

O contexto religioso cristão do Brasil no século XIX: notas para um debate historiográfico

SERGIO TUGUIO LADEIRA KITAGAWA*

O contexto religioso cristão do Brasil no século XIX é considerado especialmente pela historiografia protestante como propício à sua inserção no campo religioso brasileiro. Porém, deve-se considerar as diferentes abordagens. A realizada dentro do próprio *locus* confessional protestante está organizada em torno de personagens e triunfos, busca demonstrar o valor de sua própria fé, construindo sua identidade como diferente e nessa diferença, superior. A religiosidade é essencialmente e quase que exclusivamente vista do prisma da fé, da crença. Sua análise, constantemente, está imbuída de traços confessionais. Muitos dos pesquisadores que se debruçam sobre a entrada do protestantismo no Brasil, são autores ligados à religião: pastores, padres, professores de seminários, etc.

Para citar os mais revisitados estudos referentes ao fenômeno da introdução do protestantismo, tomamos os realizados por Boanerges Ribeiro em *O Protestantismo no Brasil Monárquico e Protestantismo e Cultura Brasileira*; por Émile Leonard em *O Protestantismo Brasileiro*; o de Julio Andrade Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*; por Antônio Gouveia de Mendonça *O Celeste Porvir* e junto com Prócoro Velásquez Filho *Introdução ao Protestantismo no Brasil*; por fim, citamos Alderi Souza de Matos e seu *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil*. Este são, em geral, ligados à religião, institucional ou não institucionalmente, seja pelo patrocínio eclesiástico ou outro tipo de vínculo com a Igreja.

O primeiro ponto a se destacar nessas obras é que não se tratam de uma análise do protestantismo, porém mais especificamente tratam quase que exclusivamente, quando não exclusivamente, do caso presbiteriano, tomando-o como um caso representativo. Em segundo lugar, verificamos a concordância quase que unânime entre eles, quando falam do contexto religioso eclesiástico e também da religiosidade brasileira como fatores que possibilitaram a implantação do protestantismo no Brasil e em concordância com trabalhos de estudiosos católicos da História da Igreja no Brasil, como o padre Gilberto Paiva no *artigo Meados do*

* Mestrando em História Social pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FFP/UERJ). Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense.

século XIX: A Igreja no Brasil toma novos rumos e o frei Hugo Fragoso na obra História da Igreja no Brasil.

As historiografias, sob o enfoque teológico protestante ou católico ou mesmo sob o prisma antropológico e sociológico, descrevem o contexto religioso brasileiro no século da implantação do protestantismo no Brasil como peculiar. Suas abordagens tem em comum dois pontos principais: 1) a deterioração da influência política do catolicismo institucional; 2) o enfraquecimento da religiosidade canônica, normativa, em detrimento do catolicismo popular. A abordagem de Ribeiro e de Fragoso acrescentam a esses fatores, considerações sobre a formação do clero brasileiro.

Com relação à relação entre Estado e Igreja no século XIX, as abordagens concluem que a submissão do clero brasileiro ao regime monárquico o deixava livre do ultramontanismo que se verificou no catolicismo oitocentista¹.

Mendonça e Paiva destacam o que consideram um enfraquecimento institucional. Para o primeiro, os três problemas eram: 1) a força do liberalismo; 2) a dependência do padroado; 3) a própria situação interna da Igreja Católica (MENDONÇA, 1990: 135). Por sua vez, Paiva, sob sua ótica, também acentua três problemas: 1) o que ele chama de "decadência" da religião, 2) a ingerência do Estado nos assuntos eclesiásticos, em virtude do Padroado, e a 3) mentalidade regalista do governo imperial². É preciso enfatizar que a visão de Paiva quanto à decadência da religião é fruto de sua escrita inserida no *locus* confessional do catolicismo, visto ser a religiosidade popular uma inimiga comum do protestantismo e do catolicismo institucional. Ele nos diz que, de certa forma, preponderava o fato da Igreja estar "um tanto quanto fraca institucionalmente" (PAIVA, acesso em 20/11/2007). Deve-se considerar que o que aqui ele considera "fraca" na verdade se refere ao fortalecimento de uma religiosidade com maior participação popular, onde não se tem organização, mas o improvisado, como contribuição do sincretismo popular, não institucional.

