como o mais importante.

A reunião de 17 de julho possuía como objetivo pedir que as sócias trabalhassem mais pela sociedade e, para tanto, Izolina convidou as presentes a apresentarem ideias que pudessem ser utilizadas em proveito das atividades. Não obtendo resposta, Sergel tomou a palavra e explicitou setores que poderiam receber essa participação. Após considerar a atividade em setores de trabalho material, afirmou que o trabalho espiritual era o maior interesse. Ao falar sobre a importância do trabalho espiritual o reverendo apresentava alguns dos elementos que configuravam sua interpretação religiosa. Cada pessoa em seu meio social deveria empregar o esforço de conquistar mais almas, arrancando-as das trevas da ignorância e indiferentismo e trazendo-as aos pés de Cristo. Afirmava, segundo a ata, que sem a caridade espiritual não há na igreja espírito cristão, “e essa igreja que não trabalha morrerá fatalmente”¹⁶⁷. Com isso, o sacerdote demonstrava que os bens simbólicos também deveriam ser distribuídos pelos leigos, e neste caso, pelas mulheres da Sociedade Auxiliadora de Senhoras.

4.2 MULHERES LEIGAS EM ATIVIDADE RELIGIOSA

A diretoria da Sociedade Auxiliadora e o pároco estavam em acordo ao entenderem que as sócias deveriam se dedicar mais ao trabalho. Izolina e Leontina haviam proposto a ampliação da produção e Sergel, como líder religioso, compreendia que as atividades desenvolvidas pelas mulheres deveria ir além do trabalho material. Para o agente o manuseio dos bens simbólicos da religião cabia também às mulheres da Sociedade Auxiliadora e, nas reuniões que ocorreram de julho a dezembro de 1905, esse foi o tema focado por ele. O agente as alertava para que “tomassem parte ativa no serviço da Igreja”¹⁶⁸, entendendo que era necessário haver uma maior dedicação ao serviço de Cristo.

Ao afirmar que o trabalho de maior importância era o de visitar pessoas o reverendo apresentou uma área de atuação que foi aceita pela sociedade de mulheres. Na noite de 27 de julho, indicou diversas pessoas que poderiam ser visitadas pela Sociedade Auxiliadora - “as quais seria de muito proveito espiritual que as senhoras visitassem”¹⁶⁹. Tendo dado ouvidos ao

¹⁶⁷ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jul. 1906, p. 1.

¹⁶⁸ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 27 jul. 1905, p. 1.

¹⁶⁹ Ibid., p. 1.

reverendo as sócias se colocaram em pés e prometeram o “desprendimento pelas coisas terrenas e mais interesse pela vida espiritual, pela causa de Cristo”¹⁷⁰. Ao final, a secretária da sociedade registrava: “Que a graça do Senhor seja com todas nós, fazendo cada vez mais sincera esta aspiração”¹⁷¹.

Nas reuniões que seguiram, outros elementos foram apresentados por Carl Sergel. Em setembro retomou a ideia de que “havia de trabalhar-se mais pela causa do Evangelho”¹⁷², e atribuiu especial importância à oração como sendo um elemento importante em favor do trabalho com os bens simbólicos. Afirmava que sem oração nada poderia ser feito e que por meio da oração se obteria a luz do Espírito Santo, a qual serviria de guia para o trabalho realizado. Suas palavras soavam como um chamamento para a adoção de uma determinada postura religiosa marcada pelo ardor e pelo engrandecimento da causa de Cristo, como demonstra o fragmento a baixo.

Depois da leitura da ata foi concedida a palavra ao Rev. Carlos Sergel que usou dela expondo a necessidade que havia de trabalhar-se mais pela causa do Evangelho, dizendo que sem oração nada conseguiríamos que precisamos orar cada vez mais para obtermos a luz do Espírito Santo nos guiando em nosso trabalho.

Enfim terminou exortando-nos a termos mais ardor em nossa fé, para engrandecimento da causa de Cristo. Tendo terminado cantou-se mais um hino e depois de uma prece elevada ao Altíssimo foi pela Sra. presidente declarada encerrada a sessão [...].¹⁷³

O que estava em questão não era a legitimidade dos papéis na estrutura religiosa. A situação que se apresentava correspondia à ampliação do alcance das mulheres em meio aos trabalhos da instituição por meio da incorporação de determinados bens simbólicos. É presumível que naquele período muitas das sócias compartilhavam de suas convicções religiosas com pessoas próximas. Atuando, a partir disso, como agentes na distribuição dos bens simbólicos da religião e participando das ressignificações, rupturas e assimilações que aconteciam nas estruturas religiosas das pessoas com as quais conviviam, uma vez que a produção dos bens simbólicos não é uma exclusividade dos sacerdotes (BOURDIEU, 2015; OLIVEIRA, 2003). Entretanto, o que Sergel apresentou, em julho de 1905, é algo que pode ser considerado mais objetivo nas dinâmicas que configuram o campo religioso.

O trabalho de visitação proposto pelo sacerdote criava um espaço de atuação onde as mulheres da S.A.S. deixariam de trabalhar com a distribuição dos bens simbólicos de maneira informal, para se tornarem agentes reconhecidos pelo poder clerical. Para isso, como

¹⁷⁰ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 27 jul. 1905, p. 1.

¹⁷¹ Ibid., p. 1.

¹⁷² ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 8 set. 1905.

¹⁷³ Ibid.

responsável pela educação religiosa da comunidade, o reverendo entendia que uma mudança nas práticas das sócias dependeria da adoção de um determinado conjunto de valores religiosos. Dessa maneira, para que as mulheres assumissem um novo lugar de trabalho deveriam tomar conhecimento da importância do desprendimento em benefício da causa do Evangelho, fazer uso da oração como forma de fortalecimento espiritual e alimentar o ardor religioso.

Como agente da religião, Sergel possuía um conhecimento significativo sobre os símbolos que configuravam a teologia difundida pela Igreja Episcopal naquele período e poderia supor que a direção tomada pela comunidade passava pela instrução e apropriação desse conhecimento pelos leigos. Talvez por isso, ao mesmo tempo em que exortava as sócias a trabalharem com mais afinco¹⁷⁴, o sacerdote abordava elementos de valor religioso nas reuniões. Entre os temas estavam a dedicação ao serviço de Cristo¹⁷⁵, a causa do Evangelho, o valor da oração, o engrandecimento da causa de Cristo e o ardor na fé¹⁷⁶. Trabalho de instrução que parece ter surtido efeito uma vez que passados alguns meses, em dezembro de 1905, Leontina Ortiz Caminha registrava o seguinte: “Terminada esta leitura falou-se ainda mais uma vez sobre a necessidade de os membros da Sociedade assumirem [ilegível] de fazerem visitas aos necessitados, não só do pão material mas sobretudo do espiritual”¹⁷⁷.

Os bens religiosos administrados, entre julho e dezembro de 1905, poderiam reforçar valores já incorporadas pela comunidade e também promover rupturas com conceitos religiosos adquiridos anteriormente. A partir da ênfase nesses aspectos as sócias da S.A.S. poderiam compreender que o engrandecimento da causa de Cristo também cabia a elas, que deveriam alimentar o ardor da fé, permanecer em oração e distribuir o pão espiritual às pessoas em geral. Uma nova forma de participação na comunidade encontrava, assim, base na educação religiosa e no conjunto dos bens simbólicos administrados.

O tema da visitação foi abordado pela primeira vez em julho de 1905 e se passaram alguns meses até que a primeira comissão fosse nomeada. Foi em janeiro de 1906 que se registrou a formação de uma comissão de visitas responsável pelos trabalhos naquele mês. Composta por quatro mulheres e dividida em duas comissões, uma dupla ficou responsável pela visitação na parte norte da cidade e a outra na parte sul¹⁷⁸. Sempre em número de quatro mulheres e organizadas em dois grupos, ao longo de 1906, foram nomeadas ao todo seis

¹⁷⁴ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 27 jul. 1905.; ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 8 set. 1905.

¹⁷⁵ Op. cit., Livro n. 1. 27 jul. 1905.

¹⁷⁶ Op. cit., Livro n. 1. 8 set. 1905.

¹⁷⁷ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 11 dez. 1905, p. 1-2.

¹⁷⁸ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 4 jan. 1906.

comissões¹⁷⁹, que após encerrarem o seu período de trabalho apresentavam um relatório para a assembleia da sociedade¹⁸⁰. O trabalho de instrução religiosa contribuiu para a formação das comissões de visitas e para o início do trabalho missionário das mulheres leigas. A essa influência somava-se ao conhecimento do trabalho desenvolvido por agentes fora do Brasil.

Entre dezembro de 1905 e abril de 1906 as reuniões abordaram relatórios e notícias de trabalhos religiosos no exterior. As leituras foram iniciadas pela diretoria da sociedade e em algumas ocasiões também foram realizadas pelo reverendo. O material apresentava notícias sobre a Sociedade Auxiliadora de Senhoras da China¹⁸¹, acontecimentos cristãos no Japão¹⁸², acontecimentos evangélicos no Alaska¹⁸³ e em outros pontos. Sobre o trabalho das mulheres da Sociedade Auxiliadora da China foi registrado que se tratava de um interessante relatório e que agradou as pessoas presentes na reunião¹⁸⁴, em outra ocasião o seguinte: “Foi depois lido outro relatório da Sociedade Auxiliadora na China, levando ao espírito dos presentes uma agradável impressão, vendo o modo esforçado com que aquelas senhoras chinesas trabalham pela causa Cristã”¹⁸⁵. O trabalho missionário no Alaska mostrava “a abnegação dos missionários naquela terra em propagar ali a palavra do Senhor”¹⁸⁶.

O ensino de valores religiosos realizado por Carl Sergel dividiu o espaço de algumas reuniões com a leitura de relatórios sobre o trabalho feminino no exterior e com os relatórios das comissões de visitas da S.A.S.. O trabalho da Sociedade Auxiliadora de Senhoras na China e o exemplo de dedicação dos missionários no Alaska, poderiam ser compreendidos como o resultado de uma vida com base nos valores de dedicação ao serviço de Cristo, do trabalho pela causa do Evangelho, da oração e do ardor na fé ensinados por Sergel. Dessa maneira, por meio dos valores religiosos se criava uma espécie de conexão entre a Sociedade

¹⁷⁹ **1ª comissão:** Serafina Sá e Silva e Welly Palmquist (região sul), Malvina Krebs e Malvina de Carvalho (região norte). Janeiro 1906. **2ª comissão:** Malvina de Carvalho e Izolina Appel (sul), Guilhermina Jacques Machado e Leontina Ortiz Caminha (norte). Fevereiro de 1906. **3ª comissão:** Luiza Pinto e Francisca Pereira da Silva (sul), D. Numeralda Gayer e Georgina Krebs (norte). Março de 1906. **4ª comissão:** Castorina d' Oliveira Machado e Affonsina Moraes (norte), D. D. Welly Palmquist e Alcina Martins (sul). Responsáveis por parte de abril, o mês de maio e junho. **5ª comissão:** Amália Numemach, Francisca Pereira (em dupla) e (ilegível) Cortes e Adelia Silva (em dupla). 17 julho de 1906. **6ª comissão:** Benta Barros e Adelia Silva (sul), Georgina Krebs e Olga Palmquist (norte). Novembro de 1906. ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. jan. /nov. 1906.

¹⁸⁰ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 13 fev. 1906.; ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 19 mar. 1906.; ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 20 abr. 1906.; ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jul. 1906.

¹⁸¹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 11 dez. 1905.; Op. cit., Livro n. 1. 4 jan. 1906.

¹⁸² Op. cit., Livro n. 1. 13 fev. 1906.

¹⁸³ Op. cit., Livro n. 1. 20 abr. 1906.

¹⁸⁴ Op. cit., Livro n. 1. 11 dez. 1905.

¹⁸⁵ Op. cit., Livro n. 1. 4 jan. 1906.

¹⁸⁶ Op. cit., Livro n. 1. 20 abr. 1906.

Auxiliadora em Santa Maria e a Sociedade Auxiliadora da China. As sócias que frequentavam as reuniões, ou algumas delas, possivelmente percebiam aquelas como exemplo de uma postura que poderia ser adotada. A S.A.S. da China havia se tornado notícia internacional, seu trabalho era divulgado, comentado e serviria também como inspiração.

É difícil mensurar a influência sofrida pelas sócias, mas se pode supor que as notícias vindas do exterior, sobretudo as notícias do trabalho das mulheres, servisse de inspiração para elas. Levando em consideração o conjunto de elementos se pode afirmar que uma atmosfera diversificada em termos simbólicos envolvia as reuniões da Sociedade Auxiliadora naquele período, agindo em processos de atualização dos conceitos religiosos das pessoas que as frequentavam. As atas da S.A.S. não registraram detalhes do trabalho praticado na China, inviabilizando qualquer abordagem sobre as similaridades ou diferenciações com o trabalho encontrado na paróquia do Mediador. Contudo, a respeito das comissões de visitas iniciadas em janeiro de 1906 se pode dizer que possuíam dois aspectos principais, sendo eles: a proposta de evangelização e a assistência material.

A respeito da assistência material, houve uma mudança nos estatutos da S.A.S. em abril de 1904, quando por sugestão de Catão Vicente Coelho foram incluídos dois artigos que definiam quantias de dinheiro destinadas para a doação a pessoas que estivessem em situação de vulnerabilidade econômica. A sociedade deveria destinar a quantia de 4\$000 mensais para as doações que seriam divididas em duas partes de 2\$000. Ficava especificado que os valores mensais deveriam ser concedidos a duas pessoas bem pobres dando preferência a pessoas doentes que vivessem em casa, demonstrando uma atenção especial às pessoas impossibilitadas de trabalhar devido a algum impedimento associado às suas condições de saúde. As doações estariam sob a responsabilidade de uma comissão eleita formada por três sócias e de composição válida por dois anos¹⁸⁷. Ficava determinado que a assistência material estava entre as atribuições da sociedade de mulheres.

O trabalho das comissões esteve associado à noção de caridade desde o princípio. Ao final de 1905 falou-se em reunião “sobre a necessidade de os membros da Sociedade assumirem [ilegível] de fazerem visitas aos necessitados”¹⁸⁸, dias depois, no encontro em que se formaria a primeira comissão José Severo falou às presentes, expondo sobre “a necessidade de trabalharem com mais ardor exercendo a caridade, em geral”¹⁸⁹. No mês seguinte, após a leitura do relatório das comissões se concluía que não haviam perdido tempo em propagar o

¹⁸⁷ Naquela noite, Julia Coelho, Felicidade Vieira e Malvina Krebs assumiram a comissão em caráter provisório. ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. Ata 8. 13 abr. 1904.

¹⁸⁸ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 11 dez. 1905, p. 1-2.

¹⁸⁹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 4 jan. 1906.

Evangelho e destinar esmolas às pessoas em dificuldade¹⁹⁰¹⁹¹. O mesmo registro se refere às comissões como “comissões de visitas de caridade”¹⁹². Se observa que um dos elementos que caracterizaria as visitas da Sociedade Auxiliadora estava definido. O auxílio material, por meio da entrega de valores monetários, fazia parte do trabalho das comissões de visitas e junto a esse tipo de assistência estava a assistência religiosa.

O ensino religioso dirigido por Carl Sergel versava sobre a necessidade de haver uma maior dedicação de suas vidas ao serviço de Cristo¹⁹³. O agente falava que se deveria trabalhar mais pela causa do Evangelho e as exortava a demonstrarem mais ardor em sua fé, para que essa postura servisse de engrandecimento à causa de Cristo¹⁹⁴. Estes aspectos do ensino religioso enfatizava o valor dos bens simbólicos da religião e foram associados com o trabalho de visitação, por meio da compreensão de que as pessoas não vivem somente do “pão material mas sobretudo do espiritual”¹⁹⁵. Como registrado em fevereiro de 1906, as comissões formadas em janeiro “não perderam tempo em propagar o Evangelho [...] levando-lhes também as palavras de consolação que nos ensina Jesus Cristo [...]”¹⁹⁶. Assim, as comissões carregavam os meios para o cuidado dos corpos e para o trato das almas. Apoiadas pelo poder clerical as sócias da S.A.S. administravam bens materiais por meio das doações monetárias e distribuíam bens simbólicos da religião participando da atualização do *habitus* religioso de um número expressivo de homens, mulheres, jovens e crianças¹⁹⁷.

O registro das visitas realizadas, em março de 1906, afirmava que 30 famílias haviam sido visitadas na região sul da cidade e 19 na região norte, com uma observação por parte das sócias: “sendo todos simpáticos à nossa causa”¹⁹⁸. Meses depois, em junho, o relatório da comissão afirmava que: “essas dignas comissões não pouparam tempo em trabalhar fazendo a comissão norte 18 visitas a simpáticos e 5 à membros e a comissão sul fez 15 visitas”, apesar das muitas chuvas ocorridas naquele mês¹⁹⁹. Estes relatórios compreendem o trabalho de

¹⁹⁰ O uso da palavra “esmolas” também é utilizado para se referir a doações destinadas à instituição religiosa. ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 29 ago. 1904. Como o termo é utilizado para se tratar de doações para a instituição religiosa e a esta adquire importância para os que a frequentam, não se pode afirmar que o emprego da mesma esteja associado a um sentido pejorativo.

¹⁹¹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 13 fev. 1906, p. 1.

¹⁹² Ibid., p. 1.

¹⁹³ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 27 jul. 1905.

¹⁹⁴ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 8 set. 1905.

¹⁹⁵ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 11 dez. 1905, p. 2.

¹⁹⁶ Op. cit., Livro n. 1. 13 fev. 1906, p. 1.

¹⁹⁷ As atas da Sociedade Auxiliadora de Senhoras não apresentam uma declaração objetiva do próprio Sergel sobre as expectativas com relação a postura dos leigos, o que dificulta a formulação de uma conclusão objetiva sobre a questão. Os registros, permitem, por outro lado, perceber que as falas do clérigo reforçavam determinados valores no interior da comunidade, sobretudo de cunho social e de práticas religiosas que exigiam uma espécie de conduta individual que incluía o trabalho com os bens simbólicos.

¹⁹⁸ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 20 abr. 1906.

¹⁹⁹ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 17 jul. 1906, p. 2.

visitação das duas comissões nomeadas de 19 de março até 17 de julho de 1906 e registra como sendo 87 o número de visitas realizadas. Destas, apenas cinco foram feitas a membros da denominação, demonstrando que em 82 residências os moradores não eram pertencentes ao grupo religioso. O número parece bastante expressivo se considerada a hipótese de que as sócias possuíam responsabilidades domésticas, familiares, sociais, e que possivelmente participavam de outras atividades da S.A.S. naquele período.

Figura 5- Lideranças femininas



Fonte: APIEAB, pasta Catedral do Mediador - Santa Maria.
Fotografia onde aparecem, Guilhermina Machado (primeira presidente da S.A.S.), Amalia Ortiz Machado e Mercedes Athayde. As duas últimas também ocuparam lugares de liderança na Igreja Episcopal. Ao fundo a casa paroquial e uma criança, possivelmente um menino. A data da fotografia é imprecisa, mas pode estar situada na década de 1930.

Quando convocou a reunião, que deu início à Filhas do Celeste Rei, em junho de 1902, George Wallace Ribble utilizou de uma metáfora ao explicar que todas as pessoas que participavam da Igreja Episcopal deveriam contribuir com a sua pequena pedra para a fundação do templo. De junho de 1902 a novembro de 1906 o trabalho que iniciou com a classe de ensino de trabalhos manuais passou por várias alterações em sua forma de organização. Passando de classe de ensino para a Sociedade Auxiliadora de Senhoras, que em conjunto com as outras sociedades serviu de sustentação para a nascente comunidade

religiosa. Inicialmente dedicadas ao trabalho material, em janeiro de 1906 as sócias iniciaram o trabalho de visitação com base nas ideias de assistência material e religiosa. Desse modo, passaram a contribuir na distribuição de bens religiosos, uma vez que propagavam o Evangelho.

A Igreja Episcopal estava à frente de muitos trabalhos naqueles primeiros anos do século XX. Clérigo e leigos estavam envolvidos em diversas atividades: escola dominical, Sociedade de Santo André, Sociedade Auxiliadora de Senhoras, Classe Filhas do Celeste Rei, Associação Auxiliadora Juvenil, Junta Paroquial e possivelmente outras. Havia uma intensa atividade religiosa na denominação. Contava ainda o processo de construção do templo religioso.

No Brasil do século XIX Catolicismo Romano e protestantismo se apresentavam oficialmente como forças que se repeliam. Apesar de ser esperado, as atas das reuniões da Igreja Episcopal não exploram possíveis embates religiosos que tenham acontecido com a Igreja Católica Romana da cidade. Mesmo assim, a atmosfera de devoção criada a partir das orações, cânticos e ensinamentos religiosos não encobria os conflitos por vezes não declarados. Como se percebe por meio do registro de Leontina Ortiz Caminha sobre a reunião de 14 de agosto de 1906: “*O pároco falou sobre a necessidade que tinham de trabalhar muito mais ainda, visto a guerra que surdamente nos move a Igreja de Roma*”²⁰⁰. Para Sergel, havia um conflito no campo religioso de Santa Maria e diante dele era preciso trabalhar ainda mais.

Como se verá adiante, há vários anos havia em Santa Maria a conclusão de que existia um conflito envolvendo a Igreja Romana. Não era segredo que padres haviam sido espancados em praça pública ou que o bispo havia sido recepcionado com vaias anos antes (KARSBURG, 2007). O final do XIX e os primeiros anos do XX corresponderam a um período de arranjo de forças no campo religioso e de adequação às mudanças políticas, culturais e econômicas que se consolidavam. Foram anos agitados para as elites políticas e culturais do Rio Grande do Sul e em Santa Maria o mesmo acontecia. A ferrovia havia chegado em 1886 trazendo desenvolvimento econômico, a cidade passou por um período de crescimento, as ideias liberais e modernizantes ganhavam cada vez mais espaço. Nessa conjuntura de transformações os diferentes grupos sociais procuravam fortalecer sua influência sobre a cidade e a imprensa se tornava um poderoso instrumento para a lapidação daquele mundo de padrões não tão bem definidos. No entanto, se opor às políticas institucionais da Igreja Católica Romana não significava ter se tornado um inimigo da religião, nem mesmo um inimigo da religião católica (KARSBURG, 2007). Neste sentido,

²⁰⁰ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 14 ago. 1906, grifo nosso.

mesmo um agente identificado como anticlerical poderia se tornar um amigo de clérigos, como demonstra a trajetória de Catão Vicente Coelho e sua intensa participação como membro da Igreja Episcopal.

4.3 CATÃO VICENTE COELHO O “ANTICLERICAL” AMIGO DO CLERO

Segundo Machiori e Noal Filho (1997), Catão Coelho foi uma das principais personalidades santa-marienses de sua época. Agrimensor, jornalista, biógrafo e historiador, entre os seus trabalhos esteve a participação na publicação do *Almanach Municipal da Cidade de Santa Maria da Bocca do Monte para o Anno de 1899*, obra impressa nas oficinas tipográficas do jornal *O Combatente* e que entrou para a história da cidade como o primeiro livro impresso em Santa Maria. Obra que foi divulgada no período pela imprensa:

Almanaque
Acabe de aparecer, nesta cidade, confeccionado pelo sr. Catão Vicente Coelho e pelo diretor desta folha, Candido Brinckmann.
É uma publicação de incontestável utilidade para os habitantes deste município e de fora.
[...]
O trabalho dos srs. Catão e Brinckmann aparece repleto de informações de inestimável valor e apresenta escolhida, bem cuidada e variada parte literária.
[...].²⁰¹

Ao final do século XIX Catão Coelho era um agente com visibilidade na sociedade santa-mariense e na imprensa, assim como João Appel Primo. Seu escritório localizado junto à Praça da República era conhecido do público, fora nomeado pelo intendente municipal coronel Francisco de Abreu Valle Machado para representar a cidade na feira agrícola e pastoril que se realizaria em Pelotas²⁰², era um dos colaboradores do jornal *O Combatente*²⁰³, era membro e orador oficial da sociedade *Beneficente Artística*²⁰⁴, participava como expectador e organizador de eventos sociais²⁰⁵, podendo eventualmente participar da fundação de uma nova sociedade²⁰⁶.

²⁰¹ ACMEC. ALMANACH. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIII, num. 101, 17 dez. 1899, p. 1.

²⁰² ACMEC. SOCIEDADE agricola pastoril. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIII, n. 100, 14 dez. 1899, p. 1.

²⁰³ ACMEC. COELHO, Catão. Chronologia. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIV, num. 4, 11 jan. 1900, p. 1.; ACMEC. PROLFAÇAS. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIV, num. 9, 28 jan. 1900, p. 2.

²⁰⁴ ACMEC. FICOU assim composta..., *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XII, n. 98, 7 dez. 1899. Locaes, p. 2.

²⁰⁵ ACMEC. BENEFICENTE artistica. Club de caçadores. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIV, num. 12, 8 fev. 1900. Sociedades, p. 2.

²⁰⁶ Como fez em 1900 quando ajudou a criar o Grêmio Gaúcho, associação criada com o intuito de fazer reviver

Entre os eventos, também participava de festividades cívicas em conjunto com outros agentes de prestígio naquele período, como quando com outros membros das elites locais, trabalhou na organização das festividades comemorativas pela chegada dos portugueses ao Brasil²⁰⁷. Evento em que discursou para os presentes, fazendo uso de sua conhecida oratória: “Após ligeiras palavras proferidas pelo coronel Valle Machado, o nosso amigo e colaborador Catão Coelho dissertou com profundo conhecimento relativamente a magna data./ Sua palavra eloquente e fácil foi ouvida com respeito e aplausos.”²⁰⁸.

Sua participação na vida social e cultural se estendeu pelos anos seguintes e a fotografia apresentada a seguir registra sua atividade no ano de 1922 (Figura 6). Nela aparecem, da esquerda para a direita, Constantino Fernandes, Catão Vicente Coelho, Artur Mergener e Raul de Miranda e Silva, todos integrantes da comissão encarregada pela construção da herma do Cel. João Niederauer Sobrinho que seria inaugurada poucos dias depois, por ocasião dos festejos do Centenário da Independência do Brasil. De acordo com Morales (2008), a concretização da homenagem deveu-se aos esforços de Catão Vicente Coelho.

Entre os muitos espaços de sociabilidade que frequentava, no início do século XX, estava também a loja maçônica Luz e Fraternidade, fundada em 1898. Isso é o que demonstra o relatório apresentado pelo seu venerável Candido Fanfa Ribas (grau 32) na sessão de posse de 7 de março de 1901, no qual constam o nome de 109 agentes pertencentes ao quadro de obreiros da oficina, seus respectivos graus, mais um agente filiado livre e um membro honorário²⁰⁹.

tradições. ACMEC. SOCIEDADES. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIV, num. 82, 14 out. 1900. Sociedades, p. 1.

²⁰⁷ Em maio de 1900, Catão Coelho participou da organização das comemorações pela chegada dos portugueses no território que se tornou a colônia de Portugal, mais tarde o Estado do Brasil. Na reunião de organização estiveram reunidos presidentes das associações locais, diretoria da estrada de ferro, representantes da administração municipal e agentes da imprensa: Julieta di Primio, Pudica Weinmann, coronel Valle Machado, dr. Astrogildo Azevedo, Amadeu Weinmann, Adolpho Müller, dr. Gustavo Vauthier, Jacinto Godoy, major Pedro Weinmann, dr. Alberty, C. Mathlin, Candido Ribas, Otto Brinckmann Filho, Waldomiro Schling, Coriolano Camboim, Nicolau Mergener Filho, João Gaiger, Candido Brinckmann (proprietário e diretor de *O Combatente*) e Catão Vicente Coelho. Os responsáveis pelas comissões de organização foram os senhores Gustavo Vauthier, Amadeu Weinmann, Coriolano Camboim, Henrique Ribeiro da Silva, Candido Ribas, Garibaldi Filizzolla, Raul Pinto, Nicolau Mergener Filho, Policarpo di Primio, Dr. Astrogildo Cezar de Azevedo, João Gaiger e o major Pedro Weinmann e Catão Coelho. ACMEC. 3 DE MAIO. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIV, num. 35. 29 de abr. 1900, p. 1.

²⁰⁸ ACMEC. QUARTO centenário. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIV, num. 38, 10 mai. 1900. Sessão solemne, p. 2.

²⁰⁹ ACMEC. RIBAS, Fanfa Candido. *Apendice n. 1. Relatório da Aug.: e Ben.: Loja.: Cap.: Luz e Fraternidade*, Santa Maria, 7 mar. 1901. p. 9.

Figura 6- Comissão de construção, herma do Cel. Niederauer



Fonte: ACERVO DO ARQUIVO HISTÓRICO MUNICIPAL In. MORALES, Neida Regina Ceccim (Org.). Santa Maria: memória. Santa Maria: Pallotti, 2008, p. 134-135.
Da esquerda para a direita, Constantino Fernandes, Catão Vicente Coelho, Artur Mergener e Raul de Miranda e Silva, integrantes da comissão encarregada pela construção da herma do Cel. João Niederauer Sobrinho que seria inaugurada poucos dias depois, por ocasião dos festejos do Centenário da Independência do Brasil em 1922. Aos fundos, a direita, está a Igreja do Mediador inaugurada pela Igreja Episcopal em 1906.

Sabe-se que ao longo de praticamente todo o século XIX e início do XX a presença de agentes de destaque social nos quadros da maçonaria foi uma constante, podendo-se encontrar neste espaço de sociabilidade masculina políticos, intelectuais, padres católicos romanos, pastores protestantes, comerciantes, industriais, proprietários de terras, profissionais liberais, entre outros (COLUSSI, 2000; PADOIN; ROSSATO, 2013; VÉSCIO, 2001; VIEIRA, 1980). O mesmo acontecia em Santa Maria (BIASOLI, 2010; KARSBURG, 2007; BORIN, 2010) e entre os irmãos maçons da loja frequentada por Catão (grau 3), por exemplo, estavam o coronel Francisco de Abreu Valle Machado (grau 30), Candido Ribas (grau 32), Henrique Ribeiro da Silva (grau 32) e o major Pedro Weinmann (grau 33)²¹⁰. Todos agentes conhecidos no espaço social da cidade, com destaque para o coronel Valle Machado que assumiu a intendência municipal em setembro de 1892 e permaneceu como intendente até o ano de 1900

²¹⁰ ACMEC. RIBAS, Fanfa Candido. *Apendice n. 1. Relatório da Aug.: e Ben.: Loja.: Cap.: Luz e Fraternidade*, Santa Maria, 7 mar. 1901. p. 9-11.

(BELÉM, 1989).

Pouco tempo depois da reunião que solicitou a criação da paróquia do Mediador, Catão Coelho foi confirmado como membro da Igreja Episcopal. Anos depois, em 1905, sua esposa, senhora Julia Pires Coelho²¹¹, tomou a mesma decisão e passou a integrar oficialmente a comunidade. Catão Coelho havia sido eleito para integrar a Junta Paroquial, em abril de 1902, ficando responsável, como José Casagrande, pelo período de três anos de trabalho. Em razão de seu nome ter passado a ser registrado nas atas a partir de fevereiro do ano seguinte, entende-se que sua participação efetiva coincidiu com a saída de George Wallace Ribble e o retorno de Carl Sergel para a paróquia. Dando sinais do que seria uma participação expressiva, já em sua primeira reunião o agente ficou responsável pelos recursos destinados à construção do templo e propôs a realização de uma quermesse com o fim de arrecadar recursos para o mesmo fim.

Este Dro. Foi entregue em seguida ao Respeitável Sr. Catão V. Coelho membro da junta, responsabilizando-se o mesmo Sr de acordo com o novo pároco.

O Rev. Carlos Sergel da cadeira presidencial ofereceu a palavra aos membros da junta sobre assuntos de interesse. Tomou a palavra o Sr. Coelho, apresentando um importante projeto para uma quermesse que se fará em setembro próximo cujo benefício se reverterá para o novo templo, este projeto foi acolhido pelos irmãos com sumo agrado, prometendo, concorrerem com ânimo para um tão nobre fim.²¹²

No período de 1903 a 1904 Catão Coelho propôs novos projetos e modificações nas formas de trabalho da Igreja Episcopal. Entre as modificações que envolveram as decisões tomadas pela Junta Paroquial estiveram a proposta de aumento no valor das doações enviadas à sociedade missionária e a criação de uma comissão que auxiliasse o pároco em assuntos religiosos e temporais²¹³. Composta por Catão Vicente Coelho, João Guilherme Rolim e José Casagrande, ela foi responsável pelo encaminhamento da decisão de reverter o valor até então enviado para a sociedade missionária²¹⁴ em uma contribuição que complementasse o pagamento do ordenado do pároco. Mudança importante sob o ponto de vista administrativo e um passo em direção ao alcance da autonomia financeira²¹⁵.

²¹¹ ACMEC. PROLFAÇAS. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, anno XIV, num. 9, 28 jan. 1900. p. 2.

²¹² ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 21. 6 abr. 1903, p. 2.

²¹³ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 36. 16 mai. 1904.

²¹⁴ Cinquenta mil réis. ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 37. 13 jun. 1904.

²¹⁵ A autonomia financeira da paróquia do mediador foi alcançada entre 1917 e 1918, quando a paróquia passou a sustentar o seu pároco e prover para as demais despesas (ATAS, do 20º concílio, 1918, p. 28 apud KICKHOFEL, 2000, p. 92).

A quermesse proposta foi organizada em conjunto com a Sociedade Auxiliadora de Senhoras, por meio de comissões. Após o evento a S.A.S. registrou que a maior parte dos valores arrecadados na quermesse resultaram dos esforços da associação e de Catão Vicente Coelho, agente considerado um muito dedicado irmão e que prestara um valioso auxílio²¹⁶. Nos meses seguintes o agente prosseguiu trabalhando em conjunto com a sociedade feminina, propondo também a inclusão de novos artigos no estatuto da sociedade, ficando determinada a doação mensal de 4\$000 a pessoas em situação de pobreza (dando preferência a pessoas doentes)²¹⁷. Na mesma reunião também apresentou um projeto de fundação de uma fábrica de roupas brancas que ficaria a cargo das mulheres. Os registros do empenho de Catão Coelho não aparecem nos últimos meses de 1904 e junho de 1905, quando seu nome deixa de ser citado nas atas da Junta Paroquial, dando a entender que esteve ausente.

O agente havia solicitado aos membros da Junta a sua destituição do cargo que ocupava com palavras que sugerem um possível desentendimento em março de 1905²¹⁸. O seu desligamento não aconteceu de maneira abrupta, visto que em junho o agente solicitava ser exonerado do cargo que ocupava, sob a justificativa de que não estaria no município²¹⁹. Diante do motivo apresentado os demais membros da Junta Paroquial aceitaram a solicitação de Catão Coelho²²⁰. A saída da Junta não fez cessar a sua participação, sendo que encaminhou uma nova proposta, em outubro de 1906, pela qual defendia a criação de uma escola filiada à Igreja Episcopal. O agente havia idealizado a criação da escola há cinco anos antes e no ofício se mostrava comprometido em contribuir e disposto a lecionar gratuitamente.

Dignísimos Presidente e demais Membros da Junta Paroquial da Capela do Mediador.

Quando, em 1901, tomei o voluntário compromisso de iniciar a aquisição de donativos para a construção da “Igreja do Mediador”, _ aliei a essa ideia a da criação de uma “Escola” grátis para a Mocidade que falta de meios, desejasse alcançar alguma instrução além dos rudimentos primários; _ e, como Deus foi servido dar-nos a primeira para a “Pregação de sua Palavra”, _ na igualdade de compromisso, venho na humildade de minha obscuridade, pôr a disposição da Junta Paroquial o apocado cabedal de meu fraco intelecto, a fim de lecionar algumas matérias, para o início da realização do segundo ideal. Permita Deus, que a Junta Paroquial, seja o instrumento eleito para a realização de tão providente designo. O Espírito Santo não nos desampare.
Cidade 16 de Outubro
1906

²¹⁶ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 15 set. 1903.

²¹⁷ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 13 abril. 1904.

²¹⁸ Ao solicitar sua destituição a agente afirmou que se fazia visível não ser mais necessária sua intervenção nos trabalhos da junta e ao se despedir desejava que os demais nunca encontrassem com a ingratidão dos homens. ACMIEAB. Ofício de Catão Coelho, papeis avulsos. 6 de mar. 1906.

²¹⁹ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 50. 15 jun. 1905.

²²⁰ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 50 a. 3 jul. 1905.

O vosso irmão em Jesus Cristo_
Catão Coelho²²¹

A Junta decidiu não encerrar o assunto e informou a Catão Coelho que em tempo oportuno a ideia e o plano de trabalho deveriam ser expostos verbalmente²²². Não foram encontradas informações sobre a criação da escola, sobre o projeto da fundação de uma fábrica de roupas brancas, este foi retomado por Sergel mais adiante naquele mesmo ano, demonstrando que o projeto não havia sido levado a efeito.

A iniciativa de Catão Coelho em propor tais projetos reforçam características atribuídas ao agente. José Casagrande afirmou que Catão Coelho era um “*ativo irmão*”²²³ e que fizera “*um bonito discurso*” sobre a quermesse e Leontina Ortiz Caminha o considerou um “*muito dedicado irmão*”²²⁴, atribuindo destaque à sua “*costumada eloquência*”²²⁵. No período em que ocupou um lugar na Junta Paroquial, Catão Coelho também propôs votos de boas-vindas ao bispo e um voto em homenagem às comissões de senhoras que haviam trabalhado na quermesse²²⁶. O paroquiano aparece nos registros como um membro participativo e interessado no desenvolvimento da missão episcopal. Suas contribuições e propostas resultaram em mudanças no cotidiano e nas estratégias do grupo.

Seu comportamento proativo registrado nos documentos era acompanhado de sua piedade pessoal. Com a frase “*O Espírito Santo não vos desampare*” e com a assinatura “*O vosso irmão em Jesus Cristo – Catão Coelho*”²²⁷, o agente encerrava o ofício pelo qual propunha a criação da escola que idealizara. Ao pedir a exoneração de seu cargo encerrava ele: “*Deus vos guarde por dilatados anos*”²²⁸. Da mesma maneira, outros agentes da Junta Paroquial afirmavam suas convicções religiosas ao assinar a declaração de comprometimento pela qual atestavam crer nas Escrituras bíblicas como palavra de Deus e concordar com o modo de ser da Igreja Episcopal Brasileira.

Creio que as Escrituras Sagradas do Velho e Novo Testamento são a Palavra de Deus e contêm todas as coisas necessárias para a salvação; e dou meu assentimento cordial e aprovação às Doutrinas Culto e Disciplina da Igreja Episcopal Brasileira, e prometo fielmente executar o ofício de membro da Junta

²²¹ ACMIEAB. Declaração, papeis avulsos. 16 out., 1906.

²²² ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 68. 3 dez. 1906.

