

A REFORMA PROTESTANTE: CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SEU SURGIMENTO E DE SUA EXPANSÃO

Vasni de Almeida¹

Resumo

Propomos a refletir, na perspectiva histórica, sobre temas caros ao protestantismo, que em outubro de 2018, completou 500 anos. Discorremos sobre a mentalidade religiosa que impactava as ações dos primeiros reformadores; sobre as mudanças econômicas, políticas e culturais que carregaram as marcas de um formato religioso marcado liberdade de crer e de acumular sem defender, todavia, a igualdade social; sobre uma expansão religiosa negava muitos direitos que proclamava; sobre a delegação ao Estado da ordem social tida como ideal pelos protestantes. Faremos isso a partir de leituras de historiadores que levam em consideração a cultura, o cotidiano e a mentalidade como método de análise. Buscamos apontar as reflexões que auxiliam na compreensão nas mudanças processadas no cristianismo moderno.

Palavras-chave: Religião, Sociedade, Protestantismo, Modernidade.

Abstract

We aim to reflect on the historical perspective on themes close to Protestantism, which in October 2017 completed 500 years. We debate the religious mentality that impacted the actions of the early reformers; on the economic, political and cultural changes that carried the marks of a religious format marked by the freedom to believe and accumulate without defending, however, social equality; about a religious expansion that denied many rights that were proclaimed; on the delegation to the State of the social order considered as ideal by Protestants. We will do this from the readings of historians who take into account culture, daily life and mentality as a method of analysis. We seek to point out the reflections that help in understanding the changes constructed in modern Christianity.

Key words: Religion, Society, Protestantism, Modernity.

Introdução

¹ Professor do Curso de História da Universidade Federal do Tocantins, UFT, Campus de Porto Nacional. Membro da Associação Brasileira de História das Religiões, ABHR, desde 1999.

Tratamos aqui da relação entre religião, política e poder, por meio de temáticas recorrentes em estudos sobre a Reforma Protestante, tais como o espírito luterano no contexto da angústia coletiva; as motivações econômicas para aceitação da Reforma; as guerras camponesas e a busca por igualdade; a relação entre humanismo e cristianismo no processo de colonização; as crenças e as guerras religiosas e a consolidação do estado centralizado; os protestantes, a separação entre Igreja e Estado e a educação escolar, na Europa e no Brasil. Ao retornar a esses temas, no momento em que a Reforma Protestante acabou de completar 500 anos, o que ocorreu em outubro de 2017, pretendemos apontar reflexões sobre mudanças provocadas pelo surgimento do protestantismo, bem como sobre permanências verificadas desde sua expansão, tais como as relações próximas que manteve junto aos centros de poder político, ainda que ancorado na ideia de laicidade do Estado. A face beligerante e, não raras vezes intolerante, das igrejas resultantes do evangelismo reformado é uma dessas permanências.

Para essas reflexões – que não são novas, ancoramo-nos em considerações sobre a mentalidade religiosa de Lutero (Febvre, 2012), nas ideias de mudanças cidadinas e econômicas da Alemanha do século XVI e sua relação com o luteranismo, de Delumeau (1989) e na concepção da religião como justificativa para a violência estatal (Armstrong, 2016). Para tratar do envolvimento dos protestantes com a educação escolar no Brasil, recorreremos a autores com pesquisas na área de história da educação, que indicados no decorrer do artigo. Pretendemos verificar em que medida esses temas deixam evidentes a aproximação ou o distanciamento do protestantismo em relação às características próprias da modernidade, como a laicidade, a individualidade, a divisão de poderes, a formação do Estado Nacional e a educação escolar como um dever público.

Antes de tratarmos dos temas propostos, dado que a Reforma Protestante é sempre vinculada à ideia de modernidade, alertamos que os primeiros reformadores protestantes não sabiam que atuavam sob o impacto de um conceito que até meados do século XIX para ser definido como tal. A modernidade, na qual inserimos as práticas e discursos reformados, ainda não era compreendida pelos primeiros reformadores. Ao se ater a ideia de modernidade como “auto compreensão de uma época”, ou seja, de como as pessoas se veem a si mesmas num determinado período histórico, Ferreira (2008), lembra não ser correto afirmar que os reformadores se sentiram pessoas modernas, ou como arautos de um tempo moderno, mesmo que soubessem que atuavam em um ambiente permeado pela disputa entre o novo e o antigo. Os primeiros reformadores sabiam que estavam no epicentro do rompimento com uma

tradição religiosa, social e política, em gestação desde o século XII, mas não entendiam isso como moderno. Nos diz o autor que “não é pela Reforma que devemos começar a busca pela auto compreensão de uma época como moderna” (Ferreira, 2008, p. 28, 29). Ao se ater à concepção da subjetividade em Hegel – individualismo, direito à crítica e autonomia do agir, Nogueira aponta a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa como pilares da Modernidade. O autor esclarece que na Reforma Protestante, a fé religiosa se tornou objeto de reflexão e seria na solidão da subjetividade buscaria sua autonomia frente aos encantamentos das mediações: Contra a fé na autoridade da prédica e da tradição o protestantismo proclama a soberania do homem/sujeito que faz valer seu próprio discernimento para interpretar as escrituras. Os elementos até então sagrados são desencantados. Assim, a hóstia não passa de massa de farinha, as relíquias não são mais do que ossos. (Ferreira, 2008, p. 37-38).

A modernidade como algo do seu tempo, de fato, somente foi percebida, pela primeira vez, em 1687, na querela entre o Antigo e o Moderno, quando Charles Perrot leu, em uma sessão da Academia Francesa o poema “O século de Luís, o Grande, no qual “exaltava a monarquia de Luís XIV e progresso que ele trouxe para a França”. Perrot causou grande polêmica ao dizer que a modernidade precisava de respeito e não de adoração (Nogueira, 2008, p. 39-40). Nos tempos da Reforma, a modernidade ainda não se revelara como conceito.

O espírito luterano e a angústia coletiva

Torna-se quase impossível tratar da Reforma sem atermos às motivações religiosas e ao ambiente social e político que levaram Lutero a desencadear o rompimento iniciado em 31 de outubro de 1517. Antes de mais nada, é importante observar que estava em curso uma reordenação, e não uma ruptura com a cristandade, na qual Febvre insere o que chamou de espírito luterano. Diz o autor que o luteranismo “adere fortemente a mentalidade dos povos que o adotaram”. (Febvre, 2012, p. 16). Nessa trilha, entendemos que havia uma mentalidade a propiciar a expansão das doutrinas luteranas, sendo necessário, segundo Febvre, compreender que nenhuma doutrina explica uma mudança, porque doutrinas se misturam – não há muita originalidade. Nesse sentido, o autor lembra ser preciso

deixar os homens às voltas com os próprios homens, a doutrina às voltas com as doutrinas, o espírito às voltas com os espíritos que precisa combater ou congregar (e ninguém congrega pessoas, ninguém conquista homens, ninguém substitui uma doutrina por outra sem fatalmente deixar que o outro espírito, que outro homem penetre sua humanidade, que outras doutrinas se espraíem sobre sua doutrina) (Febvre, 2012, p, 17).

