

UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

TESE

**Por Cristo e Pela Pátria Brasileira: Abolicionismo, Laicidade e
Conservadorismo na Imprensa Protestante Oitocentista (1880-
1904)**

Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

**POR CRISTO E PELA PÁTRIA BRASILEIRA: ABOLIÇÃO,
LAICIDADE E CONSERVADORISMO NA IMPRENSA PROTESTANTE
OITOCENTISTA (1880-1904)**

PEDRO HENRIQUE CAVALCANTE DE MEDEIROS

Sob a orientação do professor

Dr. Marcello Otávio Neri de Campo Basile

Tese submetida como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor em
História, no curso de pós-graduação em
História, área de concentração em
Relações de Poder e Cultura

Seropédica, RJ

Agosto de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M488c Medeiros, Pedro Henrique Cavalcante de, 1986-
Por Cristo e Pela Pátria Brasileira: Abolição,
Laicidade e Conservadorismo na Imprensa Protestante
Oitocentista (1880-1904) / Pedro Henrique Cavalcante
de Medeiros. - Rio de Janeiro, 2020.
259 f.

Orientador: Marcello Otávio Neri de Campos Basile.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
História/Doutorado em História, 2020.

1. História da Imprensa. 2. História das Religiões.
3. História das Ideias Políticas. 4. Teologia
Protestante. 5. História do Império do Brasil. I.
Basile, Marcello Otávio Neri de Campos, 1970-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História/Doutorado
em História III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO

PEDRO HENRIQUE CAVALCANTE DE MEDEIROS

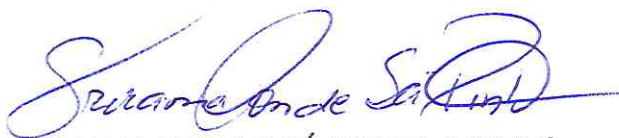
Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM 26/08/2020

Banca Examinadora:



MACELLO OTÁVIO NERI DE CAMPOS BASILE (UFRRJ)
Presidente e orientador



SURAMA CONDE SÁ PINTO (UFRRJ)



ITALO DOMINGOS SANTIROCCHI (UFMA)



JOSÉ MURILO DE CARVALHO (UFRJ)



LYNDON DE ARAÚJO SANTOS (UFMA)

Dedico esta tese à minha família, minha base.

AGRADECIMENTOS

Acima de tudo, eu agradeço ao meu Senhor Jesus Cristo, por tudo o que consegui conquistar até aqui.

Agradeço ao meu orientador professor dr. Marcello Basile, por ser bem mais que orientador. Para chegarmos ao resultado final desta tese, enfrentamos diversos desafios juntos. Obrigado, meu mestre.

Agradeço aos examinadores da banca avaliadora: prof. dr. Lyndon Santos, prof.^a dr.^a Surama Pinto, prof. dr. Ítalo Santirocchi e prof. dr. José Murilo. Lyndon e Surama, muito obrigado pelas sugestões, desde o Exame de Qualificação. Ítalo, obrigado por ter aceitado o desafio de avaliar minhas pesquisas novamente. Ao mestre José Murilo, não tenho palavras para agradecer, sinto-me muito honrado por sua presença na banca de defesa desta tese.

Agradeço à secretária do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ, principalmente, ao secretário Paulo, sempre disposto a auxiliar-nos na correria da vida acadêmica.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), pelo financiamento desta pesquisa, por meio da bolsa de Doutorado, entre os anos de 2016 a 2018, e pela bolsa de Doutorado Nota-10, entre os anos de 2018 e 2020.

Agradeço ao prof. dr. Alderi Matos e ao rev. Eliézer Bernardes, por terem aberto as portas do Mackenzie e do Arquivo Presbiteriano de São Paulo para que eu pudesse realizar minhas pesquisas. Senti-me muito a vontade. Ao rev. Eliézer, muito obrigado por compartilhar suas experiências eclesiais e de vida.

Agradeço também aos colegas do Laboratório de Estudos e Pesquisas dos Protestantismos (LABEP). As trocas que fizemos sobre a História das Religiões e dos Protestantismos, em particular, foram essenciais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço às minhas *teachers* Patrícia Carpenter, Abby Knight e Jodi-Ann Pryce, pois, as aulas foram bem mais que conversação em inglês, vocês me possibilitaram desenvolver as principais ideias desta tese de forma que um anglófono pudesse compreender. Thanks!

Agradeço ao amigo pr. Gil Monteiro pelas excelentes conversas sobre as ideias teológicas presentes nesta tese.

Agradeço à minha chefe, dr^a. Claudia Dantas, Procuradora-Geral do Município de Mesquita, pela compreensão e pelo apoio nesta reta final da elaboração da pesquisa. Aproveito também para agradecer ao amigo dr. Igor Silva de Menezes, voltar a trabalhar contigo foi de suma importância para organizar as ideias finais desta pesquisa.

Agradeço à minha família, em especial à minha amada esposa Josilene. A tese acabou!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

RESUMO

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. *Por Cristo e Pela Pátria Brasileira: abolição, laicidade e conservadorismo na imprensa protestante oitocentista (1880-1904)*. 2020. Tese (doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.

Esta tese tem por objetivo a análise do discurso produzido nos jornais protestantes presbiterianos *Imprensa Evangélica* e *O Estandarte*, no ocaso do Império e início da República brasileira (1883-1903), sobre temas relacionados à abolição da escravidão, laicidade e emancipação da igreja brasileira. Inicialmente, analisamos, a partir de pressupostos da prosopografia, a formação da liderança presbiteriana brasileira. Assim, demonstramos a relevância da evangelização na região oeste de São Paulo, como se deu a formação teológica desses pastores brasileiros, como a atividade jornalística e educacional era comum a eles e quais foram os primeiros passos efetivos no sentido da emancipação da igreja brasileira. Em seguida, analisamos o discurso abolicionista produzido na *Imprensa Evangélica*, principalmente, por Eduardo Carlos Pereira, único pastor brasileiro a publicar um libelo protestante teológico e conservador em defesa da abolição da escravidão no Brasil. Indicamos também que além de ter acompanhado o movimento abolicionista brasileiro, ao escrever seu panfleto teológico, Eduardo Carlos Pereira respondia ao pensamento teológico conservador escravista americano. Na sequência, examinamos as primeiras impressões desses pastores brasileiros em relação ao fim da Monarquia e instauração da República. Focamos, principalmente, a questão da laicidade republicana e como os protestantes se apresentavam como portadores da melhor religião para a consolidação da República. Por fim, abordamos as principais questões que resultaram no cisma presbiteriano e na fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB), isto é, a questão educacional e maçônica. Concluimos que, além do ânimo nacionalista, Eduardo Carlos Pereira e seus seguidores foram defensores intransigentes de um conservadorismo protestante brasileiro, pois, apesar de não abrir mão das tradições recebidas dos primeiros missionários americanos, denunciaram que americanos e brasileiros maçons haviam se corrompido.

Palavras-chave: imprensa religiosa, presbiterianismo, conservadorismo.

ABSTRACT

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. *Por Cristo e Pela Pátria Brasileira: abolição, laicidade e conservadorismo na imprensa protestante brasileira oitocentista (1880-1904)*. 2020. Tese (doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.

This thesis aims to analyze the discourse produced in the Protestant Presbyterian newspapers *Imprensa Evangélica* and *O Estandarte*, at the end of the Empire and the beginning of the Brazilian Republic (1883-1903), on themes related to the abolition of slavery, secularism and the emancipation of the Brazilian church. Initially, we analyzed, based on the assumptions of prosopography, the formation of Brazilian Presbyterian leadership. Thus, we demonstrate the relevance of evangelization in the western region of São Paulo, how the theological training of these Brazilian pastors took place, how journalistic and educational activity was common to them and what were the first effective steps towards the emancipation of the Brazilian church. Then, we analyzed the abolitionist discourse produced in the *Evangelical Press*, mainly by Eduardo Carlos Pereira, the only Brazilian pastor to publish a theological and conservative Protestant libel in defense of the abolition of slavery in Brazil. We also point out that in addition to having accompanied the Brazilian abolitionist movement, when writing his theological pamphlet, Eduardo Carlos Pereira responded to the conservative theological thought of American slavery. Next, we examine the first impressions of these Brazilian pastors in relation to the end of the Monarchy and the establishment of the Republic. We focused mainly on the issue of republican secularism and how Protestants presented themselves as having the best religion for the consolidation of the Republic. Finally, we address the main issues that resulted in the Presbyterian schism and the foundation of the Independent Presbyterian Church of Brazil (IPIB), that is, the educational and Masonic issue. We conclude that, in addition to the nationalist spirit, Eduardo Carlos Pereira and his followers were uncompromising defenders of a Brazilian Protestant conservatism, because, despite not giving up the traditions received from the first American missionaries, they denounced that American and Brazilian Masons had become corrupt.

Key words: religious press, presbyterianism, conservatism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – O PRESBITERIANISMO NO BRASIL: MISSÕES E IMPRENSA	19
1. O presbiterianismo.....	19
2. As bases teológicas do presbiterianismo nacional.....	28
3. Presbiterianismo no Brasil Imperial	31
3.1. A expansão presbiteriana para São Paulo e Minas Gerais.....	35
4. A Imprensa e o Presbiterianismo Brasileiro	41
4.1. <i>A Imprensa Evangélica</i>	43
4.2. <i>O Estandarte</i>	52
CAPÍTULO II - O DISCURSO ABOLICIONISTA PRESBITERIANO NO JORNAL IMPRENSA EVANGÉLICA	54
1. O posicionamento inicial da <i>Imprensa Evangélica</i> diante do escravismo	57
2. A guinada abolicionista da <i>Imprensa Evangélica</i>	65
3. Um país com “leis para inglês ver”: o projeto Sousa Dantas e o pregador abolicionista.....	69
1. James Theodore Houston, o pregador abolicionista.....	72
2. Robert Dabney, o teólogo escravista	74
4. Eduardo Carlos Pereira, o publicista evangélico abolicionista.....	78
1. O profeta abolicionista.....	81
2. O conservadorismo teológico de Eduardo Pereira	88
3. Obedecei antes a Deus que aos homens	92
VI. Tempo de celebração: a Lei Áurea e a disputa pela memória.....	94
1. Tempo de celebração	95
2. Disputas pela memória	97
CAPÍTULO III – A INSTAURAÇÃO DA REPÚBLICA: O “SONHO ILUSÓRIO”	103
1. O conceito de laicidade: uma introdução	104
2. O fim da monarquia.....	107
3. A Separação Idealizada entre o Estado e a Igreja.....	118
3.1. Autores de referência sobre o modelo de separação entre Estado e Igreja.....	118
3.2. O modelo de sociedade cristã: Estados Unidos da América	129
4. Legislação Republicana sobre a separação entre Estado e Igreja.....	135
4.1. Decreto 119-A	136
4.2. Constituição	144
4.3. Casamento Civil	147

4.4. Cemitérios Públicos.....	157
CAPÍTULO IV – A SOLUÇÃO PROTESTANTE PARA A REPÚBLICA LAICA	160
1. Reações contra o positivismo	160
2. República e Igreja Católica.....	165
3. República Cristã e a Solução Protestante	172
4. República Laica e o Espiritismo	176
5. O caso do Cristo no Júri	185
CAPÍTULO V – “INDEPENDÊNCIA OU MORTE!”: A EMANCIPAÇÃO INTELECTUAL DO PRESBITERIANISMO BRASILEIRO.....	193
1. A Educação Presbiteriana Nacional	194
2. A heresia da maçonaria.....	222
CONCLUSÃO.....	242
BIBLIOGRAFIA	245
Legislação.....	247
Obras consultadas	247

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta tese é a análise do discurso protestante presbiteriano produzido na imprensa, na conjuntura política brasileira do fim do século XIX. Os principais jornais a serem analisados são a *Imprensa Evangélica* (1880-1892), que durante sua fase final foi impressa entre o Rio de Janeiro e São Paulo, e *O Estandarte* (1893-1904), impresso em São Paulo. Os principais temas a serem examinados serão: a expansão do presbiterianismo no Brasil; a formação das lideranças nacionais desse segmento religioso; o discurso abolicionista da *Imprensa Evangélica*; a laicização do Estado Republicano; os discursos em prol da consolidação dos direitos civis dos não católicos – casamento civil e secularização de cemitérios -; a problemática da pluralidade religiosa no Brasil republicano frente a laicidade do Estado; o combate ao domínio americano na Igreja e na sociedade, por meio dos colégios protestantes; e a distinção do conservadorismo calvinista brasileiro, no combate à heresia da maçonaria.