²²³ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 22. 13 abr. 1903, grifo nosso.

²²⁴ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 15 set. 1903, grifo nosso.

²²⁵ ACMIEAB. Catedral do Mediador. UMEAB. Atas. Santa Maria. Livro n. 1. 13 abr. 1904, grifo nosso.

²²⁶ ACMIEAB. As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. Livro 1. Ata n. 27, s. d. set. 1903.

²²⁷ ACMIEAB. Ofício de Catão Coelho, papeis avulsos. 16 out. 1906, grifo nosso.

²²⁸ ACMIEAB. Ofício de Catão Coelho, papeis avulsos. 24 jun. 1905, grifo nosso.

Paroquial, da Paróquia da Capela do Mediador em Santa Maria da melhor maneira que me for possível.
Santa Maria, 5 de maio de 1903.
Ignacio M. Valle Machado
João Appel Primo²²⁹

Como dito, Catão Coelho era maçom de grau 3 em 1901. Juntamente com ele, os membros da Junta Paroquial José Casagrande e João Appel Primo também aparecem na lista de membros da loja Luz e Fraternidade filiada ao Grande Oriente do Rio Grande do Sul, como grau 1 e 3 respectivamente. Estes, são uma minoria entre os agentes eleitos para as juntas paroquiais desde 1901 até 1906, considerando que João Guilherme Rolim, Henrique Niederauer, José Maria Pinto, Julio de Almeida Coelho, Ignacio Valle Machado, não constam na lista de membros de 1901 e talvez nunca tenham participado de uma loja maçônica filiada ao GORGS²³⁰.

Como Catão, João Appel Primo também pertencia à elite local e se mostrou envolvido com os assuntos religiosos na cidade. Membro de uma família abastada de imigrantes alemães, em sua trajetória o agente foi eleito vereador pela Câmara Municipal de Santa Maria por mais de uma vez e também se destacou como comerciante (NICOLOSO, 2013). No campo religioso, participou como secretário da Irmandade do Rosário, esteve envolvido na tentativa de construção da igreja matriz católica romana, se tornou membro da Igreja Episcopal e também foi secretário da loja maçônica Luz e Fraternidade (GRIGIO, 2016, p. 111).

A relação de Appel Primo com a Igreja Episcopal e com a Irmandade do Rosário levou o agente a servir de ponte entre os grupos religiosos, quando convidou o reverendo James Morris a realizar cerimônias na capela que a irmandade estava construindo. O missionário esteve envolvido em uma série de atividades em conjunto com a irmandade, que naquele período possuía autonomia jurídica em relação à Igreja Católica Romana e poderia ter optado pela adoção do culto protestante. Caso essa mudança tivesse ocorrido caracterizaria a formação de uma rede em processo de migração religiosa. Ao abordar a relação entre a irmandade negra e as denominações católica e episcopal, Ênio Grigio afirmou: “[...] o simples fato da presença de um reverendo anglicano [nome contemporâneo para se referir à denominação] na Capela do Rosário revela um distanciamento do clero católico e certa autonomia da Irmandade. Se os irmãos do Rosário não desejassem a presença do reverendo, ela não teria acontecido” (GRIGIO, 2016, p. 190). Sobre a participação de João Appel Primo

²²⁹ ACMIEAB. Declaração, papeis avulsos. s. d.

²³⁰ Ao escrever sobre as lojas maçônicas filiadas ao Grande Oriente do Rio Grande do Sul em Santa Maria até a primeira década do século XX, Carlos Dienstbach (1993) não mencionou a participação destes agentes.

na vida religiosa local, o pesquisador afirmou que o agente foi um importante personagem na história da religião em Santa Maria.

A participação de obreiros da maçonaria em uma igreja cristã e o fato de Catão Vicente Coelho ter participado de um movimento de contestação ao clérigo católico romano anos antes, nos conduz para uma outra discussão que surge acompanhada da pergunta: os maçons e “anticlericais” seriam inimigos das igrejas cristãs? No caso de Catão Coelho, José Casagrande e de João Appel Primo já sabemos a resposta, mas a pesquisa em um jornal anticlerical e de propriedade de outro membro da maçonaria pode nos oferecer ainda mais argumentos.

Alexandre Karsburg (2007, p. 256) reproduz o trecho de um artigo escrito por Catão Vicente Coelho no qual ele se refere ao padre Carlos Becker como “jesuíta”. O uso desse termo pode ser associado a políticos brasileiros, ao menos, desde a década de 1820 e era empregado como tentativa de vincular as ordens religiosas estrangeiras aos jesuítas que haviam sido expulsos pela lei pombalina de 1759, buscando utilizar a mesma lei contra essas ordens. Esses grupos católicos romanos vindos do exterior, entre os quais os capuchinhos e lazaristas, eram identificadas pelos críticos “anti jesuítas” como agentes da Igreja Católica Romana que tinham como função implantar a reforma conservadora que a Igreja Católica buscava empreender. Chamado de ultramontano, ou ultramontanismo, esse movimento reformista expressava sua reação às consequências da Revolução Francesa e condenava tudo o que considerasse uma afronta aos valores que sustentavam seu lugar na sociedade. Em sua reforma a Igreja Católica Romana combatia ferozmente o liberalismo, o protestantismo, a maçonaria, o racionalismo, a liberdade de religião, o casamento civil e a liberdade de imprensa (VIEIRA, 1980). A partir dessas informações podemos compreender que o termo utilizado por agentes anticlericais (KARSBURG, 2007) demarcava sua posição ante a igreja e sua reforma conservadora, dando indícios dos valores que esses agentes defendiam.

4.4 UM COMBATENTE EM SANTA MARIA: IMPRENSA E LAÇOS DE SOLIDARIEDADE

Catão Vicente Coelho era um dos colaboradores que escreviam para o jornal santamariense *O Combatente*. Criado em 1887 como órgão do Clube Caixeiral, o impresso entrou denotadamente em batalha contra a escravidão, se opondo à monarquia e fazendo propaganda dos ideais republicanos, quando passou para a propriedade do também republicano Adolfo Otto Brinckmann. A partir de 1900 passou a ser apresentado como sendo de propriedade e direção de Candido Brinckmann, irmão de Adolfo Otto (BELÉM, 1989, p. 204-205), e obreiro

de grau 18 da maçonaria (DIENSTBACH, 1993, p. 554). Presente no espaço santa-mariense há mais dez anos o órgão de imprensa havia deixado sua marca na época em que militava contra o regime monárquico e continuava a sua peleja na década seguinte à instauração da República.

Desde que os agentes da Igreja Episcopal chegaram a Santa Maria o andamento de seus trabalhos foi noticiado pelo jornal *O Combatente*. As publicações registraram sua chegada, a intenção de iniciarem uma comunidade religiosa, o começo dos trabalhos internos no templo, sua localização, a data de inauguração e convites ao público. Após a inauguração, a folha veiculou a notícia do acontecimento considerando que a capela esteve literalmente cheia, que havia singeleza nos adornos utilizados durante a cerimônia e que os cânticos acompanhados por órgão causaram uma impressão agradável ao público que participava. Na ocasião, James Morris e Lucien Lee Kinsolving haviam feito o uso da palavra e, segundo o jornal, o que mais chamou a atenção do público “foi a palavra fácil, eloquente e abalizada do consumado orador, o bispo Dr. Lucien Lee Kinsolving, que conseguiu o triunfo pouco comum de dominar com sua palavra autorizada o grande número de ouvintes”²³¹.

As notícias publicadas sobre os missionários da Igreja Episcopal se misturavam a muitas outras também relacionadas a temática das religiões. Em meio aos temas o público leitor poderia obter informações a respeito das missas que aconteciam na igreja católica da cidade²³², informações sobre as missas rezadas por pessoas falecidas²³³ e as cerimônias de encomendação de corpo²³⁴, como também a respeito de missas que aconteciam em outras

²³¹ ACMEC. IGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n.14, 15 fev. 1900, p. 1, grifo nosso.

²³² ACMEC. ANTEONTEM realizou-se missa.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 99, 10 dez. 1899. Locaes, p. 1.

²³³ ACMEC. MISSA. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 2, 4 jan. 1900. Secção livre, p. 2.; ACMEC. REZARAM-SE missas.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 8, 25 jan. 1900. Locaes, p. 2.; ACMEC. MISSA. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 20, 8 mar. 1900. A pedidos, p. 2.; ACMEC. AGRADECIMENTO. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 51, 24 jun. 1900. Secção livre, p. 2.; ACMEC. ESTIVERAM muito concorridas.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 52, 28 jun. 1900. Locaes, p. 1.; ACMEC. HONTEM realizou-se na... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 53, 1 jul. 1900. Locaes, p. 1.; SABBADO penultimo realizaram-se.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900. Locaes, p. 1.

²³⁴ ACMEC. D. GENEROSA Rovinson. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 19, 4 mar. 1900. D. Generosa Rovinson, p. 1.; ACMEC. FALLECIMENTOS. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 24, 22 mar. 1900. Fallecimentos, p. 1.; ACMEC. FALLECIMENTOS. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 42, 24 maio. 1900. Fallecimentos, p. 1.; ACMEC. D. DELMIRA COELHO DA SILVA. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 62, 5 ago. 1900. D. Delmira Coelho da Silva, p. 1.; ACMEC. FALLECIMENTO. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 99, 13 dez. 1900. Fallecimento, p. 2.

idades com o Cruz Alta²³⁵, São Jerônimo²³⁶ ou Rio de Janeiro²³⁷. Assim como noticiava a programação católica romana, eventualmente, algum representante da folha poderia ser enviado para participar das cerimônias, como quando atendeu ao convite do Agente Consular da Itália para participar da missa pela alma do rei italiano Humberto I²³⁸:

Sexta-feira recebemos o seguinte convite, por ofício, ao qual não só respondemos como nos fizemos representar nas exéquias a que se refere: [...] A missa a que se refere o convite acima esteve soleníssima, comparecendo extraordinário número dos mais conspícuos membros da colônia italiana aqui domiciliada, autoridades estaduais, municipais e policiais.

A cerimônia teve lugar ontem.²³⁹

No período em que se dava a construção da Igreja de N. S. do Rosário eram publicadas as listas dos donativos destinados à construção, apresentando os nomes dos doadores, os valores em dinheiro e os objetos doados²⁴⁰. No decorrer dos meses, o impresso atualizava os leitores sobre o andamento das obras²⁴¹ e elogiava a aparência da construção²⁴², que uma vez concluída receberia da Irmandade do Rosário a imagem que estava na igreja católica²⁴³. Apresentava, assim, diversas informações aos seus leitores demonstrando que a igreja do Rosário correspondia a um tema importante naquele período²⁴⁴. Anunciou ainda o registro dos

²³⁵ ACMEC. CRUZ Alta. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 71, 6 set. 1900. Municipios, p. 1.

²³⁶ ACMEC. SÃO Jeronymo. *O Combatente*, Santa Maria, ano XIV, n. 22, 15 mar. 1900. Municipios, p. 2.

²³⁷ ACMEC. JOVINO, Marques. Notícias geraes. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte. Ano XIII, n. 104, 28 dez. 1899. Correspondencia, p. 1.; ACMEC. JOVINO, Marques. Arte. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte. Ano XIV, n. 2, 4 jan. 1900. Correspondencia, p. 1.; ACMEC. JOVINO Marques. Notícias geraes. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 29, 8 abr. 1900. A pedidos, p. 2.

²³⁸ ACMEC. UMBERTO I. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 62, 5 ago. 1900, p. 1.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ As doações poderiam ser entregues ao padre Emiliano d'Amore, João Appel Primo ou Epifanio Felipe de Souza. ACMEC. ROSARIO. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 98, 7 dez. 1900, p. 1.

²⁴¹ ACMEC. POR motivo de.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 9, 28 jan. 1900. Locaes, p. 1.; ACMEC. A CAPELA da irmandade.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 59, 26 jul. 1900. Locaes, p. 1.

²⁴² ACMEC. APRESENTA um bonito.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 41, 20 maio. 1900. Locaes, p. 1.

²⁴³ ACMEC. LOGO que seja concluída.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 47, 10 jun. 1900. Locaes, p. 1.

²⁴⁴ Segundo Grigio (2003), as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário eram tradicionalmente formadas por negros e, em Santa Maria, os estatutos da irmandade demonstram um caráter fortemente marcado pela solidariedade entre os membros. O historiador também abordou o discurso do clero católico romano sobre uma suposta invasão dos protestantes à capela da Irmandade do Rosário. Na versão católica romana um pastor evangélico auxiliado pelos anticlericais teria invadido e se apossado da capela. Kickofel (2000) elucida a questão ao escrever sobre o assunto e apresentar a versão da denominação envolvida. O pastor protestante se tratava do primeiro pastor da Igreja Episcopal em Santa Maria, James W. Morris, e este havia realizado cultos na capela atendendo a um pedido consentido pela irmandade. Para Grigio (2016), a presença do reverendo só poderia acontecer com a autorização da irmandade. O agente que serviu como elo entre a Irmandade do Rosário e a Igreja Episcopal foi João Appel Primo, que nesse período era secretário da irmandade (GRIGIO, 2016) e havia se tornado membro da Igreja Episcopal (KICKHOFEL, 2000).

estatutos da irmandade negra²⁴⁵, uma cerimônia de encomendação de corpo dirigida pelo padre Pinto ocorrida na capela²⁴⁶ e o sorteio das pessoas responsáveis pela organização da festa para o ano de 1901²⁴⁷.

Da mesma maneira como veiculava informações sobre a Irmandade do Rosário, as festas do Campestre e do Espírito Santo também ocupavam espaço no jornal. Registros que demonstram ter havido uma boa relação entre a folha e os responsáveis pelos festejos. Situação que aparece quando, logo no início dos preparativos para as festas, os responsáveis enviavam convites para a redação de *O Combatente*, aos quais os redatores agradeciam de maneira cordial²⁴⁸. Nos números publicados a seguir os festejos ganhavam uma cobertura ampla dos acontecimentos por meio de publicações que informavam as diversas atividades que envolviam os preparativos e a realização dessas tradicionais festas católicas²⁴⁹.

A respeito da festa do Campestre, as notícias mencionavam a descida do santo²⁵⁰, a corrida do saco²⁵¹ (*considerada divertida pelo jornal*) e o nome dos festeiros responsáveis pelo evento do ano seguinte²⁵². A festa do Espírito Santo também ganhava espaço e se poderia encontrar informações sobre a construção do barracão no qual aconteceriam os leilões, ofertas e danças; a respeito da pintura que estava sendo realizada na igreja católica²⁵³, o início das novenas e das tradicionais esmolas²⁵⁴; entre outras. A respeito de ambas se poderia acompanhar no decorrer das semanas que antecederiam as festividades, as listas de doadores e de objetos para os leilões que aconteciam durante as festas²⁵⁵. Junto a estas, outras de menor tamanho também eram divulgadas, como a de São José²⁵⁶ e os festejos do dia de São Pedro

²⁴⁵ ACMEC. A SOCIEDADE beneficente.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 46, 7 jun. 1900. Locaes, p. 1.

²⁴⁶ ACMEC. AGRADECIMENTO. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 55, 8 jul. 1900. Secção livre, p. 2.

²⁴⁷ ACMEC. A IRMANDADE do Rosario.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 87, 1 nov. 1900. Locaes, p. 2.

²⁴⁸ ACMEC. RECEBEMOS e agradecemos.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 102, 21 dez. 1900. Locaes, p. 1. (Festa de Santo Antão Abade).

²⁴⁹ ACMEC. ESPÍRITO Santo. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 39, 13 maio. 1900. Espírito Santo, p. 1.

²⁵⁰ ACMEC. COM a descida.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 102, 11 jan. 1900. Locaes, p. 2.

²⁵¹ ACMEC. SANTO Antão. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 5, 14 jan. 1900. Santo Antão, p. 2.

²⁵² ACMEC. SANTO Antão. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 6, 18 jan. 1900. Santo Antão, p. 2

²⁵³ ACMEC. ESPÍRITO Santo. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 39, 13 maio. 1900. Espírito Santo, p. 1)

²⁵⁴ ACMEC. ESPÍRITO Santo. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 43, 27 maio. 1900. Espírito Santo, p. 1.

²⁵⁵ ACMEC. OFFERTAS. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XV, n. 868, 6 jan. 1901, p. 1.; ACMEC. CAMPESTRE. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XV, n. 869, 10 jan. 1901, p. 1.

²⁵⁶ Realizada no arraial de São José a festa também utilizava das bandeiras que percorriam a cidade. Naquele ano três excursões levariam os interessados em participar. ACMEC. HOJE realiza-se.... *O Combatente*, Santa Maria

que aconteciam em casas particulares²⁵⁷.

FESTA

Continuam animadas, apesar do mau tempo, as tradicionais festas do Espírito Santo, realizando-se hoje a sétima novena.

As bandeiras tem percorrido os arrebaldes e hoje esmolarão pelas ruas da cidade.

Serão iniciados hoje os leilões de ofertas.

Domingo terá lugar a missa solene, sorteio de novo festeiro, procissão, leilão, fogos e dança das jardineiras.

O festeiro, nosso amigo, Roberto Ehlers, tem sido incansável em obsequiar o povo, dando um verdadeiro caráter popular às festividades.²⁵⁸

Também havia o registro de fatos relacionados às festas da Igreja Católica Romana em outras cidades. Em dezembro de 1899, as festas de N.S. da Conceição teriam acontecido de modo muito animado na cidade de Cachoeira. Da capital federal, o correspondente Jovino Marques, afirmava que a festa da Conceição havia sido pomposamente realizada em quase todos os templos católicos da cidade do Rio de Janeiro²⁵⁹ e no início de fevereiro a festa de São Sebastião havia adquirido primazia entre as festas realizadas²⁶⁰. Em março, o traslado de uma imagem de N.S. dos Navegantes ofertada à irmandade de mesmo nome teria sido cercado de grande solenidade²⁶¹. Ao veicular as notícias, a folha deixava o seu público leitor informado sobre as festas religiosas que aconteciam na capital da República.

As notícias abarcavam o campo religioso nacional e incluíam diversos assuntos, indo desde a realização de missas, e de festas religiosas, até a arrecadação de donativos para a construção e reforma de igrejas católicas romanas²⁶². Informações sobre o Vaticano²⁶³ e das comemorações pelo aniversário do papa também eram divulgadas. Como se pode observar

da Bocca do Monte, ano XIV, n. 25, 25 mar. 1900. Locaes, p. 1.

²⁵⁷ ACMEC. FOI muito festejado.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 53, 1 jul. 1900. Locaes, p. 1.

²⁵⁸ ACMEC. FESTA. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 44, 31 maio. 1900. Espírito Santo, p. 2.

²⁵⁹ ACMEC. JOVINO, Marques. Festas. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 104, 28 dez. 1899. Correspondencia, p. 1.

²⁶⁰ ACMEC. JOVINO, Marques. Festas. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 16, 22 fev. 1900. Correspondencia, p. 2.

²⁶¹ ACMEC. JOVINO, Marques. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 23, 18 mar. 1900. Correspondencia, p. 1.

²⁶² ACMEC. SÃO Gabriel. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 16, 22 fev. 1900. Municipios, p. 1.; ACMEC. DÃO Pedrito. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 21, 11 mar. 1900. Municipios, p. 1.; ACMEC. RECEBEMOS de Porto Alegre.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 17, 25 fev. 1900. Locaes, p. 1.; ACMEC. SÃO Gabriel. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 19, 4 mar. 1900. Municipios, p. 2.

²⁶³ Na sessão *As maiores coisas do mundo* se publicou informações sobre a Catedral de São Pedro, em Roma. A maior catedral do mundo, segundo o jornal. Apresenta as dimensões, o ano em que sua construção foi iniciada e ano de conclusão. O custo das obras e outras informações como o número de papas que viveram e morreram durante a sua edificação. ACMEC. CATEDRAL. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900. *As maiores coisas do mundo*, p. 1.

nas transcrições a baixo:

As igrejas católicas festejarão à 2 do próximo mês os 90 anos que completa o papa Leão XIII.²⁶⁴

Completa amanhã 90 anos de idade o papa Leão XIII.²⁶⁵

Comemorou-se com solenes festas religiosas, o 90º aniversário do Papa Leão XIII.²⁶⁶

A missa do padre Perosi, cantada por ocasião do aniversário do Papa, foi pelos críticos classificada de obra prima.²⁶⁷

Como com a Igreja Católica Romana, com frequência eram veiculadas notícias sobre a maçonaria nas páginas de *O Combatente*. Eram publicações de convites para sessões escritos em linguagem maçônica²⁶⁸, convites para as sessões de eleição das diretorias das lojas maçônicas Paz e Trabalho e Luz e Fraternidade²⁶⁹, para sessões de posse das diretorias eleitas²⁷⁰, notícias sobre a realização de reuniões econômicas nas três lojas da cidade²⁷¹, notas a respeito das sessões de iniciação²⁷² e das sessões fúnebres realizadas²⁷³, entre muitas outras.

²⁶⁴ ACMEC. PORTO Alegre. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 16, 22 fev. 1900. Municípios, p. 1.

²⁶⁵ ACMEC. COMPLETA amanhã.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 18, 1 mar. 1900. Notas exteriores, p. 2.

²⁶⁶ ACMEC. MARQUES, Jovino. Noticias geraes. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 22, 15 mar. 1900. Correspondencia, p. 1.

²⁶⁷ ACMEC. A MISSA do.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 25, 25 mar. 1900. Notas exteriores, p. 2.

²⁶⁸ Convite aos membros da maçonaria para a participação em sessão extraordinária das lojas Luz e Fraternidade e Paz e Trabalho. ACMEC. A GL.: do Sup.: Arch.: do Un.: *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 30, 12 abr. 1900. Secção livre, p. 2.; ACMEC. A GL.: do Sup.: Arch.: do Un.: *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 31, 15 abr. 1900. Secção livre, p. 2.

²⁶⁹ Loja Luz e Fraternidade. ACMEC. A GL.: do Sup.: Arch.: do Un.: *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 3, 7 jan. 1900. A pedidos, p. 2. Loja Paz e Trabalho. ACMEC. A.: G.: D.: S.: A.: D.: U.: *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 7, 21 jan. 1900. A pedidos, p. 1.

²⁷⁰ Loja Paz e Trabalho. ACMEC. A.: G.: D.: S.: A.: D.: U.: *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 18, 1 mar. 1900. A pedidos, p. 1. Loja Luz e Fraternidade; ACMEC. A GL.: do Sup.: Arch.: do Un.: *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 19, 4 mar. 1900. A pedidos, p. 1.

²⁷¹ ACMEC. AS trez lojas.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900. Sociedades, p. 4.

²⁷² Sessão de iniciação realizada na loja maçônica Luz e Fraternidade. ACMEC. A LOJA maçônica.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 93, 22 nov. 1900. Sociedades, p. 1. Sessão de iniciação realizada na loja maçônica Paz e Trabalho. ACMEC. Sabbado realisou uma.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 93, 22 nov. 1900. Sociedades, p. 2.

²⁷³ ACMEC. SABBADO proximo.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 59, 26 jul. 1900. Sociedades, p. 2.; ACMEC. HONTEM a loja maçônica.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 60, 29 jul. 1900. Sociedades, p. 2. Anúncio de sessão fúnebre conjunta nas lojas maçônicas Luz e Fraternidade, Deus e Humanidade e Paz e Trabalho; nota sobre sessão fúnebre realizada na loja Paz e Trabalho. ACMEC. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 61, 2 ago. 1900. Sociedades, p. 1. Uma sessão fúnebre seria realizada na loja Paz e Trabalho. ACMEC. Amanhã realiza a.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 88, 4 nov. 1900. Sociedades, p. 1. Nota sobre a realização de sessões fúnebres nas lojas Paz e Trabalho e Luz e Fraternidade. ACMEC. Segunda e terça-feira.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 89, 8 nov. 1900. Sociedades, p. 1.

As informações apresentadas sobre a maçonaria também poderiam abarcar outras cidades do Rio Grande do Sul, do país ou de outras regiões do globo²⁷⁴. A fundação de novas lojas maçônicas, festividades, conferências e sessões que se realizavam nas lojas que haviam no estado se tornavam conhecidas. Essas muitas publicações relacionadas ao meio maçônico deixavam explícitos os vínculos existentes entre a folha e a instituição filosófica. Os elos ficavam evidentes aos olhos dos leitores devido às considerações que eram publicadas por meio de comentários, publicações que exaltavam a importância da maçonaria, textos que apresentavam alguma expectativa com relação aos seus objetivos ou quando tomava posição diante de algum embate.

O impresso devia o seu conteúdo a diversos redatores e colaboradores que se tornavam responsáveis pela elaboração dos textos publicados. Alguns dos colaboradores faziam uso de pseudônimos ao assinar e outros optavam pela utilização de letras que possivelmente correspondem às iniciais de seus nomes. Entre os muitos autores estava Innocencio Garcia e Lucio Florentino responsáveis por escrever poemas publicados em 25 de janeiro de 1900, que reforçam a ideia de que haviam laços estreitos entre o impresso e a temática maçônica. Publicados abaixo da palavra *Maçonaria* escrita em letras grandes, os poemas expressavam a vontade dos autores em associar elementos positivos à instituição. O poema assinado por Innocencio Garcia versava a respeito de uma figura metafórica que triste, envelhecida e solitária não encontrava lugar no mundo. No tempo de peregrinação desse fantasma, as trevas e os vícios dominavam a terra; porém, ao ouvir o clamor da humanidade a figura se apresentou como sendo a sua redenção. Para concluir o escritor escreve o seguinte:

[...]
 Mas do doido extermínio uma relíquia nobre / Salvou-se, e essa formou o trono da Verdade.
 O Gênio Redentor assim mostrou alento, / Abrigo concedeu à vil humanidade!
 E o manto da Virtude que almas puras cobre / Isentando-os do mal!

Então, de uma esperança a plácida harmonia / Encheu a natureza! E o velho Deus, sorrindo,
 Um emblema de Amor, perpétuo, majestoso / Á humanidade quis dar e criou o templo infindo / De Glória inimitável. Criou a Maçonaria / E o mundo fez-se Luz.

Innocencio Garcia.

Cruz Alta, 19-1-1900²⁷⁵

²⁷⁴ Publicou: “A maçonaria europeia, notadamente os orientes de França, Itália e Alemanha trabalha para a terminação da guerra no sul da África”. ACMEC. A maçonaria européa.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 28, 5 abr. 1900. Notas exteriores, p. 2, grifo nosso.

²⁷⁵ ACMEC. GARCIA, Innocencio. A maçonaria. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 8, 25 jan. 1900. A maçonaria, p. 2, grifo do autor.

Garcia apresenta a maçonaria como uma criação divina dada à humanidade e responsável por trazer luz ao mundo. O poema escrito pelo autor cruzaltense serviu de inspiração a Lucio Florentino, e o mesmo lhe dedicou o poema intitulado *A imitação* para o qual tomou como referência a figura metafórica apresentada por Garcia. Explicou que o *espectro*, fantasma de Garcia, correspondia ao pensamento humano e, que, tendo este buscado o auxílio dos homens da ciência, promoveu o nascimento da maçonaria. Quando, para ele, “brilhou a luz da inteligência!”²⁷⁶.

O sentido atribuído por Garcia, à Maçonaria, demonstra sua convicção de que a ordem era responsável pelo desenvolvimento moral dos indivíduos, opinião que reforçou quando escreveu sobre a localidade de Tupanciretã. Texto em que fez uso da simbologia maçônica e afirmou que um povo só alcança o nível mais alto do aprimoramento moral quando constrói oficinas da maçonaria²⁷⁷. Para Garcia, esta era a instituição promotora do aperfeiçoamento moral da sociedade, possuidora de ensinamentos capazes de, em conjunto com o trabalho, levarem ao desenvolvimento e ao progresso. Enfatizava a convergência entre o resultado do trabalho simbólico e material, encerrando seu artigo da seguinte maneira: “Obedecendo à risca os preceitos nobilitantes que recomendam a atividade seguida e a moralidade contínua, a florescente Tupanciretã há de primar um dia como o berço invejável de magníficos esplendores”²⁷⁸.

Elucidativas sobre a relação do jornal *O Combatente* e a maçonaria são também as publicações relativas às festas comemorativas do padroeiro da instituição. Da mesma maneira que divulgava as festas católicas, o jornal publicou notas que informavam os leitores acerca dos preparativos para as festividades, o que incluía o programa dos eventos escrito em linguagem maçônica. No dia 24 de junho, o órgão dedicou a primeira página ao tema da maçonaria, contando na publicação diferentes textos por meio dos quais se prestam homenagens à instituição, se comemora a unificação da maçonaria, são apresentadas informações sobre as lojas maçônicas da cidade e se apresentam alguns elementos que estavam associados à maçonaria naquele período²⁷⁹.

Em *Unificação maçônica* o jornal prestou homenagens empregando linguagem

²⁷⁶ ACMEC. FLORENTINO, Lucio. Imitação. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 8, 25 jan. 1900. A maçonaria, p. 2.

²⁷⁷ GARCIA, Innocencio. Registro de impressões: Tupaceretan. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 49, 17 jun. 1900, p. 1.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 1.

²⁷⁹ A redação afirmou ter recebido felicitações de diversos amigos pela publicação desse número. Também afirmou que a iniciativa partiu do jornal e que este não recebeu incentivo moral ou material de outros. ACMEC. *O combatente*. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 52, 28 jun. 1900. *O combatente*, p. 1.

maçônica ao citar o *Supremo Arquiteto do Universo*. Nas linhas dedicadas, o caráter conferido à instituição é de reconhecimento, admiração e atribuição de importância perante o futuro da sociedade:

UNIFICAÇÃO MAÇÔNICA

[...]

É o coração educado nessa obra monumental assinada por séculos e séculos de existência, que sente na magnitude deste dia robustecida Fé, Esperança são, Caridade exemplificante [sic]!

É diante da corrupção palpável das seitas, desse esboroar de crenças, dessa amálgama desesperada da humanidade profana, que ressurge unificada, alva, branca, nitente [sic], envolta na bandeira invencível trazida por gerações inteiras, a instituição universalmente conhecida e respeitada.

Grande é o horizonte hoje descortinado, para Glória do Supremo Arquiteto do Universo!

Poucas são as nossas palavras, estreitas as nossas colunas, exígua a nossa homenagem para glorificarmos condignamente esta confraternização dos obreiros da maçonaria e quicá o dia simbólico e único de suas festividades.

[...]

Oh! como os corações palpitam, como espadanam-se as almas, como tudo é alegre no dia favorito dos verdadeiros postolos da Caridade [sic].

E o povo consciente da força preponderante da instituição em todas as camadas sociais, crê na sua força, confia nos seus destinos, respeita o seu passado e o seu presente!

[...]

Possa essa unificação com que hoje se festeja o padroeiro das assembleias extraordinárias do mundo civilizado e que sintetizam a maior soma de educação cívica e privada da atualidade, levar de vencida os óbices que se tem anteposto à marcha pacífica da Família, do País e do Universo.

Nossas homenagens à unificação maçônica no seu grandioso dia.²⁸⁰

A iniciativa da redação foi acompanhada por um de seus colaboradores. Fazendo uso de seu pseudônimo²⁸¹, Aurelio Pinto escreveu na coluna *Aos domingos*: “Profano embora, porém convicto da poderosa força da generosa instituição maçônica, trago também a minha parca homenagem ao seu grande dia”²⁸². Na mesma página, o artigo *Confraternizando*²⁸³ e *Os Atletas*, de autoria de “P.” e Innocencio Garcia, respectivamente, prestaram homenagens à instituição que celebrava seu padroeiro. Garcia enfatizou o papel dos membros da maçonaria e afirmou: “*Apenas os laboriosos Maçons exercem proveitosamente a delicada missão de Operários do Templo do Bem; os primores que eles concertam recebem o cunho de imortalidade e consolidam os alicerces do monumento grandioso levantado em homenagem*

²⁸⁰ ACMEC. UNIFICAÇÃO.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 51, 24 jun. 1900, p. 1, grifo do autor.

²⁸¹ Afirmou que muitas pessoas buscavam saber quem seria o escritor da seção *Aos domingos*. ACMEC. PINTO, Aurelio. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 96, 2 dez. 1900. *Aos domingos*, p. 2.

²⁸² ACMEC. PINTO, Aurelio. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 51, 24 jun. 1900. *Aos domingos*, p. 1.

²⁸³ ACMEC. P. *Confraternizando*. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 51, 24 jun. 1900, p. 1.

ao porvir”. Ao concluir, escreveu um chamamento para que os *atletas*, os maçons, exercessem a prática da caridade que segundo ele se tratava da “[...] sublime e excelsa virtude que o Descendente da Judeia praticou até a hora dolorosa de seu martírio”²⁸⁴.

No número seguinte, foi publicada a cobertura das festividades sob o título de *Festa maçônica*²⁸⁵ e na coluna *Às quintas*, o colaborador J. de Aragão, afirmava que as comemorações estiveram *magnificentíssimas*, que esta era um poderoso baluarte do bem que afrontava o tempo e que continuaria afrontando pois que jamais poderia corroê-la. Justificava: “[...] pela razão única de que a Maçonaria é mais forte do que a pedra bruta”. O colaborador demonstrava sua admiração ao afirmar que se curvava reverente ante seus membros, considerados por ele arautos do bem que trabalhavam pela humanidade sofredora. Em meio a expressão de sua admiração também demonstrava conhecimento da linguagem maçônica ao afirmar que aos profanos (não maçons) não era permitido compreender toda a grandiosidade guardada pelos preceitos maçônicos da mesma maneira que a alma de um burguês convicto não poderia extasiar-se ao contemplar “[...] o sol ensanguentado que morre no poente”²⁸⁶.

A expressão é utilizada no intuito de demonstrar a diferença entre um maçom e um não maçom. Aragão comparou a interpretação de um artista e de um burguês ao observarem o pôr do sol e conclui: “O burguês está para o artista, como o profano está para o maçom”²⁸⁷. Ao afirmar de modo seguro o sentido que o artista confere ao fenômeno o autor demonstra domínio sobre o conjunto de valores simbólicos conferido pela Ordem a seus membros.

O número dedicado às festividades em Santa Maria e os poemas de 25 de janeiro demonstram que a folha buscava se manter ligada à maçonaria. A redação da folha e alguns de seus colaboradores dedicavam seus textos a homenagear a instituição, fazendo uso, por vezes de elementos pertencentes à simbologia maçônica. As lojas maçônicas da cidade utilizavam do veículo como um meio de comunicação com seus membros, o que se torna evidente ao publicarem avisos em linguagem maçônica e que não poderiam ser entendidos completamente por pessoas que desconhecêssem a linguagem, como demonstra o convite emitido pelo secretário da Loja Luz e Fraternidade no qual convidava seus irmãos para participarem da

²⁸⁴ ACMEC. GARCIA, Innocencio. Os atletas. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 51, 24 jun. 1900. Aos domingos, p. 1.

²⁸⁵ As festividades compreenderam vários momentos que iniciaram com a distribuição de esmolos, um desfile de maçons com banda marcial, o plantio de árvores (três pés de acácia) na praça da República, sessão magna que foi realizada no teatro Treze de Maio. Houve ainda batismos de *lowtons*, marcha noturna e baile. ACMEC. FESTA maçônica. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 52, 28 jun. 1900, p. 1.

²⁸⁶ ACMEC. ARAGÃO, J. de. A's quintas. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 52, 28 jun. 1900. A's quintas, p. 1, grifo nosso.

²⁸⁷ O burguês, segundo Aragão, compreenderia o pôr do sol como um acontecimento corriqueiro, sem importância. O mesmo fenômeno para o artista seria responsável por proporcionar reflexões sobre a natureza, sua formação e sobre o desconhecido. Conclui sua explanação da seguinte maneira: “Um contemplando o sol nada vê, o outro contemplando-o, chega até Deus”. *Ibid.*, p. 1, grifo nosso.

reunião que elegeria o Grão Mestre:

A Gl.: do Sup.: Arq.: do Un.:
Aug.: e Resp.: Loj.: Cap.:
<<Luz e Fraternidade>>

Fiel ao Gr.: Or.: Rio Grandense
S.: S.: S.:

Convido os Iir.: do quadro para reunirem-se no dia 10 do corrente, às 8 horas da noite, no lugar do costume.
Pede-se o comparecimento de todos os II.: afim de proceder-se a eleição do Gr.: Mest.: e adj.:, para o triênio que começará a 1º de Março, p. futuro.
Or.: de Santa Maria 2 de Janeiro de 1900.
O Secr.:
C.: F.: R.:²⁸⁸

O *Combatente* possuía ainda outra característica. A folha de notícias e de propaganda também se caracterizava pelas críticas que direcionava ao que chamava de *jesuítas*, bando de roupetas, formigões, entre outros adjetivos. Em alguns momentos essas críticas apareciam nas mesmas publicações em que se fazia menção à maçonaria, demonstrando que o embate com o chamado *jesuitismo* e o tema da maçonaria estavam associados para os escritores do jornal. Entre os exemplos esteve a repercussão negativa que causou a decisão católica romana de negar os serviços fúnebres aos maçons. A questão foi publicada em tom suave em fevereiro de 1900, quando o jornal veiculou o seguinte: “- O bispo de São Paulo não consentiu que se celebrassem missas por alma de um maçom. Estes jesuítas...”²⁸⁹ e adquire força meses depois quando o bispo da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, Cláudio José, negou a cerimônia de encomendação de corpo a Antonio José Dantas da Gama. Segundo o jornal, a postura do bispo resultou em conflito na capital do Rio Grande do Sul e o desfecho se deu com a encomendação do corpo sendo realizada pelo ritual da loja maçônica Regeneração. Ao publicar a notícia o correspondente afirmou que o procedimento adotado pelo bispo era “condenável e intolerante”²⁹⁰, publicando na mesma ocasião o artigo denominado *Intolerância*, que deixava explícita a posição com relação a atitude do bispo.

²⁸⁸ A Glória do Supremo Arquiteto do Universo. Augusta e Respeitável Loja Capitular. Luz e Fraternidade. Fiel ao Grande Oriente Rio Grandense. Sabedoria, Saúde, Segurança. Convido os Irmãos do quadro para reunirem-se no dia 10 do corrente, às 8 horas da noite, no lugar do costume. Pede-se o comparecimento de todos os irmãos a fim de proceder-se a eleição do Grão Mestre e adjutor, para o triênio que começará a 1º de Março, próximo futuro. Oriente de Santa Maria 2 de Janeiro de 1900 - O Secretário. C. F. R. ACMEC. A GL.: do Sup.: Arch.: do Un.: *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 2, 4 jan. 1900. Seção livre, p. 2, tradução nossa.

²⁸⁹ ACMEC. O BISPO de São Paulo.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 10, 1 fev. 1900. Diversas, p. 1, grifo nosso.

²⁹⁰ ACMEC. CORRESPONDENTE. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900. Telegramas, p. 3, grifo nosso.