O homem Lutero tinha razões de sobra para fazer o que fez em 1517, nas portas da Igreja de Wittenberg. E essas razões estão no campo das inquietações religiosas, na palavras de Jean Delumeau (1989), na “angústia coletiva” que impactava a Europa do final da Idade Média e o início da Modernidade. Para Delumeau, Lutero era um homem angustiado, e essa angústia ficou insuportável quando se deparou com a venda de indulgências no arcebispado de Mogúncia².

Lutero não estava procurando formar uma nova doutrina naquela segunda década do século XVI, “ele ansiava ,por uma vida espiritual, pela paz interior, certeza libertadora, por quietude em Deus”. Nesse sentido, Lutero mergulhava dentro de si mesmo, onde esperava encontrar um “intenso sentimento da força, da virulência, da trágica grandeza do pecado. Não era essa uma noção aprendida, era uma experiência de todas as horas” (Febvre, 2012, p.64 e 67).

Somente em 1515 e 1516 , no auge de uma de suas crises interior, Lutero resolve enfrentar a venda de indulgências, algo que causava uma das maiores vergonhas do seu tempo. Todavia, quando Lutero resolve agir, o faz a partir e suas ideias pessoais. Ele começa, então, a tratar a questão a partir da sua especialidade, ou seja, a área do ensino – e dela se comunica com os outros. Dos púlpitos da catedral e das escolas se comunica com os estudantes do seu dos seus cursos, com os teólogos doutos e com as pessoas simples. Lutero exercia o papel de um chefe de escola. Místico, sempre defenderia a ideia do fiel aceitar passivamente os desígnios de Deus, separando o que seria da alçada humana e o da vontade e mistérios divinos (Delumeau, 1989). O caminho da salvação se torna, então, para ele uma angústia. Seu esforço de esclarecimento culmina com uma dezena de teses enviadas aos bispados alemães e o convite para os debates que travaria com seus oponentes, fixados na porta da Igreja de Wittenberg, em 31 de outubro d 1517. Quem seria o alvo da indignação contida nas 95

² Arcebispado do Sacro Império Romano-Germânico, sede do Arcebispo Primaz da Alemanha, à época da Reforma Protestante comandado por Alberto de Brandemburgo.

teses? De acordo com Febvre, seria Tetzels e sua defesa das virtudes das indulgências e as bolsas de Frederico³ (2012, p.106).

Há que se lembrar que a condenação de Lutero às indulgências estava longe de uma declaração de guerra contra o príncipe ou contra o arcebispo. A força de Lutero estava em não se limitar a soltar um grito violento, aclamar de chofre um protesto brutal, mas discutir o que combatia a partir de pensamentos que levaram anos para serem concebidos. Lutero sabia de que Alemanha falava - uma Alemanha “inquieta, surdamente palpitante de paixões mal contidas, que esperava apenas um sinal, um homem, para revelar em público seus secretos anseios” (Febvre, 2012, p, 116). Essa Alemanha despertou para a Europa as possibilidades abertas por seu protesto.

Para Delumeau (1989), a Reforma iniciada por Lutero seria uma resposta religiosa ao que chamou de “a grande angústia coletiva”. Essa angústia estava relacionada ao medo que tomava conta da Europa desde o final da idade média, medo esse relacionado:

[...] à Guerra dos Cem Anos, à peste negra, às numerosas crises, à loucura de Carlos VI, ao grande cisma que se prolongou durante 39 anos ante a estupefação indignada do Mundo Cristão, às guerras das duas rosas, as guerras hussitas, o desaire do grande estado burguinhão com a morte trágica de Carlos O temerário, à ameaça turca crescente contra qual se põem a rezar todos os dias recitando o Angelus: tantos acontecimentos que abalaram e desorientaram os espíritos. A indivíduos e sociedades pesaram as consciências e se sentiram culpados [...] [...] quanto mais alguém se sente pecador, tanto mais tem tendência de pecar (Delumeau, 1989, p. 60).

Para Delumeau, a menor falta seria compreendida como um dano ao universo inteiro. Tudo o que estava ocorrendo era compreendido como a vingança de Deus contra o pecador. Para o autor, “o horror religioso do Pecado, ausência quase completa da noção e circunstâncias atenuantes, provocaram um agravamento da crueldade judiciária.” (1989, p. 61). Permanências da religião, pois em tempos de crise, magistrados tendem a julgar tendo em mãos o texto sagrado.

A representação de monstros tragando os invejosos e preguiçosos era comum na Europa do início do século XVI. Nessa Europa abalada, com medo e toda cheia de culpa, o sacerdócio

³ Johann Tetzels, frade dominicano nascido na Saxônia, era o responsável pela cobrança das indulgências nos momentos cruciais da Reforma Protestante. Frederico III foi Príncipe da Saxônia, de 1486 a 1525.

era, segundo Delumeau, depreciado. Nesse tempo de insegurança, as abadias não atenuavam mais os medos do mundo novo. A ascensão da burguesia e do artesanato, e mais geralmente do elemento laico, a força de uma civilização, o aparecimento do luxo, a afirmação de um certo sentimento nacional, a geral confusão dos espíritos fomentavam esse clima de insegurança. Para Delumeau, os abusos da Igreja incentivavam, no final da Idade Média, “uma espécie de anarquismo cristão” (1989, p. 70), com o domínio da fé invadido por uma vaga de elementos profanos, dada às preocupações de uma sociedade ainda dependente da religião.

Motivações econômicas para aceitação da Reforma: as cidades, os burgueses e o capitalismo

De acordo com Febvre, a Alemanha de 1517 era uma região sem unidade. Os principados não se encontravam todos agrupados por um estado bem unificado e centralizado, como ocorria com a França e a Inglaterra. Contava com “terras fortes, recursos materiais poderosos, cidades orgulhosas e esplêndidas; trabalho por toda parte, iniciativa, riquezas; mas nenhuma unidade, moral ou política. Uma anarquia. (2012, p. 119).