Determinados contextos políticos e religiosos serão privilegiados: a publicação do primeiro opúsculo protestante contra a escravidão (1886); a abolição da escravidão (1888); o Decreto 119-A de 1890, que estabeleceu a laicidade na República (1890); a primeira Constituição republicana (1891); o encerramento das publicações do primeiro jornal evangélico brasileiro, a *Imprensa Evangélica* (1892); o lançamento do jornal presbiteriano *Estandarte* (1893); a fundação do prédio do Mackenzie College (1894); a questão maçônica na Igreja Presbiteriana (1898); e a fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1903).

Como nossa tese passa necessariamente pela questão política republicana, foi de importância singular a leitura das obras de José Murilo de Carvalho, cujas obras têm contribuído com muitos estudantes brasileiros que analisam as relações entre política e cidadania no Brasil. Dessas obras, destacamos: *A Construção da Ordem*; *Teatro de Sombras*;¹ *Os Bestializados*;² e *A Formação das Almas*.³ Por essas obras, José Murilo demonstra como, desde o Império, havia falta de representatividade tanto da elite quanto das classes populares, essa falta de representatividade teria proporcionado as condições para a crise do fim da monarquia e a instauração da República. Essa República brasileira, entretanto, mais liberal que o Império,

¹ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem*: a elite política imperial; *Teatro de Sombras*: a política imperial. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

² IDEM. *Os Bestializados*: o Rio de Janeiro e a República que não foi. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

³ IDEM. *A Formação das Almas*: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

instaurada sem a participação popular, não conseguiu formar o cidadão político. Por fim, as diversas tentativas de formar a identidade nacional fracassaram durante a Primeira República.

Destacamos, também, a obra de Surama Conde Sá Pinto, *Só para Iniciados....*⁴ Nesta obra, Surama Pinto analisa a relação entre a cidade do Rio de Janeiro e a política republicana. Por esta obra, pudemos compreender, dentre outras questões, quais as razões da disputa que havia entre o Rio de Janeiro e São Paulo, o estado que, ao lado de Minas Gerais, teve proeminência na política nacional devido ao seu histórico republicano e a presença de oligarquias bem consolidadas desde o Império.

Durante as décadas de 1860 e 1870, os missionários americanos, que produziam a *Imprensa Evangélica*, defendiam que o Brasil deveria seguir o modelo de nação dos Estados Unidos para alcançar o progresso, mantinham relativo silêncio com relação à escravidão e se associavam aos maçons. Com o crescimento do número de lideranças nacionais, um grupo de presbiterianos brasileiros, liderados por Eduardo Carlos Pereira, passou a combater a escravidão abertamente, além de gradualmente desejar a independência missionária dos Estados Unidos e combater a associação entre presbiterianos e a maçonaria.

Os primeiros trabalhos sobre o presbiterianismo no Brasil, produzidos no início do século XX, foram feitos por pesquisadores institucionais, preocupados em produzir uma memória do presbiterianismo no Brasil ou em divulgar as ideias protestantes para o leitor brasileiro,⁵ exemplo disso foi a obra de Vicente Themudo Lessa, *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903): subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro*, com primeira edição de 1938.⁶ Nessa obra, Lessa que foi participante ativo do processo de emancipação do presbiterianismo nacional, conduz-nos por meio de sua narrativa detalhada sobre o que sua memória, confirmada por pesquisa documental, registrou dos últimos anos em que o presbiterianismo no Brasil era formado por uma única instituição.

A história do protestantismo no Brasil, analisada sob a abordagem da História Social, teve início com os trabalhos do francês Émile G. Léonard, integrante da Escola dos Annales,

⁴ PINTO, Surama Conde Sá. *Só para Iniciados...: o jogo político na antiga capital federal*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

⁵ MATOS, Alderi Souza de. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, ano 12, n. 2, 2007, p. 56. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII_2007__2/alderi.pdf>. Acesso em: 20 set. 2015.

⁶ LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]: subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

que escreveu as obras *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e História Social*;⁷ *O Presbiterianismo Brasileiro e suas Experiências Eclesiásticas*,⁸ esse foi o estudo de Léonard que deu origem ao livro mencionado anteriormente, porém só teve uma edição brasileira recentemente; *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*,⁹ importante contribuição historiográfica sobre o misticismo no protestantismo brasileiro.

Essas pesquisas foram feitas quando Léonard esteve no Brasil, atuando como professor visitante no curso de História da USP, entre os anos de 1948 e 1950. Sempre tendo a perspectiva das circunstâncias que resultaram na Reforma Protestante na Europa, Léonard analisou as condições sociais que possibilitaram a expansão do protestantismo em terras brasileiras. Em 2013, Marcone Bezerra Carvalho, reuniu diversos artigos de Émile Léonard, produzidos no Brasil e na França, em que o tema do protestantismo brasileiro foi analisado, sempre em comparação, inclusive na contemporaneidade, com o protestantismo europeu, principalmente, o francês.¹⁰ Portanto, em Léonard podemos compreender quais seriam as singularidades do protestantismo brasileiro.

Léonard influenciou e ainda influencia os pesquisadores brasileiros sobre a história do protestantismo nacional. Exemplo disso é a obra *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil* (1980), fruto da tese de doutorado em História da América de David Gueiros Vieira. Este é o primeiro autor que se preocupou em analisar as relações entre a religião protestante e política nos oitocentos. A aliança entre liberais, protestantes, maçons e republicanos teria contribuído para a perda do poder político da Igreja Católica no período imperial.¹¹

Entre as décadas de 50 e 80 a sociedade brasileira passou por diversas mudanças tanto a nível político quanto religioso. Com a Guerra Fria e a ditadura militar no Brasil, qualquer indício de ameaça subversiva de esquerda era reprimido imediatamente, não só na sociedade, mas internamente nas Igrejas também.

Por outro lado, a partir do Concílio Vaticano II (1961-1965) a hierarquia eclesiástica teria decidido adaptar sua disciplina ao mundo moderno, ao dar uma nova orientação pastoral

⁷ LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e História Social*. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1981.

⁸ IDEM. *O Presbiterianismo Brasileiro e suas Experiências Eclesiásticas*. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

⁹ IDEM. *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

¹⁰ CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*, 2013.

¹¹ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

para a evangelização do mundo. Em seguida ao Concílio, na América Latina começa a surgir o movimento que ficaria conhecido por Teologia da Libertação, seus representantes queriam libertar a teologia para que ela se voltasse para os pobres, para seus problemas sociais e políticos. E a história produzida por seus representantes esteve marcada por esse viés.¹²

Em 1973, na cidade de Quito, no Equador, sob a liderança de Enrique Dussel, surge a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA). A preocupação dessa comissão era escrever uma história da Igreja Católica tendo como foco os pobres, deixando de lado a questão institucional. No protestantismo, essa conjuntura também teve forte influência.

Se, até este momento, o conservadorismo teológico da escola de Princeton, Estados Unidos, predominava nos institutos teológicos presbiterianos, a Teologia da Libertação começava a influenciar intelectuais protestantes também. Alguns herdeiros dessa influência são os autores Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho em *Introdução ao protestantismo no Brasil*, com primeira edição em 1990,¹³ José Miguez Bonino em *Rostos do protestantismo latino-americano* (2003)¹⁴ e Arturo Piedra em *Evangelização protestante na América Latina* (2006).¹⁵ Essas análises partem do pressuposto de que as missões protestantes na América Latina, fundamentadas no conservadorismo teológico americano, estavam associadas ao projeto imperialista dos Estados Unidos. Por isso, propõe que o protestantismo brasileiro deve encontrar sua identidade, preocupando-se mais com questões sociais do que com a defesa dogmática.

A metodologia proposta por eles parte da necessidade de se compreender a cultura da América Latina em que o protestantismo se inseriu, a exemplo de Mendonça e Velasques Filho que fazem uma crítica ao trabalho de Léonard, por ignorar a cultura brasileira. Paralelo a esses autores, deve ser considerada a obra de Helmut Richard Niebuhr. Apesar de ter publicado o original de *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*¹⁶ no contexto do *crash* de Nova York, em 1929, só teve sua edição brasileira publicada pela Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), cujo presidente era Antônio Gouvêa Mendonça, em 1992. A relevância

¹² Cf. WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Caminhos e Histórias: a historiografia do protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de estudos da religião – REVER*, 2005, n. 1, p. 18-19. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_watanabe.pdf>. Acesso em: 21 set. 2015.

¹³ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

¹⁴ BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

¹⁵ PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

¹⁶ NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992.

desta obra está no fato de ser uma análise sociológica da origem das denominações protestantes, isto é, Niebuhr não explica as denominações por questões de governo eclesiástico ou de doutrinas, mas pelos grupos sociais que as geraram ou delas se apropriaram. Dessa forma, por exemplo, compreende-se quais razões fizeram com que o presbiterianismo se caracterizasse por ser uma Igreja da burguesia.

A partir dessa perspectiva, só que pelo lado conservador e institucional, elencamos as obras de Boanerges Ribeiro. Como resultado de sua dissertação de mestrado em Sociologia pela USP, defendida quando era presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, órgão máximo da instituição, Ribeiro publicou o *Protestantismo no Brasil Monárquico*, em 1973.¹⁷

Ao considerar as análises de Léonard, também conservador, ele defendeu que todos os sistemas sociais do período imperial eram favoráveis a inserção do protestantismo no Brasil. Em toda a sua obra percebe-se a ideia de que o protestantismo pôde se expandir amparado pelos institutos legais do governo brasileiro, sem precisar entrar em conflito com o Estado. Boanerges Ribeiro, comprometido com sua instituição, produziu outras obras sobre o presbiterianismo no Brasil, relevantes sob o aspecto da quantidade e da qualidade das fontes consultadas. Essas obras são: *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da Autonomia ao Cisma*,¹⁸ de 1987; e *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*,¹⁹ de 1991. Nessas obras, Ribeiro abordou o desenvolvimento da Igreja Presbiteriana e as principais questões que envolveram o processo de emancipação da Igreja brasileira, no primeiro caso, e a história da consolidação dos protestantismos na República brasileira.