Fragoso também destaca o regime do padroado tolhendo as interferências da Igreja. Mas suscita a questão da formação do clero brasileiro acrescentando que este estava alinhado

¹ Conforme explica Linder, "o termo (...) se refere a um movimento dentro da Igreja Católica Romana no século XIX que se opunha à descentralização conciliar e nacionalista e defendia a centralização do poder no papado" (LINDER: 1990, p.588).

² É interessante observar que Paiva parece não associar diretamente o padroado ao regalismo.

com as propostas liberais, com alguns de seus membros, inclusive, defendendo a liberdade religiosa. Ele nos cita que “o bispo de Pernambuco, Francisco Muniz Tavares, defendeu na assembleia constituinte o princípio da liberdade religiosa” (FRAGOSO, 1992: 237). Pontua ainda a escassez de padres e o jansenismo³ que “não deixou de fomentar em certos casos uma piedade austera e um marcado interesse pela leitura da Bíblia” (FRAGOSO, 1992: 238).

Tal fato deveu-se, sobretudo, à influência jansenista observada em Portugal no período pombalino e à educação dos bispos, e boa parte dos padres brasileiros, em Coimbra. O Marquês de Pombal ordenou que fosse adotado no Brasil o catecismo de Montepellier, com o objetivo de substituir os catecismos jesuítas que eram inspirados no Concílio de Trento (PAIVA, acesso em 20/11/2007 e LEONARD, 1981: 36). Émile Léonard nos diz que Daniel Parish Kidder, relatando suas experiências de distribuição de Bíblias em suas *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do sul do Brasil*, revelou um “clero tolerante [...] muitas vezes, amigo da Bíblia” e que, geralmente, era incentivado por alguns padres e até auxiliado na distribuição, a despeito da oposição de alguns (LEONARD, 1981: 36). Fragoso aponta “a mentalidade de espontânea tolerância religiosa” como sendo “típica de um país que, com raríssimas exceções, nunca tivera necessidade de se defender contra o ataque de outros credos” (FRAGOSO, 1992: 238).

Um fato citado de forma recorrente nos estudos de Paiva, Fragoso, Léonard e Ribeiro é a escassez de padres. Havia ainda os que não se dedicavam exclusivamente ao cuidado do rebanho. Em sua maioria, os que se destacavam no clero brasileiro não o eram por suas atividades pastorais, mas por sua participação na política. “O clero sendo politizado, não satisfazia nem a Igreja nem o Estado” (PAIVA, acesso em 20/11/2007). A questão era grave também com relação ao clero regular: as ordens religiosas brasileiras estavam proibidas de obedecer aos superiores estrangeiros e de receber noviços. Apesar disto, Émile Léonard nos diz que a “insuficiência numérica do clero brasileiro se fez acompanhar de um enfraquecimento da sua vida espiritual” (LEONARD, 1981: 30), mas acrescenta que “havia,

³ Corrente teológica baseada na obra *Augustinus*, do teólogo católico flamengo *Cornelius Otto Jansen* (1585-1638). O livro apresentava a teologia agostiniana de forma sistemática e contínua, trabalhando conceitos como a expiação limitada, ou seja, de que Cristo não morreu por todos e, portanto, a graça é concedida a uns e não a outros. A teologia jansenista e a calvinista têm a influência comum do agostinianismo.

entretanto, no Império, uma piedade grandemente difundida, cujos traços principais são dignos de observação” (LEONARD, 1981: 33).

Faz-se necessário revisitar a historiografia protestante e mesmo a católica sob os olhares críticos da abordagem sociológica e antropológica que busca as interações no campo religioso, descrevendo sua configuração e os fatores pertinentes à transmissão, recepção, interpretação, resignificação e retransmissão do discurso religioso.