A Alemanha permanecia sem um soberano nacional, não havia um rei. Havia um imperador, que não passava de um nome, e um império que não passava de uma moldura. Os príncipes tinham uma única preocupação: a fortuna de sua casa, a grandeza de sua própria dinastia. Não tendo à frente um soberano, a Alemanha se organizava sobre os chefes regionais, que organizavam seus próprios Estados. As cidades alemãs apresentavam esplendor e contradições. Somavam 20 capitais, cada qual com suas instituições, suas indústrias, suas artes, seus trajes, seus espíritos). Nessas cidades se verificava uma prosperidade inédita, controlada por uma burguesia ávida por enriquecimento. Eram o orgulho da Alemanha e também sua fraqueza. Viviam isoladas, espreitadas pelos príncipes que se espreitavam uns aos outros. Seus recursos, que causavam tanto orgulho, escorriam de suas mãos para o pagamento de técnicos, para construção de muralhas, para as embaixadas, para os mensageiros. As cidades não queriam o Imperador, pois não queriam pagar por ele, já que o tinham como sustentáculo do papa. Anárquicas em suas formações políticas, as cidades alemãs de 1517 não o eram menos em suas concepções morais. Nas cidades reinavam os burgueses. Nos diz mais uma vez Febvre. [...] o burguês que, bem sucedido em seus negócios, capta a riqueza, a verdadeira riqueza e não apenas o honesto desafogo, a riqueza com tudo o que ela proporciona, que amontoa moedas em seus cofres, e joias, e tecidos suntuosos,

adquire muito mais: um sentimento de importância social novo, de dignidade também, de independência e de autonomia” (Febvre, 2012, p. 130).

Esses homens de fortuna se ressentem de não ter distinção social. Apesar de ricos, se sentem uns pés rapados. A velha mentalidade do final da Idade Média, que condenava o acúmulo de riqueza e a cobrança de juros os incomodavam. Querem se ver livres disso, pois entendiam essa condenação como a responsável pela ausência de distinção social. Frequentavam uma nova escola de acúmulo de riquezas e exigiam um rompimento baseado na “exploração cínica e sem piedade dos fracos e dos pobres: é isso que se aprende na nova escola, nessas capitais do ouro em que convivem, ansiosos por ensinar as práticas desonestas, homens de dez nações, todos aspirando ao lucro” (Febvre, 2012, p. 131).

Eles não gostam da igreja, pois ela os atrapalha. Nas cidades, esses homens vivem da agiotagem, da exploração dos camponeses, praticam as mais sutis formas de roubo. Os comerciantes das cidades alemãs tem os padres, monges e freiras, como seus inimigos. Para os burgueses, tais religiosos são indiscretos, inúteis e parasitas. Para os comerciantes, os padres, monges e freiras deveriam trabalhar e não viver de seus impostos. (Febvre, 2012).

Nessa Alemanha todos se detestavam e lutavam uns com os outros: comerciantes, imperadores, cavaleiros leigos e homens da igreja. Faltava um espírito unificador. Lutero então vai despontar como um líder religioso capaz de amenizar as contradições que cercavam as cidades e seus burgueses. Ao tempo em que Lutero clamava contra as indulgências e outros abusos da Igreja Católica, havia uma mentalidade capitalista à espreita de uma religião que separasse os atos condenáveis, capazes de levar a condenação eterna, de atos necessários ao trabalho de produção de riquezas. É o que nos explica Delumeau:

[...] a mentalidade capitalista encara o lucro como um fim em si e o aumento da riqueza como objetivo da vida terrena. Ela não repudia toda a moral econômica e não admite o roubo, a receptação, etc., mas separa o domínio dos negócios da religião. Não considera que a busca de bens materiais possa ser um obstáculo à entrada no paraíso após a morte. Ela se caracteriza também por um forte individualismo. O capitalista a ninguém reconhece qualquer direito de fiscalizar sua fortuna, e não se preocupa - enquanto o homem de negócios - com as repercussões sociais e seus próprios empreendimentos. [...] procura técnicas e métodos racionais que poderão, em matéria comercial, bancária ou industrial, melhorar seus ganhos. Estes são escriturados em dinheiro, que é uma quantidade. (1989, p. 293, 294).

Segundo Delumeau, Calvino e Bucer admitiam o empréstimo a juros, o que a Igreja Católica nunca quisera reconhecer. Delumeau mais uma vez afirma que a Reforma orientou, por meio do ensino e das práticas sociais, a mudança para uma concepção de mundo ancorada na valorização do aspecto quantitativo resultado da ação humana. O contrário ocorria até então na Igreja Católica, que valorizava, em muito, os aspectos qualitativos. Esse posicionamento do catolicismo distanciava os capitalistas da Igreja Romana, nos indica Delumeau:

[...] ela desviava para investimentos artísticos uma parte considerável de seus rendimentos. Orientava assim capital e trabalho para objetivos qualitativos. A Reforma, pelo contrário, suprimiu os mosteiros, secularizou os bens da igreja, e o Calvinismo rejeitou o emprego das obras de arte como auxiliares da piedade. As Igrejas protestantes não foram mais, portanto, o grande cliente dos artesãos e artistas que continuou sendo a igreja romana nos países que lhe permaneceram fieis. (1989, p. 297).

Ao percorrer as perspectivas marxistas para a explicação da Reforma, assim como o fez com os tipos ideias de Weber e individualidades culturais do Analles, Silva (2017) vai afirmar que a

[...] pequena burguesia, ávida de lucros, no alvorecer dos tempos modernos encontrou nas doutrinas reformadas legitimação para seu labor mercantil: o lucro, a usura, não se constituía mais como um pecado, conforme condenava a Igreja Católica; para João Calvino lucrar, cobrar juros eram práticas legítimas pertinentes à atividade mercantil, realizada por sua congregação genebrina e os demais irmãos reformados por toda a Europa” (2017, p. 24).

Calvino nunca teve desprezo pelo dinheiro, pois via nele o meio mais eficaz para prestar serviço ao próximo, o mais maleável instrumento da caridade. Na compreensão calvinista, dois tipos de empréstimos poderiam ser realizados: aqueles destinados aos pobres, sem esperança de ganho, e aqueles necessários aos grandes empreendimentos. Aos dois empréstimos recomendava-se a não utilização de usura ou vigarices. (Delumeau, 1989). O protestantismo assim esboçado criava um novo tipo de civilização. Essa civilização impunha um novo papel às religiões, que deveriam se desapegar das formas tradicionais de produção de riquezas. No século XVI aos poucos um novo tipo de civilização surgia na Europa, baseada em novas tecnologias e no constante reinvestimento de capitais. As invenções ocorriam ao

mesmo tempo em muitos campos diferentes. Ou a religião se adaptava a esses desdobramentos ou se tornaria irrelevante (Armstrong, 2016, p. 259).

Nos principados alemães, na França e Suíça reformadas, todas as formas de controle eram repudiadas. Armstrong também vê no ataque às indulgências a possibilidade dos habitantes influentes das cidades de se livrarem do controle do catolicismo. Assim, os jovens sacerdotes tiveram a oportunidade de levarem as propostas de Lutero “às pessoas das cidades e iniciaram reformas locais que de fato libertaram suas congregações do controle de Roma” (Armstrong, 2016, p. 261).