Intolerância

Pelo nosso serviço telegráfico de hoje bem pode o público mais uma vez avaliar do rancoroso ódio e concentrada intolerância, senão fanática, que aos espíritos liberais, aos pensadores livres, vota Claudio José G. Ponce de Leão, rotulado bispo da igreja católica apostólica romana, neste Estado.

O fato singelamente narrado nas linhas do nosso recado bem demonstra, por si só, a decadência moral, a ciganagem mal velada desta turba de iconoclastas que, para sua própria confusão e decadência obedecem a senha do célebre caudilhe de Minas.

O ódio, o rancor, a intolerância e a guerra que os roupetas disfarçadamente votam e movem aos apóstolos da Caridade e às instituições nacionais, não passa despercebido aos olhos do povo.

Há quem os espreite também.

Os renegados da mais sã das virtudes não podem tripudiar incólumes sobre os apóstolos do Bem.

A memória do Marquês de Pombal é imperecível.²⁹¹

O acontecimento ganhou proporções nas páginas do impresso, resultando em outras publicações que retomavam o assunto e que demonstram sua repercussão em outros municípios do estado: em Cruz Alta, o jornal *Município* condenou o procedimento do bispo Cláudio José por ter negando a encomendação do cadáver de Dantes da Gama²⁹², ainda em Porto Alegre, maçons “*desgostosos com as medidas tomadas ultimamente pelo bispo Claudio José contra a maçonaria*”²⁹³ não destinariam mais donativos para as obras da igreja das Dores. Em Pelotas a loja maçônica Rio Branco iria iniciar viva propaganda anticlerical por meio de conferências públicas e da imprensa, publicando na mesma ocasião: “*Em virtude das medidas iníquas e intolerantes tomadas pelo bispo Claudio José aumenta a propaganda maçônica*”²⁹⁴.

Em Porto Alegre, a atitude do bispo católico romano para com a maçonaria motivou Francisco Marques Coimbra a cancelar a doação de 500\$000 que havia destinado para as obras da igreja das Dores. Diante da notícia o jornal classificou como indigno o procedimento do bispo e acrescentou: “*É pela algibeira mesmo que se deve ir glosando os roupetas sem Pátria e sem Família. Eles não de sentir a diferença. Esperem um pouco mais*”²⁹⁵. A opinião expressa pelo órgão de imprensa convergia com a de outros agentes de Santa Maria que demonstraram apoio à atitude de Francisco Marques Coimbra.

²⁹¹ ACMEC. INTOLERANCIA. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900. Intolerância, p. 3, grifo do autor.

²⁹² ACMEC. CRUZ Alta. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 61, 2 ago. 1900. Municípios, p. 1.

²⁹³ ACMEC. CORRESPONDENTE. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 72, 9 set. 1900. Telegramas, p. 1, grifo nosso.

²⁹⁴ ACMEC. CORRESPONDENTE. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 66, 19 ago. 1900. Telegramas, p. 1, grifo nosso.

²⁹⁵ ACMEC. PORTO Alegre. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 76, 23 set. 1900. Municípios, p. 1, grifo nosso.

ÀS CLARAS

Aplaudindo a atitude correta e digna que teve o cidadão Francisco Marques Coimbra diante dos exploradores do templo, conforme noticiamos noutra lugar, mais de 50 cidadãos de nossa melhor sociedade passaram-lhe ontem um telegrama de felicitações e solidariedade.

O conteúdo do recado telegráfico é assim redatoriado: - *Admiradores vossa pessoa, intemerato batalhador sublime causa da Luz e da Verdade, aplaudimos vosso correto procedimento, digno ser imitado todos os maçons briosos. Abaixo a hipocrisia! Viva a Maçonaria Universal!*

O *Combatente* associa-se ao grande movimento que trará por sem dúvida o desaparecimento dos negregados loiolanos.²⁹⁶

No período em que se desenrolava a polêmica envolvendo o ato de Dom Cláudio alguns dos colaboradores escreveram artigos com críticas ao jesuitismo e de apoio a maçonaria, dedicando seu espaço para comentar o fato. Em *Cartas serranas*, Renato Casuvinis, que assinava como escritor cruzaltense, afirmou que o “*bando negro dos sectários da hipocrisia*”, chefiados pelo bispo Cláudio José, estava alegre pela autoridade religiosa ter obedecido “*à inspiração da mesquinhez*” negando “*seus serviços religiosos a um maçom*”. Por considerar os jesuítas uma quadrilha de exploradores, o autor afirmou que causava admiração o bispo ter deixado de realizar um trabalho para o qual receberia compensação financeira: “*Admira-nos porém que o fervoroso adepto de Loyola tivesse um assomo de desprendimento e deixasse escapar os cobres da nefanda instituição, pela encomendação de um morto*”²⁹⁷.

Utilizando de linguagem rebuscada, Innocencio Garcia, mais uma vez, demonstrou sua posição ao assinar os artigos *O ridículo* e *Doutrina universal*, nos quais confrontou a Igreja Católica Romana e fez defesa dos ensinamentos maçônicos. No primeiro texto, o autor inicia afirmando que era tempo de se refletir sobre o poderio que os jesuítas aspiravam implantar e alertava os leitores sobre a demora em tomar posição contrária, afirmando que a demora e a apatia encontrada “*em muitos espíritos tolerantes e cultos*”, poderia ocasionar na “*perigosa ascensão da turba gananciosa*”²⁹⁸. Em *Doutrina Universal*, afirmou que fazendo uso de palavras humildes apresentava uma firme propaganda da universal doutrina maçônica²⁹⁹. Mais do que publicar notícias sobre a maçonaria e seus convites para as sessões, o jornal declarou seu apoio ao movimento que, segundo ele, traria o desaparecimento do clero católico romano

²⁹⁶ ACMEC. A'S claras. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 76, 23 set. 1900. A's claras, p. 1, grifo do autor.

²⁹⁷ ACMEC. CASUVINIS, Renato. *Cartas serranas*. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 61, 2 ago. 1900, p. 1, grifo nosso.

²⁹⁸ ACMEC. GARCIA, Innocencio. *O ridículo*. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 63, 9 ago. 1900. *Cartas serranas*, p. 1, grifo nosso.

²⁹⁹ ACMEC. GARCIA, Innocencio. *Doutrina universal*. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 70, 2 set. 1900, p. 1.

ultramontano. Tornava-se, dessa maneira, um instrumento na defesa das ideias maçônicas e de seu capital simbólico³⁰⁰.

O impresso se caracterizava como um veículo de propaganda contrário à reforma romanizadora, ou ultramontana, pela qual passava a Igreja Católica Romana. Seus colaboradores com frequência criticavam a conduta de clérigos, razão pela qual se poderiam encontrar breves comentários em meio às notícias³⁰¹, poemas satíricos ou textos dedicados a demonstrar o quanto as práticas do clero eram consideradas nocivas à sociedade. Nesse contexto, entre as práticas católicas romanas criticadas estavam o celibato clerical e o confessionário³⁰². Os clérigos católicos eram retratados como agentes perigosos e hipócritas, como demonstra este poema assinado por João Ribas:

AOS PAIS

Ó pais que tentes na alma a crença imaculada, / e que tendes num Deus a

³⁰⁰ O capital simbólico também pode ser chamado de prestígio, reputação, fama, etc. Se trata da forma percebida e reconhecida como legítima dos diferentes tipos de capital (BOURDIEU, 2009).

³⁰¹ “D. Claudio, diz o Jornal do Comércio, acaba de despedir do seminário e das paróquias, os padres jesuítas. Afinal!”. ACMEC. D. CLAUDIO, diz.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 1, 1 jan. 1900. Diversas, p. 2. “O roupeta Ambrosio Ravattaco, de Vila Bela, Estado de São Paulo, *excomungou* o nosso colega Hermano de Freitas Pinto. Desfrutável o tal padre Ambrósio”. ACMEC. O ROUPETA Ambrosio.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 15, 18 fev. 1900. Estados, p. 1, grifo do autor. “O Apóstolo, jornal católico da Capital Federal, abriu uma subscrição popular em favor do papa Leão XIII. Como o jesuitismo explora a humanidade, impiedosamente, ostensivamente!”. ACMEC. O APOSTOLO.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 21, 11 mar. 1900. Estados, p. 2, grifo do autor. “O Conselho Municipal votou a verba de 30.000\$000 para a construção da igreja. O que mais nos faltará ver neste fim de século?”. ACMEC. PIRATINY. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 25, 25 mar. 1900. Municípios, p. 1.

³⁰² Em seu texto sobre a Semana Santa, Renato Casuvinis critica a Igreja Católica Romana. No texto o agente passa a se dirigir ao próprio Cristo e sugere algumas situações que poderia encontrar se retornasse a Terra. Entre as situações, poderia ver se as quantias arrecadadas na Sexta-feira Santa seriam utilizadas para a manutenção do Santo Sepulcro em Jerusalém ou se iriam servir para continuidade dos prostíbulos (lupanares). Ao prosseguir o autor oferece uma explicação para a ironia e então demonstra sua opinião sobre o celibato: “*Teus ministros desligados das paixões sensuais, dos prazeres fisiológicos, por um celibato cruel, podem arrastados pela força indomável da lubricidade servir-se daquele dinheiro para um ato que não é repulsivo, porque tu mesmo disseste: <<Cresce; e multiplicai-vos>> [...]*”. ACMEC. CASUVINIS, Renato. Cartas serranas. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 32, 19 abr. 1900. Cartas serranas, p. 1, grifo nosso. Em outra contribuição ao jornal escreveu a respeito de um caso de abuso sexual que teria acontecido em São Sebastião do Caí, fato também noticiado pela folha com o título de *Padre criminoso*. A questão do celibato é mencionada por representar o desligamento da família, meio que alimentaria sentimentos afetuosos. ACMEC. CASUVINIS, Renato. Cartas serranas. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 93, 22 nov. 1900. Cartas serranas, p. 1, grifo do autor. Ao criticar uma procissão que chamou de exibição ridícula, o colaborador Aurelio Pinto afirmou que a manifestação marcada por gritos e tochas demonstrava o declínio da religião católica apostólica romana e servia como um atestado diante da população de Santa Maria que era contrária ao confessionário e ao celibato clerical. ACMEC. PINTO, Aurelio. Aos domingos. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 33, 22 abr. 1900. Aos domingos, p. 2. Em outra oportunidade, afirmou que padres católicos haviam apresentado ao papa um pedido de revogação do celibato. O autor se mostrou descrente ao cumprimento do voto pelos clérigos, que fingiriam em cumpri-lo, e afirmou conhecer muitos padres em situação de concubinato e com filhos. ACMEC. PINTO, Aurelio. Aos domingos. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 86, 28 out. 1900. Aos domingos, p. 2. A folha classificava o confessionário como corrupto e defendia que a sociedade não poderiam tolerar ministros celibatários. ACMEC. PATRIA e família. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 77, 27 set. 1900, p. 1.

ideia concentrada;

vós, que passais cantando, alegres, descuidados, / sem medo dos répteis,
nos campos macegosos;

vós, que tendes na ideia a rigidez do aço, / e olhares, cheios de fé, à
abóbada do espaço;

vós, que acordais, sorrindo, em fresca madrugada / e escutais, com respeito,
os hinos da alvorada;

vós, que não chafurdais no lodo a consciência, / e que nunca zombais dos
trapos da indignação;

vivei, cantai, folgai! Porém... muitos cuidados / se não quereis ficar um dia
desgraçados.

Se o padre do lugar for moço e bem-falante... / prestai muita atenção nos
atos do tratante!

Lembra-vos que sois bons, que tendes filhas belas, / e que o padre
podendo... ai! Coitadinhas delas!

Na Igreja – eu vos direi, se não vos causa abalo - / não é somente o sino, ó
pais, que tem *badalo!*

João Ribas³⁰³

O poeta satírico dirige-se aos pais dotados de bons valores e boas intenções, que tomados de muita ingenuidade se tornam incapazes de perceber o perigo que os padres representavam para as suas famílias. O sacerdote católico romano é descrito como uma figura com potencial de sedução que não hesitaria em tirar proveito das jovens caso surgisse a oportunidade³⁰⁴. Ao se referir novamente à figura do padre, o autor faz uso de outros elementos e descreve o clérigo como uma pessoa hipócrita de vida dupla que usava de disfarces para frequentar bordéis durante à noite, mas se comportava como um homem de vida ilibada durante o dia. Nos versos do poeta o personagem levava uma vida rodeada de prazeres e sem complicações, podendo desfrutar de bons momentos sem qualquer empecilho. Às pessoas que respeitavam a autoridade do religioso são atribuídos elementos como a inocência e a ignorância. O desfecho, dessa conduta libertina, porém, culmina em uma cena trágica.

Ante a um esquite

A Jovino Marques

O padre era um rapaz / que á elegância do porte a astúcia reunia
e, em todos os bordéis, à noite aparecia / como um demônio audaz:
às vezes, disfarçado / em moço de recado,

³⁰³ ACMEC. RIBAS, João. Aos paes. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 43, 27 maio. 1900, p. 1, grifo do autor.

³⁰⁴ Este poema em especial se tornou motivo de polêmica entre os leitores da folha e recebeu críticas.

e outras, envergando a farda de um soldado.

Bem cedo, no entanto, assim que o sol saía, / o padre, sacudindo a poeira da batina,
em caminho da Igreja, / com risos enfeitando a boca pequenina
da cor de uma cereja, / um santo parecia!

E, assim, que encontrava o moço *reverendo*, / saudava-o, com respeito, as emoções
contendo
e tirando o chapéu. / De olhares suplicantes,
em posição humilde, alguns ignorantes / pareciam pedir que lhes mudasse a sorte
ou que lhes desse, então, um simples passaporte / para alcançar o céu!

*
* *

Profundo em teologia, / quando ele, o *reverendo*, ao púlpito assomava
a multidão sombria / para escutar o filho de Maria.
E ninguém murmurava!

O ministro de Deus / era um homem feliz no meio dos mortais:
não tinha, em seu rebanho, a praga dos ateus, / sozinho percorria, à tarde, os seus
apriscos,
e à sua mesa enorme e cheia de petiscos, / sentavam-se, gentis, mulheres divinais.
(Eu não quisera mais!)

* *
*

Passados alguns anos, / um dia, após a missa, adormeceu na Igreja
o reverendo padre. / - Efeitos da cerveja!

Quando ele despertou entrava pela porta / um fúnebre cortejo.
Era uma virgem morta / que vinha engrinaldada e dentro do caixão.
O padre, calmamente, / passou por entre o povo, à dor indiferente,
indiferente a tudo
- sem nenhuma emoção! / Porém, ao destampar o esquite sorridente,
sentiu, pálido e mudo, / a dor no coração.

E, calado, sofreu terrível agonia! / - pois era sua filha, aquela que ali via
amortalhada então! / E ele nem podia
beijar uma só vez o rosto, as mãos mimosas / daquela que ali estava, entre jasmims e
rosas,
metida num caixão.

João Ribas.

S. Pedro, 1900.³⁰⁵

Recuperado em ambos os poemas está a questão do celibato clerical. O padre se torna um agente perigoso por estar impedido de construir uma família por meio dos laços matrimoniais. Essa situação o direciona para uma vida de hipocrisia e mentiras na qual adotava a prostituição ou o concubinato, podendo também se tornar um perigo para as famílias dos fiéis. Essa questão é abordada de maneira mais evidente em outras publicações como no texto *Pátria e Família* publicado em primeira página, no dia 27 de setembro de

³⁰⁵ ACMEC. MARQUES, Jovino. Ante a um esquite. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 56, 12 jul. 1900, p. 1, grifo do autor.

1900. Texto no qual à Pátria e à Família são atribuídas qualidades de aperfeiçoamento da sociedade: “Entidades abstratas no mais amplo sentido filosófico, elas são a argamassa poderosíssima onde se baseiam os alicerces das sociedades cultas”³⁰⁶. Sujeito à autoridade do Vaticano, em Roma, e sem autorização para constituir seu próprio núcleo familiar, o clero católico romano era retratado no discurso como um elemento estranho ao funcionamento da sociedade e perigoso para a República.

Pátria e Família

[...]

E o pensamento revolteia, espairose-nos, quer abranger todas as cores vivas dos painéis admiráveis para revelar pela pena o amor nutrido pelas sacras palavras que ensinam estas linhas ditadas por ensinamentos puríssimos de uma alma crente.

Pátria e Família!

Amor santificado pelos princípios da civilização concretizam àquelas duas palavras.

No entanto o clero católico apostólico romano, os padres, não constituem família, não têm pátria!

Aberrações estupendas, cancros perigosos, eles os roupetas, pregam a moral, fingem-se mártires, erguem o corrupto confessionário, proclamam a abstinência e guerreiam o casamento civil!

Isto em plena República, no regime que devia ser de liberdade e do respeito às leis!

Mas a sua propaganda há de retroceder pela imposição invencível das sociedades civilizadas.

Sim! As sociedades que veneram a Pátria e a Família não podem tolerar em seu seio ministros celibatários e expatriados, por (ilegível).

Não são religiões como essa, imorais, as que carecem os povos.

Quem não tem Pátria nem Família não pode dar lições.

Abaixo, portanto, o celibato clerical!³⁰⁷

A questão do casamento civil mencionada consistia em outro ponto defendido no jornal. Na folha os colaboradores exigiam o respeito pelas leis da República e criticavam o clero contrário ao casamento civil³⁰⁸. Afirmava J. Falcão Villa: “Este estado de reconhecida e condenada anarquia que fere muito de perto a moral de um povo, não pode persistir, ainda com a agravante de pretenderem hostilizar as leis da pátria, como acontece com as do casamento civil – afrontando, desse modo, a moral, qualificando o ato nupcial de

³⁰⁶ ACMEC. PATRIA e família. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 77, 27 set. 1900, p. 1.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 1, grifo do autor.

³⁰⁸ Aurelio Pinto considerava os padre católicos inimigos fidalgos das instituições porque, segundo ele, eram forçados a combater o casamento civil. ACMEC. PINTO, Aurelio. Aos domingos. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 88, 4 nov. 1900. Aos domingos, p. 2. J. Falcão Villa afirmava que os jesuítas hostilizavam as leis da Pátria ao se irem contra o casamento civil. Atitude que, para Villa, confrontava a moral e qualificava o ato nupcial de concubinato. ACMEC. VILLA, J. Falcão. *Evolução sociológica. O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 93, 22 nov. 1900, p. 1.

concupinato!”³⁰⁹.

As opiniões publicadas no *O Combatente* podem ser melhor entendidas se relacionadas aos dois eixos de seu programa editorial: a defesa da República e do progresso para o município de Santa Maria. Foi em seu próprio contexto de ação que registrou o décimo primeiro ano da Proclamação da República: “*O Combatente, que tenazmente lutou pelas instituições republicanas, que trabalhou homericamente, dando batalha sem tréguas aos prosélitos da monarquia, reverencia, palidamente, este dia que devia ser, por honra nossa, entusiasticamente glorificado pelo povo.*”³¹⁰ Ao registrar um dos aniversários da folha o proprietário e diretor, Candido Brinckmann, escreveu sobre o programa do jornal: “[...] *Esquivo das lutas partidárias seu ideal continua a ser o engrandecimento do Município e o progresso desta cidade*”.³¹¹ - projeto que reafirmou nos anos seguintes³¹².

A folha que havia defendido as ideias republicanas e o fim da escravidão³¹³ se opunha a tudo o que considerasse uma ameaça às instituições republicanas e ao progresso. Se combatia o catolicismo ultramontano é porque identificava nele uma força retrógrada, obscurantista e contrária aos ideais republicanos. Ao reconhecer na maçonaria uma força progressista, a folha saía em seu favor quando atacada pela Igreja Romana. No conjunto dessas discussões também pesava o vínculo pessoal dos agentes com a Ordem.

Apesar dos embates envolvendo o catolicismo romano, *O Combatente* não se tratava de uma folha antirreligiosa e, respeitados os limites das convicções pessoais de seus colaboradores, podemos compreender que suas publicações demonstravam admiração pela religião cristã³¹⁴. Em muitas situações também se demonstrava uma boa relação com

³⁰⁹ ACMEC. VILLA, J. Falcão. Evolução sociológica. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 93, 22 nov. 1900, p. 1.

³¹⁰ ACMEC. 15 de novembro. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 91, 15 nov. 1900, p. 1, grifo nosso.

³¹¹ ACMEC. O COMBATENTE. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 1, 1 jan. 1900, p. 1, grifo nosso.

³¹² ACMEC. BRINCKMANN, Candido. O combatente: vencendo. *O Combatente*, Santa Maria, ano XV, n. 867, 1 jan. 1901, p. 1.; ACMEC. BRINCKMANN, Candido. O combatente. *O Combatente*, Santa Maria, ano XVI, n. 971, 1 jan. 1902, p. 1.; ACMEC. BRINCKMANN, Candido. Um anno mais. *O Combatente*, Santa Maria, ano XVII, n. 1075, 1 jan. 1903, p. 1.; ACMEC. O COMBATENTE: 18º. Aniversario. *O Combatente*, Santa Maria, ano XVII, n. 1179, 31 dez. 1903, p. 1.

³¹³ ACMEC. BRINCKMANN, C. O Combatente. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 93, 22 nov. 1900, p. 1.

³¹⁴ Os colaboradores se dirigem a Jesus Cristo de maneira respeitosa e demonstrando reverência. Os responsáveis pela folha não se opunham à religião cristã, mas se opunham ao que consideravam como maus exemplos e indignos representantes da religião. ACMEC. O ridículo, *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 63, 9 ago. 1900, p. 1.

sacerdotes da Igreja Católica Romana³¹⁵ e informações sobre a sua passagem pela cidade³¹⁶. Dessa maneira, nota-se que as manifestações religiosas que oferecessem algum risco para as instituições republicanas ou que, em sua perspectiva, pudessem impedir o progresso da sociedade recebiam críticas nas colunas da folha. Esse confronto envolvendo a temática religiosa não estava direcionada apenas aos *jesuítas*, mas também a manifestações públicas de caráter popular que fossem consideradas supersticiosas ou fanáticas, fossem elas dirigidas por padres, leigos ou por agentes de outras religiões (entre elas as de caráter espírita)³¹⁷.

Nas páginas de *O Combatente*, a temática das religiões e a ideia de progresso estavam associadas e, nesta relação, as religiões deveriam cumprir uma determinada função social. A situação é percebida ao compararmos as opiniões que emitia sobre a coleta de donativos para os festejos populares. Em algumas circunstâncias a coleta de dinheiro poderia ser hostilizada, porém, os pedidos de donativos para o desenvolvimento de projetos de cunho social encontravam o apoio da folha, mesmo que fossem desenvolvidos por algum padre católico romano³¹⁸. Situação mostrada ao noticiar a arrecadação de dinheiro pelo padre João Pereira da

³¹⁵ O jornal lamentou o falecimento do padre Antônio Sório a quem considerava um dos grandes e ilustres protetores da ex-colônia Silveira Martins. ACMEC. PADRE Sório. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 4, 11 jan. 1900, p. 2. Publicou com entusiasmo a passagem do padre João Pereira da Silva Lima e apoiou a arrecadação de donativos para a construção do Orfanotrófio Rio Grandense. ACMEC. ORPHANOTROPHIO Rio Grandense. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 30, 12 abril. 1900, p. 1.; ACMEC. ESTÁ entre nós... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 31, 15 abril. 1900, p. 1.; ACMEC. SÃO Gabriel. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 32, 19 abril. 1900. Municípios, p. 1. Considerava amigo o padre Luiz Pinto de Azevedo. ACMEC. FESTA. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 46, 7 jun. 1900, p. 1.

³¹⁶ ACMEC. DE passagem para... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 23, 18 mar. 1900. Locaes, p. 1.

³¹⁷ Informou que a irmandade de nossa senhora do rosário andou, em procissão por algumas ruas da cidade. Segundo o jornal, exibia uma imagem religiosa, *um santo*, e rezava pedindo chuva. O jornal considerou ridícula a manifestação. ACMEC. A IRMANDADE.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 102, 21 dez. 1899. Locaes, p. 1. No exemplar, se publicou versos assinados por Parmenio Aguiar nos quais de forma pejorativa demonstrou se opor ao formato de manifestação religiosa. ACMEC. EM procissão. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 102, 21 dez. 1899, p. 2. Em tom de crítica noticiou que o padre Pedro Wimmer benzeu o gado com o fim imunizá-lo contra a febre aftosa, as pessoas que não levaram o gado apresentaram sal para que o padre benzesse. Concluiu: “*Que boa chuva de cangalhas! Em São José não há febre aftosa.*”. ACMEC. SÃO José. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 68, 26 ago. 1900, p. 1, grifo nosso. A folha manifestou opiniões contrárias às práticas religiosas do major Xavier, a quem chamou de pretense messias. O major Antonio Ignacio Xavier de Albuquerque pertencia ao 32º batalhão de infantaria de São Gabriel e esteve em Pau fincado, São Pedro e em Santa Maria em novembro de 1900. Segundo o jornal, o agente prometia a cura de doenças e por meio de palavras, passes ou água e supostamente identificava a origem das enfermidades. Ressalta o grande quantidade de dinheiro arrecadada do público que o assistia e considerou se tratar de especulações e mistificação indecente. ACMEC. O MAJOR Xavier: pretense messias. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 95, 29 nov. 1900, p. 1.; ACMEC. O MAJOR Xavier: pretense messias. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 96, 2 dez. 1900, p. 2. Afirmou que o major se revelou como um fervoroso adepto do espiritismo. A respeito da passagem do agente por Santa Maria, comentou: “*Desde que circulou a notícia pela cidade, naquele mesmo dia, a curiosidade, o fanatismo e a superstição, essa trindade diabólica, invadiu o espírito do populacho.*” “[...] Admirável, se não estranhável para nós era aquela condenável, injustificável demonstração de atraso do nosso povo”. ACMEC. O MAJOR Xavier: pretense messias. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 97, 6 dez. 1900, p. 1, grifo nosso.

³¹⁸ A folha deu amplo apoio ao projeto de construção do Hospital de Caridade e defendeu que as esmolas doadas

Silva Lima e ao defender a construção do Hospital de caridade.

Orfanotrófio Rio Grandense

Chegado de Porto Alegre, sábado passado, seguiu, segunda-feira, para S. Gabriel o Rev. Padre Dr. João Pereira da Silva Lima, com o fim de, ali, angariar donativos para o <<Orfanotrófio Rio Grandense>> de que é um dos fundadores.

S. Revma. Quando aqui estive em junho de 97 por ocasião da festa do Divino Espírito Santo, recebeu não poucos donativos da generosa população desta cidade para a sua grande obra de caridade, como, porém, devido à falta de tempo, não pudesse então correr toda a cidade, pensa o digno apóstolo da Caridade visitarnos, na sua volta de S. Gabriel, percorrendo a cidade toda.

Assim, aqueles que já deram o seu óbolo poderão nova prova de sua generosidade e aqueles que ainda não tiveram ocasião de cumprir esse dever de caridade e patriotismo poderão fazê-lo presentemente.

Santa Maria, cujos sentimentos generosos nunca foram postos em dúvida, não ficará atrás, estamos certos, apesar da dura quadra que atravessamos, das vizinhas cidades de Rio Pardo, Cachoeira e Cruz Alta, onde foi, há poucos meses, tão bem recebido o nosso digno e simpático patricio, Dr. Silva Lima, e <<O Combatente registrará jubiloso os nomes daqueles que concorrerem para a grandiosa e humanitária obra do <<Orfanotrófio Rio Grandense>>.⊃>319

Os peditórios

[...]

A ignorância, crente, é assim explorada em seu último vintém, jesuiticamente arrancam-lhe a economia junta com tanto suor, parcamente acumulada; talvez com sacrifícios incalculáveis.

No entanto a hipocrisia, os histriões da religião de Cristo, vagabundeando, talvez por entre os esgares da desenfreada troça, a rir dos incautos contribuintes, viajam e arrecadam, para que?

Para a festa, dizem; para a fábrica da igreja, afirmam.

Lógica cínica e desavergonhada.

Para a Caridade, para esmolas, para *dar de comer à quem tem fome*, nem um rela! [sic]

E a ingenuidade absurda e incompreensível do nosso povo alimenta essa religião sem moral, sem um vislumbre condigno das tradições do Supremo Deus!

Miséria das misérias!

A pobreza e a mendicidade formigam pelas ruas mais públicas da cidade; a fome assoberba as classes desprotegidas da sorte e a Religião Católica Apostólica Romana *não vê!* Manda esmolar para as festas, arrecada para a hidrofóbica *fábrica* e os *ministros* espiolham, em demorado jornadear, a credulidade dos ingênuos!

[...]

Esse numerário e essa propaganda usufruída por aquela igreja é um atentado aos sentimentos puros da sublime Caridade pregada por Cristo.

pela população à Igreja Católica Romana deveriam passar a ser destinadas para o hospital: “[...] nós que com tanto desprendimento nos privamos do último vintém para dar às bandeiras de todas as festas da igreja católica! Sim! Em vez de darmos para a igreja que não usa mitigar as dores dos inválidos, nem suavizar o infortúnio dos desgraçados, façamos tudo pelo Hospital. A igreja não dá esmolas.” ACMEC. MELHORAMENTOS materiais. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 22, 14 mar. 1900, p. 1, grifo nosso. Quando noticiou a passagem do padre João Pereira da Silva Lima por São Gabriel na viagem em busca de donativos para o Orfanotrófio Rio Grandense o jornal qualificou o clérigo de digno apóstolo da caridade e afirmou que os moradores de Santa Maria poderiam dar prova de sua generosidade ao contribuir com o propósito do religioso. Que, segundo a folha, corresponderia ao cumprimento da caridade e do patriotismo. Conclui: “**O Combatente** registrará jubiloso os nomes daqueles que concorrerem para a grandiosa e humanitária obra do << Orfanotrófio Rio Grandense >>.” ACMEC. ORPHANOTROPHIO Rio Grandense. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 30, 12 abril. 1900, p. 1, grifo nosso.

³¹⁹ Ibid., p. 1, grifo do autor.

Não é justo, não é da própria religião desses falsos apóstolos o destino que dão ao dinheiro calculadamente espoliado do povo.
 Nem um vintém, nem um óbulo para os peditórios.
 Há pobres, inválidos, doentes, que precisam e aos quais a igreja não dá um ceutil.
 Acabemos de vez com a torpe exploração dos peditórios – capa sob que se ocultam os roupetas – dourando-lhe com o pomposo título de festa.
 A época é para pedir para dar aos necessitados e não para o luxo de igrejas e padres.
 Providências, providências pedimos, a fim de que cesse o inqualificável abuso.
 Voltaremos ao assunto.³²⁰

Para a equipe, a religião deveria auxiliar no desenvolvimento da sociedade. De acordo com as suas publicações, menos valores em dinheiro deveriam ser destinados aos festejos e mais investimentos deveriam ser destinados para as práticas de caridade. Portanto, a relação entre a folha e os grupos religiosos poderia se dar de forma diferenciada, contribuindo para o acúmulo de capital simbólico dos grupos religiosos ou para a sua perda. Ao representarem o ideal de progresso e a consolidação das ideias republicanas os grupos religiosos poderiam abrir espaço para a criação de vínculos de solidariedade, como os demonstrados no caso padre João Pereira da Silva Lima. Porém, ao combaterem a maçonaria, os símbolos do progresso ou as leis da República estariam entrando em um contexto de luta simbólica³²¹ com a folha. O órgão de imprensa atuava em um contexto marcado pelas divergências envolvendo o catolicismo romano e o apoio às ideias republicanas e foi nessa conjuntura que a Igreja Episcopal chegou a Santa Maria.

As igrejas protestantes de missão foram associadas à ideia de progresso por grupos das elites em diferentes regiões do país. Dentro deste padrão de aceitação, a chegada de uma missão protestante a Santa Maria não passaria despercebida pelos agentes do jornal *O Combatente*. Em dezembro de 1899, a folha noticiou a chegada dos missionários com a seguinte nota:

Dignaram-se de fazer-nos uma visita os Revos, Lucien L. Kinsolving e James W. Morris, aquele bispo da Igreja Brasileira Episcopal e este pastor da futura igreja evangélica que pretendem fundar em nossa cidade, no idioma pátrio.
 Agradecemos a delicada visita com que nos distinguiram, desejando-lhes agradável permanência entre nós.³²²

³²⁰ ACMEC. OS peditórios. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 83, 18 out. 1900, p. 1. grifo do autor.

³²¹ Os diferentes grupos sociais, ou classes, estão envolvidos na disputa para afirmarem sua definição de mundo social e definirem o campo das posições ideológicas que reproduzem as posições sociais. Nessa luta simbólica os agentes podem conduzir o conflito nas lutas cotidianas ou contar com o trabalho de especialistas da produção simbólica. Em disputa está a produção do senso comum a partir da visão legitimada do mundo social (BOURDIEU, 2009).

³²² ACMEC. DIGNARAM-SE.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 99, 10 dez. 1900. Locaes, p. 1.

O nome da denominação religiosa foi publicano de modo equivocado, apesar disso a publicação demonstra aspectos importantes sobre a presença dos agentes. Tratavam-se de clérigos que pretendiam organizar uma comunidade religiosa e agentes para quem o jornal desejava uma agradável permanência na cidade. O andamento do trabalho dos religiosos também foi publicado nos números seguintes que deram informações sobre o andamento dos trabalhos internos no novo templo³²³ e a data de sua inauguração³²⁴. Entre os meses de janeiro e fevereiro os convites para a inauguração da capela poderiam ser encontrados em meio às seções do jornal³²⁵:

Igreja Episcopal Brasileira
CAPELA DO MEDIADOR

Nesta capela estabelecida no salão sito a rua do Comércio n.24, tenciona-se, com favor de Deus, principiar cultos públicos em o dia 11 de Fevereiro próximo futuro, às 8 horas da noite. O serviço inaugural será presidido pelo Rev^{mo}. Bispo Dr. Kinsolving, assistindo ao mesmo tempo várias pessoas do clero.

Para assistir a esta cerimônia, o público Santa Mariense é cordialmente convidado.

James W. Morris
Missionário encarregado

(4 v.)³²⁶

As publicações que informavam o andamento da organização da capela e os convites publicados pelas semanas seguintes criavam um clima de expectativa no público leitor, fazendo que a inauguração da primeira capela de uma igreja protestante de missão na cidade não passasse despercebida pelos assinantes da folha. Em sua inauguração a capela esteve literalmente cheia, com a presença de mais de trezentas pessoas, afirmou um colaborador. Após a abertura oficial ao público, a Igreja Episcopal prosseguiu com a divulgação de seu trabalho nas páginas jornal, informando sobre as prédicas³²⁷ e os dias em que haveriam

³²³ ACMEC. FORAM começados os.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 5, 14 jan. 1900. Locaes, p. 1.

³²⁴ ACMEC. NO dia 11 de.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 9, 28 jan. 1900. Locaes, p. 1.

³²⁵ ACMEC. EGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 10, 1 fev. 1900. A pedidos, p. 2.; ACMEC. EGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 11, 4 fev. 1900. A pedidos, p. 2.; ACMEC. EGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 12, 8 fev. 1900. A pedidos, p. 2.; ACMEC. EGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 13, 11 fev. 1900. A pedidos, p. 2.; ACMEC. EGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 13, 11 fev. 1900. A pedidos, p. 2.

³²⁶ ACMEC. EGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 9, 28 jan. 1900. Secção livre, p. 2, grifo do autor.

³²⁷ ACMEC. Locais, *O Combatente*, 18 fev., 1900, p. 1.; ACMEC. A prédica de domingo.... *O Combatente*,

cerimônias religiosas³²⁸. Da mesma maneira que acontecia com outras personalidades locais, o órgão de imprensa também informava sobre o trânsito dos clérigos da denominação, veiculando informações sobre sua saída em viagem ou chegada à cidade³²⁹.

Após a inauguração da Capela do Mediador foram publicados dois artigos, os quais representam o bom relacionamento que possuía com a denominação religiosa. Como dito no início, informou que muitas pessoas haviam comparecido à cerimônia, que o conjunto dos utensílios causara boa impressão, que houveram canções religiosas acompanhadas por órgão e que os clérigos haviam chamado a atenção do público ao exporem suas convicções com facilidade. A opinião publicada dizia que a Igreja Episcopal conseguiria um bom número de adeptos porque não aprovava o celibato clerical e o uso do confessionário. Para os agentes da folha, a presença da igreja missionária se unia aos outros movimentos, que levavam a Igreja Católica Romana a ter que encarar a nova realidade social. A frase que encerra a notícia não é apenas uma figura retórica, e traz consigo esse significado.

IGREJA EPISCOPAL BRASILEIRA CAPELA DO MEDIADOR.

Como estava anunciado, inaugurou-se na noite de domingo, à rua do Comércio n. 24, a capela evangélica brasileira, da qual é pároco o pastor W. Morris.

A capela estava literalmente cheia.

A singeleza notada em todos os adornos do ritual causou impressão agradável ao auditório, bem como os cânticos sacros acompanhados por órgão.

O que mais prendeu a atenção do público seletivo que ali vimos, foi a palavra fácil, eloquente e abalizada do consumado orador, o bispo Dr. Lucien Lee Kinsolving, que conseguiu o triunfo pouco comum de dominar com sua palavra autorizada o grande número de ouvintes.

O rev. Morris também fez uso da palavra, antes do bispo.

Com a inauguração da aludida capela conseguirá a igreja episcopal, em nossa cidade, não pequenos adeptos – pois em absoluto condena o celibato, e o confessionário – o que já é muito moralizador.

Mais uma desilusão para a igreja católica apostólica romana.³³⁰

Em *Consumatum est*, assinado por C.C., apresentou mais detalhes, sob a perspectiva do autor que escreveu: “*Domingo a noite, viu com alegria e conforto, uma grande parte da população desta cidade, o quanto pode a palavra do homem ao serviço da verdade, ao*

Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 73, 13 set. 1900. Sociedades, p. 2.; ACMEC. Versou sobre maximas.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 69, 30 ago. 1900. Locaes, p. 2.

³²⁸ ACMEC. Na <<Capela do Mediador>>.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 25, 25 mar. 1900. Locaes, p. 1.

³²⁹ ACMEC. Deve chegar.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 57, 15 jul. 1900. Locaes, p. 1.; ACMEC. Estará de volta.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 87, 1 nov. 1900. Locaes, p. 2.; ACMEC. Regressou da capital.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 88, 4 nov. 1900. Locaes, p. 1.

³³⁰ ACMEC. EGREJA Episcopal Brasileira. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 14, 15 fev. 1900, p. 1, grifo do autor.

serviço do amor ao próximo, ao serviço da humanidade!”³³¹. Em seu relato, o agente demonstra a sua simpatia com os valores religiosos apresentados pelos agentes da Igreja Episcopal, sensibilidade que aparece ao descrever as sensações despertadas pela cerimônia religiosa: “A pequena *Capela do Mediador* estava repleta, não menos de trezentas almas sentiam os acordes dos hinos sálmicos em louvor de Deus, ecoar nos mais íntimos recessos do coração e arrancar de lá, estarecido e a extinguir-se o fogo da fé [...]”³³².