Boanerges Ribeiro afirma que “na sociedade brasileira imperial, a identificação de ‘Igreja Católica romana’ com ‘sistema religioso’ é insistente [...] envolvia toda a organização social” (RIBEIRO, 1973:49). Ele enfatiza que a religião oficial do Império ordenava o tempo pelo calendário cristão e suas festas. Nascia-se dentro da Igreja, pois os registros se davam pelo batismo. Casava-se no seio da Igreja, porque os enlaces realizados fora dela não tinham valor jurídico. E também se morria dentro dela, porque os acatólicos não podiam ser enterrados nos cemitérios que por eles eram administrados (RIBEIRO, 1973:49-50, passim) . Mas essa visão desconsidera a religiosidade popular, assim como a visão do padre Paiva que define o quadro da Igreja no final do século XVIII às primeiras décadas do século XIX como cada vez mais desolador (PAIVA, acesso em 20/11/2007).

Assiste razão afirmar que tratava-se de um catolicismo distante da cristandade da Europa Ocidental, diferente da religiosidade desenvolvida na América colonial espanhola, mas sua visão carregada de negativismo desconsidera o desenvolvimento de uma religiosidade católica popular, em conformidade com o caráter institucional de sua visão. Isto porque, como enuncia Carlos Brandão, o catolicismo é "tido como domínio do universo religioso brasileiro regido por uma única Igreja de uma só religião, com muita frequência é dividido - tanto por cientistas sociais quanto por agentes eclesiásticos - em um 'catolicismo oficial' e um 'catolicismo popular'" (BRANDÃO, 1998: 28). Este catolicismo popular, chamado por Mendonça de "catolicismo cultural foi um poderoso entrave para introdução do protestantismo" (MENDONÇA, 1990: 135), e não o contrário.

Afinal, a religiosidade cristã brasileira não deixou de se desenvolver, apesar da difícil situação enfrentada pela Igreja Católica no Brasil, acuada pelo regime do padroado, mal nutrida pela insuficiência de vocações e deficiências dos clérigos. Discutindo as fontes e

avaliando a produção historiográfica sobre o catolicismo popular brasileiro em meados do século XIX, Maria Luiza Marcílio nos ensina que há:

Uma divisão nítida entre uma religião oficial, estabelecida com sua hierarquia e clero, e outra, a religião do povo, do mundo leigo, com profunda vinculação familiar, com os oratórios domésticos, o culto familiar, a devoção de santos populares, a capelinha rural e as organizações leigas de irmandades e ordens terceiras. Domina o gosto pelas exterioridades, pelas festas, romarias, imagens e igrejas (MARCÍLIO, 1986:109).

A realidade descrita por Marcílio é ponto comum para os historiadores, tanto dos círculos acadêmicos quanto eclesiásticos, mas não a forma como ela é interpretada. Roberto DaMatta, tecendo considerações sobre as conclusões de Rubem César quanto a religiosidade brasileira, afirma que "A Igreja Católica controla o *amor*; as *lealdades* são controladas pelos cultos populares dos Santos onde relações pessoais são mantidas entre homens e as entidades sobrenaturais; mas o *ciúme* é o idioma emocional (e social) dos cultos periféricos, das chamadas religiões afro-brasileiras" (DAMATTA, 1988:19).

Notadamente para a historiografia protestante, imbuída de uma concepção confessional, a piedade popular seria uma "piedade supersticiosa"⁴. Richard Sturz, fazendo referência ao catolicismo popular, o descreve como "uma fé viva bem distante dos ritos e crenças oficiais da Igreja" (STURZ, 1988: 340), caracterizada pelo sincretismo⁵. Léonard aponta, sob a ótica protestante, o aspecto supersticioso ligado à pompa e circunstância das festas religiosas, a participação popular e o amor ao canto, e a devocionalidade familiar como um traço interessante do contexto religioso cristão no século XIX, buscando demonstrar que este traço foi um fator de aproximação do povo às reuniões protestantes (LEONARD, 1981: 33-34).