Em 1979, Rubem Alves publica sua tese de livre-docência pela UNICAMP, *Protestantismo e repressão*.²⁰ Alves, um dos pioneiros da Teologia da Libertação, apesar de ter se distanciado desse posicionamento posteriormente, mas não para o conservadorismo, ao criticar o protestantismo de reta doutrina, confronta a repressão institucional promovida por Boanerges Ribeiro, durante a ditadura militar. Nesse período, Rubem Alves era pastor presbiteriano, e suas ideias divergiam das do presidente do Supremo Concílio, principalmente

¹⁷ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973.

¹⁸ IDEM. *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da Autonomia ao Cisma*. São Paulo: Livraria o Semeador, 1987.

¹⁹ IDEM. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: Livraria o Semeador, 1991.

²⁰ ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Cf. WATANABE, *op. cit.*, p. 24.

por denunciar as incoerências éticas do moralismo presbiteriano, geradas pelo apego à reta doutrina.

Há uma obra americana que, cremos, seria valiosa para os estudantes brasileiros que se esmeram por compreender as origens teológicas do conservadorismo calvinista brasileiro. Referimo-nos às obras de David Calhoun, *Princeton Seminary: faith and learning* (1812-1868); v. 1 e *Princeton Seminary: the majestic testimony* (1869-1929); v. 2.²¹ A narrativa do teólogo e professor de História da Igreja David Calhoun nos ajuda a compreender e a levantar importantes questões sobre como o conservadorismo teológico calvinista se formou e se consolidou em Princeton. Considere-se que a importância da teologia de Princeton para a teologia reformada no Brasil, já foi demonstrada por Antônio Gouvêa Mendonça e Rubem Alves, necessitando, portanto, cada vez mais de novas pesquisas.

Nos últimos vinte anos, a produção historiográfica sobre o protestantismo avançou consideravelmente. A razão para isso pode ser explicada por uma conjugação de fatores. Em primeiro lugar, pelo aumento da população evangélica do país, pois, se em 1991, 9% da população nacional era constituída por protestantes, em 2010, passou a ser de 22,2%.²² Além disso, durante o governo petista houve uma expansão considerável dos cursos de pós-graduação das Universidades Federais. De acordo com o relatório da *Análise sobre a expansão das universidades federais 2003 a 2012*, produzido pelo MEC, se em 2003, havia 52.000 alunos matriculados em cursos de pós-graduação no Brasil, em 2011, já havia 99.294 alunos matriculados. O número de matrículas praticamente dobrou em menos de 10 anos, principalmente devido ao programa de Reforma Universitária – REUNI empreendido pelo governo federal, que aumentou em 31% o número de universidades federais.²³

Some-se a isso, o surgimento de laboratórios e núcleos de pesquisa no Brasil que tem se dedicado ao estudo historiográfico, sob uma perspectiva interdisciplinar, dos protestantismos, um evidente efeito da expansão universitária. Dessa forma, podemos destacar o Grupo de

²¹ CALHOUN, David B. *Princeton Seminary: faith and learning* (1812-1868); v. 1. Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1994. IDEM. *Princeton Seminary: the majestic testimony* (1869-1929); v. 2. Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1996.

²² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 21 set. 2015.

²³ BRASIL. Ministério da Educação. *Análise sobre a expansão das universidades federais 2003 a 2012*. Brasília: MEC, 2012, p. 13-15. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=12386-analise-expansao-universidade-federais-2003-2012-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 14 de jul. 2016.

Pesquisa História, Religião e Cultura Material (REHCULT), liderada atualmente pelo prof. Lyndon de Araújo Santos (UFMA), e o Laboratório de Estudos e Pesquisas dos Protestantismos (LABEP), liderada atualmente pelo prof. Clínio Amaral (UFRRJ), do qual fazemos parte. Esses grupos de pesquisa, registrados no Diretório CNPQ, têm atuado, em alguns projetos, lado a lado, na formação de uma rede nacional e quiçá internacional de pesquisadores acadêmicos dos protestantismos.²⁴ Esses grupos também têm preparado estudantes desejosos de ingressar nesse campo de pesquisa, realizando encontros periódicos, eventos presenciais e remotos, por videoconferência, além de publicações coletivas.

Dessa forma, destacamos a obra, fruto da tese de doutorado de Lyndon de Araújo Santos, *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira*. Nessa obra, Santos analisa, a partir dos conceitos de apropriação e representação, como os protestantismos no Maranhão, no período republicano, interagiram com outras culturas religiosas brasileiras para formar a realidade plural da religiosidade brasileira.²⁵

Ao menos duas coletâneas em que Santos atuou diretamente na organização também devem ser destacadas. São elas *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil²⁶ e *Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*.²⁷ Por essas obras podemos compreender as diversas perspectivas sobre o que seja essa religiosidade e como ela é brasileira, pois essas análises focam apenas as problemáticas nacionais em que os protestantismos estiveram envolvidos.

David Gueiros Vieira, em *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil* (1980), e Ivanilson Bezerra da Silva, em *A cidade, a Igreja e a Escola: relações de poder entre maçons e presbiterianos em Sorocaba na segunda metade do século XIX*.²⁸ Revelaram que os missionários, além de terem um propósito evangelístico, procuraram se associar entre si, com políticos liberais ou com maçons no intuito de lutarem pelos direitos civis dos não católicos e pela liberdade de propagarem a nova fé em território brasileiro. Esse foco dos protestantes provocou silêncios propositais para não entrarem em conflito com aqueles entre os

²⁴ O REHCULT tem se dedicado a estudar outras religiosidades além do protestantismo.

²⁵ SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira*. São Luís: EDUFMA, 2006.

²⁶ IDEM; SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni (org.). *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana, BA: UEFS Editora, 2011.

²⁷ IDEM; SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni (org.). *Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. CURITIBA: Editora CRV, 2017.

²⁸ SILVA, Ivanilson Bezerra da. *A cidade, a Igreja e a Escola: relações de poder entre maçons e presbiterianos em Sorocaba na segunda metade do século XIX*. Dissertação (mestrado em Educação) Universidade de São Paulo, São Paulo/SP.

quais buscavam apoio, por isso, não combateram questões que eram delicadas no oitocentos, como a escravidão, só se atentando para isso no período de consolidação do protestantismo no Brasil.

Algo que foi profundamente alterado com a ascensão dos líderes nacionais do presbiterianismo. Dessa forma, destacamos a dissertação de mestrado de Sérgio Kitagawa, “*Ou Ficar a Pátria Salva ou Morrer pelo Brasil*”: nacionalismo, carisma e o cisma presbiteriano de 1903 (2014). Kitagawa analisa a ascensão de Eduardo Carlos Pereira como líder do presbiterianismo nacional e como, por seu carisma, suas campanhas conseguiram gerar a crise eclesial que resultou na cisão do presbiterianismo nacional em 1903.

Deve-se mencionar também as obras de Dilermando Ramos Vieira, *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*²⁹ e *História do Catolicismo no Brasil (1889-1945)*³⁰; e de Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*.³¹ Esses autores, ao analisarem a reforma ultramontana e, no caso de Dilermando Vieira, as estratégias da hierarquia católica para manter o domínio religioso na República, contribuíram para uma nova perspectiva sobre o posicionamento da Igreja Católica frente ao Estado imperial e republicano. Embora o catolicismo seja predominante na cultura brasileira, a Igreja Católica teve que agir de diversas maneiras para manter sua hegemonia sobre a sociedade brasileira.

Nesta tese, consideramos a religião de forma sociológica, uma construção social inserida na história. Conforme Willaime, as diversas definições sociológicas sobre a religião se agrupam em: definições funcionais, definições substantivas ou definições relativas à ação social dos indivíduos.

Dessa forma, as definições funcionais entendem a religião como um sistema simbólico que dá sentido e permite aos indivíduos inscreverem eventos e experiências em certa ordem de mundo. Embora não tenha cunho empírico, os fenômenos assim explicados são considerados pelos crentes como autenticamente reais, mais reais que as próprias experiências naturais. O único cuidado que se deve ter com essa definição é restringir a religião a apenas suas funções sociais em determinada sociedade.

²⁹ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007.

³⁰ IDEM. *História do Catolicismo no Brasil (1889-1945)*: v. 2. Aparecida: Editora Santuário, 2016.

³¹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

As definições substantivas relacionam o que é religião com conjunto de crenças e símbolos e valores ligados a distinguir o empírico do não empírico e aquele subordinado a este, o transcendental. Por um lado, essa definição afasta do conceito de religião tudo o que não é transcendente, mas também fica prejudicada por haver religiões que não se baseiam no transcendental.

Como atividade social, a religião é entendida como reguladora das práticas e representações relativas à morte, à vida, à felicidade e ao infortúnio. Essa regulação estaria associada a um poder carismático referente a entidades invisíveis. Além disso, é uma ação social que se manifesta em comunidade. Dessa forma, a religião teria uma eficácia social, transmitida por um carisma fundador e uma filiação.

O vínculo social criado por um sistema religioso vai além de redes ou grupos particulares institucionais, isto é, comunidades de fé. Esse vínculo se refere a um universo mental, uma ideologia, compartilhada a respeito do homem, do mundo e da sociedade.

Para Willaime, uma boa definição sociológica do religioso deve estar baseada sobre o seguinte tripé: atores, organizações e ideologias. Os atores devem ser estudados para compreender os vínculos simbólicos que produzem legitimidade. As organizações demonstram como a religião é algo que se enraíza a longo prazo e daí legitima o funcionamento da sociedade e do poder. As ideologias revelam o conjunto de representações e de práticas registradas em textos ou oralizadas. Em cada um dos três níveis se percebe a questão do carisma: da racionalização ideológica (organização e ideologia) e da efetividade social (atores – leigos e mestres em religião). Não há religião sem mestres em religião.³²

Joaquim Costa prefere mesclar as definições substantivas e funcionais da religião. Dessa forma, ele a define como:

Um sistema de crenças, ações e instituições relativas a seres e poderes sobrenaturais (para além de ou superiores à natureza), que podem suspender, alterar ou ignorar as forças físicas comuns, com as quais podemos comunicar que podemos adorar e influenciar, de cuja existência podemos retirar danos ou benefícios, e que conferem respostas ou enquadramentos para a questão do sentido da nossa existência e dos seus fins últimos, sistema esse sistematicamente insuscetível ou protegido de regulação empírica e que preferencialmente dá lugar a comunidades que o partilham e transmitem.³³

³² WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Editora UNESP, 2012, p. 199.

³³ COSTA, Joaquim. *Sociologia da Religião*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2009, p. 16-17.

Nesse sentido, Aline Coutrot, ao propor uma história das relações entre a religião e a política, demonstra que o historiador não deve considerar a Igreja apenas como um corpo espiritual alheio ao social:

a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política. Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles. Definitivamente, nada do que concerne ao homem e à sociedade lhes é estranho, mesmo que de uma época para outra a insistência em certos preceitos tenha eclipsado outros.³⁴

Portanto, a principal função social da religião é dar sentido a esta existência. A partir dessa consideração, assinalamos os conceitos de Pierre Bourdieu sobre a teoria dos campos, como referencial teórico que nos conduziu por esta pesquisa. Campos seriam “espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços e que podem ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas)”.³⁵

Algumas características gerais do que ocorre nesses espaços interessam mais para nosso objeto. Esses espaços são sempre caracterizados pela luta existente entre o novo que força o direito de entrada por meio da produção de um discurso de retorno às origens para superar a banalização do dominante, e o já existente que monopoliza a distribuição dos bens simbólicos, os objetos em disputa, excluindo a concorrência por meio da produção de um discurso defensivo da ortodoxia. No decorrer da luta, revela-se também uma cumplicidade objetiva em meio aos antagonismos, compartilha-se certos interesses fundamentais.