Para C.C., por décadas na sociedade brasileira e em Santa Maria a fé e a religião cristã haviam sido ofuscadas, período que comparava a uma noite escura. Em sua perspectiva, a religião de Cristo em Santa Maria parecia estar sem força e a inauguração da Capela do Mediador representava um marco que demonstrava a hora da grande regeneração espiritual, um atestado da fé no Salvador e a “*a garantia eficiente da aceitação deste povo à Igreja Evangélica*”³³³. A denominação que iniciava seu trabalho missionário era percebida como uma instituição despida das roupagens que envenenaram a crença da humanidade e era considerada uma igreja livre por não adotar o confessionário ou o celibato clerical. O texto é concluído da seguinte maneira: “*A Capela do Mediador é o oásis para o conforto da alma: Orar à Deus por amor do próxima [sic], suplicando o perdão que consola e prepara o coração para as grandes dores, é o cântico dos cânticos da Religião do Crucificado*”³³⁴.

Tanto o texto elaborado pela redação do jornal *O Combatente* quanto o assinado por C.C., representam aceitação ao trabalho dos missionários. Todavia, esse entusiasmo pelo trabalho missionário, sua postura diante do confessionário e do celibato obrigatório, e pela inauguração da nova capela não fez com que os agentes da Igreja Episcopal ocupassem um espaço significativo nas colunas do jornal logo no início de seus trabalhos na cidade. Essa situação se estende até julho daquele ano e demonstra uma mudança quando o reverendo James Morris publicou seu primeiro artigo na folha.

Intitulado *Os santos*, o religioso dissertou sobre as divergências entre a interpretação protestante/evangélica e católica romana sobre a questão dos *santos da igreja*. Ao fazer isso, informou que acreditava no conceito de *santos*, porém fazia ressalvas sobre o significado atribuído a ele. Ao afirmar sua posição escreveu: “*Todos os cristãos concordam que há santos e que os santos devem ser devidamente honrados. Neste ponto não há divergência. Quando porém se pergunta: - Quem são os santos e como devemos honrá-los, logo surgem diferentes*

³³¹ ACMEC. C.C. Consumatum est. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 14, 15 fev. 1900, p. 1, grifo nosso.

³³² Ibid., p. 1, grifo do autor.

³³³ Ibid., p. 1, grifo nosso.

³³⁴ Ibid., p. 1, grifo do autor.

*opiniões*³³⁵. Em um texto claro e informativo, o reverendo apresentou o conteúdo da mensagem evangélica e sua discordância para com as práticas da Igreja Católica Romana. Seguindo seu raciocínio, também abordou o uso das imagens produzidas para o uso na devoção às pessoas consideradas santas pela Igreja Católica Romana.

[...].

Segundo os princípios da Igreja Evangélica os santos genuínos são os que toda a cristandade reconhece como tais. Os apóstolos de Cristo e os fundadores da Igreja, sancionados nas Santas Escrituras, merecem esta especial honra e comemoração.

Porém devemos protestar energicamente contra a pretensão da Igreja Romana, de fazer santos e canonizar certos homens e mulheres, declarando-os santos.

A ladainha dos Santos da Igreja Romana contém grande número de homens e mulheres que pela vida e costumes estavam longe de serem santos. Contém muitos também cuja santidade consistem em vida de ascetismo e de torturas pessoais.

Recusamos aceitar estes santos duvidosos e fantásticos. Insistimos que nenhuma igreja tem direito de fazer santos e que unicamente os santos da Igreja Católica, que quer dizer Universal, devem ser reconhecidos.

É perigoso e pernicioso este costume de multiplicar santos.

[...].

A Palavra de Deus, a Santa Bíblia, proíbe em muitos lugares o uso de imagens e figuras.

O segundo mandamento da lei de Deus declara que a veneração de imagens é abominação a Deus. Deus deu a Moisés somente dez leis fundamentais e uma destas proíbe expressamente o uso de figuras em religião.

Quem portanto faz de pedra ou de pau uma imagem, dando-lhe o nome de santo e prestando-lhe homenagem e devoção, desobedece a lei de Deus, fazendo uma desonra aos santos. Em dúvida os santos hão de abominar o que Deus abomina: A lei de Deus declara pecado contra o Senhor, o uso de imagens, portanto os santos são desrespeitados e ofendidos por aqueles que fazem imagens para usá-las em devoção.³³⁶

Ao expor a versão protestante/ evangélica sobre a questão dos santos e do uso de imagens, o missionário estava trabalhando na difusão dos bens simbólicos da religião. Há décadas os agentes protestantes das diversas denominações vinham fazendo uso da imprensa para a divulgação sua mensagem religiosa e como é sabido a Igreja Episcopal possuía o *Estandarte Cristão* como seu órgão. O uso da imprensa pelos missionários, portanto, não chama a atenção, visto que era uma estratégia conhecida. O que se mostra interessante é a divulgação dos bens simbólicos da religião em um veículo que não estava vinculado à denominação. Dando continuidade, Morris abordou as diferenças entre o pensamento católico romano e o apresentado pela Igreja Episcopal naquele momento histórico e ao final, o agente conclui sua explanação apresentando um resumo organizado em quatro pontos nos quais reafirma o conteúdo dos seus argumentos:

³³⁵ ACMEC. MORRIS, James W. Os santos. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900, p. 1, grifo nosso.

³³⁶ *Ibid.*, p. 1.

Ainda mais: os escritos apostólicos, declaram que há um só Mediador entre nós e Deus – o Homem Jesus Cristo Justo. O Salvador diz que ninguém vem ao Pai senão por Ele.

Em todas as Escrituras não há sombra de invocação dos santos. S. Pedro, S. Paulo e S. João repreenderam com horror aos que queriam prestar-lhes culto.

A palavra de Deus ensina que Deus deve ser adorado somente por meio de Jesus Cristo, seu Filho.

Cristãos fieis às ordens do Senhor, não devem orar aos santos. A ladainha dos santos, na qual a Igreja Romana ensina ao povo a pedir socorro e mediação de uma grande lista de santos, - é toda e totalmente contrária a lei de Deus.

Porque os santos, apesar de glorificados nos céus, são criaturas. Eles não têm os atributos de Deus – não são onipresentes e por conseguinte não podem ouvir e entender os rogos que lhes são oferecidos por todo o mundo.

Só Deus pode estar em toda parte ao mesmo tempo. Os santos não tem o poder de estarem no paraíso e na terra ao mesmo tempo. A razão nos assegura que os santos, sem serem divindades, não vos ouvem. Quando o povo ora aos santos faz deles deuses:

Concluimos, portanto, chamando a atenção para as seguintes proposições:

1. Os santos verdadeiros não são feitos por decreto eclesiástico, porém pelo consentimento do mundo cristão;
2. Figuras e imagens não se deve chamar santos; e a veneração deles é desobediência à lei de Deus e grande desonra aos próprios santos;
3. Nosso único Mediador para com Deus é Jesus Cristo; por conseguinte orar aos santos é desonrar a Jesus Cristo e fazer deuses dos santos;
4. O único modo de honrar os santos é imitá-los; é ouvir o que fazem: é atender a sua santa vida e doutrina.

James W. Morris.

Presbítero da Igreja Episcopal Brasileira.³³⁷

As boas relações criadas entre o jornal *O Combatente* e os clérigos da Igreja Episcopal Brasileira se estendem pelos meses seguintes. O tom impresso na folha ao se referir ao bispo Lucien Lee Kinsolving, a James W. Morris, a Américo Vespúcio Cabral e a Carl Henry Sergel demonstra a relação cordial que havia entre as partes. O segundo agente, responsável pela congregação formada em Santa Maria, ganhou a admiração do colaborador J. Falcão Villa, que dedicou o poema *A existência de Deus* ao religioso. Em seus versos, o autor expõe suas convicções religiosas e demonstra admiração pelo trabalho missionário de Morris. Em seus versos, menciona uma capela que considerava elegante e a prédica eloquente de um orador, uma referência implícita à Capela do Mediador e ao reverendo Morris.

A existência de Deus

(Ao Reverendo Morris)

Na amplidão celeste eu vejo a imagem sacrossanta
De Deus que nos governa com bondade e perfeição,
Essa imagem que eu venero, de elevada adoração
Que o poeta melodioso na terna linguagem canta.

³³⁷ ACMEC. MORRIS, James W. Os santos. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900, p. 1.

O seu poder infinito se estende na natureza
 Que radiante e majestosa atesta o feito de Deus,
 Destruindo a falsa doutrina dos insensatos ateus
 Que existe em contradição, provando da alma a fraqueza!

Nessa capela elegante onde a prédica eloquente
 Eleva a doce harmonia ao trono excelso de Deus
 Mostrais ao povo cristão – o poder Onipotente.

A vossa altiva missão cheia de luz e de amor
 Dissipa as trevas profundas dos arrojados ateus,
 Declamando a santa existência do divino Redentor

J. Falcão Villa.³³⁸

No ano de inauguração do trabalho missionário da Igreja Episcopal em Santa Maria, apenas James Morris foi homenageado por J. Falcão Villa. Em outras situações, se demonstra entusiasmo com a presença dos agentes quando chegavam a cidade, questão representada pela maneira respeitosa como se dirige ao bispo Lucien Lee Kinsolving e ao reverendo Americo Vespucio Cabral. Na folha, o bispo era referenciado como simpático, ilustre, chefe autorizado e respeitável da congregação religiosa, ao qual os responsáveis pela folha tratavam com afeição - “*Temos o prazer de cumprimentar afetuosamente o ilustre hóspede.*”³³⁹. Dessa maneira, a boa aceitação de seus responsáveis aos clérigos da Igreja Episcopal abria espaço para o surgimento de laços de solidariedade que eram fortalecidos pelos religiosos no cotidiano do trabalho missionário. Neste sentido, o bispo Lucien Lee Kinsolving, poderia se dirigir até a redação da folha levando cumprimentos ao partir³⁴⁰ em viagem ou enviar convites para os eventos realizados pela igreja³⁴¹. Essa proximidade com os missionários protestantes, e com alguns padres católicos romanos, mostra que *O Combatente* estava longe de ser um jornal antirreligioso, anticatólico ou anticristão.

A folha havia sido um instrumento na defesa das ideias republicanas, no período da monarquia, e com a instauração da República continuou militando pela consolidação do novo regime em um projeto que também incluía a defesa do progresso para o município. Neste sentido, as ideias consideradas retrógradas, obscurantistas ou contrárias às leis republicanas se tornavam alvo das críticas, contestações e também da sátira nos comentários e textos escritos pelos colaboradores. Em razão dessa postura encontramos diferentes discursos sobre a Igreja

³³⁸ ACMEC. VILLA, J. Falcão. A existência de Deus. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 69, 30 ago. 1900, p. 1, grifo do autor.

³³⁹ ACMEC. DR. Kinsolving. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 58, 22 jul. 1900, p. 3, grifo nosso.

³⁴⁰ ACMEC. DR. Kinsolving. *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 59, 26 jul. 1900. Locaes, p. 1.

³⁴¹ Convidou para assistirem, em Porto Alegre, ao lançamento da pedra fundamental de um novo templo. ACMEC. Recebemos um convite.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIV, n. 82, 14 out. 1900. Locaes, p. 2.

Católica Romana, às vezes sendo apoiada e às vezes combatida. No final do século XIX e princípio do XX sua posição de defesa da República e do progresso norteava a relação que manteve com os grupos religiosos institucionalizados ou populares, deixando bem definidos seus interesses e os valores que facilitariam a criação dos laços de solidariedade e de reciprocidade com os grupos e agentes.

As publicações também evidenciam uma demanda por um tipo de religiosidade diferente da que a Igreja Católica Romana estava implementando no Brasil. No plano institucional a reforma romanista visava reforçar o poder dos padres, diminuir a influência dos leigos nos assuntos da religião, implantar uma igreja fortemente hierarquizada e centrada na figura do papa. Em sua relação com a sociedade, a Igreja Católica Romana de tendência ultramontana condenava o liberalismo, o protestantismo, a maçonaria e outros representantes do mundo moderno. Essa postura conservadora e excludente abria espaço para que igrejas mais tolerantes e abertas à modernidade fossem bem recebidas nos meios liberais, progressistas e maçônicos. Esse comportamento excludente da Igreja Romana havia proibido que os católicos romanos se tornassem membros da maçonaria, decisão que colocou os maçons à margem da religião católica, diminuindo também o seu prestígio diante da sociedade. Por outro lado, por um longo tempo nas igrejas protestantes a filiação à maçonaria não causava nenhum alvoroço, o que dava espaço para a participação de agentes maçons, como demonstram as trajetórias³⁴² de Catão Vicente Coelho, José Casagrande e João Appel Primo.

A posição combativa assumida pelos romanistas repercutia no campo religioso santamariense e criava uma situação favorável aos missionários protestantes. A constatação desse conflito e de um espaço aberto para igrejas diferentes da Católica Romana poderia favorecer a criação de estratégias de inserção pelos missionários. A experiência que James Morris havia acumulado em dez anos de trabalho missionário no Brasil o capacitava a identificar um quadro positivo para a missão logo que chegou à cidade: “No interior, o romanismo está muito desacreditado. Agora é o tempo de entrarmos nesse campo com vigor”³⁴³, escreveu ele ao relatar suas primeiras experiências sobre o trabalho missionário que buscava implementar.

A divulgação de textos religiosos escritos por agentes protestantes em um jornal crítico à igreja ultramontana evidencia os laços de solidariedade estabelecidos entre os grupos ao mesmo tempo em que configurava um tipo de estratégia para ambos. Por meio dela, os anti romanistas, ou *anti jesuítas* como chamou Karsburg (2007), definiam sua posição contrária ao

³⁴² Ao contrário do que se entende por biografia, o estudo da trajetória procura centrar a análise em um período determinado da vida dos agentes (KARSBURG, 2015, p. 34).

³⁴³ *The Echo*, Trinity 1900, vol. 4, nº 12, p. 5. apud KICKHOFEL, 2000, p. 28.

confessionário, ao celibato clerical, a conventos e outras práticas do catolicismo romano, enquanto que os missionários divulgavam seu serviço de assistência religiosa, seus bens religiosos e se colocam em contato com um público que demonstrava uma potencial aceitação à sua mensagem, e se não aceitação, ao menos, com pouca chance rejeição a ela.

Apesar dessa configuração favorável em um recorte temporal específico, é preciso lembrar que *O Combatente* estava comprometido com o progresso da cidade e que esta característica ampliava as suas possibilidades de estabelecer novos vínculos de solidariedade, caso a conjuntura do espaço social passasse por um novo rearranjo. A chegada do padre palotino Caetano Pagliuca, a Santa Maria, em janeiro de 1901, pode ter repercutido entre os colaboradores da folha e resultado em uma mudança de perspectiva. Como demonstrou Grigio (2016), a folha veiculou a iniciativa envolvendo a construção da igreja matriz católica romana afirmando que não seriam eles a enfraquecer a marcha e que a cidade seria embelezada por mais um edifício³⁴⁴.

Independentemente das variações conjunturais, dos arranjos locais e das consciências individuais, a guerra declarada de Roma contra o mundo moderno resultou em um discurso oficial que jogou para polos opostos os católicos fieis ao papa e os liberais, maçons e protestantes e desde o século XIX os resultados desse conflito repercutiam em todo o Brasil. Como aconteceu em Santa Maria, veremos a seguir que para os missionários protestantes e para maçons o protestantismo e a maçonaria não eram inimigos.

³⁴⁴ Grigio afirmou que a construção da igreja foi um argumento utilizado pelo padre para controlar a Festa do Divino, uma das mais importantes manifestações religiosas da cidade (GRIGIO, 2016, p. 247).

5 IGREJAS PROTESTANTES, MAÇONS E OUTROS AGENTES EM CONQUISTA DA LIBERDADE RELIGIOSA

Propor uma separação entre a influência da Igreja Católica Romana, da maçonaria e das igrejas protestantes sobre o campo religioso do XIX, e começo do XX, seria uma tarefa muito difícil e resultaria em uma interpretação por demais limitada a respeito da configuração que assumiu naquele período. Nota-se que as obras historiográficas produzidas sobre a temática das religiões em Santa Maria corroboram essa afirmação, por abordarem os diferentes temas em conjunto, com maior ou menor ênfase, de acordo com os recortes e das fontes utilizadas pelos pesquisadores. Ao mantermos essa abordagem identificamos que o jornal *O Combatente* se mostrava uma folha vinculada aos ideais maçônicos e contrária à romanização da Igreja Católica. Os elos apareciam quando as lojas maçônicas locais utilizavam a folha como um meio de comunicação com seus membros e quando uma parte de seus colaboradores empregava o uso da linguagem simbólica da maçonaria, prática que indica seu pertencimento aos quadros de obreiros da instituição. Como Candido Brinckmann, proprietário da folha, e Catão Vicente Coelho, colaborador, haviam se juntado aos *filhos da viúva*³⁴⁵, é possível que uma parte significativa dos articulistas do impresso também frequentassem uma oficina, fosse em Santa Maria ou nas cidades de onde escreviam.

Crítico à face conservadora da Igreja Romana e às práticas religiosas que considerasse fanáticas e obscurantistas, o jornal defensor do progresso e dos ideais republicanos estava aberto para a criação de laços de solidariedade e de colaboração com os agentes ou grupos religiosos em que identificasse pontos de convergência com a sua proposta. A pesquisa em seu conteúdo nos conduz a muitos questionamentos sobre a relação da maçonaria com as igrejas católica romana e protestantes, sua participação na modificação das dinâmicas do campo religioso, sobre os motivos pelos quais os agentes criticavam a reforma romanizadora e sobre a noção de progresso vinculada à religião. Os elementos que nos auxiliam a compor uma leitura abrangente e elaborada desse passado das religiões encontram-se no conhecimento produzido por pesquisadores e pesquisadoras que se dedicaram à pesquisa historiográfica. Com o auxílio de suas contribuições e das informações encontradas em nossa pesquisa nos propomos a discorrer sobre eventos que repercutiram na conjuntura encontrada pela Igreja Episcopal em Santa Maria.

³⁴⁵ Uma das denominações empregadas pelos maçons para se referirem aos membros da ordem maçônica. Existem muitas explicações sobre a origem do termo e algumas são apresentadas na obra de Eliane Colussi (COLUSSI, 2000, p. 267).

5.1 PROTESTANTISMOS EM SANTA MARIA, PLURALIZAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES E CONSOLIDAÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA

Apesar das possíveis imprecisões contidas nos relatos dos viajantes que passaram por Santa Maria, ao longo só século XIX, quando os tomamos como fontes para o estudo da formação social da cidade chegamos à conclusão que a povoação recebeu diferentes movimentos migratórios até a metade daquele século³⁴⁶, entre as quais estiveram os portugueses, espanhóis, indígenas, a população negra e agentes de origem germânica³⁴⁷. Nascidos em outros continentes ou descendendo de pessoas que chegaram ao Brasil essas populações passaram a interferir na configuração dos espaços econômicos, políticos, religiosos e sobre as demais expressões dos sistemas de fatos e representações³⁴⁸ que se

³⁴⁶ SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem ao Rio Grande do Sul. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 25-28.; DREYS, Nicolau. Notícia descritiva da província do Rio Grande de São Pedro do Sul. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 29-32.; BELLO, Luiz Alves Leite de Oliveira Bello. Diário de uma excursão eleitoral – agosto de 1856. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 39-42.; ISABELLE, Arsène. Viagem ao Rio Grande do Sul (1833-1843). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 35-38.; AVÉ-LALLEMANT, Robert. Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1858). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 43-48.; AMBAUER, Henrique Schutel. A província do Rio Grande do Sul – descrições e viagens – 2ª parte. 1873 (manuscrito). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 53-56.

³⁴⁷ A presença dos alemães foi abordada de modo especial pelo médico Robert Avé-Lallemant, agente nascido na Alemanha que viajou pelo Rio Grande do Sul em 1858. Em sua passagem por Santa Maria e região entrou em contato com muitos desses agentes sobre os quais escreveu em linguagem triunfalista misturada a uma interpretação religiosa acerca da trajetória vivida pelos imigrantes, estabelecendo paralelos em alguns momentos com a história bíblica de Jacó. A partir do seu relato temos a impressão de que todos os alemães eram prósperos, ricos e felizes. Inexistindo entre eles problemas, divergências, doenças ou preocupações financeiras. Contudo, mesmo que façamos esse exercício de crítica ao seu texto, podemos reconhecer as contribuições do agente ao evidenciar a presença marcante das pessoas de origem germânica e sua expressão no comércio, produção de artefatos, criação de animais e como lavradores. A presença dos alemães e o lugar que ocupavam motivou Avé-Lallemant a descrever a vila como uma próspera e bonita aldeia suíça, de casas brancas e telhados vermelhos com uma praça capaz de causar inveja à muitas capitais de países do norte da Europa. O viajante fora informado de que mais de 32 famílias viviam em Santa Maria, a maioria teria saído de São Leopoldo e teria chegado à pouco tempo. Na década seguinte, o italiano Henrique Schutel Ambauer, também se referiu a presença dos alemães, registrando que a maior parte da população era alemã ou descendente, características que continuaram sendo apontadas por outros agentes em viagem. Como, por exemplo, Hemetério Velloso da Silveira, que registrou haver a população de origem germânica um expressivo número de protestantes (AVÉ-LALLEMANT, Robert. Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1858). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 43-48.; AMBAUER, Henrique Schutel. A província do Rio Grande do Sul – descrições e viagens – 2ª parte. 1873 (manuscrito). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 53-56.; SILVEIRA, Hemetério Velloso da. As missões orientais e seus antigos domínios. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 61-64).

³⁴⁸ Os sistemas de fatos e representações são comumente recobertos pelo conceito mais abrangente de cultura (BOURDIEU, 2015). Como introdução às discussões envolvendo o conceito de cultura pode-se recorrer à obra de Denys Cuhe (2002) na qual o pesquisador apresenta debates e empregos variados da noção de cultura encontrados Sociologia e Antropologia.

configurava. Entre os grupos, destacamos neste trabalho a presença dos alemães e em especial os protestantes, em razão da sua participação a nível institucional para a composição do campo religioso local.

Em 8 de abril 1866, 105 desses agentes se reuniram e fundaram a Comunidade Evangélica Alemã, aprovando no mesmo mês os estatutos e elegendo a primeira diretoria. Essa primeira gestão deliberou pela construção de um templo para a comunidade, conseguindo para esse fim a contribuição de 495 pessoas. Hugo Alexandre Klein, seu primeiro pastor, ocupou o lugar até 1871, e em 1873 Erdmann Wolfram assumiu o trabalho. Foi no período do pastorado de Erdmann que a comunidade concluiu a construção do templo, inaugurado em 25 de dezembro de 1873. O pastor falecera em março de 1876 e apenas em 1882 um novo religioso passou a pastorear o grupo (BELÉM, 1989).

Segundo João Belém (1989), foi Frederico Pechmann, quem deu um impulso desenvolvimentista às atividades. Desde a sua chegada fora reaberta a escola alemã, se deu início às atividades que resultaram na compra dos sinos para o templo, foi lançada a pedra de construção da torre da igreja e concluída a sua construção, ainda no início de 1887. Trabalhando em conjunto com o pastor, esteve a comunidade, a qual se envolveu na construção do templo, na celebração da abertura da escola e na arrecadação dos recursos para a compra dos sinos.

Nos primeiros meses de 1887, possivelmente em fevereiro, a construção da torre estava concluída e nela haviam sido instalados os sinos trazidos da Alemanha em agosto do ano anterior (Figura 7). A construção de uma igreja protestante e a colocação de sinos em seu campanário seria uma expressão das liberdades garantidas pela constituição no período republicano, mas em 1886 ainda no período monárquico, este era considerado um ato criminoso pelas autoridades que estavam limitadas pelas antigas leis do Império brasileiro e sua relação com a Igreja Católica Romana. O artigo 5º da Constituição de 1824 proibia os acatólicos de manifestarem em público os seus valores religiosos. Essa determinação incluía a aparência dada aos templos, criminalizando a construção de torres e a colocação de sinos nas igrejas protestantes e acatólicas. Foi com base neste artigo que o delegado de polícia Americo Furtado Camboim enviou, em 25 de maio de 1887, uma carta ao pastor Pechmann.

“Ilmo Sr. Pastor da Comunidade Protestante desta cidade – Venho participar a V. S. para que faça ciente à comunidade de que é Pastor, que o Sr. Dr. chefe de Polícia da Província, em ofício de 17 do corrente mês, me ordenou que procedesse contra essa comunidade, quando encontrada em reunião, em edifício com forma exterior de templo, por ser isso uma violação do preceito constitucional (art.º 5.º) punível pelo Art.º 276 do Código Criminal, como tudo verá V. S. das cópias juntas”.

(BELÉM, 1989, p. 217).

Diante da atitude a comunidade se mobilizou e entrou em contato com outras paróquias protestantes da província. Como consequência, o Sínodo Rio-grandense tomou frente na disputa encaminhando centenas de assinaturas e um documento aos deputados no qual ficava explícito o descontentamento com relação ao caso dos sinos em Santa Maria e com a situação dos acatólicos no país. Essa declaração foi abraçada pelo senador Gaspar Silveira Martins³⁴⁹ que conseguiu a retirada da proibição imposta pelo chefe de polícia da província. O resultado da disputa pôde ser constatado pelos santa-marienses no dia 30 de outubro de 1887, quando os sinos foram tocados por algumas horas (KARSBURG, 2007; BELÉM, 1989) rompendo, assim, a inércia que lhes havia sido imposta.

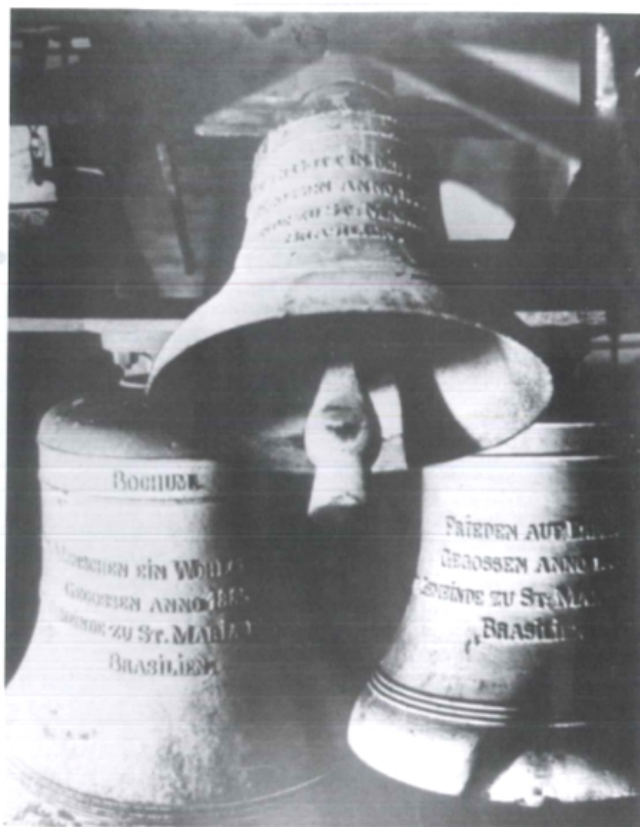
A presença de protestantes e a conquista de sua liberdade religiosa parece ter despertado a inquietação no clero ultramontano chegado à Santa Maria. Como demonstra Karsburg, o padre Caetano Pagliuca atribuiu aos alemães protestantes um suposto indiferentismo religioso que teria se expandido entre os moradores do local. Para o padre, a presença dessas famílias teria representado um golpe na religião (se referindo à religião católica romana) (KARSBURG, 2007, p. 199). O discurso de Pagliuca foi mais tarde reproduzido por seguidores que frisaram a ideia de que a presença dos protestantes alemães, em aliança com os maçons, estaria por trás do suposto fraco espírito religioso dos moradores³⁵⁰. Essa ênfase em conspirações contra o catolicismo romano tomou como

³⁴⁹ Em 1878, fazendo parte do Gabinete Liberal chefiado pelo Visconde de Sinimbu, Gaspar Silveira Martins defendeu a o direito de voto para os imigrantes protestantes, não tendo sido incluído na reforma eleitoral esse direito só foi alcançado, em 1881, com a Lei Saraiva. A laicidade do Estado também era defendida pelo político ao menos a década de 1860. Segundo as historiadoras Maria Medianeira Padoin e Monica Rossato (2013), Gaspar Silveira Martins defendeu um Estado Moderno e liberal no qual prevaleceria a separação entre Igreja e Estado, garantindo assim, amplas liberdades aos indivíduos, especialmente aos imigrantes acatólicos estabelecidos no país (PADOIN; ROSSATO, 2013, p. 206). Como senador, 1880 e 1889, Silveira Martins defendeu pautas consideradas importantes e recebeu o título de Grão-Mestre da maçonaria pelo Grande Oriente Brasileiro. Em 1889, foi nomeado Presidente da Província do Rio Grande do Sul e com a Proclamação da República passou a ser considerado uma ameaça, pelo que foi desterrado pelo governo Provisório de Deodoro da Fonseca. Quando retornou para a Província do Rio Grande do Sul, em 1892, o político liberal participou da fundação do Partido Federalista (PF), que teve como fundamento a defesa da República Representativa Parlamentarista, ou seja, o parlamentarismo como sistema de governo. Essa proposta se contrapunha ao Presidencialismo instituído pelo regime republicano e ao governo autoritário de Júlio de Castilhos, no Rio Grande do Sul. As divergências entre o Partido Federalista e o Partido Republicano Rio-grandense (PRR) levaram ao desfecho da Revolução Federalista (1892-1895) (PADOIN; ROSSATO, 2013). Até a promulgação da Lei Saraiva, em janeiro de 1881, a legislação eleitoral limitava o acesso de estrangeiros aos cargos de deputados provinciais e gerais, e senadores do Império - mesmo os estrangeiros naturalizados estavam excluídos. Essa restrição havia sido instituída na Constituição de 1824 (PIASSINI, 2017).

³⁵⁰ Karsburg afirmou: “Adotando o ponto de vista dos bispos do século XIX, o padre Caetano Pagliuca, em 1907 e 1914, ao historiar sobre o passado da paróquia de Santa Maria, mais Carlos Probst na década de 1930, Arlindo Rubert desde meados do século XX, além de todos os outros que vieram na sequência, enxergavam naquelas reivindicações as “maiores heresias”, “ameaças terríveis” que não tinha outro propósito senão a “destruição da religião católica”” (KARSBURG, 2007, p. 201). Segundo Borin (2010), Probst era membro da Província de São Paulo Apóstolo e sacerdote palotino. A pesquisadora apresenta maiores informações sobre a narrativa elaborada

referência os discursos de bispos acostumados com a aliança firmada entre a sua denominação e os Estados nacionais, que, ao verem os seus privilégios questionados reagiram afirmando a existência de conspirações (KARSBURG, 2007). A presença e a liberdade de outros grupos religiosos representava uma perda de posição para a Igreja Romana que reagia negativamente ao novo contexto. Segundo Marta Borin, a Igreja Católica Romana, em Santa Maria, não tolerava a maçonaria, o protestantismo, nem o espiritismo (BORIN, 2010, p. 70).

Figura 7- Sinos da Comunidade Evangélica Alemã.



Fonte: ACERVO DO ARQUIVO HISTÓRICO MUNICIPAL In. MORALES, Neida Regina Ceccim (Org.). Santa Maria: memória. Santa Maria: Pallotti, 2008, p. 31. Imagem dos sinos vindos da Alemanha, em 1866, para a Comunidade Evangélica Alemã de Santa Maria. Segundo consta, foram os primeiros de uma igreja acatólica a ter seu uso autorizado no Brasil Império (MORALES, 2008).

De acordo com Karsburg (2007), a ideia de um acordo pré-estabelecido entre protestantes, maçons e autoridades públicas não correspondeu à realidade do contexto encontrado em Santa Maria naquelas últimas décadas do século XIX. O historiador demonstrou que entre os membros da maçonaria haviam católicos e protestantes, considerando que os maçons eram importantes divulgadores do pensamento liberal e que entre os seus ideais estava a conquista da liberdade de culto. Essa postura política perturbava setores do clero católico romano e fazia com que os protestantes tivessem nos maçons aliados na luta pela conquista de seus direitos. Outro fator usado como justificativa para a existência do suposto complô foi a participação de protestantes na maçonaria local e o trabalho que muitos deles empreenderam na administração pública. Entre os maçons de destaque social esteve Maximiliano José Appel, delegado de polícia, em 1858, eleito vereador por duas gestões seguidas, de 1869 a 1876, e, suplente do juiz municipal de órfãos. Trajetória similar a de outros protestantes de origem germânica que moravam na cidade (KARSBURG, 2007, p. 203).

A criação da Comunidade Evangélica Alemã talvez possa ser compreendida em comparação com outras comunidades de imigrantes que se formaram de forma independente no Rio Grande do Sul. Ao escrever sobre os imigrantes luteranos Rieth (1998) afirmou que a imensa maioria dos que chegaram ao estado deixou seu lugar de origem por razões econômicas. Segundo o pesquisador entre os grupos, aqueles que se estabeleceram nos primeiros quarenta anos da imigração raramente foram acompanhados por pastores formados em teologia e ordenados para o trabalho religioso. Sem assistência religiosa essas comunidades encontravam amparo na tradição da Reforma que os permitia compreender a igreja como uma congregação dos santos onde há a pregação do Evangelho e a ministração dos sacramentos. A partir dessa interpretação sentiam-se capazes de escolher um agente para ensinar e administrar os sacramentos em nome da comunidade. Nesse contexto surgiu a figura do “pastor-colono” ou “pastor-livre”, figura que em muitos casos também assumia a função de mestre-escola.

Rieth (1998) entendeu que os primeiros imigrantes luteranos que chegaram ao Brasil não estavam pressionados a participar de uma determinada instituição religiosa, não tinham seus pastores impostos por uma estrutura eclesiástica atrelada ao Estado e estavam livres do tributo eclesiástico. Conjunto de situações que lhes ofereceria uma maior liberdade nos assuntos religiosos, se comparados aos luteranos da Europa. Considerando as contribuições do autor, entendemos que havia uma margem de autonomia entre os protestantes que fundaram a Comunidade Evangélica Alemã em Santa Maria, que, ao contrário dos luteranos europeus

sujeitos à estrutura eclesiástica de sua denominação, no Brasil estava limitada pela estrutura religiosa da Igreja Católica Romana e sua vinculação com o Estado.

O Sínodo Rio-Grandense, organizado a partir da chegada de pastores com formação teológica e ordenados para o serviço religioso, representou a institucionalização dessas comunidades de protestantes³⁵¹ e, também, a criação de uma instância representativa³⁵² diante de um Estado oficialmente católico romano. Por permitir aos imigrantes, e descendentes, protestantes a se apresentarem com certa uniformidade diante das autoridades políticas e empreenderem projetos que escapavam ao alcance de uma pequena comunidade independente, o Sínodo desempenhou um papel expressivo. Sua influência também envolveu as questões teológicas por promover a padronização religiosa que suprimiria as variadas tradições doutrinárias encontradas nas comunidades pela adoção de uma base confessional específica. Cabe ressaltar que a resposta das comunidades de imigrantes protestantes ao Sínodo nem sempre foi positiva, por olharem com desconfiança para a estrutura que se organizava. Outro ponto de tensão era a relação com os pastores formados no exterior que, por vezes, faziam duras críticas à moral e à vida religiosa dos pastores-livres e das comunidades³⁵³ (RIETH, 1998).

Osmar Witt, escreveu sobre essas diferentes atitudes diante do processo de institucionalização e ressaltou as diferentes interpretações passíveis de serem encontradas entre os imigrantes, por exemplo: a presença do pastor poderia ser considerada necessária,

³⁵¹ Segundo Mendonça e Velasques Filho (1990) os imigrantes alemães foram se localizando em diversas regiões do país: Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Espírito Santo e Sul de Minas Gerais. As comunidades formaram sínodos que se uniram em 1938 e organizaram em 1949 a Federação de Sínodos, ou Federação Sinodal como chamou Rieth (1998). Essa federação foi posteriormente chamada de Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Durante o concílio geral, em 1950, a ênfase recaiu sobre a necessidade de a IECLB se voltar para o Brasil, às relações ecumênicas e de estar comprometida com a confissão evangélica Luterana (RIETH, 1998, p. 260). Considerando que anteriormente à criação do Sínodo Rio-grandense havia uma diversidade de tradições doutrinárias entre as comunidades religiosas formadas por imigrantes de origem germânica (RIETH, 1998, p. 261), não parece correto chamar os membros da Comunidade Evangélica Alemã de *luteranos*. Um estudo das bases doutrinárias e das práticas religiosas da Comunidade Evangélica Alemã poderia contribuir para um melhor entendimento dessa questão.

³⁵² A organização do Sínodo Rio-Grandense aconteceu sob a liderança de Wilhelm Rotermund (1843-1925). Anteriormente, entre 1868 e 1875, sob a liderança do pastor Hermann Borchard (1823-1891) se deu a tentativa de criação do Sínodo Teuto-Evangélico da Província do Rio Grande do Sul. Rotermund foi o sucessor de Borchard como pastor em São Leopoldo (RIETH, 1998, p. 259). Segundo Osmar Witt (1998), apesar das divergências que existiram entre as comunidades de imigrantes e os pastores do Sínodo, em muitas localidades os religiosos puderam aproveitar das bases lançadas pelos imigrantes.

³⁵³ Em 1899, o Sínodo Evangélico Luterano Alemão de Missouri, Ohio e outros, decidiu dar início ao trabalho de atendimento aos imigrantes protestantes no Brasil. Em sua passagem pelo Brasil o agente enviado pelo Sínodo teria se decepcionado com a moral dos imigrantes em Novo Hamburgo, porquê preferiam a diversão, jogos e danças ao culto de domingo e nas escolas haveriam mestres considerados sem condições para ocuparem o cargo. A situação encontrada levou o missionário a considerar que o Rio Grande do Sul não se tornasse um campo de trabalho dos luteranos estadunidenses. Mesmo assim, quando, em 1900, dezessete famílias solicitaram o atendimento pastoral ao Sínodo do Missouri se deu início ao trabalho que mais tarde se transformou na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). A IELB e a IECLB, são, portanto, instituições que se formaram a partir de trabalhos diferentes (RIETH, 1998).

mas não imprescindível para se viver como um autêntico cristão e algumas pessoas também poderiam se mostrar alheias à presença da igreja³⁵⁴. Para o autor, considerar essas questões ajuda a compreender as tensões resultantes do processo de institucionalização (WITT, 1998).