Léonard defende a tese de que as circunstâncias que contextualizam o nascimento da Reforma Protestante na Europa, propiciando "o clima espiritual que deveria assegurar o seu sucesso" (LEONARD, 1981: 28), são análogas e têm resultados semelhantes no contexto de implantação do protestantismo no Brasil. Comporiam o quadro um número reduzido de sacerdotes e o conseqüente desenvolvimento de uma devocionalidade familiar e pessoal.

⁴ Como descrevem Emile Leonard e Boanerges Ribeiro.

⁵ "Sincretismo é o termo usado para expressar a combinação de crenças e práticas religiosas indígenas e/ou africanas com a fé e as formas católicas européias". (STURZ, 1988, 340).

Hugo Fragoso nos leva a questionar se a entrada protestante no Brasil foi “o mero resultado de uma propaganda estrangeira, ou se esta propaganda foi apenas o catalisador de um processo já latente no seio da própria sociedade” (FRAGOSO, 1992: 238). Ele se utiliza da tese defendida no trabalho de Leonard para dizer que:

Há motivos a favor desta última hipótese. Émile Léonard, por exemplo, interpreta o condicionamento religioso nas primeiras décadas do Brasil imperial comparando-o com o da Europa nas vésperas da Reforma. A reclamação de autonomia para as igrejas nacionais, o desprestígio do clero, o esvaziamento da Igreja como instituição, a proliferação das devoções populares e o nascente interesse pela leitura da Bíblia são, efetivamente, aspectos em que a Europa de 1500 e o Brasil de 1840 se assemelham bastante (FRAGOSO, 1992: 238-239).

A tese de Leonard busca uma identificação da inserção protestante no Brasil com a Reforma Religiosa, atribuindo ao protestantismo conversionista um heroico caráter reformador. É anacrônica e desconsidera totalmente as diferenças entre as duas sociedades alvo de uma comparação analógica, a saber, a miscigenada sociedade brasileira do século XIX, sob a égide do Império e sociedade europeia do século XVI, em complexa transição do sistema feudal à formação dos Estados Nacionais modernos. E, sobretudo, por partir das perspectivas das denominações que aqui se fixaram, desconsiderando o povo alvo da propaganda protestante. É isto que afirma Marcílio ao escrever que:

A historiografia tradicional do Brasil colonial e do século XIX, quando aborda temas ligados à história da Igreja, via de regra, os examina apenas sob a perspectiva da instituição estabelecida, sua hierarquia e administração, suas ordens religiosas ou seu clero, as normas, legislação ou teologias normativas. Por isso mesmo, essa forma de fazer história acaba por coincidir com a história das classes e setores dominantes de nossa sociedade tradicional, omitindo-se o laicato e em especial o laicato pobre, essa grande maioria silenciosa dos escravos, dos mestiços, dos índios, da mulher, dos brancos pobres (MARCÍLIO, 1986:110).

A visão de Leonard, certa forma compartilhada pela historiografia produzida na esfera eclesiástica, torna-se simplista ao desconsiderar a manifestação da religiosidade como algo próprio do indivíduo, num constante processo de recepção, apropriação, resignificação e retransmissão. Conforme afirma Lyndon Santos, a relação entre a religião popular e as estruturas organizadas tem uma relação de circularidade (ora de conflito, ora de complementaridade), apontando para apropriação e reinterpretação do legitimamente ensinado pelo praticamente vivenciado (SANTOS, 2006: 65, passim).

Essas conclusões dos historiadores protestantes se deram, sobretudo, a partir dos relatos de viajantes, como o já citado Daniel Parish Kidder e outros, ligados, fundamentalmente à religião, desde agentes comerciais ou de sociedades bíblicas protestantes até missionários que por aqui estavam de passagem.