As guerras camponesas

Nessa Alemanha de riquezas e ansiosa por prosperidade, havia também os camponeses “grosseiros, miseráveis às vezes, prontos para revolta, rosnado sob o jogo, de todo modo estrangeiros a cultura urbana, tão peculiares que os pintores e gravadores não se cansam de descrever seu aspecto selvagem, seus costumes primitivos” (Febvre, 2012, 124).

O reformador Lutero - inquieto, estava atento ao que acontecia no jogo de poder entre príncipes, imperador, burgueses e camponeses. Uns querendo lucro e reconhecimento social, outros apenas o direito de viver sua liberdade em condições sociais mínimas. Essa liberdade era entendida como igualdade. Lutero não estava, no entanto, disposto a romper com a fé disciplinadora do monge que ainda habitava em seu interior. E isso ficou explícito nos episódios das lutas camponesas que irromperam na Alemanha a partir de 1520. A postura de Lutero frente aos camponeses anabatistas na revolta de Thomas Müntzer, na Saxônia, em 1520, nos oferece uma compreensão dessa vontade controladora. Müntzer, apoiado pelos artesãos, pretendia constituir um reino, “sem rei, sem magistrado, sem autoridade espiritual ou temporal, e também sem lei, nem igreja, nem culto, e cujos súditos livres”. Resgatavam, diretamente das escrituras, “um comunismo cujo sonho edênico obcecava os espíritos simples”(Febvre, 2012, p. 248).

Perseguidos com extrema violência pelos príncipes e abandonados por Lutero, os anabatistas, ao buscarem a perfeita igualdade e as alegrias de um comunismo sem restrições, estenderam ao ex-monge um espelho gravado a imagem de si próprios, “aquilo que aquilo que dizemos, você disse antes de nós”, disseram. (Febvre, 2012, p. 252). Os camponeses afirmavam, por

seu lado, que não eram nem rebeldes, nem revoltosos, apenas porta-vozes do Evangelho”. (Febvre, 2012, p.263).

Reprimido em seus movimentos pelos magistrados e príncipes, os líderes camponeses passaram a combater as ideias de Lutero, acusando-o de preservar em demasia os ritos, as práticas e os sacramentos do catolicismo. Chamados para o debate, Lutero passou a bradar que, se aqueles “ profetas não eram de Deus; eram, portanto do diabo - ou, pelo menos, usados por Satã contra a verdade” (Febvre, 2012, p. 250). O reformador estava muito mais preocupado com a moral religiosa guiadora de sua luta contra a Igreja Católica do que a ação política dos camponeses. Sintomas que ainda presenciamos.

Ainda que solicitasse que o príncipe não subjugasse ainda mais os camponeses, Lutero não estava preocupado com a falta de justiça, mas com a soberania de Deus. Para Lutero: “[...] o evangelho não trata de assuntos temporais, nem de saber se a justiça reina neste mundo ou do que fazer para que reine. Sofrer, padecer, suportar a injustiça, carregar sua cruz, isso, ao contrário , ele ensina ao cristão: é esse seu destino maior, que ele deve aceitar de coração dócil; ou não será um cristão” (Febvre, 2012, p. 257).

Ao condenar os camponeses falava um Lutero alemão, mergulhado no ambiente alemão, submisso a leis humanas, regido por diversas instituições políticas. Nesse sentido bradava: “Os príncipes são flagelos, mas são flagelos de Deus. São os capangas, os tubarões, os carrascos que ele emprega para domar os maus e fazer reinar, pelo terror, a ordem e a paz externas em uma sociedade de homens corruptos”. E dizia mais: “o espírito de misericórdia e caridade, obrigado pelo evangelho só florescerá no reino de Cristo; no reino terrestre, não são a caridade, a misericórdia, a graça que conduzem todas as coisas - e sim a ira, a justiça estrita e o direito humano fundado na razão...”. (Febvre, 2012, p. 260-261).

Lutero estava furioso, não enxergando nada que não fosse a necessidade de manter uma paz que perseguia desde os dias do convento. Por isso clamava aos magistrados que prendessem e matassem todos os revoltosos. Na sua compreensão, não caberia aos homens saberem que em estava ou não com o verdadeiro evangelho. Por isso dizia valer mais “um príncipe agindo para manter a ordem do que rezando”. Tempos de moral. Tempos de corrigir a Alemanha.

Da mesma forma, os anabatistas de Münster, entre 1533 e 1536, opuseram às ideias reformistas de Lutero, acusando-o de não se importar com as injustiças que os cercavam. (Delumeau, 1989, p. 101). Para Delumeau, Lutero agia de acordo com sua consciência, pois para ele apenas uma liberdade deveria ser preservada: “a liberdade individual”. Defendia que o próprio Deus iria castigar o injusto, não cabendo aos rebeldes a execução desta vingança (1989, p. 104).

Para Lutero, os camponeses que lutavam pela descentralização em relações aos poderes dos príncipes e clérigos tinham “cometido o pecado imperdoável de misturar religião e política. Sofrer, segundo ele, era o destino deles; deviam obedecer ao evangelho, dar a outra face, aceitar a própria morte e a perda de propriedades” (Armstrong, 2016, p. 263). Não havia Reino do Mundo sem desigualdade de pessoas, pois uns deveriam ser , senhores e outros súditos, acreditava Lutero. Os rebeldes, com suas revoltas, não passavam de escravos do demônio, sendo assim, o Estado tinha razão em reprimir as revoltas. Armstrong aponta que “podem ter sido mortos até 100 mil camponeses nessas revoltas (2016, p. 263).

Dessa Alemanha em conflito, o protestantismo se expande para outras regiões da Europa, e o humanismo, um dos pilares da modernidade nascente, ainda que sem o envolvimento de seus principais expoentes, mostrou-se como um grande aliado.

O humanismo, a modernidade e a expansão do cristianismo

O racionalismo humanista pretendeu purificar a linguagem pela qual é transmitida a “palavra eterna” e desembaraçar a Escritura de suas imperfeições, apresentando-as sob uma nova luz. Fazendo isso ele contribuiu para a aceitação da Reforma, pondo em dúvida autoridade da Igreja Católica (Delumeau, 1989, p. 79). A paixão dos humanistas pelo grego e pelo hebraico teve de fato como resultado afastar os sábios da tradução latina aceita até então. Tanto é que Lutero aprofundou seus conhecimentos de grego e hebraico para traduzir a Bíblia para o alemão (Delumeau, 1989, p. 79). Mergulhando nas obras de Aristóteles, Platão, Plotino, os humanistas descobriram, em cada religião, uma manifestação pelo menos parcialmente válida desse impulso para o divino. Tencionavam deixá-las mais condizentes com as aspirações humanas, percorrendo a fé com mais otimismo. Para Delumeau:

Os humanistas não negavam o pecado original, mas, em geral, não insistiam nele. Não iam para Deus pelo caminho do desespero, que foi o de Lutero. Atribuíaam demasiado crédito ao homem para aceitar, quando chegasse a hora de optar, a doutrina protestante do servo-arbítrio. Além disso, mensageiros de uma doutrina de paz, eles desaprovaram, muitas vezes a violência e o cisma (1989, p. 80).