Entre o final do século XIX e início do XX a Comunidade Evangélica Alemã deixou de ser a única expressão do protestantismo em Santa Maria. Os primeiros representantes do protestantismo de missão que se estabeleceram foram os missionários da Igreja Episcopal e pouco tempo depois, em 1901, foi a vez dos metodistas. Mais adiante grupos religiosos que se formaram em meio à cultura protestante também vieram a fazer parte do campo religioso da cidade, eram eles os Adventistas do Sétimo Dia, as Testemunhas de Jeová e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons)³⁵⁵. Os adventistas, por meio da Associação Sul Riograndense dos Adventistas do Sétimo Dia, escolheu, em 1920, a cidade para sediar uma série de conferências públicas. Em 1930, o grupo inaugurou o seu templo religioso, em algum momento os jovens do sexo masculino fundaram a Liga Juvenil e, na época em que Belém escrevia a sua obra, uma escola funcionava junto ao templo (BELÉM, 1989, p. 220-221).

Segundo consta, os metodistas teriam iniciado um trabalho religioso antes do ano de 1900, quando o senhor J. Corrêa passou por Santa Maria anunciando o Evangelho e dirigindo uma escola com um número animador de alunos³⁵⁶. No início do século XX, 1901, o missionário rev. J. W. Price visitou a cidade e realizou uma conferência no dia 10 de novembro daquele ano. Segundo Belém, no ano seguinte, Price fixou residência na cidade, contando também com o apoio de seu auxiliar, o reverendo Matheus Donatti. Para o pesquisador, foi Price quem estabeleceu definitivamente o metodismo na cidade. Já em 1903, quem assumiu o trabalho foi o mineiro rev. Leonel Lopes (BELÉM, 1989, p. 214). Em seu estudo, o autor também registrou aspectos da expansão que o metodismo alcançou a partir de sua chegada na cidade, que aconteceu na perspectiva institucional, como a realização de conferências voltadas a discussões internas, e no nível geográfico. Em Arroio do Só as

³⁵⁴ O Sínodo Rio-Grandense recebeu pastores vindos da Europa a partir de 1860. Estes, haviam sido formados em faculdades de teologia ou em casas de missão e estavam em boa parte marcados pelo rigoroso moralismo da espiritualidade reavivamentista-pietista existente na Alemanha. Esses agentes, trataram as expressões de fé e piedade de muitas comunidades como “indiferença espiritual” e chamaram os *pastores livres* de “pseudopastores” ou “pastores cachaceiros”. A relação entre o Sínodo Rio-Grandense e os missionários luteranos vindos dos Estados Unidos passou por momentos de conflito levados a público (RIETH, 1998, p. 259-263).

³⁵⁵ Os registros da chegada destes dois últimos grupos a Santa Maria não foram encontrados na bibliografia consultada.

³⁵⁶ Ao escrever a sua História do metodismo no Brasil, José Gonçalves Salvador registrou que João da Costa Correia se convertera no Uruguai e pouco tempo depois se tornou um agente da Sociedade Bíblica Americana. Em 1875 o agente visitou o Rio Grande do Sul e o seu trabalho causou boa impressão no missionário Rev. Ransom que viajou até o Uruguai para encontrar Correia. Em 1878, João da Costa Correia recebeu licença de pregador local e depois de sua terceira viagem a municípios do estado foi nomeado para a missão que seria estabelecida no Rio Grande do Sul (SALVADOR, 1982). Apesar da diferente escrita do sobrenome, parece correto afirmar que João Belém (1989) e Salvador (1982) se referem ao mesmo agente em suas obras.

reuniões iniciaram na casa de um particular e tempo depois uma capela foi construída na região; também se expandiram por São Martinho, Porteirinha e outros lugares do município. Marta Borin, identificou que no ano de 1904 Leonel Lopes havia percorrido “Pinhalzinho, Pains, São Martinho da Serra, Silveira Martins e Estação Colônia”, em Silveira Martins 130 pessoas teriam assistido ao culto, situação que causou uma bom prospecto ao agente (BORIN, 2010, p. 109-110), a presença metodista em outras regiões também era registrada no jornal da denominação³⁵⁷.

Fazendo uso do jornal metodista “*Testemunho*” João Belém registrou a realização de um culto preparatório para a Conferência Distrital que se realizou em Santa Maria, evento em que estiveram presentes o pastor Ehemann da Igreja Luterana da cidade, o Rev. Carl Sergel, da Igreja Episcopal Brasileira, e de um pastor metodista de Porto Alegre. Durante o acontecimento foram abordados temas religiosos, realizadas atividades com a escola dominical, com as sociedades de jovens, reunião dedicada ao trabalho das senhoras metodistas (presidida pela diretoria do Colégio Americano de Porto Alegre, Miss. Fullerton). Registrou ainda a organização da Missão Metodista do Rio Grande do Sul na Conferência Anual Sul-Brasileira e a autorização para a organização definitiva desta última, em 1910. No período em que a denominação esteve sob a gestão do rev. G. D. Parker, foram construídos os templos da rua do Acampamento e a residência pastoral. Outra obra metodista foi a fundação do Colégio Centenário, fundada no período em que o templo estava sendo construído (BELÉM, 1989, p. 215-216).

O jornal utilizado por João Belém, possivelmente se tratou de *O Testemunho*, periódico da igreja metodista que foi estudado pela historiadora Marta Borin (2010). De acordo com a pesquisadora, o impresso que passou a circular no Rio Grande do Sul em 1904 fazendo ampla divulgação do metodismo, contribui na compreensão de que havia tensão e conflito no campo religioso santa-mariense do início do século XX. Por meio do órgão os metodistas noticiavam a sua expansão e a adesão de pessoas que passavam a fazer parte da sua denominação, fazendo com que os leitores chegassem à conclusão de que o protestantismo avançava em número. A respeito de Santa Maria, Borin (2010) demonstra que eram publicados os números das pessoas que aderiam à instituição e outras informações que contribuiriam para o aumento da credibilidade do metodismo. Outro aspecto apresentado pela pesquisadora é a investida contra a Igreja Católica Romana, expressa por meio de publicações que desacreditavam a instituição e seus agentes. Para isso, os erros da Igreja Romana

³⁵⁷ “Alguns exemplos são publicitados na seção “Culto público”, onde também divulgavam os cultos realizados pela Igreja metodista em Porto Alegre, Silveira Martins, Cruz Alta, Uruguaiana, Bento Gonçalves e Forqueta do Chay” (BORIN, 2010, p. 110).

identificados a partir da interpretação dos metodistas eram denunciados na folha, conjunto que incluía, por exemplo a crítica ao uso de imagens, à ideia do purgatório, o celibato dos padres, a confissão auricular e a doutrina da infalibilidade do papa (BORIN, 2010, p. 114-115).

A partir da segunda década do século XX, fazendo uso de *O Santamariense* e do Boletim Mensal da Diocese, a Igreja Católica Romana em Santa Maria passou a atacar os protestantes de forma explícita através da imprensa. Segundo Marta Borin, o padre Caetano Pagliuca passou a publicar o semanário *O Santamariense* a partir de agosto de 1922 e tinha como finalidade de não só “guiar o povo católico e colocá-lo a par da vida religiosa da paróquia”, mas de combater o que considerava serem seus inimigos “com as mesmas armas, pela palavra escrita” (BORIN, 2010, p. 150). Continuando, afirmou que os articulistas do semanário, tentariam “esclarecer os católicos da cidade” a respeito das diferenças entre o protestantismo e o catolicismo romano, ao mesmo tempo em que ridiculizavam o protestantismo (BORIN, 2010, p. 150):

Para continuar contestando o protestantismo, o cônego Mello Lula escreveu várias notas no semanário *O Santamariense*, intitulado sua seção nesse espaço midiático de “Mixornia protestante”. O objetivo de sua coluna era explicitado pelo teor das publicações: desclassificar o protestantismo como religião e condená-lo como herético e imoral, a exemplo do que apresentamos anteriormente do lado dos opositores do catolicismo.

[...] sob o título “Mixornia Protestante”, procurou ridicularizar o protestantismo, referindo-se às várias divisões do que o cônego considerava “feia heresia luterana”, onde “há protestantes de todos os gostos”. Citando jornais americanos, listou o que entendia como “seitas batistas” para dizer que nos Estados Unidos existia uma variedade de denominações para a religião protestante (BORIN, 2010, p. 157).

Não era incomum que as reações católicas à presença dos missionários protestantes tivessem cunho vexatório. Como demonstra Émile Léonard, católicos romanos afirmavam que a escolha pela nova religião era feita a peso de dinheiro e, em outras circunstâncias, se fazia o uso de apelidos e cantigas que buscavam ridicularizar os missionários, missionárias e pessoas convertidas. Outra maneira de confronto era o boicote aos propagandistas, situação que resultava em graves dificuldades financeiras, minimizadas pelas demonstrações de solidariedade das pessoas que os auxiliavam, não permitindo, assim, que as mulheres e crianças perecessem (LÉONARD, 2002). Apelidados de “bodes”, no início do século XX os agentes protestantes eram obrigados a conviver com cantigas como esta:

No beco do hotel / Ninguém mais pode passar/ Com os bodes e bodinhas/ Todos eles a berrar. / Refrão:/ Oh! Pé de bode.../ Pé de bode tentador (bis)/ Tem os pés tão grandes/ Que és capaz de pisar Nosso Senhor (bis) (LÉONARD, 2002, p. 121).

O embate entre católicos e protestantes, e as lutas simbólicas que configurara, acompanharam a inserção do protestantismo no país. Mendonça (2008) considerou que a luta dos protestantes por um espaço religioso na sociedade brasileira desenrolou-se em três níveis: *o polêmico, o educacional e o proselitista*. Sob essa perspectiva, o conflito entre os metodistas e os católicos romanos apresentado por Borin (2010) corresponde a uma das frentes na luta dos protestantes por espaço em uma sociedade marcada pela influência da Igreja Católica Romana. Mesmo assim, cabe considerar que o confronto por meio da polêmica não se apresentou desde a chegada dos primeiros missionários protestantes como demonstrado por Émile Léonard (2002). Para este pesquisador agentes como o metodista Daniel P. Kidder e o pastor presbiteriano José Maria da Conceição (ex-padre) sabiam distinguir os elementos verdadeiramente evangélicos presentes na tradição católica do país e, a partir disso, ofereciam uma resposta para as necessidades religiosas encontradas. O uso da polêmica nem sempre foi tomado como a melhor opção para a inserção do protestantismo e gradualmente alguns agentes teriam chegado à conclusão de que a melhor propaganda consistia em apresentar os bens simbólicos da religião, ao invés de combater o catolicismo romano (LÉONARD, 2002, p. 117).

Ao se referir à imprensa católica romana, protestante e maçônica e os embates protagonizados por meio dos impressos, Borin interpretou as relações conflitantes como estratégias empregadas na conquista de adeptos e seguidores, que serviam também para a ampliação dos espaços do sagrado. Essa liberdade de expressar os diferentes pontos de vista, significaria, em última instância, a garantia de um perfil plural à cidade de Santa Maria (BORIN, 2010, p. 160). Neste sentido, também argumentou que os metodistas e os católicos romanos disputavam espaço em meio ao campo religioso e que ambos buscavam enfraquecer a imagem do oponente agindo de maneira enérgica por meio da imprensa. A Pesquisadora demonstrou que as agressões poderiam ultrapassar o campo do discurso resultando em atos de violência física (BORIN, 2010, p. 114-115). Esses casos de violência permitem entender que os metodistas nem sempre estavam na mesma posição que os católicos romanos, visto que, como demonstrou, os protestantes se tornaram alvo de agressões físicas em diferentes momentos, violência que parece não ter alcançado os católicos romanos na mesma proporção. Como grupo minoritário, os metodistas estavam em uma situação de maior vulnerabilidade que os deixava expostos para sofrerem os ataques dos católicos romanos intolerantes à liberdade religiosa.

Uma lista de agressões aos protestantes foi apresentada por Émile Léonard e alguns deles se assemelham ao que aconteceu à Comunidade Evangélica Alemã em Santa Maria. Os

eventos mencionados pelo pesquisador compreendem o período de 1873 a 1896 e exemplificam tantos outros que poderiam ter acontecido ao longo da inserção das igrejas protestantes de missão e da consolidação da liberdade religiosa. Os casos levantados em sua pesquisa se referem desde a interrupção de cultos por autoridades públicas, a proibição da realização de casamentos, apedrejamentos, danos ao patrimônio, incêndio de capela, saques e queima de móveis, a criação de um imposto específico para os vendedores de Bíblias e de literatura protestante, a queima de Bíblias em atos públicos e, como em Santa Maria, o impedimento de se construir torres em igrejas. Nenhum desses casos ilustra tão bem a intolerância quanto os atentados contra a integridade física (chicotadas e facas), as mortes e a proibição de que uma criança de família protestante fosse sepultada no cemitério da aldeia de São Bernardo, São Paulo, em 1883. O pai, um italiano presbiteriano, transportou o filho em um cesto até São Paulo para que se pudesse realizar o ato fúnebre. Esta situação resultou em protestos na imprensa e no Senado do Império brasileiro (LÉONARD, 2002, p. 123-124).

A cultura brasileira havia sido formada sob a tutela da Igreja Católica Romana e a presença dos protestantes nem sempre foi tolerada. Essa diferença na relação de forças existente entre as igrejas missionárias e a Igreja Católica Romana não pode ser ignorada nos estudos que abordam a conquista e consolidação da liberdade religiosa. Por mais que o início da República tenha se caracterizado como um contexto conflituoso para o clero católico romano, este tinha a seu favor o acúmulo resultante dos séculos em que conduziu a vida religiosa da população brasileira sem que outras instituições pudessem oferecer concorrência na oferta dos bens de salvação. Ao ignorarmos as dificuldades encontradas pelos protestantes, e suas comunidades recém-formadas, corremos o risco de partilhar do equívoco cometido pelo historiador Émile Léonard (2002) ao minimizar a gravidade das agressões sofridas pelos protestantes ao compará-las com as que ocorreram na Europa no período da Reforma. Ao fazer isso, o historiador tomou como referência o contexto europeu e não a configuração brasileira. Essa metodologia foi pertinente ao demonstrar que o Brasil possuía uma piedade individual e leiga que favoreceu a adesão ao protestantismo, mas foi infeliz ao ser aplicada aos casos de perseguição religiosa.

Concordando com Borin, a intolerância assemelhava as instituições católica e protestantes (2010, p. 114), porém, é preciso considerar que o conflito não estava restrito ao nível das instituições. Ao receberem a carga simbólica dos discursos enfáticos difundidos pelas instituições e agentes especializados, os leigos poderiam levá-los às últimas consequências. O conflito, portanto, deixava de acontecer na esfera simbólica e da disputa pela legitimidade dos valores religiosos, passando a fomentar o ódio e a violência física.

Nesse caso, as minorias protestantes, praticantes de uma fé desconhecida pela maioria dos brasileiros e combatida pelo clero católico romano conservador, estariam em desvantagem por não possuírem o mesmo prestígio e por não possuírem os mesmos direitos durante o período monárquico brasileiro. Após a o golpe republicano, se deu início ao período de consolidação da liberdade religiosa e, novamente, os protestantes encontraram barreiras. Dessa vez, apesar da legislação garantir a liberdade de culto, era na cultura que a intolerância se manifestava. Caso contrário, não teriam havido casos de agressão ou atentados aos locais de culto, como os sofridos pelos missionários da Igreja Episcopal citados por Kickhöfel (1995).

Como lembrou Antônio Flávio Pierucci, a liberdade de culto implica outras tantas liberdades, tão fundamentais para a vida social quando a liberdade de pensamento. Assim, a liberdade religiosa requer a liberdade de associação, de reunião, de expressão coletiva e a livre concorrência entre as organizações religiosas. Dessa maneira, para as outras religiões e para a própria Igreja Católica Romana, que também se sentia sufocada e cerceada pelo controle do Estado, o advento da República representou o início de uma era de expansão organizacional sem precedentes no Brasil (PIERUCCI, 2000). Por tudo isso, não parece exagero afirmar que a inserção do protestantismo e o seu inconformismo com os limites impostos pela Constituição de 1824, em conjunto com a atuação de agentes liberais, maçons e republicanos, contribuiu para a consolidação da liberdade religiosa no Brasil. Enquanto os políticos se empenhavam em mudar as leis, os protestantes demonstravam na prática a necessidade da ampliação dos direitos individuais. Sua presença denunciava os limites legais e culturais da sociedade brasileira. A liberdade de católicos e protestantes em expressar as diferentes visões de mundo na imprensa, garantia um perfil plural à cidade de Santa Maria (BORIN, 2010, p. 160) e mais do que isso, a liberdade de concorrência expressa principalmente por meio da imprensa protestante representava a própria consolidação da liberdade religiosa e a pluralização das instituições religiosas em meio ao campo religioso.

O catolicismo romano, os protestantismos e a maçonaria foram agentes empenhados em modificar as dinâmicas do campo religioso brasileiro. Todos buscaram garantir sua permanência e o acúmulo de valores que garantisse o sucesso de seus trabalhos e projetos de sociedade. O protestantismo e a maçonaria de tendência liberal e republicana pelevavam pela abertura da sociedade aos padrões da modernidade e a Igreja Romana, em sua versão conservadora, se impunha como a defensora da ordem tradicional que buscava nela a sua legitimação. Em confronto esses agentes criavam discursos sobre seus oponentes visando diminuir o prestígio que possuíam e enfraquecer sua influência. Nessa disputa o imaginário mítico e fabuloso oferecia elementos para que os agentes atribuíssem uns aos outros o papel

de “representantes das trevas” ou “defensores da luz” e foi nessa conjuntura que a ideia de conspiração maçônica foi difundida nos templos e literatura católica romana³⁵⁸.

Um bom exemplo de exploração da ideia de conspiração pode ser encontrado nas versões difundidas sobre as mortes dos padres italianos Vittore Arnoffi e Antônio Sório que trabalhavam na área colonial de imigração italiana, próxima a Santa Maria. Apesar de não haver nenhum elemento concreto que pudesse incriminar a maçonaria, sacerdotes católicos romanos que atuaram na região difundiram a ideia de que a instituição teria orquestrado a morte dos sacerdotes. Essas narrativas escondem a vida despojada levada pelos padres (principalmente Antônio Sório que bebia, jogava com amigos liberais e os acompanhava nas críticas que faziam ao papa) e os representam como agentes que lutavam em favor da Igreja Católica Romana. A versão ultramontana atribuiu a morte de Sório à maçonaria ou à “forças ocultas”. Porém, no plano do discurso e das ideias, Sório parecia estar muito mais identificado com os liberais e anticlericais do que com os padres palotinos ultramontanos (VÉSCIO, 2001).

A versão oficial sobre a morte afirma que Sório foi pisoteado por seu cavalo ao cair no chão, mas para Vésccio (2001) o envolvimento com mulheres da região é uma das causas mais prováveis da morte de ambos. Conclusão sustentada pelos fatos de que a empregada de Arnoffi estava grávida quando este morreu misteriosamente, possivelmente envenenado, e por Antônio Sório ter sofrido uma violenta agressão no “baixo ventre”, tratada como uma possível castração - prática considerada um crime de honra. A respeito do assunto, afirmou Luiz Eugênio Vésccio: “Para recuperar a credibilidade, a autoridade e a liderança do clero, prejudicadas pela conduta de Arnoffi e Sório, os palotinos atribuíram a morte de ambos à maçonaria, deixando cair um véu de esquecimento sobre o comportamento moral e sexual de ambos, razão pela qual, efetivamente, morreram” (VÉSCIO, 2001, p. 251). Ao estudar os discursos construídos a respeito do falecimento do padre Sório, Maíra Vendrame identificou

³⁵⁸ Luiz Eugênio Vésccio (2001) se propôs a fazer um apanhado da construção do imaginário europeu que corroborou a versão sobre a suposta conspiração dos maçons. Em sua pesquisa o historiador retrocedeu na história da cultura europeia ao buscar elementos que ajudassem a explicar a noção de conspiração maçônica e de seu suposto culto ao demônio. Essa noção de conspiração e de culto a Satã ganhou expressão ainda no século XIII e serviu de justificativa para diversas perseguições que ocorreram na Europa, entre elas a perseguição às mulheres acusadas de bruxaria. Os elementos fantasiosos desse discurso foram recuperados no século XIX e instrumentalizados contra a maçonaria. Segundo o historiador, a farsa sobre o suposto culto ao demônio acontecia com respaldo institucional da Igreja Romana, através de bispos e arcebispos que elogiavam as obras fantasiosas, e do uso dessas produções em livros e revistas católicas romanas. Por seu turno, os maçons também usavam de referências simbólicas para rotular seus adversários católicos romanos. Os mitos e as fábulas eram empregados em função prática nessa luta simbólica. A função prática dos mitos e das fábulas e a persistência do ideário mítico foi abordada por Mircea Eliade, que a respeito da permanência do pensamento mítico, escreveu: “O pensamento mítico pode ultrapassar e rejeitar algumas de suas expressões anteriores, tomadas obsoletas pela História, pode adaptar-se às novas condições sociais e às novas modas culturais, mas ele não pode ser extirpado” (ELIADE, 2002, p. 152).

que entre os contemporâneos do padre a versão contendo a suposta queda do cavalo não permaneceu na lembrança da população colonial. As interpretações apontavam para a existência de uma emboscada e para os ferimentos no “baixo-ventre”, porém sem menção à maçonaria. Partindo de seus códigos valorativos e do julgamento que faziam do comportamento do padre, a população colonial conservou a versão de que o religioso fora vítima de castração por ter se envolvido com uma “moça donzela” do lugar (VENDRAME, 2016, p. 61-62).

Muitas são as narrativas sobre a morte do padre Sório, como demonstraram Vécio (2001) e Maíra (2016) ao estudar o assunto. O que também nos chama a atenção é a versão sobre o complô maçônico e a menção aos protestantes feita pelo padre palotino Frederico Schwinn ao escrever sobre a vida e morte do padre Sório. Na visão do sacerdote a presença da maçonaria e do protestantismo interferiam na ação da Igreja Católica junto aos habitantes da Quarta Colônia (VÉSCIO, 2001). Protestantismo e maçonaria novamente são colocados lado a lado como causadores de males para a sociedade. O discurso reproduzido por Schwinn em 1909 era repetido por clérigos ultramontanos anos antes e havia surgido em uma conjuntura muito diferente à da Quarta Colônia de imigração italiana.

5.2 SANTA MARIA E OS PROJETOS DE REFORMA RELIGIOSA

Na época da mudança do regime monárquico para o republicano o bispo católico romano Sebastião Laranjeira estava doente e afastado da discussão política, o que fez com que a Igreja Católica no Rio Grande do Sul não exercesse um papel significativo naquela conjuntura. Tendo ele falecido em 1888, Cláudio José Ponce de Leão tomou posse em 1890. Este agente permaneceu à frente do bispado até 1912 e esteve disposto a corrigir o clero naquilo que a Igreja Católica Romana passou a considerar como uma conduta inadequada. Segundo essa política institucional a tradição religiosa formada sob a influência do regalismo e da reforma pombalina, até então seguida pelos sacerdotes, deveria dar lugar ao modelo tridentino. Assim como outros bispos que trabalhavam no Brasil, Cláudio José estava comprometido com o modelo da reforma ultramontana (ou romanizadora) (VÉSCIO, 2001).

O ideal ultramontano vinha se enraizando aos poucos, até que o conflito envolvendo os bispos de Olinda e do Pará, expôs sua presença no Brasil. O enfrentamento ganhou repercussão em dezembro de 1872, quando D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira ordenou ao vigário da paróquia de Santo Antônio, no Recife, que forçasse o católico Costa Ribeiro a abjurar da maçonaria. Para o bispo, o membro da Irmandade do Santíssimo Sacramento

deveria ser expulso caso não deixasse de ser maçom. Ao tomar essa atitude o sacerdote seguiu uma encíclica papal que não havia sido placitada pelo Imperador Dom Pedro II, fazendo isso, estava optando pela autoridade do papa em lugar da do monarca e agindo como um funcionário insubordinado do Estado. Do outro lado, os maçons reagiram tratando do assunto com o governo (BIASOLI, 2010). Esse conflito envolvendo os bispos, os maçons e o governo imperial ficou conhecido como Questão Religiosa, ou Questão dos bispos. Toda a polêmica envolvendo as três partes aconteceu porque a instituição religiosa deveria estar sujeita à interferência do Estado, situação muito diferente da encontrada no período republicano.

Seguindo com a romanização no Rio Grande do Sul, Cláudio José buscava aumentar a presença da Igreja Romana nas principais cidades. Ao substituir o padre Aquiles Catalano por Carlos Becker, este último se tornaria uma peça importante para a romanização em Santa Maria. Porém, logo que chegou à cidade o padre despertou a desconfiança de agentes que viram nele uma possível aproximação com o que chamavam de “jesuítas”. Ao noticiar que o padre pretendia fundar um colégio católico na cidade, o jornal *O Combatente* considerou que a ideia cheirava a *jesuitismo* e que aguardava o programa do colégio para manifestar sua opinião (KARSBURG, 2007, p. 225).

Identificada a ligação entre o pároco e o bispo, e entendendo que a saída de Aquiles Catalano seria permanente, um grupo de santa-marienses reagiu enviando ao bispo um abaixo-assinado pedindo o retorno do padre Catalano. Não sendo atendidos, os agentes pressionaram Becker para que deixasse a cidade. Como consequência, o bispo puniu a paróquia com a interdição dos serviços religiosos, em 17 de novembro de 1895. Ao negar o pedido, Cláudio José mostrou posição contrária à interferência dos leigos nos assuntos religiosos, prática que havia sido comum no regime monárquico e tinha precedente na cidade, quando, em 1881, a Câmara Municipal enviou um ofício a Dom Sebastião Dias Laranjeira solicitando que o padre Marcelino Bittencourt não fosse transferido para outro local (KARSBURG, 2007, p. 246).

Quando a situação se repetiu no caso de Becker o contexto havia mudado e o novo bispo não se mostrava disposto a permitir a interferência dos leigos. Fazendo isso Cláudio José se mostrava um fiel representante do ultramontanismo. Segundo Biasoli (2010) esse modelo de igreja começara a ser implantado no Brasil ainda no período do Segundo Reinado e buscava ser uma espécie de purificação das práticas religiosas que vinculava a denominação aos princípios teológicos e políticos da Cúria Romana³⁵⁹. A romanização trataria de eliminar

³⁵⁹ As linhas básicas da reforma ultramontana foram a divulgação e fortalecimento da doutrina estabelecida pelo Concílio de Trento, a ênfase do poder espiritual e político do papa, assim como o reforço do caráter internacional do catolicismo, a ênfase da hierarquia eclesial no comando dos fiéis e a noção de que os religiosos (bispos e

as concepções iluministas, ampliar o controle da igreja sobre os fiéis, retirar os leigos da direção das irmandades e confrarias; e de aumentar o enquadramento disciplinar do clero e das ordens religiosas. Nesse sentido foi que a primeira reunião dos bispos Católicos Romanos, em julho de 1890, realizada em São Paulo, se mostrou combativa às irmandades e confrarias que organizavam muitas das festas e devoções dedicadas aos santos (BIASOLI, 2010, p. 153).

No afã de apressar o andamento da romanização, Dom Cláudio “agia tendo por princípios o autoritarismo dos papas da Igreja ultramontana de seu século” (KARSBURG, 2007, p. 237), segundo a compreensão de que a sociedade deveria sujeitar-se e acatar com resignação as suas ordens. A posição assumida definia que para os ultramontanistas as autoridades civis e suas leis não estavam acima do papa e das leis da Igreja Católica Romana. No novo contexto institucional a autoridade do papa não reconhecia limites terrestres, como afirmou D. Antônio Macedo Costa em sua carta pastoral de 1875 (BIASOLI, 2010, p. 41-42). Para os bispos reformadores, era preciso agir de maneira rápida na reconquista do espaço privilegiado que a Igreja Romana havia perdido quando deixou de ser a igreja oficial do Estado brasileiro (KARSBURG, 2007).

É sabido que a separação entre igreja e Estado deixava os religiosos temerosos sobre o lugar que ocupariam no novo regime, visto que sua denominação perderia o *status* de religião oficial. Entretanto, a separação também se mostrou favorável à instituição por deixá-la independente na definição de suas políticas. No Rio Grande do Sul a reforma havia sido iniciada nos episcopados de D. Feliciano, que faleceu em 1858, e D. Sebastião Laranjeiras, o qual tomou posse em outubro de 1860, mas só foi consolidada durante o bispado de D. Cláudio Ponce de Leão, que governou no período republicano, entre 1890 a 1910³⁶⁰. Aliadas nesse trabalho estiveram as ordens religiosas europeias que chegaram ao país, entre elas a Pia

sacerdotes) não seriam funcionários do Estado, e o fortalecimento do poder do padre no âmbito da paróquia. Estavam definidos assim os pontos que envolviam a reforma e o fortalecimento do poder da Igreja Católica Romana: o caráter tridentino, o caráter romanista, o caráter episcopal e o caráter clerical. No Brasil, ainda no período Imperial, ao adotar a a proeminência da orientação romana, o bispo D. Antônio de Macedo costa, em 1875, afirmou que o papa era o pastor universal e que seu governo sobre as coisas do espírito não reconhecia os limites terrestres (BIASOLI, 2010).

³⁶⁰ Em agosto de 1890, D. Cláudio, em conjunto com os demais membros da alta hierarquia da Igreja brasileira, assinou uma carta de protesto ao então chefe do Governo Provisório, marechal Deodoro. O projeto de Constituição Nacional promulgado pelo governo seria colocado em votação até o final daquele ano. Os bispos, entendiam que a tradição secular da Igreja havia sido alvo de uma guerra injusta influenciada por doutrinas opostas às suas crenças. Naquele mesmo ano, a Carta Pastoral protestava contra a exclusão da Igreja Católica de toda relação oficial do Estado, seu banimento das escolas, colégios e todos os estabelecimentos governamentais. Os religiosos denunciavam o sistema como falso por colocar no mesmo nível de reconhecimento a Igreja Católica Romana e as demais religiões. Repeliam o casamento civil e manifestavam desgosto diante da redução da influência que a instituição religiosa passava a dispor frente à sociedade, que a excluía a religião das leis e da administração pública, e construía um Estado fora das instituições e dos pressupostos da Igreja Romana. Segundo Biasoli, eram tempos de indefinição para a Igreja Católica e D. Cláudio se alinhou aos Críticos da Constituição republicana, em especial quanto à separação entre Igreja e Estado (BIASOLI, 2010, p. 85).

Sociedade das Missões à qual pertencia o padre Pedro Wimmer e Caetano Pagliuca³⁶¹, sucessor de Wimmer, que assumiu a paróquia de Santa Maria em dezembro de 1900 (BIASOLI, 2010).

A Constituição republicana de 1891 delimitou o papel das instituições e suas competências específicas. Como resultado, setores que antes estavam sob a administração da Igreja Católica Romana, passaram para as mãos do poder público. Um exemplo dessa mudança é o registro de casamentos e o fato de que as autoridades civis passaram a exigir que os casais procurassem primeiro o cartório, para só depois realizar a cerimônia religiosa (KARSBURG, 2007). Por defenderem as novas leis e a tese da laicidade do Estado, os republicanos enfrentavam a resistência do clero católico romano que os considerava “ímpios e ateístas”. Para os bispos, a laicidade ou a secularização se equivalia ao ateísmo e a partir dessa interpretação negavam a legitimidade do governo republicano (BORIN, 2010).

Nas paróquias, a mudança de regime perturbava e confundia agentes do clero. Em Santa Maria, o padre Aquiles Catalano entrou na polêmica envolvendo o casamento civil e, ao que parece, em algum momento, o agente não seguiu os novos passos, sendo, por isso, criticado nas páginas do jornal *O Combatente*. Alexandre Karsburg, afirmou que artigos em crítica ao padre foram publicados na folha e considerou que, apesar dos problemas, Catalano permanecia em Santa Maria adaptando-se à nova realidade política. O padre também desagradou os conservadores e enfrentou a crítica de agentes que desaprovavam a vida pessoal do clérigo por viver em concubinato. Esses fieis teriam denunciado o vigário ao bispo Dom Cláudio José que logo o transferiu para a paróquia de São Martinho da Serra (KARSBURG, 2007, p. 224-225).

Eventos conflituosos envolvendo clérigos da Igreja Católica Romana e leigos contribuíram para que se criasse a ideia de que a elite de Santa Maria era refratária à religião católica. Entre todos, segundo Karsburg, nenhum outro acontecimento foi tão lembrado pela historiografia local quanto a intimação e expulsão do padre Carlos Becker, em novembro de 1895, e a consequente medida disciplinar de Dom Cláudio José, que interditou a igreja até março de 1896 (KARSBURG, 2007, p. 217). O caso de Becker foi narrado pelo padre palotino Caetano Pagliuca em seu relatório de 1907 como tendo sido o resultado de uma feroz perseguição orquestrada pela maçonaria e autoridades municipais, narrativa que foi reproduzida posteriormente. Ao oferecer um registro do suposto mal estado religioso da cidade, Pagliuca criou uma linha divisória entre o *antes* da reforma ultramontana e o *depois*. Em sua narrativa a cidade vivia um mal estado religioso até que os padres da Pia Sociedade das

³⁶¹ Sobre a interiorização dos padres palotinos, consultar Biasoli (2010).

Missões assumiram a direção da paróquia³⁶² (KARSBURG, 2007).

Como a questão envolvendo o padre Becker não havia sido explorada a fundo, o episódio ficou conhecido a partir da versão de Pagliuca. Em seu registro, contudo, não mencionou que o maçom republicano Francisco de Abreu Vale Machado foi quem garantiu a segurança de Carlos Becker enquanto este permaneceu na cidade³⁶³ (KARSBURG, 2007, p. 226). De acordo com o padre Becker, em seu relato sobre o acontecimento, ele foi apoiado por um grande número de pessoas da sociedade santa-mariense, atestando que a religião católica romana mantinha prestígio e aceitação. A versão da história apresentada por Pagliuca conduz a uma interpretação equivocada da configuração religiosa existente no campo religioso santa-mariense e o avanço da pesquisa histórica já apresentou contribuições significativas a respeito da questão. Em suas pesquisas, Karsburg (2007) e Biasoli (2010) concordam que a versão apresentada por Pagliuca apresenta exagero. Por sua vez, Borin afirmou que a versão do padre é taxativa, maniqueísta e não levou em consideração os diferentes contextos que perpassavam o cotidiano da cidade³⁶⁴ (BORIN, 2010, p. 74).

Entendemos que o quadro de resistência à Igreja Católica [em Santa Maria], conforme crônica de Padre Caetano [Pagliuca] e posterior reprodução em toda a historiografia eclesiástica da região, comporta certo exagero. Esse combate (quase uma Cruzada) tem a função de justificar a ação dos missionários palotinos e seu esforço de reconfigurar a Igreja Católica brasileira. A síntese do vigariato de padre Wimmer, feito por Caetano Pagliuca em 1907, tem esta perspectiva (BIASOLI, 2010, p. 139).

As críticas apresentadas pelo jornal à reforma da Igreja Católica Romana também poderiam ser encontradas no *Jornal do Comércio* e na *Gazeta da Tarde*, publicados em Porto Alegre. Nesses, os religiosos católicos romanos eram criticados cada vez que se mostravam

³⁶² O trabalho de Alexandre Karsburg apresenta um quadro da situação católica no contexto da chegada dos padres palotinos e sua pesquisa demonstra que a religião católica era apreciada por grande parte da população. O pesquisador também deu atenção para as manifestações de religiosidade popular e considerou que a população não era descrente, como afirmou a historiografia eclesiástica produzida pelos padres palotinos (KARSBURG, 2007).

³⁶³ O padre usou as páginas do jornal *A Federação* para demonstrar que sua saída de Santa Maria não tinha sido uma vontade de toda a população, afirmando que havia recebido a estima de muitas das famílias da cidade. Um dos cidadãos que saíram em seu favor foi o intendente municipal de Santa Maria, Francisco de Abreu Vale Machado que usou do mesmo jornal para defender a honra do vigário. Vale Machado afirmou que o padre havia se portado com decência, que cuidava do zelo da igreja que lhe havia sido confiada e que não tinha conhecimento de que Carlos Becker houvesse injuriado ou ofendido qualquer pessoa. Em 1894 o intendente era membro da loja maçônica Paz e Trabalho e em 1897 aparece como membro da Luz e Fraternidade (KARSBURG, 2007, p. 257). Vale Machado, segundo o *Jornal do Comércio*, mandou três soldados armados guardarem a casa do padre e o acompanhou pessoalmente à igreja, permanecendo ali durante a realização da última missa de Becker na cidade (KARSBURG, 2007, p. 258 Apud *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC).

³⁶⁴ Apesar das críticas ressaltou que a versão formulada pelo padre Pagliuca não minimiza o aspecto violento da expulsão do padre Becker, caracterizando o conflito enfocado pela pesquisadora (BORIN, 2010, p. 74).

contrários às leis republicanas. Mesmo se opondo à conduta do clero, os redatores reconheciam seu direito de exercer a liberdade religiosa e que o clero devia responder à sua instituição. Ao escrever sobre o caso do padre Becker, por exemplo, o advogado e jornalista Germano Hasslocher, maçom e ex-membro do Partido Liberal, entendia que o padre possuía o direito de permanecer na cidade e aconselhava que os opositores desistissem da ideia de expulsá-lo. Ao mesmo tempo em que criticou o governo por permitir que a denominação religiosa atacasse as leis civis ao invés de se adequar a elas (KARSBURG, 2007, p. 232).

Ao estudar o caso de Becker, Karsburg (2007) chegou à conclusão de que existiam dois grupos formados pelas elites, sendo que um deles simpatizava com a presença do religioso³⁶⁵ e o outro se opunha ao sacerdote. A respeito do primeiro grupo, concluiu que a Igreja Católica Romana havia acumulado simpatizantes que ocupavam cargos de poder e influência, contrariando o que o padre Caetano Pagliuca afirmou ao escrever sobre a situação encontrada pelos padres palotinos. Em sua pesquisa também buscou informações sobre os que se opunham à presença do religioso, a quem chamou de “anti jesuítas”, e encontrou nas páginas de *O Combatente* o modelo de religião defendido pelo grupo. Para o autor, os argumentos empregados para explicar a preferência pelo padre Aquiles Catalano demonstra a pretensão em não estarem sujeitos ao modelo de igreja representado pelo padre Becker e pelo bispo Dom Cláudio José Ponce de Leão (KARSBURG, 2007, p. 248). Um aspecto que poderia ter sido considerado positivo era o fato do padre Catalano possuir uma companheira, mesmo contrariando as regras impostas por sua denominação. Ao não adotar o celibato o religioso estava reproduzindo uma prática comum ao catolicismo luso-brasileiro que tinha origem no período colonial³⁶⁶. Costume que não seria estranho para boa parte da população da cidade, mas que poderia ser um problema para os fiéis mais afinados com a reforma ultramontana³⁶⁷, tanto que o padre foi denunciado ao bispo.