A antologia de documentos de Duncan Reily apresenta um excerto do diário de um missionário anglicano chamado Henry Martyn, que estava a caminho da Índia e esteve em solo brasileiro no final de 1805. Algumas sentenças do diário demonstram sua visão da religião expressa no Brasil: “Nov.12,1805. Que missionário será enviado para trazer o nome de Cristo a estas regiões ocidentais! Quando será que esta linda terra se libertará da idolatria e do cristianismo espúrio! Há cruzes em abundância; mas quando será levantada a doutrina da cruz!” (REILY, 1993:29)

Ao comentar as impressões dos estrangeiros quanto à religiosidade brasileira, Eduardo Hoornaert faz severa crítica afirmando que:

os viajantes [...] das nações ‘avançadas’ do mundo (França, Inglaterra, Alemanha, Estados Unidos) projetam seus próprios recalques religiosos sobre a religião praticada no interior do Brasil. O tema geral é este: a religião aqui não é ‘séria’, é uma brincadeira. E realmente, ela não tem no Brasil o ar tristonho, compungido, melancólico, formal, meio farisaico, repressivo, que caracteriza o cristianismo europeu tanto na sua vertente católica como na protestante (HOORNAERT, 1993:104).

É um “encontro de dois mundos”. E a questão do outro é vista conforme o prisma peculiar ao observador. Comumente, esta forma de focar o objeto analisado, desconsidera o seu processo de formação. Cavalcanti também entende que a Igreja católica brasileira sofreu um enfraquecimento institucional em decorrência do padroado, permitindo o desenvolvimento e estabelecimento de um "catolicismo popular", sincrético. Os missionários observaram isso e tinham que o catolicismo brasileiro não era fruto de convicção, mas de tradição, aproveitando-se para disseminar sua religião (CAVALCANTI, 2001:70 *passim*). No entanto, não se pode desconsiderar a força do sincretismo do catolicismo brasileiro em sua relação com as religiões de origem africana, assumindo um tom triunfalista de que essa religiosidade facilitou a aceitação do protestantismo.

A óptica protestante sobre a religião encontrada no Brasil, como fruto do processo de sua construção de identidade oposta ao catolicismo, numa busca de demonstrar a

superioridade da religião cristã protestante anglo-saxã, é análoga à construção de sua identidade quando da formação dos Estados Unidos como nação, quando sublimaram a primazia dos indígenas como habitantes do que para eles era o Novo Mundo. Os primeiros americanos eram índios. Qual o argumento para os colonizadores serem também "americanos"? "Simbolicamente, o continente não existiu até que fosse inventado pelos europeus. E este ato simbólico era cognitivo e ideológico, conferia unidade conceitual não apenas ao terreno desconhecido mas também às pessoas que lá viviam" (BERCOVITCH, 1988, p.147). Mas, o problema não estava solucionado, pois os índios eram donos do território. "A solução que os brancos deram foi histórica: simplesmente afirmaram os direitos de uma cultura superior - do cristianismo sobre o paganismo, da raça branca sobre os escuros, de uma sociedade iluminada sobre sociedades primitivas" (BERCOVITCH, 1988, p.148). De igual forma, o protestantismo era visto como uma religião elaborada, racional, equilibrada, superior às superstições de um cristianismo sincrético.

Na contramão das avaliações da historiografia de *locus* eclesiástico, Santos considera que

a análise da religião avançou para a concepção de que as formas religiosas se expressam como produções culturais, como *representação* da realidade. Esta passou a ser tomada como construção por meio da linguagem e do aparato simbólico de dada sociedade. O sentido de *representação*, então, está desprovido de conteúdo de verdade, antes de uma construção social de sentido (SANTOS, 2006: 64).