As estratégias, ações objetivamente orientadas, utilizadas pelos agentes engajados nessa luta é fruto da relação inconsciente entre o *habitus*, um sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita, e o campo, resultando em fins que podem não ser os mesmos que os agentes almejavam.³⁶

A dinâmica do campo religioso está nos processos de transação da ideologia religiosa entre especialistas, a *concorrência*, e entre especialistas e leigos. Nesse processo de

³⁴ COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 334.

³⁵ BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003, p. 119.

³⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 120-121.

concorrência, os especialistas do campo lançam mão do capital religioso no intuito de conquistar o monopólio da distribuição dos bens de salvação e transformar o *habitus* dos leigos, modificando suas práticas. As *estratégias* utilizadas pelos agentes do campo são determinadas pela posição que eles ocupam no campo.³⁷

Com relação aos especialistas, enquanto que o sacerdote é o detentor legítimo do monopólio da gestão dos bens de salvação. O profeta é o especialista que se afasta da instituição dominante, seu capital religioso depende de seu discurso, defende uma doutrina sistematizada e recusa o interesse material e temporal. O feiticeiro seria o que procura atender demandas parciais e imediatas e tem como objetivo o interesse material. Para Bourdieu, tanto o profeta quanto o feiticeiro ameaçam a instituição dominante.³⁸

No que se refere à análise do discurso, Bourdieu também contribui ao ressaltar a questão da aquisição do domínio prático da linguagem e das situações propícias para a produção do discurso adequado. A intenção, a maneira de se expressar e as condições de sua realização são indissociáveis.³⁹

Em síntese, essas são as questões mais relevantes para nossa pesquisa. No entanto, essa teoria tem sido confrontada por analistas, como José Murilo de Carvalho. Segundo Carvalho, o conceito de campo tem suas limitações impostas por sua própria historicidade, tendo em vista caracterizar esferas autônomas de uma sociedade moderna, sendo, portanto, de uso complicado para o século XIX brasileiro, caracterizado pela indiferença entre os universos sociais.⁴⁰ No entanto, acreditamos que o processo de laicidade pelo qual a República passou sirva para problematizar o conceito de campo para nossa pesquisa.

Para Chartier, o principal da teoria de Bourdieu é a ideia relacional, tanto em nível de sociabilidades quanto em níveis estruturais de organização social. Dessa forma, os conceitos de dominação simbólica e de *habitus* levam em consideração a descontinuidade de sua constituição.⁴¹ Além disso, a teoria serve para nos guiar, não para nos impedir de pesquisar. A

³⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 57.

³⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 60-61.

³⁹ IDEM. A economia das trocas lingüísticas. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983, p. 158.

⁴⁰ CHARTIER, Roger *et al.* Pierre Bourdieu e a história: Roger Chartier debate com José Sérgio Leite Lopes. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, jan./jun. 2002, p. 140-148. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi04/04_debate01.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

⁴¹ IDEM, *Ibidem*, p. 151-168.

partir de uma reflexão sobre as possibilidades conceituais que uma teoria nos fornece, podemos realizar uma pesquisa inovadora.⁴²

Para Bernard Lahire, podemos estar de acordo com a pertinência de algumas propriedades dos campos, com parte das exigências teóricas para construir esses espaços, sem precisarmos estar convencidos que essas propriedades e exigências só possam ser adequadas para configurações históricas que designariam o conceito de campo.⁴³

Para esta tese, algumas noções da teoria dos campos são mais relevantes. Primeiro, entendemos que com a laicidade republicana, o campo religioso pôde alcançar certa autonomia, embora, algumas religiosidades ainda tivessem que batalhar pela sua legitimidade ante o poder político, por exemplo, o espiritismo. A Igreja Presbiteriana, em nossa pesquisa, configura-se como um campo religioso inserido na religiosidade brasileira. O campo religioso presbiteriano, como espaço de disputas, é formado pelas agências missionárias americanas, pelo Sínodo, pelos fiéis e pelos pastores brasileiros. Agências missionárias e, em determinado momento, o Sínodo brasileiro, como detentores legítimos da gestão do sagrado, figuram-se como os sacerdotes da Igreja. Eduardo Carlos Pereira, como veremos, por seu carisma e pelo combate contra os “sacerdotes”, assumiu a função de profeta que, com seus companheiros brasileiros, formou uma “seita” que, com diversas estratégias, no desfecho da história, tornou-se uma “Igreja”, tornando-se um novo campo de disputas, cuja análise está para além de nossa pesquisa.⁴⁴ As categorizações não são perfeitas como parecem, mas nos auxiliaram no desenvolvimento desta tese.

Os autores, citados nesta pesquisa, que analisam a constituição do protestantismo brasileiro, assinalam, de forma unânime, que o conservadorismo protestante norte-americano trazido para o Brasil pelos primeiros missionários norte-americanos, principalmente os presbiterianos, que é o nosso objeto de pesquisa, foi determinante para a formação da liderança brasileira no século XIX.

Durante o período imperial, os presbiterianos, por meio da *Imprensa Evangélica*, por exemplo, demonstraram o quanto apoiavam os políticos liberais na quebra do monopólio do

⁴² CÂMARA, Cidinalva Silva; NERIS, Wheriston Silva. Aportes para (re)discussão da noção de campo religioso. *Outros tempos*, São Luiz, v. 5, n. 6, dez. 2008, p. 132-134. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br/vol5.6/art.8.pdf>> . Acesso em: 02 jul. 2014.

⁴³ LAHIRE, Bernard. Campo, fuera de campo, contracampo. *Collección Pedagógica Universitaria*, Veracruz, México, 2002, n. 37-38, jan./jul. – jul./dez., p. 1-16. Disponível em: <http://www.uv.mx/cpue/coleccion/N_3738/H%20Lahire%20campo%20contracampo.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

⁴⁴ BOURDIEU, *Questões...*, p. 119-121.

catolicismo sobre a política e a sociedade brasileira, a fim de haver a plena liberdade religiosa no Brasil.⁴⁵ E, por isso, eram tidos como promotores do progresso da sociedade por essa elite liberal. No entanto, também já indicamos que havia limites ao progressismo desses protestantes. A título de exemplo, quando liberais anticlericais procuravam combater o catolicismo baseados em pressupostos iluministas racionalistas e deístas, como a negação de que exista uma verdade absoluta em religião, a *Imprensa Evangélica* demonstrava todo o seu conservadorismo teológico da inerrância e infalibilidade das Escrituras Sagradas.⁴⁶

Uma definição do conservadorismo sob a perspectiva da Ciência Política pode ser extraído de Karl Mannheim. Segundo Mannheim, há dois tipos de conservadorismo. O primeiro, seria, na verdade, melhor expressado como tradicionalismo. O segundo seria propriamente constituído por “um conjunto concreto de circunstâncias”⁴⁷ determinadas historicamente.

Assim, enquanto o tradicionalismo é geralmente reativo, o conservadorismo é significativo e reflexivo contra o progressismo. Para Mannheim, inclusive, “não há contradição necessária no fato de um homem politicamente progressista poder reagir de forma inteiramente tradicionalista na sua vida diária”.⁴⁸

Deve-se destacar também que o conservadorismo é caracterizado pelo apego ao “concreto”. Mannheim explica: “conhecer e pensar ‘concretamente’ agora passa a significar o desejo de restringir o alcance da própria atividade às redondezas imediatas onde se está localizado e de abjurar rigidamente tudo aquilo que possa cheirar à especulação ou hipótese”.⁴⁹

Além disso, no âmbito das liberdades, ao contrário do conceito igualitário revolucionário progressista, os conservadores – por compreenderem que “os homens são essencialmente *desiguais*” – sustentam que “a liberdade [está] na habilidade de cada homem de se desenvolver sem impedimentos ou obstáculos de acordo com as leis e princípios de sua própria personalidade”. Por isso, para o conservadorismo, o exercício da liberdade estaria no âmbito “privado e subjetivo da vida, enquanto todas as relações sociais externas estavam subordinadas ao princípio da ordem e da disciplina”.⁵⁰

⁴⁵ Cf. MEDEIROS, Pedro H. C. de. *Pelo progresso da sociedade: a imprensa protestante no Rio de Janeiro imperial (1864-1873)*. 2014. Dissertação (mestrado em História) UFRRJ, Rio de Janeiro, p. 173-174.

⁴⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 123-124.

⁴⁷ MANNHEIM, Karl. O Pensamento Conservador. In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução Crítica à Sociologia Rural*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986, p. 102.

⁴⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 105.

⁴⁹ MANNHEIM, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁰ IDEM, *Ibidem*, pp. 116, 117.

Segundo Roger Scruton, a ideia de liberdade, no pensamento conservador, não pode ser o fundamento da política, em seus diversos níveis, ela deve estar subordinada à autoridade. Dessa forma,

É responsabilidade do político definir e preservar o arranjo no qual a liberdade deve ser buscada. Uma grande diferença entre o conservadorismo e o liberalismo consiste, por conseguinte, no fato de que, para o conservador, o valor da liberdade individual não é absoluto, mas sujeito a outro valor mais elevado: a autoridade do governo existente.⁵¹

Em relação à ordem, “o conservadorismo surge diretamente da sensação de pertencimento a alguma ordem social contínua e preexistente e da percepção de que esse fato é importantíssimo para determinar o que fazer”.⁵² Ademais, em relação à tradição, diferente de tradicionalismo, Scruton diz que esse conceito

deve incluir todas aquelas práticas que servem para explicar o fato de o indivíduo “estar na sociedade”. Ela constitui a autoimagem do indivíduo como um fragmento do organismo social mais amplo e, ao mesmo tempo, como a totalidade desse organismo implícita naquela parte individual.⁵³

Russel Kirk elenca dez princípios centrais para os conservadores, quais sejam: a ordem moral perene; o apego aos costumes e à continuidade; o “*princípio da consagração pelo uso*” em relação à moral e à política; o “*princípio da prudência*”, toda ação pública deve ser feita com prévia reflexão sobre suas consequências de longa duração; o “*princípio da variedade*”, contra todo tipo de nivelamento social; o “*princípio da imperfectibilidade*”, o homem é, por natureza, imperfeito, portanto, toda ordem social sempre será imperfeita; a crença na “*ordem moral duradoura*”, verdades morais seriam permanentes; a defesa da propriedade privada como essencial a liberdade; a defesa das “*comunidades voluntárias*” locais; a necessidade de haver limites ao poder; por fim, a ideia de que a “*permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa*”.⁵⁴

Kirk conclui: “A permanência de uma sociedade é o conjunto daqueles interesses e convicções duradouros que nos dão estabilidade e continuidade; [...] A progressão em sociedade consiste naquele espírito e conjunto de talentos que incitam a reforma e a melhora prudentes”.⁵⁵

⁵¹ SCRUTON, Roger. *O que é Conservadorismo*. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 52.

⁵² IDEM, *Ibidem*, p. 54.

⁵³ IDEM, *Ibidem*, p. 91.