Estando mais próximos dos setores liberais a ultramontanos, os “anti jesuítas” afirmavam nas páginas do jornal *O Combatente*, naquele ano de 1895, que não eram ateus e que possuíam fé na verdadeira religião do Divino Mestre. Para Karsburg, o grupo era “anti

³⁶⁵ Na defesa do padre, assim como, Francisco de Abreu Vale Machado, estavam o farmacêutico Penna de Moraes, Júlio Appel e João Appel Primo. A partir do apoio dado ao clérigo os agentes percorreram as ruas de Santa Maria na busca por reunir assinaturas e provar não ter sido a população que se revoltou contra o religioso. Ao todo 132 homens e 112 de mulheres assinaram o documento. Entre os quais estavam um juiz de direito, o intendente municipal, o presidente do conselho, juiz distrital, médicos, funcionários públicos, comerciantes, artistas, advogados e senhoras pertencentes a famílias de expressão (KARSBURG, 2007, p. 259-260).

³⁶⁶ O padre Antônio Gomes Coelho do Vale, pároco do local de 1853 a 1865, pelo que consta, também tinha “mulher” e filhos. O concubinato dos padres eram comum no catolicismo luso-brasileiro e não causava prejuízo para os vigários desde que cumprisse com suas obrigações religiosas. Coelho do Vale, como outros padres católicos romanos, também havia sido membro da maçonaria (KARSBURG, 2007, p. 251).

³⁶⁷ Neste trabalho o que se chamou Reforma ultramontana, ou romanizadora, foi chamado por Borin (2010) como Restauração Católica. Os termos correspondem ao mesmo fenômeno.

jesuíta”, mas estava longe de ser antirreligioso. A religião que confessavam identificava-se com algumas práticas católicas dos períodos colonial e imperial brasileiro, quando, segundo o autor, as irmandades e confrarias possuíam um significativo papel social. Essa maneira de viver a religião dispensava a ingerência do clero ou da Igreja, e os leigos tomavam a frente nos assuntos da religião. Nesse sentido, a filantropia ganhava espaço em detrimento da presença institucional da Igreja Católica Romana ou do cumprimento dos sacramentos. Ainda, segundo o autor, os “anti jesuítas” também desdenhavam das práticas religiosas populares, apesar de preservarem certas tradições como a Festa do Divino. A conclusão do historiador foi que “Nesse caso, configurava-se uma religião de classe média urbana, liberal e individual, que teria encontrado na Igreja Protestante norte-americana o modelo ideal de vivência religiosa” (KARSBURG, 2007, p. 253).

Os “anti jesuítas” e os apoiadores do padre se dedicaram a um confronto através da imprensa no qual os primeiros tiveram amplo espaço nas páginas de *O Combatente*, enquanto que os demais se valeram de impressos publicados em Porto Alegre. Entre os textos publicados estiveram ataques aos opositores, respostas em defesa de um ou outro grupo e a exposição de argumentos que poderiam convencer a opinião pública a favor de uma ou outra postura. Nesse confronto, os apoiadores do padre afirmaram que o evento de expulsão foi uma violência e um atentado à liberdade individual e à liberdade de consciência. Buscavam assim, denegrir a imagem de seus oponentes retratando-os como desordeiros e irresponsáveis. Em resposta, os “anti jesuítas” confirmavam que a intimação havia sido um ato violento e que os promotores não fugiam a essa responsabilidade, porém, lembravam que haviam pedido a transferência do vigário pelos seus legítimos órgãos (KARSBURG, 2007, p. 268).

De acordo com Karsburg, a elite “política e intelectual” não formava um grupo homogêneo. Conflitando entre si por *status*, poder e tentando fazer valer seus modelos para a sociedade esses dois grupos deixavam explícitas as suas divergências. Para o pesquisador, o grupo que apoiou Becker era composto por republicanos que viam na Igreja Católica Romana e em sua reforma uma religião representante da “ordem, disciplina e obediência à hierarquia” (KARSBURG, 2007, p. 269)³⁶⁸, identificando neste modelo uma instituição que ajudaria a alcançar o progresso da cidade. Esses agentes não entravam em confronto direto com a

³⁶⁸ Os agentes que se postaram a favor do padre Carlos Becker também haviam sido rotulados de “anticlericais” na época imperial, por defenderem a República e novas leis para o país. Os republicanos, do mesmo modo que os liberais, defendiam o fim de certos privilégios da Igreja Católica, tais como o monopólio administrativo sobre os cemitérios, sua participação nos registros de nascimento (batizado), casamento e enterros. Entre suas reivindicações estava também a instituição do casamento civil e a laicização do ensino. Do outro lado, os bispos católicos romanos consideravam isso uma afronta e uma maneira de eliminar a religião da sociedade (KARSBURG, 2007).

denominação desde que esta respeitasse as leis civis garantidas pela República. Os “anti jesuítas”, por sua vez, estavam posicionados contra o bispo e sua política autoritária, desejavam eles uma sociedade assentada sobre bases liberais e racionais, longe do “obscurantismo” pregado pela Igreja Romana (KARSBURG, 2007).

Em janeiro de 1897 o próprio bispo católico romano do Rio Grande do Sul esteve em Santa Maria para uma visita pastoral. Em sua visita o clérigo ultramontano realizou duas missas na capela do Divino Espírito Santo e ao fazer uso da palavra Dom Cláudio José se dedicou a atacar as leis da República e a ofender as famílias. Ao afirmar que não estava casado quem não recebesse o sacramento da Igreja Católica Romana se opunha à validade do casamento civil e ao incitar o ressentimento contra os pais e maridos que não permitiam que suas esposas e filhas fizessem uso do confessionário, o agente acumulou ressentimentos entre os cidadãos. Somava-se a isso o fato de ter chamado a igreja de Santa Maria de chiqueiro (KARSBURG, 2007). O religioso demonstrava continuar acreditando que as leis da Igreja Católica Romana deveriam se sobrepor às da República. Como reação aos ataques do sacerdote a população dirigiu vaias a ele, e supostamente o ameaçou fisicamente. Mais uma vez os episódios envolvendo Dom Cláudio foram veiculados no *O Combatente* e nos jornais da capital, mas desta vez, se houveram, as vozes de apoio ao bispo não repercutiram de maneira expressiva; ao contrário, as publicações deram razão aos manifestantes por ter o bispo, mais uma vez, se colocado contra as leis republicanas. Ao chegar em São Martinho³⁶⁹, Dom Cláudio humilhou publicamente o padre Aquiles Catalano, acusando-o de ser responsável pela derrubada da velha matriz e de ser um sacerdote imoral. Episódio que não escapou a um dos cronistas de *O Combatente* (KARSBURG, 2007).

Por mais que estivesse dividida entre os católicos republicanos e os “anti jesuítas”, e que eles divergissem quanto ao modelo de religião que deveria sobressair sobre a sociedade, a elite concordava que as instituições religiosas deveriam respeitar os limites demarcados pelas leis civis. Assim como os “anti jesuítas” podem ser rotulados como anticlericais, os agentes que se postaram ao lado de Carlos Becker também foram rotulados de anticlericais na época imperial. Tanto os republicanos de um lado, quanto os do outro, desejavam o fim dos privilégios da Igreja Católica Romana, como o monopólio administrativo sobre os cemitérios, os registros de batismo, casamento, enterros; defendendo também, a legitimidade do casamento civil (KARSBURG, 2007). Esse projeto de sociedade se chocava com o projeto ultramontano de igreja, para o qual, segundo Biasoli, “era inadmissível o Estado laico porque

³⁶⁹ Catalano permaneceu em São Martinho da Serra até que o bispo o transferiu novamente. Encerrou sua carreira eclesíastica em Cruz Alta, falecendo em 1903 (KARSBURG, 2007).

“o poder da Igreja é superior ao do Estado” e este não devia prescindir daquele. Isso estava expresso nas encíclicas *Imortale Dei e Libertas*” (BIASOLI, 2010, p. 85).

O grupo que ficou ao lado do padre Becker forneceu à Pia Sociedade das Missões as bases para a reforma do catolicismo romano na cidade e sua importância política e social não pode ser minimizada, como afirmou Karsburg. Esse grupo desejava uma mudança nos padrões civilizacionais em direção ao que considerava como sendo o progresso da sociedade. Esse contingente de católicos, muitos deles maçons, não foi arrebatado pelos padres palotinos, mas encontrou nesses os agentes que poderiam representar a mudança que desejavam para a cidade. Tendo o alcance do ideal falhado com o padre Becker, coube ao palotino Caetano Pagliuca reunir os meios necessários para que essas demandas fossem atendidas (KARSBURG, 2007, p. 265). A conjuntura vivida em Santa Maria poderia ser usada em favor do catolicismo romano e resultou na expansão da denominação por meio de colégios, do serviço realizado no Hospital de Caridade e de entidades de fieis submetidas ao poder do sacerdote e de um templo religioso de grandes proporções (BIASOLI, 2010). Como demonstrado em nossa pesquisa, os “anti jesuítas” de *O Combatente*, da mesma maneira, também estavam envolvidos com o ideal de progresso e com o modelo republicano. Esses ideais compunham o conjunto dos valores que defendiam, muitos deles incompatíveis com o discurso ultramontano. Estando mais resistentes à presença da igreja romanizada, é de se supor que qualquer mudança em sua postura dependesse de um arranjo que representasse um relativo equilíbrio de força para ambos.

Ao encontrar agentes vinculados à maçonaria que poderiam apoiar tanto católicos romanistas, como protestantes, de acordo com suas identificações políticas, Karsburg (2007) demonstrou que não houve em Santa Maria um bloco maçônico homogêneo que aliado aos protestantes luteranos combatia a religião católica romana. As contribuições apresentadas por Biasoli (2010) apresentam outra perspectiva do conflito e permitem entender que a crítica ao catolicismo ultramontano não se tratava somente de um exercício individual, mas que era também uma discussão que poderia passar pelo interior das lojas maçônicas da cidade. Foi isso que o pesquisador demonstrou ao estudar a correspondência interna da loja Luz e Fraternidade, uma das três lojas maçônicas que haviam em Santa Maria, entre os anos de 1899 e 1901 - Deus e Humanidade, Luz e Fraternidade e Paz e Trabalho.

Em resposta a uma circular do Grão-Mestre que aconselhava os membros da Luz e Fraternidade a permanecerem unidos e informados sobre o movimento jesuítico, o maçom Candido Mendes respondeu que procurava incutir no ânimo de seus irmãos a certeza sobre a perniciosidade e perigo relacionados à “seita de Loyola”. Afirmava ele que os seus irmãos de

loja formavam uma guarda avançada contra a seita³⁷⁰. Este fragmento, por si só, permite relativizar a ideia de que todos os maçons da Luz e Fraternidade eram inimigos do catolicismo, por dois pontos. O primeiro é que Candido Mendes dizia se esforçar em incutir em seus irmãos a ideia de resistência; o segundo, é o fato de que ele se refere à seita de Loyola e não à todo e qualquer modelo de catolicismo, o que permite compreender que sua postura poderia ser diferente ao se tratar do catolicismo de tendência liberal que prevaleceu no Brasil antes que o ultramontanismo ganhasse espaço.

Marta Borin, também fez uso das correspondências e registrou que em sessão sobre os fins da maçonaria e os principais artigos da Constituição Republicana, um dos membros criticou o governo do Estado por tolerar em demasia os “jesuítas”. Segundo a correspondência redigida pelo secretário Benvido P. de Salles, o maçom teria alertado a respeito desses religiosos, considerados contrários à liberdade de consciência e à instrução dos povos. Demonstrando especial preocupação com o catecismo da Doutrina Cristã, distribuído pelos ultramontanistas. Para o agente o material trazia perguntas imorais e detestáveis que conduziam o fiel católico romano à confissão auricular (considerada um perigo). O secretário registrava a sugestão de seu irmão de Ordem para que a maçonaria não ficasse indiferente à essa ameaça (o catecismo). Segundo a pesquisadora, sugeria também que o estado obrigasse os padres a casar, pois afirmava não serem confiáveis os religiosos que não aderiam ao matrimônio, por serem considerados sem pátria e sem família (BORIN, 2010, p. 77-78).

A ação combativa assumida por esses agentes não pode ser generalizada a todas as lojas brasileiras, em razão das lojas maçônicas poderem apresentar variações em sua interpretação sobre o lugar da Igreja Católica Romana na sociedade. Por meio da bibliografia estudada, Karsburg (2007) e Borin (2010) consideraram que houveram divisões na maçonaria causadas, sobretudo, por discordâncias políticas. A respeito dessas constantes divisões na maçonaria nacional, Luiz Eugênio Vécio considerou que se trata de um fenômeno permanente que acompanhou a trajetória de implantação e expansão da instituição desde o período imperial e que também pode ser identificada no exterior. Essa característica pode ser explicada, em parte, pela grande autonomia da qual as lojas maçônicas estão investidas, no sentido de poderem criar novas lojas, se filiarem a confederações, grandes orientes ou grandes lojas. Segundo o historiador, outro fator relevante é o aumento de filiados, o que pode gerar disputas pelo mando e resultar na formação de outra loja (VÉSCIO, 2001).

Tendo em vista o conjunto de dinâmicas que podem influenciar o surgimento de lojas maçônicas e a pluralidade existente entre elas, parece pertinente considerar que houvessem

³⁷⁰ Arquivo Lev. Loja Luz e Fraternidade, fl. 79-19. Santa Maria, 21/05/1901 apud Biasoli, 2010, p. 134.

divergências a respeito do tratamento concedido à Igreja Católica Romana. Segundo essa perspectiva, mesmo ponderando que a crítica passava pelo interior das lojas, a interpretação de que os maçons eram inimigos do catolicismo deve dar espaço a outra: a de que poderiam haver maçons contrários ao catolicismo romanista e que as lojas maçônicas poderiam se tornar espaços para a difusão de ideias contrárias à romanização. Ao tratar da capacidade política do padre Caetano Pagliuca, Borin chegou a essa conclusão:

Tudo indica, a partir do exposto, que alguns maçons frequentavam ao mesmo tempo a Igreja católica e o templo maçônico com o conhecimento do sacerdote, que soube aproveitar-se da boa vontade e da ajuda financeira de alguns membros daquelas lojas. [...] O diálogo entre o clero local e alguns membros da maçonaria, nesse caso, resultou num consenso, e pode-se pensar que nem todos aqueles maçons eram anticatólicos ou acatólicos. (BORIN, 2010, p. 86).

Diante disso, pode-se entender também que algumas lojas, e grandes orientes, estivessem mais envolvidas do que outras no combate ao ultramontanismo. Ao abordar o conflito entre maçons e católicos ultramontanos, Biasoli citou fontes de períodos diferentes de duas das três lojas existentes na cidade filiadas ao Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS). As correspondências da Luz e Fraternidade datam de 1899 e 1901, e a referência à Loja Paz e Trabalho data de 1909. Esta última, segundo o historiador, deu aval financeiro para a criação da revista *Reação*, periódico anticlerical e liberal que em seu primeiro número afirmou como objetivo: *lutar contra o obscurantismo pregado pelo jesuitismo*³⁷¹. Segundo o pesquisador, o editorial, seguia a risca o ideário que movia a imprensa maçônica da época: a ciência, a luta contra o obscurantismo católico, a defesa da República, da família, do trabalho, era contrária à Igreja Romanizada, sua influência sobre a família (especialmente através do confessionário) e se opunha à sua dependência econômica com relação à sociedade (BIASOLI, 2010, p. 161-162).

A defesa da República parece ter sido uma bandeira importante na revista *Reação*, que permaneceu sendo publicada até 1917 com alguma regularidade (BIASOLI, 2010, p. 161-162). Os temas apresentados pela revista lembram em muito os que eram abordados pelo *O Combatente* no ano de 1900, e da mesma maneira aos encontrados por Alexandre Karsburg ao estudar o caso de expulsão do padre Becker. Como havia acontecido anos antes os ultramontanos, no caso de Santa Maria a Pia Sociedade das Missões, continuaram a ser identificados como um perigo à ordem republicana. As fontes pesquisadas por Biasoli demonstram ainda que o combate a agentes contrários às leis republicanas está associado à

³⁷¹ Bandeiras ao vento. *Reação*, n.1, 01 maio 1915, p. 1. apud BIASOLI, 2010, p. 160-161.

noção de patriotismo. Dessa maneira, ao reagirem à presença do ultramontanismo, os redatores da revista *Reação* se apresentavam como defensores da Constituição e da República e, assim, patriotas. Apesar do discurso da revista, para o pesquisador, o entendimento de que a Igreja Católica Romana não compactuava com a República não encontra respaldo na política geral do episcopado brasileiro da época. Ao expor o clero e a suposta resistência em aderir às leis civis, a revista estaria assumindo um caráter panfletário pelo qual tudo se tornava em argumento para denunciar o *jesuitismo* (BIASOLI, 2010, p. 173). A esse respeito, a pesquisa nos discursos católicos sobre o casamento civil poderiam apresentar contribuições.

Em comum com a folha *O Combatente*, a revista *Reação* também veiculava poemas satíricos como demonstra Biasoli, ao transcrever o poema *O padre*, escrito para um concurso de poesia proposto pela redação da revista³⁷²:

Contam que Jeová, deveras despeitado/
por haver Satanás contra Ele insurgido,
resolveu se vingar do grande rebelado,
criando-lhe um rival mais forte e destemido.//
Foi assim que ele fez, na cólera inspirado,
num requinte cruel de monstro pervertido,
esse outro Satanás, por padre intitulado,
que diz missa em latim e é muito conhecido,//
Deu-lhe as manhas sutis, a lábria, o fingimento,
e vacilara ainda, achando que não era/
um digno rival do outro tão audaz!...//
Mas qual não foi, porém, o seu contentamento/
quando, mais tarde, viu que o padre que fizera/
podia competir com mais de um Satanás!³⁷³

Ao estudar o jornal maçônico *Lúcifer*, de 1906 a 1909, publicado em Porto Alegre, Marta Borin (2010) demonstrou que agentes ligados à maçonaria poderiam criticar o catolicismo romano em diferentes cidades³⁷⁴. Por focar a configuração do campo religioso santa-mariense a pesquisadora também se dedicou ao estudo da revista *Reação*, que, segundo ela, explicitou as divergências entre a maçonaria e a Igreja Católica Romana.

O conteúdo da revista era devido ao trabalho de intelectuais e em sua Comissão Redatora oficial estava João Belém³⁷⁵ (poeta, escritor e professor), Dr. João Bonumá e Demétrio Nirderauer (promotores de justiça), e intelectuais como Margarida Lopes e Cícero Barreto (ambos professores) e havia também a participação de articulistas como o Dr. Walter Sá Jobim³⁷⁶ (BORIN, 2010, p. 148). Ângelo Caldonazi era como diretor-gerente em 1915 e,

³⁷² Para Biasoli o poema seria uma provável referência ao vigário Caetano Pagliuca.

³⁷³ Concurso poético da “Reação”. *Reação*, n.4, 15 jun. 1915, p. 8 apud BIASOLI, 2010, p. 169.

³⁷⁴ Segundo a historiadora o jornal maçônico de Porto Alegre, publicado entre 1906 e 1909, não media palavras ao expressar sua aversão ao papa e à sacerdotes católicos (BORIN, 2010, p. 134).

³⁷⁵ O mesmo agente citado como Belém (1989).

³⁷⁶ O Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS) foi fundado em 1893 por um conjunto de lojas sul-riograndenses como uma potência autônoma e independente do Grande Oriente do Brasil (GOB). A fundação se deu em meio à Revolução Federalista (1893-1895), guerra civil entre republicanos e federalistas. Os republicanos estiveram sob a liderança de Júlio Prates de Castilhos fundador do Partido Republicano Riograndense e os federalistas foram liderados por Gaspar Silveira Martins. O término do conflito acabou por consolidar os republicanos no poder. Sobre o contexto de criação do GORGS e sua relação com o Partido

segundo ele, a Loja Luz e Trabalho teria sido transformada em escritório da revista. Ao enfocar o conflito, a pesquisadora ressaltou o combate que os redatores imprimiram na revista, por meio das críticas ao conjunto das práticas católicas romanas. Considerou também que a circulação da *Reação* e de outros jornais anticlericais, facultava à população de Santa Maria a possibilidade de fazer uma “releitura da ideia conformista, de Igreja sociedade perfeita, pois a visão de mundo do maçonismo e dos evangélicos diferia do catolicismo” (BORIN, 2010, p. 142).

Para Biasoli (2010), as denúncias da *Reação* no mínimo expressavam a inconformidade com o processo de reforma da Igreja Católica Romana local, levada a efeito pelos padres palotinos, seu controle sobre a vida religiosa e o lugar que passavam a ocupar na sociedade. Neste sentido, o controle que os padres passavam a exercer sobre as irmandades e as festas populares também era motivo de críticas. Biasoli (2010) e Borin (2010) também demonstraram que os articulistas não criticavam apenas o modelo de Igreja ultramontano, mas que algumas festas religiosas populares também eram confrontadas. Se enfocarmos apenas no embate com o clero ultramontano podemos ignorar o que poderia estar por trás das críticas à religiosidade popular, mas ao fazerem isso os responsáveis pela revista estavam demonstrando o mesmo ideal de progresso que aparecia nas páginas de *O Combatente* quando criticou a Irmandade do Rosário por andar em procissão “exibindo um santo e rezando para que chova!”³⁷⁷. Neste sentido, pode-se concordar com Biasoli ao afirmar que a crítica do articulista da *Reação*, neste caso, pareceu uma “expressão de um olhar branco e culto, insensível aos aspectos da cultura popular” (BIASOLI, 2010, p. 173) e com Karsburg em sua opinião de que os *anti jesuítas* desdenhavam as práticas religiosas populares e estavam inclinados a uma religião de classe média urbana, liberal e individual (KARSBURG, 2007, p. 253).

Como demonstra a pesquisa realizada por Luiz Eugênio Vécio nos arquivos do Grande Oriente do Rio Grande do Sul, o embate entre grupos maçons e o catolicismo romanista se estendeu pelas primeiras décadas da República. Enfocando os discursos institucionais, o pesquisador expôs que desde o final do século XIX, até os primeiros trinta anos do seguinte, a maçonaria rio-grandense e a Igreja Católica Romana se dedicaram a uma luta ideológica na qual as acusações mútuas, os conflitos travados na imprensa, o uso dos púlpitos e as perseguições se estenderam por todo o estado. O jornal maçônico *O Delta*, órgão oficial do GORGS, publicado entre 1916 e 1927, seguiu alertando sobre os perigos representados pelos “jesuítas”, considerados “homens libidinosos que se valiam do

Republicano Rio-grandense consultar o trabalho do historiador Luiz Eugênio Vécio (2001).

³⁷⁷ Concluiu: “Ridículo, simplesmente!”. ACMEC. A IRMANDADE.... *O Combatente*, Santa Maria da Bocca do Monte, ano XIII, n. 102, 21 dez. 1899. Locaes. p. 1.

confessionário para seduzir esposas e filhas incautas, sodomizar os meninos, levando desonra às famílias” (VÉSCIO, 2001, p. 208).

Nas lojas maçônicas vinculadas ao GORGS os maçons debatiam “o que consideravam os males sociais causados pelo clericalismo, que propugnava pela manutenção do obscurantismo, atrasando o desenvolvimento da humanidade com seus dogmas, impedindo o desenvolvimento do livre pensamento e o despertar crítico das consciências” (VÉSCIO, 2001, p. 208). Do lado católico romano, os padres ameaçavam com a excomunhão quem participasse da maçonaria; ameaça que às vezes era estendida aos familiares, criando um conflito doméstico nas famílias de maçons católicos.

A campanha antimaçônica movida pela Igreja Católica causava grande constrangimento às famílias que tinham maçons entre seus membros. Era bastante comum que, apesar de maçons, os homens, suas esposas e filhos frequentassem as missas. Por isso, boa parte dos iniciados preferia manter grande discrição acerca de sua condição de “filho da viúva” ou “bode”, designações pelos quais os maçons eram conhecidos (VÉSCIO, 2002, p. 207).

A imprensa católica, usando como exemplo o jornal palotino *A Rainha dos Apóstolos*, onde descreve uma suposta união entre maçons, judeus e comunistas, no empenho de dominar a sociedade. Assim a maçonaria acabou sendo eleita “o grande mal” a ser combatido, pois ela além de conspirar, ela era considerada uma seita satânica e que deveria ser combatida pelos católicos em nome de Cristo (SCHMIDT; VÉSCIO, 2003, p. 3).

Apesar dos arranjos locais e da margem de independência dos agentes em relação as suas instituições, é inevitável considerar que em nível institucional havia sido travada uma luta simbólica na qual ambos os lados disputavam a hegemonia sobre a área colonial e a nascente classe média urbana (VÉSCIO, 2001). O clero católico romano e os maçons contrários à romanização procuravam demarcar os traços que os diferenciavam e identificavam um ao outro como um inimigo a ser combatido. Essa busca por uma maior influência sobre a sociedade conduziu os agentes a rivalizavam nos diversos campos: “Os cenários deste combate será o mais variado possível, em todos os campos e lugares da sociedade gaúcha: na imprensa, na educação, e até mesmo na saúde, quando há uma corrida pela construção de hospitais pelas duas instituições” (SCHMIDT; VÉSCIO, 2003, p. 3). Neste sentido, como bem demonstrou Marta Borin (2010), na Santa Maria das primeiras décadas do século XX agentes maçons se esforçavam para consolidar a educação laica na cidade e agentes católicos tentavam implementar o ensino religioso nas escolas públicas, caracterizando um conflito pela influência sobre o campo educacional.

Outra fora encontrada pela maçonaria para enfraquecer a Igreja Romana correspondeu

ao apoio que dispendeu às religiões que buscavam um lugar na sociedade sul-rio-grandense. Ao incentivarem a pluralidade religiosa, os maçons poderiam ampliar o seu combate ao clericalismo, apoio que nem sempre era consenso entre os obreiros. Mesmo assim, nos lugares em que os agentes estivessem de acordo, poderia haver algum tipo de incentivo à diferentes instituições ou grupos religiosos. Isso é o que demonstram Guilherme Schmidt e Luiz Eugênio Véscio ao escreverem sobre as relações entre o GORGS e as religiões espírita e protestantes (SCHMIDT; VÉSCIO, 2003).

Segundo Schmidt e Véscio (2003), a união entre maçons e luteranos no Rio Grande do Sul ocorreu na década de 1870 e a maçonaria alcançou grande aceitação e atuação dentro da comunidade alemã luterana. Lideranças expressivas dessa comunidade pertenciam às fileiras da maçonaria, instituição que “teve grande penetração na imprensa voltada para a comunidade alemã, onde fazia-se propaganda dos ideais liberais e anti-católicos” (SCHMIDT; VÉSCIO, 2003, p. 4). Esse apoio mútuo “possibilitou as campanhas de liberdade religiosa, laicização dos cemitérios públicos, a instituição do casamento civil e o direito ao voto e de ocupar cargos públicos para os acatólicos (SCHMIDT; VÉSCIO, 2003, p. 4).

Outro grupo protestante próximo da maçonaria foram os metodistas, como afirmam os autores: “A maçonaria irá criar laços com os pastores metodistas, à medida que os pastores estavam apenas começando ao trabalho missionário no Rio Grande do Sul” (SCHMIDT; VÉSCIO, 2003, p. 4). Os documentos guardados no arquivo do Grande Oriente do Rio Grande do Sul permitiram que os pesquisadores identificassem o interesse de pastores metodistas na fundação de lojas maçônicas em suas cidades. Em um dos documentos, um pastor solicitava informações sobre a instalação de uma loja e pedia o envio de periódicos maçônicos para a sua cidade. Na imprensa metodista a maçonaria era sempre mostrada como uma instituição nobre, de bons princípios e relacionada à filantropia. Somava-se aos luteranos e aos metodistas os praticantes do espiritismo kardecista, que foram percebidos por maçons como aliados na luta contra o ultramontanismo. Essa relação entre o espiritismo kardecista e a maçonaria se estendeu até a metade do século XX e repercutiu na imprensa maçônica que divulgava em suas folhas, por exemplo, os dias e lugares onde se realizavam sessões espíritas (SCHMIDT; VÉSCIO, 2003).

Em órgãos da imprensa maçônica, como *O Templário* e *O Delta*, foram publicados artigos em que se defendia a ideia de que os maçons e suas famílias não deveriam procurar os serviços da Igreja Romana. Esta orientação também poderia partir de lojas maçônicas, que em diversas ocasiões orientaram seus membros a não participarem de atos promovidos pela instituição religiosa. Da mesma maneira, na imprensa católica romana as publicações da

revista *Rainha dos Apóstolos*, publicação palotina, iniciada em 1923, apresentavam críticas ao liberalismo, ao positivismo, ao socialismo, ao comunismo, à maçonaria, aos judeus e aos protestantes, todos tratados como grandes males que prejudicavam a sociedade. Vécio afirmou que o periódico católico romano ganhava uma dimensão cada vez mais agressiva, na qual a ideia conspirativa se intensificava, reforçando uma visão dual e reducionista do mundo - “ficando os católicos de um lado e todos os outros do lado contrário” (VÉSCIO, 2001, p. 237).

A partir das contribuições desses pesquisadores se chega à conclusão de que a defesa dos ideais liberais e das leis da República passava pelo interior das lojas maçônicas do Rio Grande do Sul, com destaque para aquelas filiadas ao GORGS. Em conjunto, o avanço da reforma ultramontana encontrava resistência por grupos vinculados à maçonaria rio-grandense. Ao constatar essa conjuntura de lutas simbólicas, é preciso evitar a generalização no trato da questão envolvendo as instituições e considerar que os desdobramentos estavam vinculados à relação de coordenadas objetivas das conjunturas em que se encontravam. É neste sentido que consideramos que maçons poderiam aderir ao protestantismo sem que com isso estivessem pensando em combater o catolicismo romano. Para descartarmos essa possibilidade teríamos que considerar que todos os maçons estiveram envolvidos em uma luta dramática contra os bispos e seus dogmas, e que a maçonaria era formada por um grupo político homogêneo, que agia em bloco e que estava imune a qualquer conjuntura local, arranjo circunstancial ou às escolhas individuais dos agentes. Ao fazer isso, estaríamos nos esquecendo dos casos de Becker e Pagliuca, que receberam ajuda de agentes maçons. A ideia de homogeneidade foge à realidade da experiência humana. Seja em maçons, padres, reverendos, leigos ou bispos, a ambiguidade nas opiniões, as incertezas ao tomar decisões e o uso racional das práticas sociais estão sempre presentes em seu cotidiano.

O conflito travado entre a Igreja Católica Romana e os diferentes grupos sociais criava uma demanda por modelos de religiosidades que representassem o mundo moderno e esse arranjo social abria espaço para os diferentes grupos e instituições. Se observado por essa perspectiva, o possível apoio aos grupos religiosos recebido da maçonaria, ou de grupos de maçons, não parece estranho, visto que os maçons haviam sido marginalizados pela Igreja Católica Romana quando exigiu que abdicassem da Ordem como uma condição para serem aceitos. Esse distanciamento e a possibilidade de convívio, e de participação, em outros grupos religiosos, mediante sua presença e desejo de inserção no espaço social, favorecia a criação de laços de solidariedade e de ajuda mútua entre maçons e as empresas de salvação³⁷⁸

³⁷⁸ No curso do processo complexo de divisão do trabalho chega-se à separação entre o mercado material e o

que procuravam se inserir no Rio Grande do Sul. Esse quadro de relações possibilitava a criação de redes de relacionamento que poderiam ser ativadas para o alcance dos objetivos dos agentes.

Apesar da existência de laços de solidariedade e de companheirismo entre grupos maçônicos e missionários protestantes, deve-se considerar que as estratégias decorrentes dessa relação não são suficientes para explicar o processo de inserção do protestantismo de missão no campo religioso brasileiro e nem mesmo em Santa Maria. Esses laços poderiam ganhar maior ou menor importância de acordo com a configuração e o equilíbrio das forças relacionadas, mas devem ser considerados em conjunto com as demais estratégias (internas ou externas). Como demonstrado anteriormente neste trabalho, a inserção da Igreja Episcopal e a construção de seu templo dependeu de um arranjo complexo de estratégias de racionalização do uso dos recursos econômicos, participação de agentes leigos, o trabalho de distribuição dos bens simbólicos da religião e a manutenção de vínculos de solidariedade com agentes em outros países.

O desenvolvimento da Igreja Episcopal e sua inserção no campo religioso santamariense é potencialmente similar ao desenvolvimento de outras igrejas protestantes e suas comunidades. Com isso, não pretendemos minimizar o apoio dos grupos maçônicos e de sua participação para o acúmulo de capital simbólico pelos diferentes grupos religiosos, mas ressaltar que sua participação existiu em conjunto com outros vínculos, estratégias, agentes e instituições. Entre os quais, também ressaltamos os laços de solidariedade e de reciprocidade pelos quais estiveram vinculadas as diferentes igrejas protestantes ao longo de seu desenvolvimento. Como demonstrado acima, religiosos episcopais e metodistas estiveram juntos em muitos momentos.

Em 1912, o agente que assumiu o bispado da Igreja Católica Romana no Rio Grande do Sul foi João Becker que permaneceu nesse lugar até 1946. O religioso deu continuidade ao projeto de organização e hierarquização do clero e dos leigos de acordo com os parâmetros religiosos do modelo tridentino. Junto a este ideal, também incentivou a abertura de escolas dirigidas por padres e freiras, o que permitia a implantação de parâmetros religiosos diferentes dos que vigoraram durante o século XIX³⁷⁹. Os arranjos políticos que ocorreram durante a

mercado simbólico. Esses mercados são abastecidos pelos produtores de bens, o que remete à existência de empresas produtoras de bens materiais e a empresas produtoras de bens simbólicos, lucro material e lucro simbólico etc. Os grupos religiosos, dada a sua produção imaterial, são comparados às empresas de produção simbólica, mais precisamente são chamados de empresas de salvação e contam com um corpo de trabalhadores responsáveis por produzir e administrar os bens simbólicos da religião. Seguindo com a referência no vocabulário econômico, os agentes produtores de bens simbólicos que não pertencem a um grupo institucionalizado são chamado de empresários independentes (BOURDIEU, 2015).

³⁷⁹ Segundo Vécio (2001), o bispo João Becker foi o grande artífice da reestruturação católica romana no Rio

instauração do regime republicano trouxe com a nova ordem política o Partido Republicano Rio-grandense e sua ascensão deixou a Igreja Romana em um lugar confortável, visto que a Constituição Rio-grandense, de 1891, definia o caráter neutro do ensino primário e o ideológico para o secundário. Essa relação entre o Estado e a educação seguia a filosofia positivista de Comte e deixava o ensino secundário aberto à livre iniciativa particular (VÉSCIO, 2001), conjuntura que abriu o campo educacional para a ação de instituições religiosas. João Becker teve ainda uma participação significativa servindo como mediador no conflito armado entre partidário de Borges de Medeiros e Assis Brasil (1922-1923), conflito do qual fizeram parte muitos agentes maçons e sobre o qual o GORGS optou pela neutralidade política.

A Igreja Romana seguia buscando recuperar o espaço que havia perdido na sociedade moderna. Na República, apesar de terem lutado contra a liberdade religiosa anos antes, os bispos ultramontanos puderam aproveitar dessa liberdade e consolidar o seu projeto. Estava criado um paradoxo. A liberdade religiosa desfrutada por eles no século XX havia sido defendida por aqueles que considerava seus adversários: maçons, liberais, republicanos e protestantes. Falar sobre a presença dos acatólicos e protestantes no campo religioso brasileiro é falar também sobre a sua participação no rearranjo do campo religioso, da conquista da liberdade religiosa e das rupturas que levaram ao mundo moderno.

5.3 VALORES DO MUNDO MODERNO: A QUESTÃO RELIGIOSA E A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA

O apoio às igrejas acatólicas ou protestantes por parte de autoridades adeptas do liberalismo ou de agentes vinculado à maçonaria é uma realidade que pode ser identificada em diferentes regiões e espaços de discussão, entre os quais estiveram as instâncias de representação política do Império brasileiro. Essas autoridades comprometidas com as ideias liberais chegavam à conclusão de que a liberdade religiosa deveria ser estendida a todas as pessoas que habitassem no território brasileiro e intervinham a favor dos protestantes quando estes tinham a sua liberdade limitada pelas leis do Império. Iniciado o período republicano, esses agentes asseguravam o cumprimento da nova Constituição (MENDONÇA,

Grande do Sul. Ao fazer uso de trabalhos específicos o pesquisador escreveu que a Igreja Romana se propôs a trabalhar na formação de uma intelectualidade católica e a intensificar sua presença na sociedade brasileira. Essa aproximação e sensibilização do laicato foi parte da estratégia de cristianização das elites, público-alvo para a implementação da pressão que visava a retomada da posição da Igreja Romana como instituição beneficiada e reconhecida pelo Estado. A expansão da rede de ensino católica romana colaborava para formar uma geração de leigos capaz de se antepor ao positivismo e à maçonaria, bem como às demais correntes filosóficas que disputavam a juventude estudantil.

VELASQUES FILHO, 1990).

A expressão numérica e social alcançada pelo protestantismo acabou atraindo a atenção das autoridades liberais (LÉONARD, 2002). O individualismo protestante e a experiência da conversão, como escolha pessoal, tinham como consequência a ruptura dos laços sociais e familiares, resultando na separação entre os indivíduos e as tradições, e costumes da sociedade. Essa separação poderia ser bem vista pelos liberais por saberem que somente uma ruptura nos padrões sociais e culturais levaria o país a um novo modelo de sociedade, modernizada e progressista (MENDONÇA, VELASQUES FILHO, 1990, p. 76). Dessa maneira, o protestantismo se tornava também uma força política que poderia reunir autoridades locais e governadores (LÉONARD, 2002, p. 126).

Desde o século XIX o segmento liberal da sociedade brasileira, adepto da ideologia do progresso, desejava um modelo educacional que substituísse o sistema escolástico dos colégios jesuítas. Compreendendo que o país deveria se equiparar às nações mais desenvolvidas, esses setores esperavam por uma educação pragmática, mais voltada para a ciência e a técnica. Esse ideal modernizador aproximou as elites sociais do sistema educacional protestante e fez com que os missionários fossem recebidos por elas como mensageiros do liberalismo e do progresso (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990; VIEIRA, 1980). Essa aproximação entre as elites liberais e os missionários é um lugar comum na bibliografia pesquisada, com algumas diferenças. Ao mencionar o assunto, Émile Léonard afirmou que profissionais liberais se converteram ao protestantismo e ressaltou a importância dada à educação protestante, que teria resultado na adesão de membros das elites às denominações (LÉONARD, 2002, p. 115). Este último ponto é minimizado por Mendonça, que considerou a elite liberal esteve mais interessada no progresso representado pelos missionários, e suas escolas, do que pela mensagem religiosa (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 74). Em conjunto com os liberais, o contato que existiu entre maçons e missionários também foi significativo para a inserção do protestantismo.