Mesmo o uso da expressão "catolicismo popular" pelos que abordam a história da inserção do protestantismo do Brasil influenciados pelo seu contexto eclesiástico e confessional deve ser alvo de crítica. Até que ponto trata-se de um termo usado em conexão com uma análise sócio-cultural ou uma taxação teológica? A resignificação popular da teologia protestante é tão presente como fenômeno religioso quanto no catolicismo. Sepierski apresenta as conclusões de d'Epinau dizendo que este

teólogo e sociólogo suíço, foi um dos primeiros estudiosos que procurou fornecer uma tipologia do pentecostalismo na América Latina. Ele conclui que "o pentecostalismo sintetiza o protestantismo (cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) como uma forma de espiritualidade que é característica das religiões 'populares' (emoção, ritos de possessão, participação coletiva). D'EPINAY *apud* SIEPIERSKI, 2008:72).

A perspectiva de um protestantismo popular permite ver com outros olhos a experiência de Miguel Vieira, maranhense que após experiências extáticas se filiou à Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro - a primeira igreja presbiteriana organizada no Brasil - vindo a ser expulso anos depois pelas mesmas experiências (MAFRA, 2001:21; LEONARD, 1988:31-36, *passim*), não pode ser considerado também uma expressão mais popular de protestantismo? Não teria sido uma proposta por Miguel Vieira a não adequação da pregação presbiteriana aos anseios mais populares?

O ponto nevrálgico das concepções protestantes ao catolicismo popular, além de suas próprias convicções teológicas obviamente, está na construção de sua identidade no contexto de sua inserção no Brasil. O protestantismo busca representar a si mesmo como “*diferente, superior, melhor*”, como acentua Santos ao dizer que "os missionários protestantes se esforçavam em criar uma imagem positiva, progressista e superior de crença evangélica, demarcando as fronteiras que distinguiam o culto protestante do católico" (SANTOS, 2012: 109).

Observa-se três tipos de relação no campo religioso de uma forma geral e em destaque aqui a existente no campo religioso brasileiro: 1) de oposição; 2) concorrência; 3) aliança.

Segundo Brandão

de maneiras muito diferentes, as religiões e os grupos eclesiais definem no interior de um campo de relações sociais de conotação religiosa, o teor das relações entre elas. Se é possível pensarmos que, para qualquer caso, há sempre relações regidas pela oposição (aquilo que separa simbolicamente o legítimo do ilegítimo), de concorrência (aquilo que simbolicamente diferencia graus de legitimidade entre identidades religiosas) e de aliança (aquilo que configura o lugar social do reconhecimento da legitimidade de uma mesma identidade realizada *em e através* de grupos sociais de uma mesma religião ou uma mesma Igreja). (BRANDÃO, 1988: 39-40).

Esse diálogo construtor de identidade não era exclusividade de uma só religiosidade, mas é mais ou menos evidente no campo religioso, em meio às disputas pelo controle do capital simbólico entre diferentes expressões religiosas. DaMatta explica que as religiões ou religiosidades no contexto brasileiro dialogam com a Igreja Católica Apostólica Romana, seja com os protestantes (em uma relação de diferenciação e oposição), o catolicismo popular (em uma relação de reinterpretação pelos praticantes) e as religiões mediúnicas (em uma diferenciação que não se opõe diretamente). (cf. DAMATTA, 1988: 20).

Quanto o conteúdo da pregação missionária, Velasquez Filho afirma

era necessário desconverter cultural e religiosamente os católicos romanos, impor-lhes nova visão de mundo trazida do mundo anglo-saxão protestante. A identificação da religiosidade popular com a cultura era vista como paganismo. Assim, a primeira função do missionário era convencer seus poucos ouvintes de que sua religião (e consequentemente sua cultura) era pagã e isto os levaria ao fogo do inferno. O anticatolicismo passa a ser uma das grandes características da pregação missionária protestante no Brasil⁶.