⁵⁴ KIRK, Russell. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 104-111.

⁵⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 112.

Sobre a perspectiva histórica brasileira, Marcello Basile ao conceituar o conservadorismo no período imperial, concorda que o conservadorismo é um “movimento avesso ao progresso e, logo, à modernidade”. Porém, no Brasil, o conservadorismo “esteve intimamente associado ao Liberalismo, incorporando postulados políticos tipicamente liberais”.⁵⁶

Nesse sentido, o que distinguia o conservador no período imperial, dentre outras, era a defesa da centralização e o predomínio do Poder Executivo, auxiliado pelo Poder Moderador, única forma de “assegurar a ordem, preservar a unidade nacional e promover o progresso do país”. Para os liberais, havia o risco do despotismo que vinha do poder; para os conservadores, o perigo eram os potentados locais.

Semelhante ao afirmado por Mannheim, sobre a ideia conservadora do “concreto”, Basile assinala que o conservadorismo brasileiro era marcado pelo pragmatismo, conforme diz: “a sua preocupação com a necessária adequação das instituições e dos princípios estrangeiros às condições histórico-culturais específicas do país – costumes, usos, tradições, educação cívica e moral”.⁵⁷

Ao trabalharmos com o grupo religioso herdeiro da Reforma do século XVI, é necessário ressaltar que não é possível utilizar o termo protestantismo de forma generalizada, como se o conceito abrangesse toda a dimensão desse grupo. No Brasil, isso se torna crítico, segundo Lyndon Santos:

A configuração fragmentada e a distância temporal para com o evento fundante da Reforma, criam desafios de entender o protestantismo como um conjunto homogêneo. A diversidade de seus discursos, estratégias e práticas devem deter a compreensão de interpretá-lo de forma linear e harmônica. [...] O protestantismo pode ser entendido como um movimento religioso e cultural sujeito às conjunturas históricas e às práticas sociais.⁵⁸

Dessa forma, assim como tem sido proposto pelo Laboratório de Estudos e Pesquisas dos Protestantismos (LABEP), consideramos ser necessário ressaltar essa dinâmica protestante. Como veremos nesta tese, a homogeneidade no protestantismo é inexistente, não apenas no sentido lato, mas também no sentido estrito institucional e teológico. No âmbito teológico, não

⁵⁶ BASILE, Marcello Otávio N. de C. Conservadorismo no Brasil Império. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (org.). *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita: Ideias, Instituições e Personagens*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2000, p. 100.

⁵⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 101.

⁵⁸ SANTOS, *op. cit.*, p. 223-224.

apenas existe a diferença entre conceitos clássicos de ortodoxia e heterodoxia, mas, ao contrário do que se possa crer, no próprio pensamento conservador teológico ou ortodoxo há distinções, como demonstraremos ao longo desta tese.

Dessa forma, essa pesquisa busca responder às seguintes questões: a instauração da República com o decreto de laicidade e a busca pela construção da identidade nacional teriam contribuído para o movimento de emancipação dos presbiterianos brasileiros contra o projeto americanista? Eduardo Carlos Pereira, ao publicar seu panfleto abolicionista, teria sido motivado apenas pelo movimento antiescravista brasileiro? Por que os presbiterianos brasileiros, liderados por Pereira, decidiram encarar a maçonaria como tenebrosa heresia? Afinal, em nossa dissertação de mestrado, identificamos que os presbiterianos mantinham alianças com os maçons.

Na busca por responder a essas questões, passamos a analisar o seguinte conjunto de fontes. Inicialmente, focamos a *Imprensa Evangélica*, entre os anos de 1880 a 1892, cuja maior parte das edições encontram-se disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Entretanto, há diversas lacunas que pudemos sanar pelo acervo do Arquivo Presbiteriano de São Paulo. Em seguida, o jornal *O Estandarte*, entre os anos de 1893 a 1904, que conseguimos acessar pelo Arquivo Presbiteriano de São Paulo também.

Há duas obras abolicionistas presbiterianas da década de 1880. A primeira, é de autoria de James Houston, *O Cristianismo e a Escravidão* (1884). A segunda, mais famosa, pertence a Eduardo Carlos Pereira, *A Religião Cristã em suas Relações com a Escravidão* (1886). A primeira obra está disponível no acervo do Arquivo Presbiteriano de São Paulo. A obra de Pereira, também está disponível nesse acervo, porém, também pode ser acessada pelo portal da Biblioteca Digital do Senado Federal. Dentre outras fontes que serão citadas ao longo da tese, queremos também destacar os relatórios dos missionários americanos filiados à Junta de Missões de Nova York, uma cópia digitalizada desses relatórios encontra-se no Arquivo Presbiteriano de São Paulo também.

O referencial metodológico em que procuramos basear nossa pesquisa foi o contextualismo linguístico da escola de Cambridge.⁵⁹ Segundo Skinner, o contexto e o vocabulário político da época de qualquer obra de filosofia política eram cruciais para compreensão do que o autor estava fazendo ao escrever determinado texto, quais questões ele

⁵⁹ JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual. In: JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (org.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio : Edições Loyola : IUPERJ, 2006, p. 18.

estava formulando, o que ele estava tentando responder, o que ele aceitava e endossava, ou contestava e repelia, ou até mesmo ignorava das ideias e convenções predominantes no debate político da época. De acordo com Skinner, a atenção a esses pontos torna-se necessário para compreendermos as intenções de um determinado autor.⁶⁰

Assim, esta tese está distribuída da seguinte forma. No primeiro capítulo, apresentamos ao leitor o conceito de presbiterianismo, às bases teológicas dessa denominação que se inseriu no Brasil, por meio das missões americanas, além de introduzir as duas principais fontes desta pesquisa: a *Imprensa Evangélica* e *O Estandarte*. Além disso, discutimos como o presbiterianismo conseguiu ter maior inserção no Oeste de São Paulo e quais as principais características dos primeiros líderes brasileiros.

No segundo capítulo, analisamos o discurso abolicionista presbiteriano. Nosso foco está em analisar as publicações produzidas na *Imprensa Evangélica*, desde os anos de 1870 até 1888. Daremos atenção especial aos discursos produzidos pelo missionário James Theodore Houston (1884), da Junta de Nova York, e de Eduardo Carlos Pereira (1886). Veremos que esses abolicionistas presbiterianos formularam seus discursos a partir dos conceitos do conservadorismo teológico americano, no entanto, para confrontar o discurso teológico conservador escravista do mentor dos missionários confederados no Brasil, isto é, Robert Dabney (1867), o teólogo do Seminário Teológico Union da Virgínia. Neste momento, nossa intenção é que a tese a qual queremos defender comece a tomar forma.

No terceiro capítulo, analisamos as propostas da *Imprensa Evangélica* para a laicidade republicana. Após a Proclamação da República, esse jornal publicou uma série de artigos apresentando as ideias de laicidade que lhes convinha. Os autores celebrados eram: Edouard de Laboulaye, Émile Laveleye, Joaquim Saldanha Marinho e Rui Barbosa. O modelo de sociedade republicana a ser seguido, deveria ser a dos Estados Unidos. Porém, a *Imprensa Evangélica*, nos últimos meses de sua existência parece ter sido dominada pelo desânimo, ante a aparente fragilidade da laicidade prática no Brasil.

No quarto capítulo, examinamos como a *Imprensa Evangélica* e *O Estandarte* se comportaram ante a pluralidade religiosa brasileira. Eles apresentaram uma solução protestante para formar a virtude republicana dos brasileiros. Assim, combateram os positivistas e os católicos, aparentemente, com maior força para influenciar os destinos do país. Em relação ao

⁶⁰ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 13.

espiritismo, conforme estabelecido no Código Penal, havia restrições sobre sua prática, tornando-o questão de polícia, pois sua prática levava à loucura e enchia os hospícios.

No quinto capítulo, por fim, discutimos as últimas e mais importantes campanhas promovidas pel'*O Estandarte*. Os americanos queriam tutelar os brasileiros por meio de suas escolas. O problema central era saber qual a melhor maneira de investir o dinheiro das missões. As escolas, por matricularem filhos de crentes e de não crentes, eram consideradas espaços de imoralidade e irreligião. Para os americanos, era uma evangelização indireta, preparando as crianças, com alfabetização e moral americana, para poderem aceitar o Evangelho. Para os brasileiros, defensores da evangelização direta, investir em escolas mistas era desperdício de dinheiro. O bom investimento seria em escolas paroquiais, apenas para filhos de crentes, em Seminário Teológico, para preparar novos pastores, e em salário dos evangelistas.

Neste capítulo, também, analisamos a questão maçônica, que se tornou a questão final que separou brasileiros de americanos e de presbiterianos maçons. Em relação a isso, note-se que havia uma aparente disputa sobre qual líder brasileiro teria proeminência sobre as decisões sinodais. Por um lado, Eduardo Pereira, antimaçom e pastor da Igreja de São Paulo. Por outro lado, havia Álvaro Reis, maçom e pastor da Igreja do Rio de Janeiro, a igreja mãe da instituição presbiteriana no Brasil. A maçonaria não era um problema para o presbiterianismo, até Nicolau Soares levantar a questão e demonstrar, com o apoio de Pereira, o quanto ela era herética. Aqui finalizamos, concluindo que nessas disputas, um conservadorismo singular surgiu no campo religioso brasileiro.

CAPÍTULO I – O PRESBITERIANISMO NO BRASIL: MISSÕES E IMPRENSA

O objetivo deste capítulo é fazer uma discussão conceitual do termo presbiterianismo. Em seguida, apresentaremos as bases teológicas nas quais os missionários presbiterianos que atuaram no Brasil foram formados. Na sequência, levantaremos a questão da expansão presbiteriana em São Paulo. No fim, examinaremos a fundação dos dois principais jornais presbiterianos do fim do século XIX: a *Imprensa Evangélica* e *O Estandarte*.

1. O presbiterianismo

Esta pesquisa tem por objeto a análise da imprensa produzida pelo presbiterianismo brasileiro. O presbiterianismo tem origem doutrinária no discurso teológico elaborado pelo francês João Calvino (1509-1564),⁶¹ da segunda geração de reformadores protestantes. Calvino era um intelectual do renascimento, que buscava manter o foco na questão educacional. Ele fundou a Academia em Genebra, na qual diversos britânicos tiveram contato com seu pensamento. Segundo Silas de Souza, seu

racionalismo humanista nos ajuda a entender a prática dos calvinistas de retirar dos templos as imagens, símbolos, altares e velas. Em seu entender, a fé não deve estar sujeita a coisas materiais ou mágicas; valoriza-se o entendimento claro da doutrina e o culto inteligente e racional.⁶²

No século XVI, John Knox (c. 1514-1572), um sacerdote católico escocês exilado na suíça, estudou Teologia em Genebra, adotando os princípios calvinistas. Ao retornar para a Escócia, liderou o movimento que instaurou a Reforma Protestante escocesa a partir dos princípios de governo calvinistas. Essa foi a fundação da Igreja Presbiteriana.