É o que defendiam filósofos da Renascença como John Fisher, Tomás Morus, Erasmo, Rabelais, entre outros. Porém, muitos desses filósofos se sentiram insatisfeitos no interior das ortodoxias protestantes, pois consideravam que o luteranismo e o calvinismo foram, em certa medida, anti-humanistas. Sem negar os primados do cristianismo, buscavam a simplicidade dos evangelhos. [...] os humanistas aspiravam uma religião simples, vívida, evangélica, cujos dogmas deveriam ser pouco numerosos e na qual deveria se procurar e achar a paz de espírito na imitação de Jesus. As cerimônias supersticiosas ou farisaicas teriam que dar lugar há um culto próximo daquele da Igreja Primitiva (Delumeau, 1989, p. 81).

Para Delumeau o humanismo pode ter contribuído para com a Reforma, dada a relação estreita entre os dois. O humanismo preparou a reforma de dois modos: contribuiu para aquele regresso à Bíblia que era uma das aspirações da época; chamou a atenção para a religião interior, reduzindo a importância da hierarquia, do culto dos santos e das cerimônias, ao mesmo tempo (Delumeau, 1989, p. 82).

Todavia, Delumeau alerta que o moralismo preconizado pelos humanistas “satisfaziam aos homens de gabinete, mas não bastava às multidões que possuíam uma sobreaguda consciência do pecado e incapazes de sair dele” (Delumeau, 1989, p. 83). Na Bíblia, muitos humanistas procuravam e descobriram uma moral. Porém, as multidões careciam muito mais do que uma fé. Nunca é demais lembrar que os humanistas franceses viviam em atritos com Calvino e suas doutrinas (Silva, 2017).

Entretanto, a valorização das coisas do homem pelos humanistas não se aplicava a todos os homens, mormente aqueles que se defrontaram com a fúria dos colonizadores. Inspirados em justificativas humanistas, quando os espanhóis, portugueses e ingleses passaram a colonizar as Américas, usurpando terras e assassinando indígenas, o faziam em nome do evangelismo cristão. Matar indígenas fazia parte da rotina dos colonizadores e justificados pelo pensamento religioso e humanista do início da modernidade. Segundo Armstrong, para os conquistadores espanhóis, os indígenas não eram homens, mas “selvagens” (2016, p. 255). Na

organização da Colônia de Virgínia, na América do Norte, a título de exemplo, o apelo comercial estava em pé de igualdade com o religioso, nos lembra a autora.

O projeto colonial encontrava apoio em interpretações bíblicas e nas orientações da Igreja Católica, mas também nos intelectuais humanistas que, se não foram defensores árdios da exploração e massacres dos indígenas, pelo menos foram simpatizantes dos métodos cruéis utilizados pela conquista de novos territórios. E faziam isso seguindo os princípios da razão com a qual se contrapunham ao domínio religioso na vida secular. A racionalidade que marcava seus princípios filosóficos, naquele momento, os impedia de separar o direito das populações indígenas dos direitos dos povos europeus ao acesso à terra. A concepção de direito humano a uma existência sem fome – lembrando que a fome era um medo que tomava conta da Europa desde o século XIII, levava-os a justificar a necessidade de subjugar os povos conquistados, caso necessário. Thomas More, entre outros, escandalizava-se com a ideia de uma imensa quantidade de terra arável sendo “desperdiçada”. Alberico Gentili, professor de direito civil em Oxford, defendia a ideia de que “Deus não criou o mundo para estar no vazio” (Armstrong, 2016, p. 256). Fundamentos antigos a dominar o tempo presente.

O papel das crenças nas guerras religiosas e o papel do Estado Moderno

As “crenças” obrigatórias, com as quais os protestantes do século XVI e XVII procuraram se distinguir da Igreja Católica e entre eles mesmos – os Trinta e Nove Artigos, os Artigos de Lambeth, a Confissão de Westminster, contribuíram para a inovação do ambiente religioso do início da modernidade. As divisões doutrinárias acabaram por fortalecer governos estatais fortes e centralizadores. Armstrong nos diz “que os monarcas que lutavam pelo governo absoluto desenvolveram uma máquina estatal que lhes permitia supervisionar a vida dos súditos mais de perto, e a obediência confessional se tornaria cada vez mais critério de liberdade política”. (Armstrong, 2016, p. 265)

Se os estados centralizadores, cada vez mais independentes da religião, passaram a se responsabilizar pela política, seriam eles quem deveriam manter a ordem. Qualquer manifestação de descontentamento em relação a uma ou outra opção religiosa era compreendido pelos monarcas como fator de desordem, o que poderia desenrolar em matanças de dissidentes – mortes justificadas na Bíblia e nos sistemas de crenças. De acordo com Armstrong, católicos, luteranos, calvinistas, todos matavam.

As disputas teológicas da Reforma, diz-se, inflamaram tanto os católicos e protestantes que eles mataram uns aos outros em guerras sem sentido, até que a violência foi finalmente contida pela criação de um Estado Liberal separando a religião da política. A Europa aprendeu da pior maneira que, quando um conflito se torna ‘santo’ a violência não tem limites (2016, p. 268).

Nas chamadas guerras religiosas, o que estava em jogo não era meramente a fé, mesmo que o fervor religioso fosse uma das causas do despertar de espíritos violentos. As reais motivações estavam no campo do poder político. A depender da ocasião, católicos e protestantes lutavam lado a lado contra esse ou aquele monarca. Na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) – “o mito da criação do ocidente moderno”, nas palavras de Armstrong (2016, p. 268), católicos e protestantes se juntaram contra Felipe II. Quando se envolviam nas guerras, os dois lados eram recompensados com poderes sobre as igrejas em seus domínios. As guerras não eram movidas somente pelo “ardor sectário”, eram também movidas por interesses políticos, mesmo em relação aos camponeses. Armstrong vai lembrar que os “[...] camponeses e as classes baixas mostravam pouca convicção teológica, passavam do catolicismo para o luteranismo e voltavam ao catolicismo conforme seus senhores e mestres exigiam” (2016, p. 270). Camponeses católicos e protestantes atuavam juntos contra a excessiva carga tributária imposta pela nobreza. Ou seja, as crenças pessoais não impediam acordos políticos. Religiosos rivais lutavam lado a lado, pois se a fé era diferente, o inimigo era o mesmo.