Durante o segundo quadrante do século XIX agentes vinculados à maçonaria se puseram em disputa pelas causas modernizadoras, pauta que incluía a liberdade religiosa como um bem a ser conquistado. Para se chegar a ela maçons e lojas maçônicas se dedicaram a criticar as leis restritivas do Império brasileiro e sua relação com a Igreja Romana. Neste espírito combatente foi que o Grão Mestre Joaquim de Saldanha Marinho iniciara uma campanha junto à Grande Loja do Vale dos Beneditinos com o objetivo de tornar Estado e religião independentes um do outro. A educação livre e racional, a absoluta liberdade de culto, a defesa do casamento civil e a administração dos cemitérios pela administração pública eram

algumas das bandeiras defendidas pelo agente nos artigos que publicou durante a campanha (VIEIRA, 1980).

A relação entre a Igreja Católica Romana e a maçonaria resultou em um conflito, em 1873, quando agentes da religião se tornaram intolerantes à presença dos maçons em sua instituição. A contenda veio a público quando Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, ordenou um vigário de Recife que obrigasse o católico e maçom Costa Ribeiro a deixar a Ordem (BIASOLI, 2010). Após, proibiu a celebração de missas encomendadas pela maçonaria e cobrou que os padres e os leigos maçons ligados às confrarias religiosas abandonassem as lojas. Os agentes que não aceitassem a vontade do bispo estariam sujeitos às punições, medida que valia para os leigos membros das confrarias religiosas e para os sacerdotes (MENDONÇA, VELASQUES, 1990). A atitude encontrou eco quando o bispo do Pará, Antônio Macedo Costa, se pronunciou solidário ao seu colega e também interditou as irmandades maçônicas de sua diocese (VÉSCIO, 2001).

Por determinação constitucional a bula que condenava os maçons, precisava ter sido aprovada pelo Imperador para que fosse válida no Brasil, o que não ocorrera. Ao obedecer a uma determinação papal que não havia sido placitada pelo Estado, o bispo de Olinda feriu o regimento do Padroado e do Regalismo agindo como um funcionário insubordinado. Dessa maneira, Dom Vital colocava em prática os valores que havia recebido em sua formação como religioso e a política institucional recém-consolidada em Roma por meio do Concílio Vaticano I (1869-1870) (BIASOLI, 2010, p. 22). Ao contrário dos padres jansenistas, liberais e maçons tão comuns ao catolicismo romano então encontrado no Brasil, Vital não havia recebido a formação tradicional característica do espírito pombalino. Ao estudar em São Sulpício, na França, o religioso foi moldado segundo os padrões do papa Pio IX, publicados na encíclica *Quanta cura*, e no anexo do *Syllabus* (Sílabo dos erros), de 1864 (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 71).

A atitude do bispo de Olinda tinha ainda o objetivo de tentar forçar o Governo a se definir. Para o agente a única opção era que o governo brasileiro se declarasse católico romano e fazendo isso deveria se comportar como súdito dessa denominação, agindo de acordo com os conceitos do Concílio Tridentino e os preceitos do Sílabo. O seu objetivo talvez tenha sido menos questionado do que a maneira intransigente como conduziu a situação. Até mesmo Pio IX que tinha a maçonaria como inimiga, aconselhou Vital Maria a conceder o período de um ano para que as irmandades se adaptassem à nova exigência. Após esse prazo, caso não se sujeitassem à ordem eclesiástica, o bispo poderia proceder com toda a severidade na aplicação da lei canônica. O conselho do papa não chegou a tempo de evitar o

conflito e o bispo, sem consultar o internúncio, interditou todas as irmandades. Atitude que prejudicou o combate que outros clérigos católicos romanos faziam aos republicanos e liberais (VIEIRA, 1980).

O projeto de romanização chegara ao Império brasileiro silenciosamente desde as primeiras décadas do século XIX. Segundo Vécio (2001), o desejo de D. Pedro II de formar para o país um clero melhor educado capaz de servir na igreja e educar nas escolas, o levou a favorecer a ida de um grande número de clérigos à Europa. Estes acabaram por assimilar o ideal romanizador e mais tarde o colocaram em prática. Na Questão Religiosa, a presença do ultramontanismo ficou visível a todos e criava-se assim, um conflito jurídico, uma vez que para a legislação brasileira as irmandades eram organizações tanto civis como religiosas e não poderiam ser dissolvidas sem a intervenção das autoridades civis (VIEIRA, 1980; VÉSCIO, 2001). Assim, os bispos violaram as leis do Estado e, em razão disso, foram presos e condenados a quatro anos de reclusão. Ao final, após um pedido de Pio IX ao Imperador, ambos foram anistiados, em setembro de 1895 (MENDONÇA; VELASQUES, 1990).

Esse conflito colocou, novamente, em discussão a liberdade religiosa no Brasil e nesse contexto agentes ligados à política, advogados e membros de lojas maçônicas se manifestaram em favor da separação entre a Igreja Romana e Estado. Foi nessa conjuntura que a loja maçônica do Vale dos Beneditinos recebeu Liberato Barroso, ex-ministro do Império, para falar sobre o tema em uma reunião pública. No mesmo dia o Dr. Francisco José de Lemos, ex-padre, maçom e protestante presbiteriano, defendeu a tese de separação na *Ordem dos Advogados* que foi adotada oficialmente pela *Ordem* em maio de 1874 (VIEIRA, 1980). Para Vieira, o movimento levado a diante por republicanos e liberais extremados³⁸⁰ visava criar um conflito intenso que, ao final, levaria a Coroa e a igreja a pedirem por sua separação.

Após o bispo de Olinda ter sido preso e ter chegado ao Rio de Janeiro para o seu julgamento, 13 de janeiro de 1874, se iniciou na Corte e um movimento popular pela laicidade do Estado. Este, contou com a participação de agentes de expressão e foi dirigido por Tavares Bastos, Quintino Bacayúva e por membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. O movimento foi levado a público e resultou em uma circular assinada pelos membros das comissões. Após, foi elaborada uma petição à Assembleia Legislativa, que solicitava o decreto dos seguintes princípios.

³⁸⁰ Luiz Eugênio Vécio (2001) lembra que a Maçonaria brasileira estava representada tanto no Partido Conservador como no Partido Liberal e que durante a “Questão Religiosa”, o Visconde do Rio Branco chefe do Gabinete era também Grão-Mestre do Grande Oriente do Brasil. O Duque de Caxias, que promoveu a anistia dos bispos condenados, era, igualmente membro do Grande Oriente, assim como tantos outros componentes do Conselho do Estado.

A plena liberdade de culto e igualdade de todos os cultos;
A abolição da igreja oficial e sua emancipação do Estado, com a supressão dos privilégios (especiais) outorgados aos sectários dessa igreja;
O ensino da escola pública separada do ensino religioso, que aos pais incumbe no seio da família, e na igreja aos ministros de cada seita particular;
A instituição do casamento civil obrigatório, sem prejuízo das cerimônias religiosas conforme o rito de cada cônjuge;
O registro civil dos nascimentos e óbitos;
A secularização dos cemitérios, e sua administração pela municipalidade (VIEIRA, 1980, p. 285).

A petição poderia ser considerada altamente subversiva naquele momento. Sob os termos da lei de 15 de outubro de 1827, Art. 1, parágrafo 2, os movimentos de apoio à liberdade de culto poderiam ser considerados traição. Apesar das barreiras impostas pela legislação agentes permaneciam ativos e as petições à Assembleia Legislativa foram amplamente divulgadas na imprensa protestante, das lojas maçônicas e dos clubes liberais e republicanos, chagando a reunir um grande número de assinaturas em Minas Gerais e em São Paulo. Esse movimento alcançou o apoio de setores políticos importantes, mas as petições não chegaram a ser enviadas ao parlamento por despertarem reações negativas em algumas personalidades. Segundo Vieira o ataque às petições partiram de maçons monarquistas e dos católicos ultramontanos (VIEIRA, 1980). A diferença entre maçons monarquistas e republicanos também foi apontada por Vécio (2001) que considerou que as lojas de tendência republicana eram as mais combativas e de ideário mais avançado, enquanto que os maçons monarquistas estavam muito mais inclinados em retornar à antiga convivência com a Igreja Católica Romana. A Grande Loja do Vale dos Beneditinos era uma potência republicana (VIEIRA, 1980) e as contribuições de Vécio ajudam a compreender essa divergência envolvendo as petições.

Vieira afirma que houve certo exagero ao se tratar da questão, mas que, com segurança, houve um esforço conjunto maçônico, liberal, republicano e protestante para provocar a separação entre a Igreja Romana e o Estado brasileiro. Essa movimentação em favor da liberdade de culto despertou entusiasmo entre os missionários da Igreja Presbiteriana por acreditarem que a liberdade religiosa seria, enfim, uma realidade no Brasil. Para o missionário Alexander Blackford a opinião pública havia concluído a existência de um conflito natural entre o “jesuitismo” e a liberdade, entre Roma e o Brasil. Também entendia que muitos brasileiros se diziam católicos romanos apenas por conveniência e para poderem ocupar os cargos políticos e junto a isso, se somava a presença de muitos intelectuais que buscaram os serviços da Igreja Presbiteriana após o início do conflito. Caso a liberdade religiosa se tornasse uma realidade essas pessoas poderiam buscar uma nova denominação

religiosa e essa possibilidade gerava a expectativa de que houvesse um crescimento na demanda pela assistência religiosa. Foi nesse espírito que os agentes da Igreja Presbiteriana solicitaram à sua *igreja mãe* nos Estados Unidos o envio de novos missionários para o Brasil (VIEIRA, 1980).

Segundo David Gueiros Vieira, os presbiterianos também receberam ajuda maçônica na construção de seu primeiro templo. Essa relação e padrão de cooperação, entre maçons e protestantes, pôde ser identificada por agentes da Igreja Católica Romana do Rio de Janeiro e em São Paulo. De acordo com Vieira, esse padrão também se estendia a outros lugares, como nas províncias do Pará e de Pernambuco, que estavam sob jurisdição eclesiástica de Dom Antônio Macedo Costa e Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, os bispos da Questão Religiosa (VIEIRA, 1980, p. 291). Da mesma maneira, Léonard (2002), identificou a proximidade entre maçons e os protestantes e afirmou que essa aliança defendeu os protestantes de perseguições e situações perigosas. Segundo o historiador, a Loja Perseverança III agiu oferecendo proteção à missionários e propagandistas perseguidos, em Uruguiana a Loja Cruzeiro do Sul recebeu uma escola dominical antes que o trabalho missionário fosse iniciado e no jornal presbiteriano *O Estandarte* presbiterianos faziam seguir suas assinaturas dos três pontos rituais (demonstrando sua filiação à maçonaria). Diferente da visão católica romana do século XIX, para os missionários protestantes que chegavam ao Brasil no mesmo período a maçonaria não era uma inimiga a ser combatida³⁸¹.

O estudo de David Gueiros Vieira sobre o episódio da Questão Religiosa resultou em uma pesquisa de dez anos defendida como tese de doutoramento em História da América, na *American University*, Washington, D.C.. Para a elaboração do trabalho foram estudados diários, correspondências pessoais e órgãos de imprensa, e, mesmo tendo realizado um trabalho de fôlego, as fontes não apresentaram respostas simples às perguntas do pesquisador. Ao se dedicar à situação das dioceses pelas quais os bispos de Olinda e do Pará eram responsáveis, chegou à conclusão que um conjunto de situações antecederam as atitudes de Vital Maria Gonçalves de Oliveira e Antônio Macedo Costa com relação à presença da maçonaria nas irmandades e confrarias católicas romanas.

³⁸¹ Os protestantes presbiterianos atuantes no Brasil, como agentes luteranos, metodistas e possivelmente de outras igrejas protestantes, durante a sua inserção no Brasil, parecem não ter partilhado da ideia de que a maçonaria deveria ser combatida. A adesão de protestantes à maçonaria se tornou um assunto conflitante no momento em que os presbiterianos nacionais liderados por Eduardo Carlos Pereira pretenderam se tornar independentes das igrejas estadunidenses. A polêmica em torno da filiação de presbiterianos à *Ordem* serviu para esconder os reais motivos das divergências entre os grupos nacional e estrangeiro. Muitos dos missionários vindos do exterior e membros da Igreja Presbiteriana eram também maçons e sua filiação às lojas foi utilizada como argumento para enfraquecer sua influência. A questão colocou de um lado os presbiterianos defensores da liberdade de consciência que deixavam a critério dos membros decidirem sobre o assunto e os contrários à vinculação. O assunto foi discutido por mais de dez anos (LÉONARD, 2002).

Em ambas as dioceses, os bispos se deparavam com a presença de missionários protestantes e sua boa relação com agentes da maçonaria. De maneira específica, no Pará a fundação de uma colônia de estadunidenses inquietava Macedo Costa e em Pernambuco os jornais maçônicos, liberais e republicanos levavam a efeito uma forte campanha contra Vital Maria. O pesquisador chegou à conclusão de que o conflito entre os conceitos filosóficos do catolicismo romano e do liberalismo representado pela maçonaria, não foram os únicos elementos que motivaram a reação dos bispos. Esses religiosos viam o protestantismo como um perigo e suas boas relações com a maçonaria os levava a concluir que esta era a força que impulsionava a sua presença. Assim, para Vieira, a reação dos bispos ultramontanos à presença do protestantismo, especialmente em suas dioceses, deve ser levada em consideração para um melhor entendimento acerca do episódio. Escreveu a respeito de Vital Maria, bispo de Olinda: “A maçonaria, de acordo com ele, era a força propulsora por trás da propaganda protestante e de toda a agitação contra o ultramontanismo, bem assim como em prol da liberdade de culto e de todos os outros conceitos libertários que tinham sido anatematizados no Sílabo” (VIEIRA, 1980, p. 346).

Márcia Medeiros considerou que David Gueiros “pecou” “por construir quase uma grande biografia de todos os nomes que estiveram envolvidos no processo da questão religiosa”. Ao ter se preocupado com os personagens, o autor teria esquecido da análise do contexto onde estavam inseridos. Para Medeiros, o autor foi sucinto em demasia na sua conclusão a respeito da questão religiosa e não deixou claro se o protestantismo estivera, juntamente com a maçonaria, presente nos acontecimentos “que culminaram na questão religiosa” (MEDEIROS, 2007, p. 17).

Em sua conclusão de sete páginas, na versão publicada em 1980, David Gueiros Vieira afirma o seguinte:

Os protestantes que, a princípio, tinham demonstrado antagonismo à atitude do Governo para com os bispos, depressa reconheceram a vantagem que a disputa podia trazer-lhes, provocando a separação da Igreja e do Estado. Protestantes brasileiros uniram-se (1874) à facção liberal-maçônica na formação de um clube para obter assinaturas para petições, objetivando a separação da Igreja e do Estado (VIEIRA, 1980, p. 375).

A afirmação, representa a conclusão do autor. As fontes que utilizou o levaram a concluir que republicanos, liberais e algumas lojas maçônicas se dedicaram a tensionar as relações entre o Estado e a Igreja Romana a fim de que ambos os lados concordassem com sua separação. Os protestantes presbiterianos não teriam ajudado a orquestrar o conflito, mas

ao perceberem que este poderia resultar na conquista da liberdade religiosa se colocaram ao lado dos maçons, liberais e republicanos envolvidos. Vieira, também estudou a situação das dioceses de ambos os bispos envolvidos e pode identificar que a presença do protestantismo causava inquietação nos clérigos católicos romanos. Dessa maneira, só poderíamos concordar com a afirmação de Medeiros (2007) se esperássemos que a pesquisa de Vieira tivesse chegado à conclusão de que teria havido um complô protestante-maçônico de proporções nacionais ou internacionais. Ao contrário, o historiador demonstrou que o embate entre os bispos, agentes protestantes e maçons acontecia em nível diocesano antes que a Questão Religiosa de 1873 surgisse. No último parágrafo de sua conclusão Vieira afirma: “À vista da evidência apresentada neste estudo, pode-se seguramente afirmar que a presença protestante no Brasil foi um elemento que contribuiu para a Questão Religiosa” (VIEIRA, 1980, p. 377). A respeito das pequenas biografias que compõem o trabalho de Vieira, são compreendidas para este trabalho sob a interpretação de Luiz Eugênio Vécio:

O estudo das relações de poder na sociedade é um dos nobres papéis do ofício de historiador. Desvelar os mecanismos pelos quais as articulações entre os interesses individuais ou grupais buscavam garantir suas posições, fornece dados essenciais para a compreensão dos mecanismos que orientam o processo histórico (VÉSCIO, 2001, p. 174).

Para Mendonça, o ideal nacionalista comum à consolidação dos Estados nacionais não pode ser deixado de fora do contexto em que se passou a Questão Religiosa. Os liberais brasileiros, políticos e intelectuais, não deixariam de estarem atraídos por uma igreja com maior independência do poder estrangeiro e o conflito com a Igreja Romana deixava um vácuo religioso: de um lado havia o Estado em busca de uma religião aberta à modernidade e do outro uma igreja que se voltava para si e se reforçava internamente, nos marcos do conservadorismo. Essa situação criava uma lacuna que foi encontrada pelo protestantismo (MENDONÇA; VELASQUES, 1990).

Segundo Vécio (2001), a Igreja Católica Romana tendia a um fechamento e uma concentração de poder clerical ao mesmo tempo em que a sociedade se apresentava cada vez mais heterogênea. O historiador ressaltou que o ideário preconizado pela maçonaria não era apenas maçônico, mas fruto de uma avaliação mais abrangente da conjuntura, feito pela elite política e econômica, e que este parecia mais razoável para o enfrentamento dos problemas do final do século XIX. O modelo pregado pelo clero ultramontano era extremamente redutor e não dava espaço para as exigências do momento, visto que desconsiderava as profundas transformações vivenciadas pelos brasileiros. A presença de imigrantes, trabalhadores

assalariados e o crescimento da urbanização exigia a ampliação dos espaços sociais, extrapolava os limites da instituição religiosa e pedia parâmetros mais abrangentes (VÉSCIO, 2001).

O contato de maçons e protestantes, e seu pertencimento aos dois grupos, demonstra que o assunto não deve ser abordado sob a perspectiva da exclusividade, como a Igreja Católica Romana procurava impor aos seus membros. Por não estarem subordinados ao papa e estarem organizados em mais de uma instituição religiosa, os protestantes se tornavam atrativos para os setores que não compactuassem com a Igreja Romana. O caso dos presbiterianos que estiveram envolvidos com a campanha em favor da liberdade religiosa é representativo por terem sido, de acordo com Vieira (1980), todos membros da maçonaria.

A modernidade representada pelo protestantismo havia sido condenada pela Igreja Romana na *Syllabus Complectens Praecipuos Nostrae Aetatis Errores*. Por meio dela o papa apresentou uma lista com oitenta proposições condenadas por sua instituição religiosa que, agrupados em alguns parágrafos, anatematizava, entre outros, o racionalismo, o naturalismo, o liberalismo, o socialismo, o comunismo, as sociedades secretas, os grupos clericais liberais, o casamento civil, e até mesmo as sociedades bíblicas (BORIN, 2010, p. 36). A liberdade de discurso também era condenada, assim como a ideia de que o papa deveria se conciliar e harmonizar com o progresso, o liberalismo e o modelo civilizacional que emergia (BIASOLI, 2010, p. 38). A respeito dessa postura, afirmou Biasoli: “Tudo o que era contrário à religião ganhava estatuto de heresia” (BIASOLI, 2010, p. 38). Assim como havia feito com o montanismo, os valdenses, as mulheres acusadas de bruxaria e outros tantos grupos, no século XIX a Igreja Romana tentou rotular e perseguir a maçonaria. Usando o medo do demônio, os romanistas acusavam a maçonaria de culto ao Diabo³⁸² (VÉSCIO, 2001).

Essa política conservadora derivava de sua perda de espaço na sociedade europeia que iniciou no século XVIII, a partir da Revolução Francesa, em 1789, e continuou ao longo do

³⁸² O ideal de sociedade difundido entre os maçons entrava em choque com a Igreja Romana, conflito que poderia ter sido tratado apenas como uma disputa político ideológica, porém, sofreu influência do discurso mítico. Existente na Europa há séculos, a construção das narrativas sobre os demônios passaram a sofrer mudanças a partir do século XII, quando a figura do Diabo passou a ser levada para uma nova dimensão. As figuras diabólicas foram reorganizadas pelos pregadores da Igreja Católica Romana e um progressivo terror foi difundido nas consciências cristãs. A partir de então, os mitos sobre os grupos adoradores de Satã ganham proporção e começam a aflorar delírios sobre qual seria a influência dos demônios sobre a sociedade. Essa cultura religiosa pode ser rastreada na tradição literária europeia ao longo do Medievo e se confirmou na perseguição às pequenas comunidades como o montanismo, os valdenses, o grupo dos Fraticelli, os templários e na condenação às mulheres acusadas de bruxaria. Nos séculos XV e XVI, milhares de pessoas foram condenadas à morte na fogueira. Apesar do Iluminismo do século XVIII ter reduzido as discussões sobre as conspirações demoníacas, sempre houve pessoas que assimilaram esse tipo de conteúdo como sendo a explicação para a realidade da vida na Terra. A vasta literatura produzida na Europa entre o final do XIX e início do XX, a qual diabolizava as organizações de judeus e maçons, comprova essa afirmativa. Quando a Igreja Católica Romana passou a associar a Maçonaria com o culto ao demônio, teve como base essa tradição (VÉSCIO, 2001).

século XIX, com a onda revolucionária de 1848. Na Itália, a entrada em Roma pelas forças de Víctor Emmanol de Sardenha, a completa unificação da Itália e a perda dos estados papais serviram para dar mais força ao combate que o ultramontanismo fazia no Brasil. A unificação da Itália fora conduzida com inteira cooperação dos liberais italianos, republicanos e maçons e foi acompanhada dos aplausos da Europa protestante e dos Estados Unidos da América. Assim, para os ultramontanos brasileiros, o padrão de cooperação entre o grupo liberal-maçônico e o protestantismo os levava a acreditar que esses não eram diferentes de suas contrapartes europeias (VIEIRA, 1980).

Na França, a Revolução de 1789 aboliu os privilégios da nobreza e proclamou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, responsável por afirmar que todos os homens estão em igualdade ao nascerem³⁸³. Ao fazerem isso, os revolucionários romperam com as antigas tradições feudais responsáveis por legitimar a desigualdade social ao afirmarem que os estratos sociais eram imutáveis, ou seja, que um nobre e um plebeu nasciam em situações diferentes e esta seria a vontade de Deus. A religião, servia para legitimar a desigualdade de direitos na sociedade medieval³⁸⁴, mas após a Revolução, nada levava a prever a crise vivida pelo Estado francês e a Igreja Católica Romana (VOVELLE, 2012).

Até os anos de 1792 e 1793 o clero participou e desempenhou seu papel nas festas cívicas da França revolucionária. Os constituintes, em sua maioria, não eram ateus nem anticlericais e estranhavam o conceito de separação entre igreja e Estado, sendo apenas hostis à centralização da igreja em Roma. A aprovação das novas leis que garantiam a liberdade de culto, a liberdade de opinião, o fim dos privilégios clericais e a abolição dos conventos (por atentarem contra a liberdade individual), incomodou uma parcela da população que se estruturou como uma corrente hostil, mas, apesar desses temas controversos, o que realmente

³⁸³ A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão inicia com um preâmbulo de caráter solene e universalista, por ser dirigido a todos os homens de todos os tempos e de todos os países. São proclamados direitos naturais, inalienáveis e sagrados que podem ser classificados em duas categorias: os direitos do homem e do cidadão. Os primeiros visam a liberdade, a igualdade e a propriedade e os segundos dizem respeito à soberania nacional, ao direito de elaborar leis, votar impostos, ser representado nos poderes públicos e de poder exigir satisfação. As liberdades citadas em sete artigos ocupam lugar essencial e são definidas como a liberdade da pessoa (contra qualquer prisão ou pena arbitrária), liberdade de opinião (rejeição da censura e dos entraves à livres expressão) e liberdade religiosa (citada com certa reserva). A imprensa e a tipografia são consideradas livres e não poderiam abusar dessa liberdade. Por nascerem livres e iguais em direito, os homens seriam iguais também no pagamento de impostos e no acesso aos empregos, acabando com os privilégios da nobreza e do clero. Segundo Michel Vovelle, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é a principal referência para se avaliar e compreender a contribuição da Revolução Francesa (VOVELLE, 2012).

³⁸⁴ A sociedade feudal foi caracterizada como uma sociedade de ordens. A expressão se refere à divisão social tripartite, nobreza, clero e terceiro estado, e às normas de organização de um mundo hierarquizado numa estrutura piramidal. Nessa hierarquia os privilegiados desfrutavam de um estatuto particular. O clero e a nobreza possuíam privilégios fiscais que os protegiam do imposto real e tinham acesso à privilégios honoríficos e acesso a cargos. Enquanto que os plebeus eram excluídos, por exemplo, das patentes de oficial militar. A organização social fomentada pela ideologia das três ordens encobria os interesses econômicos e políticos dos privilegiados (VOVELLE, 2012).

desencadeou a crise foi o confisco dos bens do clero em benefício da nação, medida que atendia a uma necessidade financeira. Em contrapartida, apesar de estarem privados de recursos próprios, os padres receberiam salários do Estado, tornando-se assim, funcionários públicos (VOVELLE, 2012).

O mal-estar entre o país e a igreja foi alimentado pela atitude ambígua do papa Pio VI que demorou a dar uma resposta, deixando o clero francês na incerteza. O clima de tensão não diminuiu e também foi alimentado pelo medo de que se formassem alianças contrárias à revolução. Apesar das circunstâncias a postura anticlerical não havia se tornado antirreligiosa até 1793, quando uma fração política representada pelos *cordeliers* passou a promover uma onda de descristianização que foi denunciada por Danton e Robespierre (VOVELLE, 2012). A Revolução Francesa foi motivada por muitos aspectos, porém, como se vê, o sentimento antirreligioso não esteve entre eles e a radicalização contra a Igreja Católica Romana talvez pudesse ter sido evitada.

Como no Brasil império, na França pré-revolucionária a religião oficial era a católica romana e inexistia a livre concorrência entre as religiões. Em território francês as minorias religiosas praticantes do protestantismo e do judaísmo não possuíam os mesmos direitos que os católicos romanos, os protestantes que haviam sido perseguidos violentamente (podendo praticar seu culto apenas em particular), e os judeus estavam subordinados a um estatuto ainda mais restritivo e a uma intensa vigilância. Essa relação de exclusividade que favorecia a Igreja Católica Romana não impedia o seu desgaste frente à população e a perda de espaço nos círculos da aristocracia liberal e da burguesia esclarecida, simpáticas aos ideais do iluminismo difundidos em literatura e espaços de sociabilidade como as lojas maçônicas (VOVELLE, 2012).

Segundo Luiz Eugênio Vécio (2001), o contexto de desenvolvimento da maçonaria emergiram inúmeros movimentos que reivindicaram mudanças sociais que permitissem ampliar a margem de movimentação política, econômica e social dos agentes que não pertenciam à nobreza. Para a nascente burguesia e para a elite que se formava, pela compra de títulos de nobreza e de cargos públicos, a sua exclusão nos processos políticos decisórios explicitava o desequilíbrio entre o seu prestígio e a ausência de expressão política inerente à monarquia absolutista. Essa situação entrava em choque com o desenvolvimento da subjetividade e da liberdade de escolha, frutos do Renascimento e das reformas religiosas e que se constituem como traços característicos do indivíduo moderno. Como solução e para que se mantivesse os súditos em seu lugar social o exercício da liberdade foi transferido para o espaço privado. Em sua “liberdade secreta” os homens poderiam se diferenciar uns dos

outros, seguir sua consciência e sua moral. Essa prática favoreceu o desenvolvimento de círculos restritos de discussão em salões, clubes, academias e cafés, nos quais eram criadas estratégias de mudança a partir do pensamento iluminista e das aspirações de poder da elite em ascensão (VÉSCIO, 2001).

As lojas se desenvolveram como uma sociedade tipicamente moderna, à medida em que envolvia a adesão voluntária, livre e escolhida e, apesar de potencialmente inquietante pelo seu caráter restrito, era tolerada pelas monarquias. A sua doutrina não implicava nenhuma negação brutal das hierarquias, cultos ou da realeza, e não estava necessariamente vinculada a um pensamento radical. Sendo um espaço de organização da sociabilidade, contribuiu para as mudanças na sociedade em que agiu por constituir-se em espaço de circulação de ideias, particularmente as ideias das *Luzes*. Agindo também como uma escola de aprendizagem de práticas modernas, que, associadas à liberdade de escolha dos membros, ao debate entre os pares e a deliberação, foram implicitamente revolucionárias. Essa forma de ação, como afirma Vécio (2001), tinha um enorme potencial conflitivo, principalmente com as estruturas hierárquicas da Igreja Romana, preocupada com as possíveis ameaças ao Antigo Regime ao qual ela sustentava.

As Constituições de Anderson, editadas pela primeira vez em 1723, apresentaram os princípios que deveriam reger o interior das lojas maçônicas. Seus membros deveriam ser homens bons e verdadeiros, honrados e de probidade, independentemente de suas crenças ou denominações religiosas. Outras recomendações não permitiam nenhum ataque, ou polêmicas, relativas à religião e à política no interior das lojas. Isenta de um projeto político, constituiria como uma reunião de homens que acreditavam em Deus, respeitavam a moral natural e que desejavam trabalhar juntos, apesar de suas diferentes opiniões religiosas ou suas filiações políticas (VÉSCIO, 2001; BENIMELI, CAPRILE, ALBERTON, 1998).

Contudo, essas ideias se tornaram difíceis de serem viabilizados, na conjuntura exacerbada dos séculos XVIII e XIX e de suas mudanças revolucionárias e os maçons se envolveram ativamente na condução desses processos, afetando os interesses das instituições particularmente envolvidas. Como a Igreja Romana desempenhava um papel eminentemente conservador, abria-se a possibilidade de entrar em conflito com associações como a maçonaria. No decorrer dos acontecimentos que levavam à consolidação dos Estados-nações, a instituição religiosa se colocou em uma posição defensiva e a ela se associaram ações conservadoras e mantenedoras do conjunto político, social e ideológico vigentes no período. Ao fazer isso, tornou-se o alvo mais visível para os diversos grupos que aspiravam ampliar a sua participação na sociedade (VÉSCIO, 2001).

Surgida em Londres no início do século XVIII em pouco tempo a maçonaria havia se espalhado pelo continente europeu. Tendo sido difundida ao longo das rotas comerciais, primeiro chegou aos portos e nas grandes cidades, de onde seus membros a levaram para os aglomerados urbanos do interior. Em pouco tempo, as cidades de Londres, Roma, Paris, Berlim, Haia, Lisboa se acharam ligadas pela confraria laica dos pedreiros livres que lutavam pelo estabelecimento do reinado da concórdia universal e da iluminação dos espíritos. Ideais que adquiriram feições próprias nos contextos em que se integraram e que contribuíram para a construção de uma nova conjuntura social influenciada pelo iluminismo e pelos valores burgueses (VÉSCIO, 2001).

O espírito laico se solidarizava com o princípio individualista que buscava a emancipação no campo do conhecimento teológico ao menos desde o século XI, pela noção de que existiam dois domínios radicalmente separados: o do divino, impenetrável pela razão, e o dos fenômenos terrestres susceptíveis de ciência. O divino não poderia ser explorado, a não ser pela teologia, e o segundo devia possuir sua autonomia e escapar à inquisição da Igreja. Ao afirmar essas ideias William Occam, teólogo franciscano inglês, pretendia deliberadamente ampliar o lugar dos leigos na própria denominação em uma época em que qualquer ação conservava uma significação religiosa. O individualismo laico em seu cotidiano se multiplicava nas confrarias que rivalizavam entre si, cada qual com o seu santo de proteção e desejando possuir sua capela individual. A nobreza e burguesia fundavam seus santuários privados onde se rezava especialmente pelos mortos de suas famílias, vitrais com a figura de donatários e túmulos suntuosos se juntavam a uma diversidade de práticas que valorizavam a individualidade das pessoas. Outra face desse fenômeno foi o individualismo da piedade pessoal que rejeitava a teologia racional e dedutiva e chegava a ultrapassar os sacramentos comuns de comunicação com Deus. Os místicos entravam em contato direto com a insondável Divindade e os canais hierárquicos e litúrgicos que, ordinariamente, conduziam a Deus, se mostravam insuficientes para alguns agentes (DELUMEAU, 1989).

A sociedade rural da alta Idade Média havia permitido o desenvolvimento de uma cristandade comunitária e fortemente dominada pela hierarquia eclesiástica e abadias, mas esse modelo de religião não oferecia as respostas para uma civilização mais urbana. Nessa conjuntura, nem mesmo os padres escapavam às mudanças na mentalidade e passavam a viver de maneira menos restritiva, participando das diversões, paixões e ambições daquele período, perdendo a “auréola de solidão” que havia dado força à sua imagem. Ao final do Medievo, havia a dúvida se o diálogo entre Deus e a salvação de cada indivíduo deveria passar por uma instituição fatigada como a Igreja da época. Essas questões retornaram na época da Reforma,

amadurecidas pela ascensão do elemento laico na sociedade, o desenvolvimento do individualismo sob diversas formas, a lenta e progressiva degradação do sacerdócio, a desvalorização dos sacramentos etc. Mesmo assim, ao fixar suas teses contra as indulgências em 1517, o monge agostiniano Martinho Lutero não pretendia romper com sua denominação. Isso só aconteceu em 1519, quando foi pressionado a aprovar as condenações do concílio de Constança contra João Huss. Se fizesse isso, Lutero teria negado a ideia de que ao ser iluminado por Deus, um homem poderia ter razão contra um concílio inteiro. Em conjunto com a incapacidade da igreja em fazer uma revisão de si mesma passou a ocorrer a divulgação da Bíblia, e as Escrituras se tornaram o recurso mais confiável para que o homem chegasse ao conhecimento de Deus.

A ação do livro não podia se exercer senão no sentido do individualismo, em matéria de piedade. A obra impressa tornava o padre menos necessário, permitia uma meditação pessoal. Quando esse livro era a Bíblia, cada um podia ouvir Deus falar-lhe e se afoitava a interpretar à sua maneira a mensagem divina. [...] Os Reformadores não “deram” portanto aos Cristãos só livros santos traduzidos em língua vulgar que a Igreja lhes teria anteriormente recusado. Foi exatamente o contrário que aconteceu. As traduções da Bíblia começavam a se difundir e excitavam precisamente por isso a sede que os fieis tinham da Escritura. [...] Era ainda pouco. Daí o sucesso da Bíblia de Lutero propositadamente redigida num alemão acessível a todos (DELUMEAU, 1989, p. 78).

Essa incursão na história da maçonaria, da liberdade religiosa e da valorização da individualidade parecem sem propósito quando recordamos que o objeto de estudo deste trabalho é a inserção e consolidação de um grupo religioso no interior do Rio Grande do Sul. Poderíamos considerar essa possibilidade se desejássemos elaborar uma narrativa que se limitasse ao contexto histórico e cultural do Rio Grande do Sul e, no máximo, ao contexto brasileiro. Porém, ao nos propormos a estudar as estratégias utilizadas pelos missionários da Igreja Episcopal, surgiram temas que só podem ser melhor compreendidos se realizado o esforço de recorrer ao conhecimento histórico produzido anteriormente.

No século XIX, um número expressivo de agentes liberais defenderam a imigração protestante para o Brasil argumentando que o progresso das principais potências econômicas tinha como uma de suas causas a religião protestante. A Inglaterra, os Estados Unidos e a Alemanha aparecem repetidas vezes na bibliografia como países que serviram como referência para o ideal progressista difundido entre as elites brasileiras. Entre esses, haviam muitos agentes que eram membros da maçonaria, instituição que serviu como espaço de sociabilidade em que os valores do liberalismo foram difundidos. Os liberais e os maçons, portanto, representaram os ideias da modernidade no Brasil do século XIX, fosse por suas

convicções teóricas ou pela dinâmica de suas práticas cotidianas. Como abordado, a inclusão nas lojas maçônicas dependia de uma escolha pessoal, os liberais da Revolução Francesa defenderam a liberdade como um direito natural do ser humano e, no campo religioso, a piedade individualista havia ganhado força na Europa muito tempo antes que a maçonaria inglesa fosse fundada ou que a Revolução Francesa acontecesse.

Em Santa Maria, esses valores simbólicos estavam presentes quando da chegada da Igreja Episcopal. Por isso a instituição fora recebida por agentes que se afirmavam como defensores do progresso, da República e que também estavam evidentemente comprometidos com os padrões de civilidade do mundo moderno - uma vez que haviam lutado pelo fim da escravidão, pela liberdade religiosa, pelo desenvolvimento urbano da cidade e por um modelo de religiosidade mais racionalista. Para grupos locais a chegada da Igreja Episcopal representava um novo símbolo do progresso para a cidade.

Diante do exposto, cabe a pergunta: os valores protestantes teriam contribuído para o desenvolvimento econômico e para mudanças nos padrões de civilidade do mundo moderno? Questões como essa foram repetidas muitas vezes por pesquisadores europeus e talvez tenha na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Max Weber, um de seus resultados mais conhecidos. Como ponto de partida para o seu estudo, Weber (2004) usou estatísticas sobre a sociedade alemã que demonstravam o predomínio dos protestantes entre os capitalistas, empresários e nas camadas de trabalhadores especializados das áreas técnicas e comerciais. Situação parecida encontrou na França e na Inglaterra, onde as minorias huguenote e não-conformistas, se voltaram para a indústria e ao comércio por terem encontrado dificuldades em alcançar os cargos públicos.

Em sua pesquisa o sociólogo alemão argumentou que a visão tradicional sobre o trabalho existente na sociedade católica romana foi substituída pela noção de trabalho como vocação (como um fim em si mesmo). A visão tradicional objetivava reunir o necessário para atender às necessidades costumeiras e a noção de trabalho como um fim em si mesmo tratava do trabalho em si, independentemente do valor dos salários. Essa mudança no conceito em contexto propício, teria repercutido no desenvolvimento econômico de determinadas regiões. Para o sociólogo, o *espírito do capitalismo* como máxima de conduta de vida *eticamente* coroada, ou, determinado estilo de vida regido por normas e folhado a “ética”, surgiu no contexto em que o capitalismo se desenvolvia, sendo, dessa maneira, anterior ao desenvolvimento do capitalismo moderno e servindo como impulso para este. Essa noção de trabalho como um fim em si mesmo teria se desenvolvido como um desdobramento do calvinismo e se diferenciava da noção luterana de trabalho. O calvinismo se aproximava da

cultura ascética e da ação sobre o mundo (ferramenta da potência divina), enquanto que Lutero estava mais próximo da cultura mística voltada para o interior do indivíduo. A ascese do calvinismo acabou por influenciar outros grupos protestantes.