Nó século XVII, na Inglaterra, em meio à revolução inglesa, puritanos e presbiterianos, membros da Câmara dos Comuns, conseguiram estabelecer seu monopólio religioso,

⁶¹ Embora a principal ênfase de Calvino tenha sido a doutrina da soberania divina e dos eternos decretos de Deus. O calvinismo é conhecido pela dogmatização de cinco princípios: a depravação total da raça humana, ninguém consegue alcançar a salvação, pois todos estão em mortos em pecado; a eleição divina e incondicional, Deus predestinou os salvos desde a eternidade; a expiação limitada aos eleitos, a salvação oferecida por Jesus Cristo é apenas para os eleitos; a graça irresistível, quando chamado, pela pregação das Escrituras Sagradas, o eleito não pode resistir ao convite à salvação; e a perseverança dos santos, uma vez salvo, salvo para sempre. Cf. ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Dicionário Teológico*. Edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: CPAD, 1998, p. 74.

⁶² SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (org.). *Fiel é a Palavra*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana, BA: UEFS Editora, 2011, p. 177.

principalmente, a partir da promulgação da Confissão de Fé de Westminster pela Assembleia de Teólogos de Westminster (1643-1646). Esse ato condenou todas as outras formas de religiosidade protestante, principalmente os mais populares, por heresia.

Além do calvinismo, a principal característica da Igreja Presbiteriana, que lhe dá o nome é sua burocracia eclesiástica Segundo Silas de Souza:

A Igreja Presbiteriana é governada por “presbíteros”. Esta é uma palavra grega que significa ancião, mais velho. No contexto eclesiástico significa mais experiente e não necessariamente o mais velho, fisicamente; aquele que pela experiência de vida cristã tem capacidade espiritual e moral para liderar. Para ser presbítero é preciso ser eleito por uma Assembleia constituída dos membros da comunidade. [...] Nesta função, o presbítero passa a ser um governante da igreja, trabalhando junto ao pastor para dirigir tanto questões materiais, como espirituais da comunidade. Ou seja, questões administrativas ou doutrinárias e práticas religiosas são de responsabilidade dos presbíteros, que funcionam como orientadores e vigilantes da boa teologia, bons costumes e bom andamento de tudo o que diz respeito à vida eclesiástica. O pastor tem formação teológica e é o responsável último pelos sacramentos, pela liturgia e pela doutrinação da Igreja; mas, compartilha tudo isto com os Presbíteros.⁶³

Além disso, sua hierarquia eclesiástica está baseada em colegiados de presbíteros regentes e docentes (pastores), não na autoridade individual de um bispo (episcopais) ou na soberania democrática de todos os membros da igreja (batistas e congregacionais). Dessa forma, a estrutura eclesiástica da Igreja Presbiteriana se divide em: Conselho, a assembleia formada pelo pastor e pelos presbíteros de uma igreja local; Presbitério, a assembleia formada pelos pastores e presbíteros, de quatro igrejas, no mínimo, de uma região, responsável pela ordenação de novos pastores; Sínodo, a assembleia formada pelos presbitérios de uma região; Assembleia Geral, formada pelos presbitérios de um país. O primeiro presbitério instituído no Brasil foi o do Rio de Janeiro em 16 de dezembro de 1865, na ocasião, foi ordenado o primeiro pastor nacional.⁶⁴

Destaque-se também que para Richard Niebuhr, o presbiterianismo poderia ser classificado como uma igreja de classe média. Niebuhr defende que “as denominações, igrejas e seitas são grupos sociológicos que baseiam suas diferenças nos compromissos assumidos com castas e classes sociais”.⁶⁵ Assim como, “as divisões das igrejas têm sido ocasionadas mais frequentemente pela ação direta ou indireta de fatores econômicos do que pela influência de

⁶³ IDEM, *Ibidem*, p. 180.

⁶⁴ Cf. GUTIERRES, Edison Aparecido. *Eduardo Carlos Pereira (1855-1923) e o projeto educacional presbiteriano no Brasil*. Dissertação (mestrado em Educação) Universidade Estadual de Maringá, 2010, p. 10.

⁶⁵ NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992, p. 23.

qualquer outro interesse humano”⁶⁶ sem desconsiderar outros fatores que atuariam junto, como questões propriamente religiosas e raciais.

Dito isso, Niebuhr ressalta que a religião desses grupos dá ênfase maior na “salvação pessoal” do que na “redenção social”. Esses grupos também estariam mais preocupados com a felicidade individual do céu do que na “esperança milenarista dos pobres”.⁶⁷ Dessa forma, os principais valores para esse tipo de igreja seria a ênfase na individualidade; na racionalidade prática, “os negócios são a verdadeira essência da existência e o trabalho sistemático o método de todas as conquistas”,⁶⁸ nas doutrinas de responsabilidade individual; no sacerdócio universal dos crentes; na ênfase no pecado e salvação.

Esses princípios resultam em uma ética particular: honestidade, atividade, sobriedade, parcimônia e prudência, “das quais dependem a estrutura econômica dos negócios assim como o *status* econômico e social dos indivíduos”.⁶⁹ Além disso, essas igrejas também seriam caracterizadas pela

constituição tipicamente democrática, destinadas a oferecer liberdade de ação ao indivíduo, a preservar a moralidade, a exercitar o caráter e a preencher em sua própria estrutura as exigências da vontade divina. Daí, as igrejas da burguesia tenderem a aceitar algum tipo de governo representativo que garanta a liberdade e a responsabilidade individuais, mas que também levante barreiras contra os abusos da democracia plena. Suas constituições contêm não somente doutrina, mas também disciplina, e seus líderes não são unicamente professores, mas também guardiães. O líder é escolhido democraticamente e não é ungido sacerdotalmente e, não obstante, assume elevada autoridade de intérprete e de executivo da vontade divina.⁷⁰

Além disso, Niebuhr também ressalta como a burguesia calvinista alterou gradualmente a ideia autocrática pregada inicialmente por Calvino: “o gênio aristocrático de Calvino e sua desconfiança do homem comum, assim como sua doutrina da soberania divina, levaram-no a um plano essencialmente autocrático de governo eclesiástico”. Porém, “sob a ulterior influência das classes comerciais que se tornaram líderes das revoltas democráticas dos séculos XVI e XVII com o objetivo de se libertarem dos monopólios reais e das restrições do comércio, o

⁶⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 25.

⁶⁷ Por igreja dos pobres, Niebuhr entende àquelas que rejeitavam o racionalismo elitista calvinista, enfatizando mais o caráter emocional da religião, o governo democrático das igrejas e o milenarismo como tempo de justiça social para os pobres. IDEM, *Ibidem*, p. 58.

⁶⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 58.

⁶⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 60.

⁷⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 61.

calvinismo assumiu cada vez mais o caráter republicano”.⁷¹ Não apenas isso, mas, no fim do século XVIII, a burguesia teria adaptado o racionalismo iluminista e o cientificismo sem abandonar o calvinismo. Isso resultou no aprofundamento da secularização moderna.

Ora, sobre a questão da secularização como um resultado desse racionalismo burguês calvinista, Niebuhr constrói seus argumentos a partir das reflexões de Max Weber, principalmente em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Em linhas gerais, Weber defende em sua obra que o resultado do pensamento calvinista, ou do protestantismo ascético, foi “uma sistemática conformação racional da vida ética em seu conjunto”.⁷²

Dessa forma, esse tipo de protestantismo “ingressa no mercado da vida, fecha atrás de si as portas do mosteiro e se põe a impregnar com sua metódica justamente a vida mundana *de todo dia*, a transformá-la numa vida racional *no mundo*, não *deste* mundo, não *para* este mundo”.⁷³

Dessa forma, para essa ética protestante, a posse só é condenável por causa dos perigos do relaxamento, pois o repouso dos santos se encontra no outro mundo. O crente eleito deve trabalhar naquilo para o qual foi vocacionado ao longo de sua vida. Somente a atividade serve para aumentar a glória de Deus. Perda de tempo é pecado e é imoral. A inatividade é perda de trabalho para glorificação de Deus. Assim como o trabalho passou a ser considerado a finalidade da vida ordenada por Deus, a falta de vontade de trabalhar é sinal da falta de graça. Por fim, todos têm uma vocação que deve ser reconhecida e exercida. A vocação é um mandamento de Deus, não um destino, pelo qual o crente deve trabalhar para a glória de Deus.

É a racionalização que, para Weber, resultará na secularização da sociedade ou no “desencantamento do mundo”. Conceito que, segundo Flávio Pierucci, indica: “a desmagnificação da religiosidade ocidental resultante da racionalização ético-ascética da conduta diária de vida, e não como efeito da esclarecimento [*sic.*] científico”.⁷⁴

O presbiterianismo seria, portanto, o melhor exemplo de protestantismo calvinista, de classe média, ascético e racionalista. O presbiterianismo ingressou nos Estados Unidos, a partir do século XVII, quando diversos puritanos imigraram da Inglaterra para a América, no intuito de encontrarem um local em que pudessem exercer seu culto sem perseguição da igreja oficial.

⁷¹ IDEM, *Ibidem*, p. 67.

⁷² WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 115.

⁷³ IDEM, *Ibidem*, p. 139.

⁷⁴ PIERUCCHI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP; Editora 34, 2013, p. 218.

Segundo Silas Souza:

Esse desejo foi parte importante na formação das colônias inglesas na América do Norte. Certamente havia objetivos econômicos e expansionistas na colonização, mas, sem dúvida alguma, os historiadores concordam que o aspecto religioso na implementação das colônias foi fundamental.⁷⁵

Segundo Antônio Gouvêa Mendonça, após essa primeira fase de implantação do presbiterianismo nos Estados Unidos, a teologia calvinista puritana sofreu algumas mudanças com os dois Grandes Despertamentos americanos. Diante de um possível arrefecimento do fervor religioso, pregadores puritanos como Jonathan Edwards (1703-1758) iniciaram campanhas de pregação e oração enfatizando o arrependimento de pecados e na justificação pela fé em Jesus Cristo como mediador para salvação. Essas pregações e seus efeitos, deram origem ao que chamamos de Primeiro Grande Despertar americano, ocorrido entre a terceira década do século XVIII e a Independência dos EUA (1776).⁷⁶

Entre o Primeiro e o Segundo Grande Despertar, ocorre a inserção do metodismo nos Estados Unidos. Sua prática religiosa era caracterizada mais pelo apelo à conversão do que ao ritual do batismo, ou seja, mais a uma experiência religiosa do que ao pertencimento a uma instituição denominacional eclesiástica. Conforme Mendonça: “a certeza da conversão se dava pela capacidade de renúncia aos prazeres sociais: jogo de cartas, jogos de azar, dança, frequência a teatros e assim por diante. A moralidade metodista irá exercer grande influência nas concepções protestantes na América e nas áreas de missão”.⁷⁷

O rápido crescimento do metodismo, segundo Mendonça, pode ser justificado pelo contexto de conquista do Oeste americano. Os pregadores metodistas, ao buscarem espaço para se estabelecerem em território americano, já povoado por diversas denominações protestantes, adaptaram-se às condições sociais de “fronteira”, devido às suas práticas já estabelecidas de pregações em espaço aberto realizadas por leigos alheios à grandes sistemas dogmáticos, porém com grandes apelos emocionais.⁷⁸

No aspecto teológico, o metodismo, além de manter o puritanismo, trouxe consigo a

⁷⁵ SOUZA, *op. cit.*, p. 181.

⁷⁶ VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA; Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 83.

⁷⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 85.

⁷⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 47.