Essa postura foi assumida pela historiografia protestante que esforçou-se "para definir seu objeto delimitando diferenças dentro do protestantismo e indicando diferenças entre o protestantismo e as outras religiões do campo religioso" (WATANABE, 2007: 2)⁷. Tiago Watanabe no artigo *A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro* afirma que "no exercício da historiografia protestante de se definir, o católico se tornou elemento indispensável"⁸. Tanto Watanabe quanto Wilhelm Wachholz no artigo *Identidades forjadas na interdependência: o caso católico e protestante no Brasil do século XIX* destacaram que a construção da identidade protestante brasileira se deu por meio do discurso da diferenciação, da oposição, do contraste com o catolicismo. Essa representação pode ser vista tanto na pregação missionária quanto na historiografia institucional dela resultante.

À guisa de conclusão, propomos as algumas considerações:

- 1) O número de pesquisas em torno desse tema ainda é tímido se comparado a outros temas fazendo do material produzido pelas historiografia protestante e católica uma parada obrigatória não de ordem metodológica, mas material;
- 2) Uma constante e cada vez mais precisa revisão da historiografia protestante deve ser promovida como exercício de compreensão do próprio protestantismo;
- 3) A escrita dessa parte da história por historiadores inseridos dentro da própria religião não pode ser descartada, mas deve ser analisada, discutida e orientada por referenciais teóricos que permitam uma abordagem múltipla das fontes, como no caso de minha própria

⁶ VELASQUES FILHO, Prócoro. "Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical" IN: MENDONÇA, Antônio Gouveia & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.p.100.

⁷ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro". IN *Revista Aulas*. nº 4. Abril a Julho de 2007. p.2.

⁸ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro". IN *Revista Aulas*. nº 4. Abril a Julho de 2007. p.13.

pesquisa, em que enfrento o desafio de ao mesmo tempo ser pesquisador ligado à academia e estar inserido oficialmente no campo religioso;

4) Pensar em novas abordagens que privilegiem a recepção, a compreensão, a resignificação e retransmissão do protestantismo pelos brasileiros, buscando suas representações não somente no macro, nas estruturas estruturantes e estruturadas, mas nas práticas e representações que nem sempre são derivadas desse universo macro, mas criadas ou adaptadas no âmbito do micro, do local, do individual que constrói o coletivo.

Referências

BERCOVITCH, Sacvan. "A retórica como autoridade" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BRANDÃO, Carlos R. "Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

CAVALCANTI, H.B. "O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº 4, 2001.

DA MATTA, Roberto. "Brasil & EUA; ou, as lições do número três." IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.19.

FRAGOSO, HUGO. "O Protestantismo no Brasil Imperial" IN: HAUCK, João Fagundes; FRAGOSO, Hugo; et alii. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. "Discurso Católico e Discurso Estrangeirado (sobre o caráter imigratório do discurso católico no Brasil)". IN: DREHER, Martin N (org.). *Imigrações História da Igreja no Brasil*. Aparecida-SP: Santuário, 1993.

LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro*. Estudo de Eclesiologia e História Social. 2ª ed. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP e ASTE, 1981.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARCÍLIO, Maria Luiza. "O Povo na Igreja do Brasil Tradicional: Indicações Documentais para uma História do Catolicismo Popular Brasileiro, da Colônia aos Meados do

Século XIX” IN: MARCÍLIO, Maria Luiza, et. alii. *Para uma História da Igreja na América Latina*. Marcos Teóricos (o debate metodológico). Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

PAIVA, GILBERTO. *Meados do século XIX: A Igreja no Brasil toma novos rumos*. Disponível em <http://www.redemptor.com.br/site/index.php?id_pagina=288> Acesso em 20/11/2007.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993.

SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006.

SANTOS, Lyndon de Araújo. "O Protestantismo no Advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos". IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, nº 8, Setembro de 2012

SIEPIERSKI, Paulo D. "Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro". IN *O Estudo das Religiões. desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STURZ, Richard J. "O Catolicismo na América Latina do Século XIX” IN: CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos*. São Paulo: Vida Nova, 1988.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro". IN *Revista Aulas*. nº 4. Abril a Julho de 2007.