Nas motivações que originaram as Guerras Religiosas Francesas (1562-1598), verifica-se, mais uma vez, o ataque à fé sendo utilizado com fins políticos. Em 1534, cartazes condenando a missa católica, afixados em lugares públicos de Paris, Orleans e Tours, com sátiras aos ritos da Eucaristia, foram vistos como ataques às tradições e ao sistema político, pois esse sacramento também era tido como um rito social de perdão às ofensas ocorridas nas comunidades. Assim, a ação foi compreendida também como um ataque político (Armstrong, 2016).

Na Guerra Civil Inglesa (1642-1648), os puritanos contrários às igrejas sofisticadas e à autoridade dos bispos buscaram formar “congregações pequenas e exclusivas”, nas quais esperavam “nascer de novo”. Era a mesma luta contra a centralização da monarquia

constitucional, na tentativa de “proteger os interesses e privilégios locais” (Armstrong, 2016, p. 275).

As intolerâncias ocorreram no catolicismo e no protestantismo. A crueldade ocorria dos dois lados. Intolerâncias de longa duração. A violência dessas guerras intensificaram a compreensão de que era necessário distinguir a religião como uma atividade privada e pessoal, separando-a dos assuntos do mundo. O Estado Moderno, para assegurar a paz, deveria subjugar as religiões aos seus interesses. Nessa concepção, quem se adaptasse ao Estado melhor tiraria melhor proveito das circunstâncias. Os protestantes, então, passaram a definir a religião como algo de interesse privado, o que “espelhava os programas dos novos Estados soberanos” (Armstrong, 2016, p. 277).

Para a difusão – e necessidade, da ideia de religião como algo separado do Estado, contribuíram as construções teóricas de Thomas Hobbes e John Locke. Para Hobbes, no *Leviatã* (1651), o Estado absoluto “esmagaria a tendência dos seres humanos de se agarrar obstinadamente às próprias crenças, com a qual estavam fadados a permanecer em guerra”. No lugar de ideias frágeis, as pessoas deveriam aceitar as ideias dos monarcas como se fossem as suas. Para Locke, “a separação entre política e religião estava inscrita na própria natureza das coisas”. A criação de uma sociedade pacífica dependia dessa separação. (Armstrong, 2016, p. 279).

Lutero, como vimos, negava-se a intervir ou fazer o controle dos conflitos que se instauraram ora entre burgueses e nobreza, ora entre esses dois grupos e os camponeses. O reformador deixava para o Estado o controle e a manutenção da ordem, pois a esse caberia ter “autoridade ilimitada a absoluta em assuntos seculares”. Para Lutero, não seria a religião que normatizaria as condutas desse ou daquele grupo, mas o Estado. Para ele, “a verdadeira Igreja, o Reino de Deus, precisa se manter afastada das políticas inerentemente corruptas e depravadas do Reino do Mundo, lidando apenas com assuntos Espirituais”. Se os católicos falharam ao se misturarem “às coisas do mundo”, os luteranos não deveriam cometer o mesmo erro (Armstrong, 2016, p. 262). Esse estar no mundo, usufruir dos poderes emanados do Estado, mas não se responsabilizar por suas mazelas é um dos legados luteranos e de outros reformadores para o protestantismo atual.

A Reforma, o livro e a educação escolar

Uma forte influência do protestantismo nascente na modernidade do século XVI se verifica no campo da leitura e da educação escolar. No clima de angústia coletiva que assolava a Europa, a Bíblia se tornava o último recurso, a rocha em firme em que se agarravam os desvalidos atingidos pelas tempestades humanas. A desconfiança era tanta que boa parte do mundo cristão letrado acreditava somente naquilo que estava escrito no texto sagrado. A leitura bíblica se tornou, então, uma obsessão. Médicos e juristas passaram a usar o texto bíblico para justificar suas atitudes (Delumeau, 1989). Em tempos de crises de paradigmas, os textos sagrados tendem embasar tomadas de decisões, mesmo daqueles que se debruçam sobre a racionalidade das leis e das ciências.

O aparecimento do livro vai produzir uma verdadeira revolução nas necessidades humanas do início no século XVI. Graças a imprensa, a Bíblia foi difundida mais amplamente entre o público letrado, isso bem antes da reforma luterana. As escrituras, traduzidas em língua vulgar, tornaram-se mais acessíveis desde a segunda metade do século XV. A tradução da Bíblia já tinha ocorrido na Itália, em 1471; na Holanda, em 1477 e na Espanha, em 1485. Para Delumeau, a tradução na Bíblia, no contexto da expansão do livro, tornava o padre menos necessário, pois permitia uma meditação individual, já que por meio dela a voz de Deus se fazia presente entre os seres humanos. Não resta dúvida que as traduções de bíblias ampliou a quantidade de leitores das mensagens divinas (Delumeau, 1989). A tradução da Bíblia por Lutero fez parte desse contexto.

Além de colaborar para o aumento quantitativo de leitores na Europa, a Reforma Protestante ainda contribuiu para o surgimento de uma nova proposta de educação escolar, em um momento em que o Estado Moderno passava a exigir a convergência, pela escola, de diferentes projetos de conformação. Nesse contexto, segundo Franco Cambi, nasce uma educação voltada para a estética e que cumprisse um papel social de harmonização. (CAMBI, 1999).

A Reforma, ao dar ênfase na formação de leitores, dada necessidade dos fieis convertidos em ler a Bíblia, o que exigia um mínimo de letramento, fez Lutero propor uma reestruturação no

sistema de ensino alemão. O reformador inaugurando insistiu junto aos príncipes que organizassem de escolas públicas, inaugurando, dessa forma, as bases da escola moderna, a ser organizada em três ciclos: primária, secundária e superior. Lutero lamentava o fato de as famílias alemãs não educarem corretamente os filhos, seja por desonestidade ou por falta de condições financeiras. Em razão disso, bradava, as crianças e jovens estavam sendo privadas dos conhecimentos úteis que o desenvolvimento das cidades em crescimento exigia. Assim, recomendou ainda ao Conde de Hessen que organizasse uma escola superior para a formação de eruditos religiosos, pregadores e leigos. Dessa forma, a primeira universidade protestante foi organizada em 1527. Para além das fronteiras alemãs, em 1559, Calvino cria a Academia de Genebra, importante espaço de difusão das ideias reformistas (Valentin, 2010).