ênfase na doutrina da salvação de linha arminiana⁷⁹ e perfeccionismo pietista. Com o puritanismo, os metodistas insistiram na necessidade de o crente apresentar os sinais exteriores de sua salvação, o que conduzia a uma racionalidade da fé cristã e a um ativismo religioso e laboral, em que tudo deveria ser feito para glória de Deus. Com o arminianismo, o metodismo ressaltou a necessidade da experiência de fé na conversão, pois a oferta de salvação estava disponível a todos os homens, bastando ao indivíduo aceitar ou não essa oferta, com a possibilidade de rejeitá-la posteriormente, contra todo tipo de predestinação. Pelo pietismo, os metodistas também enfatizaram que uma vez convertido, o crente deveria buscar uma santidade intramundana, porém com uma moralidade que o distinguisse de todos os homens, isto é, um perfeccionismo de conduta cristã.⁸⁰

Dessa forma, a clássica doutrina calvinista da predestinação, entre os dois Grandes Despertamentos, deu lugar à “capacidade livre do ser humano de aceitar ou rejeitar a salvação que Deus, através de Jesus Cristo e por obra do Espírito Santo, oferece a todas as pessoas”.⁸¹ Além disso, o pregador avivalista era alguém que deveria empregar maiores esforços para convencer o ouvinte pecador a reconhecer a necessidade de salvação e aceita-la livremente.

É neste contexto que ocorre a Guerra de Independência dos EUA. Após a independência, segundo Bailyn, entre as discussões sobre a constituição da nova nação estava a questão do escravismo. Inclusive, teria sido um discípulo de Jonathan Edward, Samuel Hopkins, o principal pregador abolicionista daquele fim do século XVIII. A ideia era que Deus só daria sua bênção à nova nação, quando todos se arrependessem do pecado do escravismo.⁸²

Ao adentrar o século XIX, um novo movimento avivalista surge, em confronto direto com o racionalismo calvinista. O movimento teria se iniciado entre a fronteira Sul e Oeste dos Estados Unidos. A principal característica eram as reuniões evangelísticas em campos abertos, com apelo emocional, organizadas por batistas e metodistas. Nessas reuniões, realizavam-se, também, casamentos e batismos.⁸³

⁷⁹ Doutrina originada nos ensinamentos do teólogo holandês Jacobus Arminius (1560-1609) em reação ao predestinacionalismo calvinista. A doutrina arminiana pode ser resumida nos seguintes pontos: “1) A predestinação depende da forma de o pecador corresponder ao chamado da salvação. [...] 2) Cristo morreu, indistintamente, por toda a humanidade, mas somente serão salvos os que crêem. 3) Como o ser humano não tem a capacidade de crer, precisa da assistência da graça divina. 4) Apesar de sua infinitude, a graça pode ser resistida. 5) Nem todos os que aceitaram a Cristo perseverarão”. ANDRADE, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁰ MENDONÇA, *op. cit.*, p. 94-95.

⁸¹ IDEM, *Ibidem*, p. 85.

⁸² BAILYN, Bernard. *As origens ideológicas da Revolução Americana*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 224-227.

⁸³ KARNAL, Leandro *et. al.*. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011, p. 117-118.

O mais conhecido pregador deste período foi o abolicionista Charles Finney (1792-1875). Segundo Mendonça, as pregações de Finney não enfatizavam nenhuma doutrina particular, mas a ideia de a oferta da salvação estar disponível a todos era tônica de suas mensagens. Dessarte, “as idéias filosóficas evolucionistas reforçavam o crédito na capacidade de aperfeiçoamento e progresso do indivíduo e da sociedade. Não havia como fugir a uma reformulação teológica, reformulação essa que teve como matriz o arminianismo metodista”.⁸⁴

Acrescente-se a isso o fato dessa teologia dos Grandes Despertamentos amenizar o foco da soberania absoluta de Deus sobre os destinos humanos. Isso proporcionou o desenvolvimento do voluntarismo. Esse entendimento propunha que “O homem é senhor de sua vontade e responsável por suas ações, e é capaz de, por seus próprios esforços, aperfeiçoar-se constantemente. [...] Há grande ênfase na capacidade humana e no seu desempenho”.⁸⁵

Um efeito da teologia do Grande Despertar também foi o aperfeiçoamento da ideia de que os americanos tinham a responsabilidade de formar uma civilização cristã além de suas fronteiras. Diversas denominações passaram a compartilhar dessa ideia. Conforme Mendonça explica: “as denominações dispunham-se a cooperar para a reforma do mundo a partir da visão de uma população religiosa, livre, letrada, industriosa, honesta e obediente às leis”.⁸⁶

Segundo Alderi Matos, devido à ênfase que os protestantes, principalmente os puritanos, dão à centralidade das Escrituras Sagradas no culto público, resultando numa atenção singular à exposição da Bíblia, desde cedo, nos Estados Unidos, eles se preocuparam em criar instituições que preparassem pastores com esse intuito. Nesse contexto, o *New Jersey College* é fundado em 1746. Posteriormente, essa instituição abrigará o Seminário Teológico de Princeton. No fim do século XIX, o educandário assumirá definitivamente o caráter de Universidade.⁸⁷

No século XIX, o Grande Despertar influenciou o divisionismo teológico da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos em Velha Escola e Nova Escola. A Velha Escola rejeitava as inovações avivalistas e procurou manter a fidelidade às doutrinas calvinistas. A Nova Escola, porém, procurou atenuar o calvinismo com as inovações trazidas pelo Grande Despertar. Para

⁸⁴ MENDONÇA, *op. cit.*, p. 87.

⁸⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 88.

⁸⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 92.

⁸⁷ MATOS, Alderi Souza de. A pregação dos pioneiros presbiterianos no Brasil: uma análise preliminar. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 60, 2004. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_IX__2004__2/alderi.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2018.

manter o conservadorismo calvinista, os adeptos da Velha Escola fundaram o seminário de Princeton, em 1812, tendo como primeiro professor Archibald Alexander (1772-1851). “Esse escocês-irlandês, ao buscar uma orientação intelectual e teológica para a nova instituição, voltou-se, não para a tradição derivada de Jonathan Edwards, mas para o escolasticismo de François Turretin (1623-1687), vigoroso defensor do calvinismo clássico de Genebra”.⁸⁸

Mendonça também destaca que o rigorismo da Velha Escola foi equilibrado posteriormente pela influência de Charles Hodge (1797-1878).⁸⁹ Já na Nova Escola havia, inclusive, aqueles que negavam a doutrina do pecado original, na concepção clássica, influenciados, por exemplo, pelo teólogo batista Augustus Hopkins Strong (1836-1921), do seminário batista *Colgate Rochester Crozer Divinity School* de Nova Iorque:

Todos os homens nascem com constituição física e moral que os predispõe ao pecado, e todos pecam logo que exercem o senso moral; essa natureza viciosa pode ser chamada pecaminosa porque sempre leva ao pecado; mas em si mesma, não é pecado, porque pecado é sempre e somente o ato voluntário de transgressão da lei de Deus. [...]

Deus somente imputa aos homens atos pessoais de transgressão, e não o pecado de Adão. Nem a natureza viciosa, nem a morte do corpo são penas infligidas; são apenas consequências do pecado de Adão soberanamente estabelecidas por Deus para assinalar sua reprovação desse pecado.⁹⁰

Em Princeton, a plena inspiração da Bíblia e sua infalível autoridade eram aceitos e afirmados em questões de fé e prática. A fundamentação teórica era a filosofia do senso comum escocesa. Era uma teologia baseada na lógica de Francis Bacon (1561-1626), “a observação empírica e o raciocínio indutivo levam ao conhecimento”, e na teoria de Isaac Newton (1643-1727), pois a “observação de fenômenos repetidos, onde há uma constante, conclui a lei que rege os fenômenos observados e rege todos os que lhes forem análogos”.⁹¹ Thomas Reid (1710-1796) sistematizou a filosofia do senso comum da seguinte forma:

⁸⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 61. “Turretini refuta Arminius quanto ao livre arbítrio; Amyrant, quanto à natureza da expiação; Lutero quanto aos sacramentos; a Igreja de Roma e os racionalistas quanto à natureza e autoridade da Bíblia”. RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 195.

⁸⁹ A teologia do pacto, desenvolvida ainda no século XVI, enfatizava que os decretos de predestinação de Deus não eram impessoais e mecânicos. O chamado à salvação é individual e dela o indivíduo eleito deve se apropriar pela fé. “Embora os dispositivos do calvinismo continuassem presentes, como a iniciativa divina na concessão da graça e a ênfase no ascetismo, havia um elemento novo: a iniciativa humana e pessoal na apropriação dessa graça. Surge assim uma valorização do homem e da pessoa”. MENDONÇA, *op. cit.*, p. 65, 272.

⁹⁰ RIBEIRO, *op. cit.*, p. 193-194.

⁹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 196. Cf. CALHOUN, David B. *Princeton Seminary: the majestic testimony (1869-1929)*; v. 2. Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1996, pp. 6, 119.

O conhecimento proporcionado pelo senso comum está ao alcance de qualquer pessoa. O conhecimento de uma certa verdade não depende de outros conhecimentos filosóficos ou da interposição de “ideias”: é democrático, não-elitista e está ao alcance de todos. A realidade é diretamente acessível e sua compreensão não depende de mediações.⁹²

John Witherspoon (1722-1794), sexto presidente do *New Jersey College*, entre 1768-1794, classificou a filosofia do senso comum para a Teologia a partir de três pressupostos. O primeiro era a universalidade da verdade, pois nada poderia alterar a compreensão dos fatos. Dessa forma, as informações e afirmações da Bíblia deveriam ser consideradas verdades universais. A compreensão da linguagem que não pode ser alterada por interpretações ou interferências alheias ao propósito dos autores, para tentar harmonizá-la com as novas descobertas das ciências. Dessa forma, histórias sobrenaturais registradas na Bíblia devem ser consideradas como intervenções literais de Deus na história humana. Por fim, a validade da memória para registro dos fatos, isto é, as informações registradas devem ser consideradas fidedignas com relação à revelação original.⁹³

Dessa forma, a Bíblia deveria ser considerada divinamente inspirada e inerrante, tudo passava a depender exclusivamente da interpretação do texto literal da Bíblia e havia uma hierarquização inerente ao próprio conteúdo da Bíblia, por exemplo, o Antigo Testamento deveria ser interpretado a partir do Novo Testamento. A Bíblia era comparada à natureza que não se apresenta de forma sistemática. Assim como o cientista observa a natureza, e daí verifica e organiza em teorias as leis físicas ou químicas, o teólogo também, ao observar as verdades bíblicas, sistematizaria e demonstraria suas doutrinas e as relações existentes entre os textos.⁹⁴

Neste sentido, David Calhoun diz que para os princetonianos o estudo das ciências naturais era crucial para compreender “the elegant structure of the world”.⁹⁵ Por isso,

The seminary professors believed that Science and theology were allies in establishing the truth. God is the author of both Scripture and creation; so the Bible properly interpreted, they believed and taught, could not conflict with the facts of nature properly understood. Charles Hodge wrote in 1859, “God in nature can never contradict God in the Bible and in the hearts of his people”. Hodge was fond of telling the students at the seminary that “the truth has nothing to fear from the truth”.⁹⁶

⁹² VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 116.

⁹³ IDEM, *Ibidem*, p. 115-118.

⁹⁴ MENDONÇA, *O Celeste...*, p. 102.