A noção de trabalho como vocação e da vida ascética proporcionou a ascensão de grupos sociais, o acúmulo de capital e o investimento na economia. Incapazes de prever o futuro, esses grupos protestantes não dispunham de um plano premeditado que levasse ao impulso no desenvolvimento da empresa capitalista, como a vulgarização do pensamento de Weber leva a concluir. Interpretar dessa maneira a ação dos sujeitos seria fazer uso da visão teleológica que transforma as consequências das ações dos agentes (*fin* da história) no resultado que estes teriam alcançado ao colocarem em prática seus atos (*em fin* da ação histórica). Interpretação que corresponde à *ilusão retrospectiva* que atribui aos agentes ou aos coletivos intenções que não faziam parte de suas expectativas (BOURDIEU, 2009, p. 80).

O que teria influenciado o desenvolvimento econômico protestante em algumas regiões seria a relação que os agentes mantinham com o trabalho, a partir de seus sistemas de valores. No mundo contemporâneo a prática capitalista encontra-se emancipada dos suportes que a sustentaram no passado (a religião, por exemplo) (WEBER, 2004), mas ao incorporarmos as contribuições de Max Weber para o estudo das expectativas geradas sobre a inserção do protestantismo no Brasil, somos levados a compreender que ela encontrava respaldo, ao menos em parte, na realidade, ou na interpretação que se fazia sobre a realidade, econômica e cultural dos países de maioria protestante.

A espera dos grupos brasileiros que defenderam a presença dos protestantes, tinha, portanto, razões para existir. Se o progresso seria alcançado ou não, dependeria de muitas variáveis, entre as quais estavam a conjuntura da sociedade brasileira, as trajetórias dos agentes em meio aos diversos campos que configuram o espaço social, seus objetivos pessoais, coletivos, suas estratégias e o domínio que teriam dos valores simbólicos e materiais daquela sociedade. Ao levarmos em consideração essas variáveis podemos então estudar o fenômeno dentro de seu contexto em lugar de universalizar os fenômenos históricos. Porque como afirmou Bourdieu, “o estabelecimento de proposições gerais, transculturais ou transitórias não pode resultar da simples aproximação de casos isolados do contexto histórico e social em que estão inseridos” e “A comparação só pode ser feita efetivamente entre *estruturas* equivalentes ou entre partes estruturalmente equivalentes das mesmas” (BOURDIEU, 2015, p. 6, grifo do autor). Ao recorrermos ao conhecimento histórico acumulado não buscamos respostas definitivas, mas uma base de conteúdo que permita a formulação de novos questionamentos.

Usando da racionalidade limitada os agentes do passado relacionaram o desenvolvimento do conhecimento científico e econômico à ideia de progresso e não poucas vezes o catolicismo romano tradicional, e mesmo o ultramontano, foram tratados como impeditivos para se chegar ao mundo moderno. O protestantismo, religião dos países desenvolvidos no século XIX, ao contrário, era invocado como um instrumento e símbolo do desenvolvimento, da modernidade e conseqüentemente do progresso. Visto dessa maneira em tantas regiões do país, não seria diferente na cidade de Santa Maria, ainda que com variações próprias. A Igreja Episcopal, portanto, na visão dos grupos da elite santa-mariense que a receberam, não era apenas uma denominação religiosa, mas um símbolo do progresso.

6 CONCLUSÃO

Ao afirmarem o campo religioso como espaço de disputa/luta, muitos pesquisadores e pesquisadoras têm tratado a metáfora do jogo como um "tipo ideal". A partir da ideia sistemática de que o campo pode ser comparado a um jogo no qual os agentes disputam seu espaço, os conflitos entre os agentes têm sido explorados a ponto de dar a impressão de que o campo religioso é somente um espaço de conflito. O "campo ideal", "puro", seria aquele onde o conflito aparece o tempo todo e entre todos os agentes. Esse uso do conceito é contrário às ideias do próprio formulador dos conceitos, uma vez que Bourdieu considerou o "tipo ideal" como um guia para a construção de hipóteses e uma construção para ser confrontada com o real (MICELI, 2015, p. XXI-XXXII). Para o pesquisador a estrutura social é definida pela distribuição dos ganhos dos diferentes campos particulares e em cada um desses espaços de jogo se encontra em disputa a própria definição daquilo que é disputado. Bem como os valores, a definição dos princípios legítimos de divisão do campo também está em disputa (BOURDIEU, 2009, p. 149-150). Dessa maneira, apesar de sua lógica de funcionamento pressupor que os agentes competem entre si pelo espaço em meio aos campos, não podemos considerar que os agentes lancem mão somente do conflito para atingirem seus objetivos, sendo que podem criar laços de solidariedade, como estratégia de acúmulo de prestígio e de outros valores. Também não podemos considerar que em todo o tempo os agentes desejem atingir uma posição elevada no campo. O campo é dinâmico e está sujeito a alterações, da mesma maneira como os agentes estão sujeitos a mudanças em seus objetivos.

É a partir desse prisma que observamos o campo religioso e o consideramos um espaço de disputa e um lugar onde podem haver laços de solidariedade, aproximações e acordos, mesmo entre agentes que se confrontam. Essas dinâmicas estão associadas aos interesses dos agentes e seus objetivos em determinado momento histórico-social e em determinada conjuntura, dar atenção apenas aos conflitos, mesmo que dando voz às suas versões sobre a realidade, conduz os leitores a uma compreensão reduzida da sociedade. É neste sentido que o estudo da trajetória dos agentes, em meio aos diferentes campos que constituem o espaço social, mostra-se como uma metodologia capaz de fazer identificar as dinâmicas aparentemente contraditórias adotadas pelos sujeitos. Foi pensando nisso, que se deu atenção para a trajetória de missionários protestantes e de suas instituições por meio da bibliografia, mesmo que de forma sucinta. Talvez essa observação ofereça uma contribuição maior do que a própria tentativa.

A leitura de trabalhos escritos por pesquisadores e pesquisadoras demonstra que a

aplicação de tipos ideais não corresponde à realidade. Assim como Bourdieu havia identificado e por isso adotou os tipos ideais em seu sentido residual, cuja inteligibilidade exige a referência ao contexto original. Ao estudarmos o campo religioso brasileiro, o sentido residual passa a fazer sentido por se tornar muito difícil a mera aplicação de conceitos determinados e universais. Poderíamos tentar encontrar em meio ao campo, padres católicos romanos que sempre se opusessem aos missionários protestantes, missionários protestantes que combatessem a Igreja Romana o tempo todo, maçons sempre contra a Igreja Católica Romana, etc. Porém, quando confrontada, a realidade histórica apresenta, em meio aos conflitos, padres católicos romanos ajudando missionários protestantes, missionários protestantes distribuindo literatura católica romana, maçons apoiando o projeto romanizador, maçons apoiando grupos protestantes e espíritas como uma forma de enfrentar os católicos ultramontanos. Essa diversidade, ou pluralidade, está sempre presente no texto e, ao registrá-la, pretende-se apresentar contribuições para trabalhos futuros.

Ainda sobre as generalizações, deve-se ter notado o uso de termos como "uma parte" do grupo, "alguns" agentes, "setores" de determinada instituição e outros que remetem à ideia de parte do todo. O uso se justifica como uma iniciativa de evitar a personificação do coletivo, tendo como base a premissa de que os indivíduos possuem consciências individuais, apesar das condições coletivas. Ao generalizarmos ou aplicarmos um modelo ideal, deixamos escapar a chance de identificar as condições dos agentes e o grau de homogeneidade com relação às práticas de seus pares, e isso tentamos evitar (MICELI, 2015, p. XL). Essa realidade aparece em trabalhos como o de Alexandre Karsburg (2007), ao demonstrar que entre o maçons da cidade de Santa Maria haviam diferentes opiniões a respeito da Igreja Católica Romana. O trabalho de David Gueiros Vieira (1980), também pode ser citado no mesmo sentido, por ter registrado que o posicionamento de maçons republicanos e liberais no tocante à Igreja Católica Romana poderia não ser a mesma dos maçons monarquistas. Se nos referíssemos a "os maçons" atribuindo-lhes somente as características comuns, rechaçando as especificidades espaço temporais, estaríamos caindo no esquema da idealização. No entanto, apesar do cuidado, nem sempre é possível fugirmos a uma referenciação ao coletivo, por tomarmos como referência os resultados de pesquisas elaboradas a partir do estudo nos discursos oficiais das instituições.

Em nosso trabalho consideramos que as atas escritas pela Junta da paróquia do Mediador, em seus primeiros anos, registraria os interesses, objetivos e estratégias adotados pela Igreja Episcopal em seu trajeto de inserção no campo religioso de Santa Maria. Tomadas como fontes para a pesquisa, esses registros apresentaram informações sobre os temas

discutidos, a definição de objetivos, projetos e tomada de decisões no cotidiano do trabalho dos agentes. As informações coletadas permitem concluir que desde o seu início a paróquia do Mediador esteve incluída em um sistema de trabalho no qual estiveram inseridos diversos grupos formados por clérigos e leigos. Em seu contexto institucional, essas sociedades apontavam para formas de ação sobre o campo religioso, podendo responder à oferta de serviços de assistência ao público leigo, como as escolas dominicais no caso da Irmandade de Santo André, e à busca pela independência econômica em relação às agências financiadoras do exterior, como a Sociedade Missionária da Igreja Episcopal. Além disso, criaram-se formas de ação que poderiam ser adotados em outras cidades como uma estratégia institucional capaz de ampliar o potencial de oferta de serviços religiosos e de bens de salvação.

O desenvolvimento da missão também permite identificar os diferentes resultados alcançados. No período em que George Wallace Ribble trabalhou como reverendo na cidade, contata-se uma melhoria no estado financeiro da paróquia, a busca pela autonomia e segurança financeira, e a ampliação da participação dos leigos na vida da instituição religiosa. Essa busca pela segurança e autonomia financeiras demandou a criação de estratégias de racionalização dos recursos econômicos. As estratégias de contenção de gastos e de uso racional dos recursos materiais colocada em prática nos primeiros anos continuou a ser empregada, o que demonstra que os agentes reconheciam a relevância da estabilidade econômica para o desenvolvimento do trabalho missionário. Essa postura diante do uso dos recursos materiais leva a concluir que o trabalho com os bens simbólicos não impedia os agentes de entenderem a lógica de funcionamento da realidade econômica encontrada na conjuntura em que estavam inseridos. Ao objetivarem viabilizar a construção de sua igreja, os agentes desenvolveram estratégias de racionalização do uso dos recursos materiais tendo como motivação os seus valores simbólicos.

O funcionamento da Igreja Episcopal previa a participação ativa dos leigos nos assuntos religiosos. Essa lógica chegava a envolver a indicação dos leigos de agentes para o sacerdócio e, por maior que fosse a influência dos religiosos nas decisões do laicato, sempre dispunham de uma margem de autonomia e de negociação. A participação ativa das pessoas leigas, abordada neste trabalho, deixa afirmar que os agentes leigos e leigas estiveram responsáveis por um conjunto significativo de trabalhos, associações e irmandades, que, em conjunto com os agentes leigos da Junta Paroquial, formavam uma rede de colaboração responsável por dar sustentação ao trabalho dos sacerdotes. Sem essa participação o alcance sacerdotal teria sido menor, limitação que frearia a expansão do trabalho missionário. Essa situação, aponta, portanto, para um equilíbrio de forças entre a expansão do trabalho

missionário e a participação das pessoas leigas nos assuntos da comunidade.

A participação dos leigos nas decisões e estratégias internas está demonstrada nas atas da Junta Paroquial, onde a maior parte das decisões envolve a administração dos recursos econômicos e o apoio institucional às irmandades e associações. O trabalho desenvolvido pela Sociedade Auxiliadora de Senhoras apresenta outros níveis da participação leiga e do lugar que as mulheres ocupavam na comunidade. Criada inicialmente como uma classe de costuras e bordados que visava reunir recursos materiais para a construção do templo da Igreja Episcopal em Santa Maria, a sociedade tornou-se melhor organizada e de influência mais abrangente, principalmente após a formação de uma federação de sociedades auxiliaadoras, que caracterizou uma rede de companheirismo e de ajuda mútua entre as mulheres da instituição religiosa.

A Sociedade Auxiliadora de Senhoras respondeu à conjuntura interna da Igreja Episcopal ao reunir mulheres que cooperavam para o acúmulo de recursos financeiros, e à externa, quando passou a trabalhar na distribuição dos bens simbólicos e na difusão do *habitus* religioso em meio ao espaço social da cidade. Para o atendimento das questões relacionadas à produção de trabalhos de costura e de bordado, as agentes da S.A.S. criaram estratégias de organização interna e de racionalização do trabalho, o que permitiu aumentar sua produção. No tocante ao trabalho externo à comunidade, no sentido de que não respondia a uma demanda dos membros, teve como referência a educação religiosa promovida pelo reverendo Carl Sergel, que entendia o trabalho espiritual como sendo de maior interesse do que o trabalho resultante em bens materiais. Ao focar a participação das mulheres leigas na obra missionária, o reverendo demonstrava que os bens simbólicos também deveriam ser distribuídos pelos agentes leigos. Ao responderem ao chamamento do sacerdote, as sócias da Sociedade Auxiliadora de Senhoras se colocavam como agentes ativos na expansão do trabalho missionário, na distribuição dos bens religiosos e como participantes no processo de migração religiosa em direção à Igreja Episcopal Brasileira.

Essa migração em direção à denominação caracterizou um processo migratório no interior do campo religioso, como um resultado da escolha dos leigos em deixarem sua posição anterior (religião anterior) e se deslocarem para uma outra instituição religiosa, criando laços temporários, prolongados ou permanentes, e incorporando seu conjunto de bens simbólicos. A exemplo do que acontece em um processo de migração no espaço geográfico (TRUZZI, 2008), os migrantes do campo religioso também poderiam decidir emigrar após obterem informações prévias em suas redes de relacionamento. Neste sentido, os agentes anteriormente convertidos à Igreja Episcopal poderiam favorecer o surgimento de redes de

migração religiosa do campo religioso de Santa Maria, como sugerem os registros apresentados.

As reuniões de leigos e sacerdotes, fosse na Junta Paroquial ou na Sociedade Auxiliadora, eram sustentados por um conjunto dos valores religiosos que viabilizava o diálogo entre os leigos e o clero em uma convivência bastante democrática. Nos encontros onde a palavra é disponibilizada a todas as pessoas, cria-se um ambiente de diálogo, passível de manifestar sugestões, elogios ou críticas. Ademais, as reuniões da Junta ou da S.A.S. não escapavam à regra. Em conjunto com os objetivos comuns, as estratégias internas ou externas e a boa convivência que havia entre o clero e o laicato, poderiam surgir tensões, discordâncias e rivalidades. A respeito desta questão, as experiências da Sociedade Auxiliadora mostram que a liderança feminina dispunha de uma margem de diálogo e negociação em relação às propostas apresentadas pelos clérigos da denominação.

O leigo Catão Vicente Coelho e sua participação como integrante da paróquia do Mediador também demonstra as possibilidades de ação do laicato. Membro da Junta Paroquial e ativo no interior da comunidade religiosa, Catão Coelho foi responsável por propor variadas formas de ação da denominação na cidade e aparece nos registros como um membro participativo e interessado no desenvolvimento do trabalho missionário. Suas contribuições e propostas resultaram em mudanças no cotidiano e nas estratégias do grupo, além de envolverem diferentes aspectos, entre eles a doação de recursos financeiros às pessoas em situação de vulnerabilidade, a organização da quermesse a fim de arrecadar recursos para a construção do templo e a ideia de criação de uma escola vinculada à denominação religiosa. Participação ativa que também foi acompanhada de piedade individual e da apropriação dos bens simbólicos da religião. Catão Coelho era conhecido entre os grupos da elite santamariense naquele início de século XX e, como tantos outros agentes de destaque social, também ingressou nos trabalhos da maçonaria. Sua participação ativa em uma igreja cristã, somada a sua piedade individual e à participação na loja maçônica Luz e Fraternidade levantaram questões sobre a relação dos maçons de Santa Maria com as diferentes confissões religiosas.

Sobre o assunto, o jornal *O Combatente* apresentou contribuições por mostrar informações que corroboraram a hipótese de que havia um conflito entre setores da elite santamariense e a Igreja Católica Romana de tendência ultramontana, no período em que a Igreja Episcopal buscou viabilizar sua presença e inserção no campo religioso da cidade. Crítica à reforma romanizadora da Igreja Católica e à sua influência sobre a sociedade, essa parcela da elite via nesta instituição uma ameaça à ordem republicana, aos direitos individuais

e ao progresso. Sua oposição ao modelo católico romano, porém, abria espaço para uma aproximação com outros grupos religiosos favorecendo o surgimento de laços de solidariedade, reciprocidade e companheirismo. É neste sentido que entendemos a boa relação nutrida entre os agentes envolvidos na publicação de *O Combatente*, seus colaboradores e os agentes da Igreja Episcopal. Os laços de solidariedade e de companheirismo entre o impresso e os missionários possibilitou que os agentes da religião veiculassem artigos de propaganda religiosa nas páginas do jornal, o que demarcava a posição assumida pela folha ao mesmo tempo em que os missionários divulgavam seu serviço de assistência religiosa, seus bens religiosos e se colocavam em contato com um público de potencial aceitação à sua mensagem.

Outro ponto a ser considerado nessa discussão consiste na vinculação que a folha santa-mariense possuía com a maçonaria local, ou com grupos maçônicos da cidade. Tendo a Igreja Católica Romana se voltado contra a maçonaria e colocado os maçons à margem da participação religiosa, diminuindo seu prestígio e o de suas famílias, era de se esperar que grupos maçônicos, ou simpáticos à maçonaria, se aproximassem das igrejas protestantes ou outros grupos religiosos de postura não excludente em relação à instituição. Ao contrário da política adotada pela Igreja Romana no século XIX, as igrejas protestantes de missão não viam na maçonaria uma inimiga. Ao contrário, como demonstrou Vieira (1980) havia um padrão de cooperação entre maçons e missionários protestantes. Esse padrão não configurou um complô maçom protestante, visto que a pluralidade de posições adotadas pelos maçons impede a generalização em relação à maçonaria, mas como um caso específico, o Grande Oriente do Rio Grande do Sul manteve um discurso oficial de enfrentamento à Igreja Romana. Nas lojas vinculadas ao GORGS o debate sobre o lugar da Igreja Católica Romana e das igrejas protestantes ganhou proporções que resultaram na adoção de estratégias práticas e simbólicas, internas e externas, de enfrentamento.

O conflito travado entre a Igreja Católica Romana e os diferentes grupos liberais, republicanos e maçons, criava uma demanda por modelos de religiosidade que representassem a sociedade moderna e esse arranjo poderia favorecer a inserção do protestantismo, por configurar uma lacuna propícia à criação de laços de solidariedade e de companheirismo. Constatada essa relação, deve-se levar em conta que as estratégias decorrentes desse padrão de cooperação não são suficientes para explicar o processo de inserção do protestantismo de missão no campo religioso brasileiro, nem mesmo em Santa Maria. Esses laços poderiam ganhar maior ou menor importância de acordo com a configuração e o equilíbrio das forças relacionadas, mas devem ser consideradas em conjunto com as demais estratégias (internas ou externas).

No desenvolvimento desta pesquisa demonstrou-se que a inserção da Igreja Episcopal em meio à configuração do campo religioso de Santa Maria e a construção de seu templo dependeu de um arranjo complexo de estratégias de racionalização do uso dos recursos econômicos, da participação ativa do laicato, do trabalho de distribuição dos bens simbólicos da religião, do empenho pessoal dos agentes vinculados à denominação e da manutenção de laços de solidariedade com agentes na Inglaterra e nos Estados Unidos. A partir do exposto, consideramos que todos esses elementos exerceram influência sobre o resultado do trabalho missionário e que sua trajetória pode servir para levantar questionamentos sobre o desenvolvimento de outras igrejas protestantes e de suas comunidades em outras regiões.

Após seis anos de trabalho, os agentes da Igreja Episcopal puderam inaugurar seu templo próprio na cidade de Santa Maria. Com foco no trabalho missionário, a construção da Igreja do Mediador demonstrava o desenvolvimento da paróquia, o comprometimento com os leigos e a consolidação da presença episcopal na cidade. Tomando como referência as transformações pelas quais o Brasil havia passado ao longo do século XIX e nos primeiros anos do período republicano, a presença de uma igreja protestante de missão representava um símbolo da modernidade e do progresso almejados por setores da elite local, a liberdade de consciência, de reunião, de culto e o direito dos agentes escolherem a sua religião. A Igreja do Mediador representava a conquista de sua comunidade ao mesmo tempo em que era um símbolo do mundo moderno e da liberdade.

Os agentes que passassem pela Avenida Progresso, atual Avenida Rio Branco, ao final de 1906, poderiam admirar o novo templo. Sem conhecer a comunidade religiosa, talvez pensassem que um grande industrial ou fazendeiro havia doado os recursos para a sua construção. Ao saberem da origem estadunidense dos missionários talvez imaginassem que a construção se devia ao envio de recursos para o Brasil, ou, acreditando nas teorias conspiratórias, poderiam pensar que alguém havia presenteado a comunidade com um templo, como forma de afrontar a Igreja Católica Romana. Para os membros da comunidade, porém, a Igreja do Mediador era o resultado de seu trabalho, dos laços de solidariedade, da cooperação, da administração dos recursos materiais e do crescimento da obra missionária.

7 FONTES DOCUMENTAIS UTILIZADAS

ARQUIVO PROVINCIAL DA IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DO BRASIL

Publicações periódicas

The echo, Nova Iorque, dez. (1898).
O estandarte christão, dez. (1899).
Estandarte christão, out. (1905).
Estandarte christão. jan. - dez. (1906).

ARQUIVO DA CATEDRAL DO MEDIADOR – IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DO BRASIL

Manuscritos

As atas da Junta Paroquial da Capela do Mediador. Santa Maria. (1901-1906).
 Atas da Sociedade Auxiliadora de Senhoras. UMEAB. Livro n. 1. Santa Maria. (1902-1906).
 Livro de registros. Histórico, casamentos, batizados e confirmações. Santa Maria. (1899-1906).

ARQUIVO DA CASA DE MEMÓRIA EDMUNDO CARDOSO

Publicações periódicas

O Combatente, Santa Maria, dez. (1899).
O Combatente, Santa Maria, jan. - dez. (1901).
O Combatente, Santa Maria, jan. (1902).
O Combatente, Santa Maria, jan. (1903).
O Combatente, Santa Maria, dez. (1903).

Relatório

Relatório da Aug.: e Ben.: Loja.: Cap.: Luz e Fraternidade, Santa Maria, mar. (1901).

FONTES PUBLICADAS

AMBAUER, Henrique Schutel. A província do Rio Grande do Sul – descrições e viagens – 2ª parte. 1873 (manuscrito). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 53-56.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1858). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 43-48.

BELLO, Luiz Alves Leite de Oliveira Bello. Diário de uma excursão eleitoral – agosto de 1856. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 39-42.

DREYS, Nicolau. Notícia descritiva da província do Rio Grande de São Pedro do Sul. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 29-32.

ISABELLE, Arsène. Viagem ao Rio Grande do Sul (1833-1843). In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 35-38.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem ao Rio Grande do Sul. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 25-28.

SILVEIRA, Hemetério Velloso da. As missões orientais e seus antigos domínios. In. MACHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio. (Org.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: UFSM, 1997, p. 61-64.

8 REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. *Assembleia de Deus: origem, implantação e militância*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Perspec.*, São Paulo, vol.15 n. 3, p. 92-101, july/sept., 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

_____. Os pentecostais serão maioria no Brasil? *Rever: revista de estudos da religião*. p. 48-58, dez. 2008. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_almeida.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2019.

ALMEIDA, Rute Salviano. *Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro: escravidão, império, religião e papel feminino*. São Paulo: Hagnos, 2014.

ALVES, Rubem Azevedo. *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1984.

AMORIM, Aparecida. A contribuição da categoria de habitus para a reflexão sobre a migração internacional. In. TEIXEIRA, Paulo Eduardo; BRAGA, Antonio Mendes da Costa; BAENINGER, Rosana (org.). *Migrações: implicações passadas, presentes e futuras*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 41-57. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/Publicacoes/migracoes2_ebook.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2019.

BARTH, Frederik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: contra capa, 2000.

BAUMAN, Zigmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. Uma primeira nota sobre a cultura de massas: a infra-estrutura. In. EDITORIAL VILLA MARTHA. *O papel da cultura nas ciências sociais*. 1980. p. 73-91.

BELÉM, João. *História do município de Santa Maria (1797-1933)*. Santa Maria: Ed. UFSM, 1989.

BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho: 1787-1930*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.

BENIMELI, José Antônio Ferrer; CAPRILE, Giovanni; ALBERTON, Valério. *Maçonaria e igreja católica*. São Paulo: Paulus, 1998.

BEOZZO, José Oscar (Coord.). *História da Igreja no Brasil. Segunda época – século XIX. II/2*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BIANCHI, Suzana. *Historia de las religiones en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamerica, 2009.

BIASOLI, Vitor Otávio Fernandes. A Igreja Católica em Santa Maria: de capela militar à criação da diocese (1797 – 1910). In. WEBER, Beatriz Teixeira; RIBEIRO, José Iran. (Org.). *Nova história de Santa Maria: contribuições recentes*. Santa Maria: [s. n], 2010. p. 169-196.

_____. *O catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria (1870/ 1920)*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2010.

BOBSIN, Oneide. Sincretismo e migração. In. RAMOS, Heloisa Helena Capovilla da Luz; ARENT, Isabel Cristina; WITT, Marcos Antônio (Org.). *Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016. p. 222-237. Disponível em: <<http://oikoseditora.com.br/files/EHILA6-Religiosidades%20em%20migra%C3%A7%C3%B5es%20hist%20e%20contemp-%20e-book.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BORIN, Marta Rosa. A disputa entre agenciadores católicos, protestantes e maçons pelo campo educacional santa-mariense após a implantação da República. In. WEBER, Beatriz Teixeira; RIBEIRO, José Iran. (Org.). *Nova História de Santa Maria: outras contribuições recentes*. Santa Maria: [s. n], 2012. p. 321-342.

_____. A religiosidade popular e sincrética no espaço da cidade. In. RAMOS, Heloisa Helena Capovilla da Luz; ARENT, Isabel Cristina; WITT, Marcos Antônio (Org.). *Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016. p. 238-265. Disponível em: <<http://oikoseditora.com.br/files/EHILA6-Religiosidades%20em%20migra%C3%A7%C3%B5es%20hist%20e%20contemp-%20e-book.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

_____. *Por um Brasil católico: tensão e conflito no campo religioso da República*. 2010. 352 p. Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2010.

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. *O sociólogo e o historiador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Berthrand Brasil, 2009.

CALVANI, Carlos Eduardo B. *A Igreja Episcopal nos Estados Unidos e os primórdios no Brasil*. [S.l]. [20--?] século provável.

_____. Anglicanismo no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 36-47, set./ nov., 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13454/15272>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./ nov., 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458/15276>>. Acesso em: 8 nov. 2013.

CARLINO, Paula; ESTIENNE, Viviana M.; Leer en la universidad: enseñar y aprender una cultura nueva. *Uni-pluri/versidad*, Universidad de Antioquia, Medellín, v. 4. n. 3, 2004.

Disponível em:

<<https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/view/12210/11075>>.

Acesso em: mai. 2017.

CERUTTI, Simona. A construção das categorias sociais. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (Org.). *Passados recompostos; campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998, p. 233-242.

COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. Passo Fundo: UPF, 2000.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Jorge Luiz da. Imigração e colonização alemã. In: SALLES, Ricardo e GRIMBERG, Keila (Org.). *O Brasil Imperial, v. 2 (1831-1870)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri; TRUZZI, Oswaldo Mário Serra (Org.). *Estudos migratórios: perspectivas metodológicas*. São Carlos: EdUFSCar, 2005.

DIENSTBACH, Carlos. *A maçonaria gaúcha: história da maçonaria e das lojas do Rio Grande do Sul*. Londrina: A Trolha, 1993. vol 3.

DREHER, Martin N. Os protestantismos rio-grandenses. In: _____. (Org.). *Populações rio-grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: Edições EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 241-255.

DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. In: _____. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/ CEHILA, 2002. p. 115-138.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2002.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie. *Trabalhar com Bourdieu*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

FARINATTI, Luís Augusto; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. Guarani nas capelas da fronteira: migrações e presença missionária no Rio Grande de São Pedro (Alegrete e Santa Maria, 1812-1827). In: SANTOS, Julio Ricardo Quevedo dos (Org.). *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016. p. 251-274.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GINZBURG, Carlo e PONI, Carlo. O nome e o como: troca desigual no mercado historiográfico. In: _____. *A Micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel. Rio de Janeiro:

Bertrand Brasil, 1989. p. 169-178.

GINZBURG, Carlo. Feiticeiras e Xamãs. In: *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 294-310.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRIGIO, Ênio. “*No alvoroço da festa, não havia corrente de ferro que os prendesse, nem chibatadas que intimidasse*”: a comunidade negra e sua Irmandade do Rosário (Santa Maria, 1873-1942). 2016. 320 f. Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2016.

_____. *A irmandade de nossa senhora do rosário, em Santa Maria/RS – (1873-1915): uma trajetória de conflitos*. 2003. 113 f. Monografia (Especialização em História do Brasil)- Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2003.

HUNSCHE, Carlos Henrique. *Protestantismo no sul do Brasil: nos 500 anos do nascimento de Lutero (1483-1983)*. Porto Alegre: Est; São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1983.

KARNAL, Leandro. et al. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2015.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. A Igreja Católica em Santa Maria: uma história no plural. In: WEBER, Beatriz Teixeira; RIBEIRO, José Iran. (Org.). *Nova história de Santa Maria: contribuições recentes*. Santa Maria: [s. n], 2010. p. 145-168.

_____. A micro-história e o método da microanálise na construção de trajetórias. In: VENDRAME, Maíra Ines; KARSBURG, Alexandre; WEBER, Beatriz; FARINATTI, Luis Augusto. (Org.). *Micro-história, trajetórias e imigração*. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 32-52.

_____. *Sobre as ruínas da velha matriz: religião e política em tempos de ferrovia (Santa Maria – 1880/1900)*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2007.

_____. A conquista da América: a epopeia de um eremita italiano no século XIX. In: MARTINS, Maria Cristina Bohn; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt (Org.). *Uma história em escalas: A microanálise e a historiografia latino-americana*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2012. p. 95-126.

KICKHOFEL, Oswaldo. *Catedral do Mediador: Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Santa Maria: Pallotti, 2000.

KICKHÖFEL, Oswaldo. *Notas para uma história da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Porto Alegre: Ed. Gráfica Metrópole, 1995.

KOSCHORKE, Klaus; LUDWIG, Frieder; DELGADO, Mariano. *Historia del cristianismo en sus fuentes: Asia, África, América Latina (1450-1990)*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2012.

- KOSCHORKE, Klaus. Religião e migração. Aspectos de uma história policêntrica do cristianismo mundial. In. RAMOS, Heloisa Helena Capovilla da Luz; ARENT, Isabel Cristina; WITT, Marcos Antônio (Org.). *Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016. p. 19-51. Disponível em: <<http://oikoseditora.com.br/files/EHILA6-Religiosidades%20em%20migra%C3%A7%C3%B5es%20hist%20e%20contemp-%20e-book.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2019.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2002.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LIMA FILHO, Henrique Espada. Muitas histórias e além: uma conclusão. In: _____. *A micro-história italiana: escala, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 365-389.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MARCHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antonio. *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 1997.
- MATTOS, Hebe Maria. História Social. In: CARDOSO, C.F.; VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-61.
- MEDEIROS, Márcia Maria de. *Cara ou coroa: católicos e metodistas no Planalto Médio gaúcho (início do século XX)*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2007.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- _____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115 set./ nov., 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13455/15273>>. Acesso em: 10 nov. 2017.
- MENEZES, Marilda Aparecida de. Migrações e mobilidades: repensando teorias, tipologias e conceitos. In. TEIXEIRA, Paulo Eduardo; BRAGA, Antonio Mendes da Costa; BAENINGER, Rosana (org.). *Migrações: implicações passadas, presentes e futuras*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-40. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/Publicacoes/migracoes2_ebook.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2019.
- MICELI, Sergio. Introdução: a força do sentido. In. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. VII-LXI.

MORALES, Neida Regina Ceccim (Org.). *Santa Maria: memória*. Santa Maria: Pallotti, 2008.

NEVES, Lúcia Bastos Pereira Machado das; MACHADO, Humberto. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 21-119.

NICOLOSO, Fabrício Rigo. *Fazer-se elite em Santa Maria – RS: os imigrantes alemães entre estratégias políticas e sociais – 1830/1891*. 2013. 202 p. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2013.

NOGUEIRA, Octaciano. *Constituições brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia; Centro de Estudos Estratégicos, 2001. vol. 1.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *O Brasil dos imigrantes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 177-197.

PADOIN, Maria Medianeira; ROSSATO, Monica (Org.). *Gaspar Silveira Martins: perfil biográfico, discursos e atuação na Assembleia Provincial*. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2013.

PIASSINI, Carlos Eduardo. *Imigração alemã e política: os deputados provinciais Koseritz, Kahlden, Haensel, Brügggen e Bartholomay*. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2017.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Apêndice. In: GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. Revisão técnica e apêndice Antônio Flavio Pierucci. - São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 305-329.

PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.

RADÜNZ, Roberto. *A terra da liberdade: o luteranismo gaúcho do século XIX*. Caxias do Sul, Educs: Edunisc, 2008.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

REVEL, Jacques. A história ao rés do chão. In: LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte (século XVII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 7-37.

_____. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista Brasileira de Educação*. v. 15. n. 45. p. 334-590 set./dez. 2010.

_____. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 15-38.

RIBEIRO, José Iran. Apresentar armas! Considerações historiográficas, metodológicas e

empíricas sobre a redução de escala na pesquisa em história militar. In. MARTINS, Maria Cristina Bohn; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt (Org.). *Uma história em escalas: A microanálise e a historiografia latino-americana*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2012. p. 151-180.

RIETH, Ricardo Willy. Dois modelos de igreja luterana: IECLB e IELB. In. DREHER, Martin N. (Org.). *Populações rio-grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: Edições EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 256-267.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial (1822 1889)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SALVADOR, José Gonçalves. *História do metodismo no Brasil: dos primórdios até a proclamação da república (1835-1890)*. São Bernardo do Campo: Imprensa metodista, 1982.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SCHMIDT; Guilherme Temp; VÉSCIO, Luiz Eugênio. Maçonaria no Rio Grande do Sul: a relação com as religiões espírita e protestantes (1900-1930). In. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2003, João Pessoa, *Anais...* João Pessoa: ANPUH, 2003.

Disponível em:

<<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.22/ANPUH.S22.730.pdf>>.

Acesso em: 30 jan. 2019.

SILVA, Eliane Moura da. “Os anjos do progresso no Brasil”: as missionárias protestantes americanas (1870-1920). *Rever*. n. 01, p. 102-123, jan./jun., 2012. Disponível em:

<<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/10483/7800>>. Acesso em: mar. 2018.

_____. Missionárias protestantes americanas (1870-1920): gênero, cultura, história. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, n. 9, p. 21-40, jan., 2011. Disponível em:

<<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/02.pdf>>. Acesso em: mar. 2018.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Sincretismos e migrações. In. RAMOS, Heloisa Helena Capovilla da Luz; ARENT, Isabel Cristina; WITT, Marcos Antônio (Org.). *Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016. p. 192-221. Disponível em: <<http://oikoseditora.com.br/files/EHILA6-Religiosidades%20em%20migra%C3%A7%C3%B5es%20hist%20e%20contemp-%20e-book.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. *Tempo social, revista de sociologia da USP*. v. 20, n. 1, p. 199-218, jun., 2008. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12567/14344>>. Acesso em: mar. 2018.

VENDRAME, Máira Ines. *O poder na aldeia: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre os camponeses italianos (Brasil-Itália)*. São Leopoldo: Oikos; Porto Alegre: ANPUH, 2016.

VÉSCIO, Luis Eugênio. *A ultramontana Santa Maria – RS: sede da quarta colônia de imigração italiana*. In. WEBER, Beatriz Teixeira; RIBEIRO, José Iran. (Org.). *Nova história*

de Santa Maria: contribuições recentes. Santa Maria: [s. n], 2010. p. 197-226.

_____. *O crime do padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul – 1893 – 1928*. Santa Maria: Ed. da UFSM; Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2001.

VIANNA, Paulo Henrique Silva; WEBER, Beatriz Teixeira. Contribuições para o estudo do protestantismo de missão. In. III Encontro de pesquisas históricas – PPGH/PUCRS, 2016, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: PPGH/PUCRS, p. 523-535, 2016. Disponível em: <<http://www.ephispucrs.com.br/p/2016.html>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

VIANNA, Paulo Henrique Silva. A Igreja Episcopal Brasileira e o trabalho missionário em Santa Maria-RS: protestantismo de missão e migrações em meio ao campo religioso. In. SALATINO, Alba Cristina C. dos Santos; SERRES, Helenize Soares; SILVA, Jonathan Fachini da. (Org.). *Historiografia: temas, desafios e perspectivas – Reunião de textos*, São Leopoldo. *Anais...* PPGH-UNISINOS, 2017. p. 330-342. Disponível em: <<http://www.projeto.unisinos.br/emmm/2017/anais-IICI-EHILA-2017.pdf>>. Acesso em: mar. 2019.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: Ed. da UNB, 1980.

VOVELLE, Michel. *A revolução francesa, 1789-1799*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo e colonização alemã no sul do Brasil: memória de conflitos. In. RAMOS, Heloisa Helena Capovilla da Luz; ARENT, Isabel Cristina; WITT, Marcos Antônio (Org.). *Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2016. p. 135-165. Disponível em: <<http://oikoseditora.com.br/files/EHILA6-Religiosidades%20em%20migra%C3%A7%C3%B5es%20hist%20e%20contemp-%20e-book.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

WITT, Marcos Antônio. *Em busca de um lugar ao sol: estratégias políticas, imigração alemã, Rio Grande do Sul, século XIX*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

WITT, Osmar Luiz. Igreja na migração – o sínodo rio-grandense e o acompanhamento de imigrantes. In. DREHER, Martin N. (Org.). *Populações rio-grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: Edições EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 281-294.