Alguns aspectos da educação reformada na Alemanha, Suíça, França e Holanda apontam para a estreita relação entre religião e educação: a atividade laboriosa como um dos sinais da salvação; uso da Bíblia como forma de incentivar a leitura e a educação como obrigação do Estado e como direito e dever de todo cidadão. Entre os reformadores religiosos que se detiveram em propor mudanças educacionais no século XVI encontramos, em primeiro lugar, Martinho Lutero, que defendia a educação como dever do Estado, como resultado da experiência, voltada para o trabalho e negadora do castigo como recurso para o ensino, prática muito comum nas escolas medievais. Felipe Melancthon defendia a convergência entre humanismo e protestantismo e valorizava a cultura clássica, sendo um grande fundador de escolas. João Calvino entendia a educação como manifestação da vontade divina; alegava que a instrução seria necessária para o bom governo da cidade e defendia que não houvesse dirigentes da igreja que não fossem alfabetizados. Apesar de não aderir a Reforma, Erasmo de Roterdã foi simpático a ela. Nele, encontramos a ideia da educação como meio de pacificação dos povos e a defesa dos clássicos mediados pelos princípios cristãos. Na pedagogia de Erasmo, no ato de ensinar, em primeiro lugar, viria o texto, depois a gramática. Para ele, o traço fundamental do ser humano é a razão, com a criança devendo ocupar o centro do ensino. As ideias e práticas pedagógicas dos protestantes começaram a circular nos meios escolares europeus e nas regiões colonizadas a partir do século XVII, o que não ocorreu sem a reação da Igreja Católica, mormente a partir do Concílio de Trento (1545-1564). O papel reservado à Companhia de Jesus, organizada por Inácio de Loyola, em 1540, na liderança da presença católica na educação escolar, seja na Europa, seja nas colônias, seria constitutiva dessa reação ao processo educacional protestante. (Cambi, 1999).

O protestantismo que se instala definitivamente no Brasil, na segunda metade do século XIX, apresentou alguns sinais do envolvimento social dos reformadores, com mais ênfase nos aspectos educacionais.

Protestantismo e educação escolar no Brasil

A expansão das igrejas, a organização de veículos de comunicação, as obras assistenciais, a atuação política partidária acompanhou a presença das denominações protestantes brasileiras no decorrer do Império e da República. Mas nenhuma dessas possibilidades de interferência social deu mais visibilidade ao protestantismo do que a atuação escolar. Se houve um apelo moderno no campo religioso protestante no Brasil, em seus momentos de implantação e organização (1870-1930), esse reside no discurso e práticas escolares verificados no ambiente da instauração e estruturação da República. Entre os protestantes, a República foi saudada como um tempo em que as propostas escolares afinadas aos seus princípios cristãos seriam espalhadas na sociedade. Políticos republicanos também esperavam a participação de educadores das escolas evangélicas na organização de sistemas educacionais.

Ao analisar as escolas presbiterianas, batistas e metodistas, organizadas no Brasil a partir de 1870, Ramalho (1976) destacou como propostas modernas para o ensino escolar brasileiro a adoção da educação de crianças do sexo masculino e feminino numa mesma sala de aula (a coeducação), a implantação de cursos técnicos comerciais, a obrigatoriedade das aulas de ginástica no currículo escolar, a criação de cursos de artes e músicas, os métodos experimentais e usos de atividades manuais, a constante formação do professor, a implantação de associação de pais e mestres.

Vieira e Gonsales (2016) indicam que a Escola Normal da Praça, de São Paulo, instituição que seria o polo irradiador da reforma educacional paulista na década de 1920, utilizava os métodos experimentados nas escolas protestantes do estado. Para tanto, o governador Prudente de Moraes convidou a missionária fundadora do Colégio Piracicabano, Martha Watts, para assumir a lideranças das atividades pedagógicas da Escola Normal. Com a recusa dessa missionária, Caetano de Campos, o diretor da escola, convidou Márcia Bowne e Guilhermina Loureiro de Andrade, professoras do Colégio Americano, dos presbiterianos, para assumirem essas tarefas. O envolvimento protestante na educação escolar estava

ancorado na crença de que suas pedagogias estavam em sintonia com o regime político instaurado.

Silva e Santos (2016), ao analisarem a trajetória do Colégio Taylor Egídio, da Escola da Associação Cristã de Moços, em Salvador, BA, e do Colégio Progresso, em São Paulo, destacam que o projeto evangelizador dos batistas exigia um mínimo de letramento dos fiéis que conquistavam, portanto, as escolas que fundavam estavam inseridas na batalha contra o analfabetismo, na qual se envolveram muitas instituições que defendiam o regime. A alfabetização era tida como condição para o ingresso do país nos tempos de modernidade e progresso. Para as autoras, o catolicismo seria o culpado pelo analfabetismo que grassava entre os brasileiros. Na mesma proporção que culpavam os católicos pela falta de estudos escolares entre a maioria da população, construíram a autoimagem dos evangélicos como progressistas e modernos.

Bezerra da Silva (2016), ao estudar as práticas educacionais do presbiteriano Horace Lane, procurou vestígios da intenção desse educador protestante em formar uma rede de escolas metodologicamente orientadas pelos princípios da Escola Americana de São Paulo. A educação que Lane pensou apresentava-se como antagônica ao modelo católico de ensino. Para o educador protestante, o combate ao catolicismo ocorreria por meio da pregação cristã nas igrejas, da criação de escolas e da divulgação da cultura norte-americana, o que colocaria os jovens em pé de igualdade nas disputas por melhores postos de trabalho e condições de vida.

Presbiterianos, batistas e metodistas visualizavam na República instaurada um momento de transformação cultural. Em certa medida, o mesmo acontecia do lado dos republicanos mais exaltados, que depositaram nos protestantes a esperança de instauração de um tempo de civilidade, progresso e prosperidade. Tais republicanos tinham nos Estados Unidos, um país de maioria protestante, o modelo de República a ser efetivado. Era daquele país que esperavam importar pedagogias para inovar a escola brasileira.

As narrativas de educadores que se envolveram com reformas educacionais no Brasil, na década de 1920, reforçam a ideia de que havia relação entre a educação protestante, inovação e laicidade. As escolas protestantes, que se beneficiaram da laicidade declarada na Constituição 1891, dada a austeridade de seus hábitos e o princípio da denominação,

ajustavam-se mais à ideia da descentralização defendida pelos republicanos. Azevedo (1976), viu no caráter laico do ensino a possibilidade de propagação dos métodos de ensino protestantes. As pedagogias norte-americanas, desenvolvidas nas escolas protestantes, não conseguiam, todavia, expandir e ter força suficiente para modificar a estrutura educacional brasileira, que continuava a reproduzir o ensino literário característico do Período Imperial. Segundo Azevedo, elas não tinham, ainda, tempo suficiente para se incorporarem à cultura nacional. No entanto, destaca que exerceram “sobre ela uma real influência no sentido de orientá-la para uma nova direção”. As escolas particulares, de uma forma geral, não tinham a liberdade de manejar currículos e programas, o que as impediam de transformar suas experiências em uma cultura escolar mais abrangente. (1976, p. 129; 138).

Nas décadas de 1920 e 1930, o intercâmbio entre as propostas dos missionários protestantes e as dos educadores ligados à Escola Nova aumentou quando os escolanovistas passaram a empreender reformas no ensino brasileiro. A Escola Nova surge no final do século XIX, em países como Alemanha e Rússia, a partir da influência cada vez maior da Psicologia na área educacional. As experiências escolanovistas foram levadas e sistematizadas por John Dewey, nos Estados Unidos, no início do século XX. Os princípios básicos do escolanovismo podem ser assim traduzidos: a necessidade de jogos e brinquedos na instrução da criança; a aprendizagem ancorada no respeito; a preferência por escolas localizadas nos campos e bosques; escolas equipadas com laboratórios; a Psicologia como ferramenta para as exigências ativas; o trabalho como forma de desenvolvimento da criança; o destaque dado aos trabalhos manuais e economia doméstica; a educação como meio de transformação social; o aprender fazendo e o trabalho cria uma nova moral. (Manacorda, 2002, p. 303-310).

O ensino escolar, em compasso com as práticas religiosas e sociais, seria compreendido ainda como possibilidade de intensificar a instauração do regime republicano, tido pelos missionários protestantes como ideal de sistema político. Diretores e professores depositaram nesse sistema a certeza de transformação individual do aluno e, conseqüentemente, da sociedade. Todavia, o engajamento entre as políticas educacionais republicanas e das escolas protestantes não vigorou, como o mesmo ímpeto, durante muito tempo. Calvani (2016) alerta que o processo de autonomia das igrejas protestantes no Brasil em relação às associações evangélicas norte-americanas, consolidadas na década de 1930, arrefeceu o entusiasmo educacional dos que lidavam com escolas.

O descompasso entre os que defendiam mais esforços das igrejas nos programas de evangelização e aqueles que prezavam por maiores investimentos na área educacional marcaram o protestantismo brasileiro a partir da década de 1940. Porém, não restam muitas dúvidas que foi no setor educacional que os protestantes encontraram o principal canal de interação social. Pelas escolas difundiram métodos de ensino que em muito se traduziam no tipo de sociedade que tinham como ideal, ou seja: ordeira, laboriosa, higiênica, que valorizava a individualidade e a criatividade. Pelas escolas abriam as portas das igrejas. Para isso, dispuseram-se a fundar unidades de ensino em várias regiões do país.

Os missionários e missionárias que cuidavam de escolas resolveram essa ambiguidade não exercendo um proselitismo declarado, mas exigindo de seus professores e diretores moralidades condizentes com a crença cristã protestante. Tarefa nada fácil, pois muitas escolas acabavam por não conseguirem ensinar apenas a partir de princípios civilizatórios liberais e sim adotando práticas e discursos evangelizadores diretos. Mas o discurso que prevaleceu, e que foi muito enfatizado pelos educadores protestantes, era o de que a evangelização não se daria pelo proselitismo, mas seria sentida na vida de seus alunos na medida em que esses conseguissem se destacar na sociedade por meio do ensino que recebiam em suas escolas.

Considerações finais

Se é possível tecer os fios soltos de abordagens de temáticas complexas como as que sinalizamos, poderíamos destacar, em primeiro lugar, que a Reforma Protestante eclode numa modernidade em configuração, com o ambiente cultural e político externo pressionando por inovações religiosas. Ainda que seu discurso religioso apontasse para um ambiente de liberdade e igualdade, tais condições foram negadas pelas pressões políticas e pela postura moral dos reformadores. Em segundo lugar, destaca-se que, na defesa da separação entre Religião e Estado, os reformadores delegaram aos representantes do poder político o que até então era também alçada da religião: o controle e a ordem social - a violência e a guerra saíram das mãos dos chefes das igrejas para as mãos dos chefes dos Estados. A partir de então, a religião não fazia mais a guerra, o que não significava que deixava de apoiá-la. Em terceiro, as crenças religiosas e suas doutrinas passaram a justificar as ações dos Estados modernos, mas não eram mais os próprios Estados. Por último, o protestantismo, tanto da época da Reforma quanto na sua organização na América e no Brasil, defendeu uma educação

pelo Estado, mas não uma educação laica, pois suas propostas de ensino não se desvincularam de seus sistemas de fé. Essa ambiguidade cerca a educação confessional protestante até esse início do século XXI.

Referência bibliográficas

ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue: religião e a história da violência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

AZEVEDO, Fernando de. **A transmissão da cultura**. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

BEZERRA DA SILVA, Ivanilson. Horace Lane e a formação de uma rede de escolas americanas no Brasil (1885-1912). **Mnemosine Revista**, vol. 7 n. 3, jul. 2016. Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/101348_35674809d220404893ce6eb39dbb82db.pdf. Acesso em 20 de març. 2018.

CALVANI, Carlos Eduardo B. A educação no projeto missionário do protestantismo no Brasil. Curitiba: *Revista Pistis Prax*, v. 1, n. 1, 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/USU%20C3%81RIO/Downloads/10730-17213-1-SM.pdf>. Acesso em 18 de fev. de 2018.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero: um destino**. São Paulo: Três Estrela, 2012.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. **Protestantismo e Modernidade no Brasil**. São Paulo: USP, Tese de Doutorado em Sociologia, 2008. Disponível em: [file:///C:/Users/USU%20C3%81RIO/Downloads/TESE_VALDINEI_APARECIDO_FERREIRA A%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/USU%20C3%81RIO/Downloads/TESE_VALDINEI_APARECIDO_FERREIRA%20(2).pdf). Acesso em: 18 de out. de 2017.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da Educação: da antiguidade aos nossos dias**. São Paulo: Cortez, 2002.

RAMALHO, Jether Pereira. **Práticas educativas e sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SILVA, Elizete da. A Reforma Protestante e o mundo moderno. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. **Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**. Curitiba, PR, Editora CRV, 2017.

SILVA, Elizete da; SANTOS, Maria do Carmo Souza. Colégios batistas no Brasil: instrução, evangelização e disputas no campo religioso. **Mnemosine Revista**, vol. 7 n. 3, jul. 2016. Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/101348_35674809d220404893ce6eb39dbb82db.pdf. Acesso em 22 de març. 2018.

VALENTIN, Ismael Forte. A Reforma Protestante e a Educação. Piracicaba, SP: **Revista de Educação do Cogeime**, ano 19, n. 37, jul/dez 2017. Disponível em: <https://www.redemetodista.edu.br/revistas/revistas-cogeime/index.php/COGEIME/issue/view/5/showToc>. Acesso em 18 de out., 2017.

VIEIRA, Cesar Romero; SOARES, Thais Gonsales. A presença de escolas protestantes na educação brasileira do final do século XIX. **Mnemosine Revista**, vol. 7 n. 3, jul. 2016. Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/101348_35674809d220404893ce6eb39dbb82db.pdf. Acesso em 20 de març. 2018.

Vasni de Almeida

vasnidealmeida@gmail.com; vasnialmeida@uft.edu.br;