⁹⁵ “A elegante estrutura do mundo” (tradução nossa). CALHOUN, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁶ “Os professores do seminário acreditavam que Ciência e teologia estavam aliados em estabelecer a verdade. Deus é o autor tanto da Escritura quanto da criação; assim a Bíblia propriamente interpretada, eles acreditavam e

Além disso, note-se como Charles Hodge também entendia que a correta doutrina era essencial para o caráter e a ação corretos. Segundo Calhoun:

Hodge protested against the modern tendency to oppose “creed and morals, faith and character” and proclaimed “the opposite principle as fundamental – that truth is in order to holiness, and that knowledge of the truth is an essential to right character and action”.⁹⁷

Note-se a análise crítica de Rubem Alves sobre a relação entre o conhecimento correto e a moral protestante: “a fisionomia do Espírito só se torna precisa e clara quando ao conhecimento se agrega a moralidade. Crentes verdadeiros são somente aqueles que fazem a confissão ortodoxa da fé e se comportam segundo as normas estabelecidas pela Igreja”.⁹⁸

2. As bases teológicas do presbiterianismo nacional

Boanerges Ribeiro demonstra que os primeiros missionários presbiterianos no Brasil foram todos formados a partir da teologia conservadora de Princeton, Velha Escola. Ashbel Green Simonton (1833-1867), missionário fundador do presbiterianismo no Brasil, estudou em Princeton, inclusive seu nome era uma homenagem ao oitavo presidente do *New Jersey College* e fundador do Seminário de Princeton em 1812, Ashbel Green (1762-1848). Alexander Blackford (1829-1890), cunhado de Simonton e também missionário presbiteriano no Brasil, estudou no Seminário Teológico Western, em Ohio, que adotava também a teologia de Princeton. Francis Schneider (1832-1910) traduziu a obra *Esboços de Teologia*, de Archibald Alexander Hodge (1823-1886), professor e diretor de Princeton entre 1878-1886, filho de Charles Hodge.⁹⁹

Os missionários presbiterianos do Comitê de Nashville, jurisdicionado pelo Sínodo da

ensinavam, nunca poderia entrar em conflito com os fatos da natureza propriamente entendidos. Charles Hodge escreveu em 1859, ‘Deus na natureza nunca pode contradizer Deus na Bíblia e nos corações das suas pessoas’. Hodge gostava de falar aos estudantes do seminário que ‘a verdade nunca teve que temer da verdade’” (tradução nossa). Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 11.

⁹⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 49.

⁹⁸ Rubem Alves utiliza o conceito de Espírito como um termo mais amplo que “consciência coletiva”. Em suas palavras: “É esta ideia que um grupo forma de si mesmo, a sua consciência coletiva, que me refiro de forma abreviada pelo uso do conceito de *espírito*. O conceito de *espírito*, entretanto, é mais amplo que a soma dos conteúdos da consciência coletiva, se dermos a esta o sentido preciso de *consciência*. Aquilo de que temos *consciência* é apenas um resultado parcial de uma atividade estruturante inconsciente”. ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 202.

⁹⁹ RIBEIRO, *Igreja Evangélica...*, p. 196-202.

Virgínia, da Igreja do Sul dos EUA, como John Rockwell Smith (1846-1918), embora tivessem estudado no Seminário Union, na Virgínia, também haviam utilizado como livro texto a obra de Turretin. Ribeiro diz: “creio poder afirmar que nossos sulistas, como os nortistas, têm sua matriz teológica em Princeton”.¹⁰⁰ A Velha Escola dominou o Seminário de Princeton, de sua fundação até inícios da década de 1920, e outras instituições. Os principais professores conservadores desses educandários teológicos foram Robert Lewis Dabney (1820-1898), James Henley Thornwell (1812-1862), Archibald Alexander (1772-1851), Asahel Nettleton (1783-1844), Albert Barnes (1798-1870). Após a Guerra Civil, destacaram-se como professores Charles Hodge (1797-1878), John Hall (1829-1898), Francis Patton (1843-1932) e Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921).

A partir disso, é interessante registrar a narrativa sobre o processo de conversão e decisão para se dedicar às missões estrangeiras de Ashbel Green Simonton. Embora o pioneiro do presbiterianismo no Brasil tivesse sido batizado quando criança na Igreja Presbiteriana, só passou pela experiência de conversão aos 22 anos, durante uma campanha avivalista em Princeton. Segundo registros de seu diário:

Meu objetivo quando permaneci foi principalmente fazer a declaração pública de minha intenção de colocar-me ao lado do Senhor e abafar o orgulho teimoso que me impedia de fazê-lo. Foi o que fiz, e agora, confiando nas promessas de Deus, orarei para ter forças, prosseguir e cumprir o meu dever.¹⁰¹

Sobre sua decisão de se dedicar à formação teológica, há o seguinte registro em seu diário:

tivesse eu o coração adequadamente preparado e acredito que nenhum motivo mundano iria deter-me. Mas talvez eu esteja enganado e desconheça o meu próprio coração. Meus pensamentos sobre o assunto (e são frequentes) são peculiares e explícitos: se eu me engajar em outra profissão que não seja o ministério, vou sentir que não cumpro o meu dever e o propósito da minha vida. Existe também, como lembra o Sr. Shields, um grande dia vindouro – uma era na história do mundo – em que surgirão vastos resultados e se farão grandes mudanças, e serão honrados os que tiverem sido instrumento dessa obra.¹⁰²

Por fim, após ouvir um sermão de seu professor no Seminário teológico de Princeton, Charles Hodge (1797-1878), Simonton toma a decisão de se dedicar às missões. Hodge pregou

¹⁰⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 203-204.

¹⁰¹ SIMONTON, Ashbel Green. *O diário de Simonton 1852-1866*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 83.

¹⁰² IDEM, *Ibidem*, p. 59.

sobre a

necessidade absoluta de instruir os pagãos antes de poder esperar qualquer sucesso na propagação do Evangelho e mostrou que qualquer esperança de conversões baseada em uma obra extraordinária do Espírito Santo comunicando a verdade diretamente não é bíblica. Esse sermão teve o efeito de levar-me a pensar seriamente no trabalho missionário no estrangeiro.¹⁰³

Ashbel Simonton era avesso às práticas do Grande Despertar ou dos avivamentos ligados a esse movimento, porém, não deixou de ser afetado por suas ideias. É esse tipo de teologia que chegará ao Brasil no século XIX, enviado pela Junta de Missões de Nova Iorque, fundada em 1837, jurisdicionada pelo Sínodo de Baltimore, Maryland. Era uma teologia Velha Escola, afinal havia a insistência em que associar o discurso teológico com o cientificismo.¹⁰⁴ Arival Casimiro, ao estudar a formação dos pastores nacionais do presbiterianismo no Nordeste, indica como o ensino das ciências naturais estava associado ao da Teologia:

O ensino teológico era dado simultaneamente ao das ciências. Os pastores preparados sob a tutoria dos missionários J. R. Smith, G. Henderlite e G. Butler, além das disciplinas Escrituras Sagradas, Teologia, História Eclesiástica e Grego, estudavam Inglês, Latim, Português, Geografia e Geologia. Martinho Oliveira, fundador da Escola Teológica em Garanhuns, ensinava, além da Teologia de Hodge, Inglês, Francês, Latim, Português, Trigonometria, Geologia, Música, Aritmética e Geografia.¹⁰⁵

Mas também havia traços avivalistas, como o apelo aos sentimentos e à experiência de conversão, tipicamente pietista, em sermões e escritos. Além disso, no Brasil, esse discurso teológico também foi polemista. Para Mendonça, “a polêmica com o catolicismo foi necessária na medida em que representava a tentativa de desalojar a religião estabelecida para abrir espaço para a ‘nova religião’”.¹⁰⁶

¹⁰³ IDEM, *Ibidem*, p. 96.

¹⁰⁴ RIBEIRO, *Igreja Evangélica...*, p. 199.

¹⁰⁵ CASIMIRO, Arival Dias. O discurso presbiteriano: a teologia de Princeton e sua influência na formação dos pastores nordestinos. *Ciências da Religião: História e Sociedade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 166, 2003. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/2356>>. Acesso em: 3 jan. 2018.

¹⁰⁶ O milenarismo possuía duas vertentes: os que ensinavam que a parousia, isto é, o cumprimento da profecia do retorno de Jesus Cristo, ocorreria no fim do milênio, alcançado pela ação da igreja na história, e os que ensinavam que a parousia ocorreria de forma sobrenatural e que Cristo implantaria o milênio pessoalmente. Tanto uma vertente quanto a outra impulsionou a ação missionária, embora com ênfases diferentes. Aqueles que se identificavam com o pós-milenarismo introduziram um aspecto de secularização na teologia, pois eles se focavam nas mudanças sociais para implantação do Reino de Deus na Terra, utilizando a educação como principal estratégia, colocando a cultura a serviço do Reino de Deus. Já os pré-milenaristas, tinham como foco o discipulado de indivíduos para aguardarem o retorno breve de Cristo, eram mais sobrenaturalistas e mantinham um distanciamento entre a igreja e o mundo com suas instituições. Em comum, Mendonça destaca que o escolasticismo racionalista e o pré-milenarismo sobrenaturalista mantinham o combate ao liberalismo. MENDONÇA, *O Celeste...*, pp. 104, 265.

Ao analisar os sermões dos missionários no Brasil, Mendonça ressalta que eles frequentemente eram organizados a partir de um tripé, isto é, o avivalismo, a polêmica e o moralismo. “O padrão avivalista tinha por objetivo a conversão do indivíduo, o polêmico, convencê-lo da verdade do protestantismo ante o catolicismo, e o moralista, mostrar e inculcar os padrões de conduta diferenciadores da nova religião”. Além de serem dogmáticos e racionalistas, por estarem sempre fundamentados nos dogmas tradicionais do cristianismo, referenciados na Bíblia e desenvolvidos a partir de uma “lógica irrecusável”.¹⁰⁷ Também enfatizavam o igualitarismo sem qualquer implicação revolucionária, mas como princípio de conformidade com os males do mundo presente em contraposição à felicidade no além.

As características dessa teologia faziam com que ela se aproximasse de um tipo de maniqueísmo, “o mundo presente é mau, e o homem nele luta e sofre como um peregrino até chegar a uma terra feliz, e este final venturoso depende da forma de vida que ele escolher”. Paradoxalmente, isso implicava numa ética singular caracterizada pelo não conformismo. Segundo Mendonça, o protestantismo caracteriza-se por um modo de viver que não se conforma com a sociedade mais ampla, mas nada faz para poder mudá-la, antes se isola dela. “Há um amplo conformismo e um inconformismo particular interno”.¹⁰⁸

3. Presbiterianismo no Brasil Imperial

O primeiro pastor presbiteriano brasileiro foi José Manoel da Conceição (1822-1873). Um ex-padre formado por ideias jansenistas¹⁰⁹ que, ao exercer seu sacerdócio em Limeira, São

¹⁰⁷ IDEM, *Ibidem*, pp. 298, 300.

¹⁰⁸ IDEM, *Ibidem*, pp. 213, 215.

¹⁰⁹ “O jansenismo, como é amplamente conhecido, foi o nome dado à tentativa de reforma e reavivamento dentro da Igreja Católica, no século XVII, baseada nos preceitos religiosos de Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), Bispo de Ypres. Esse movimento, depois da morte de Jansen, foi liderado na França por seus discípulos Antoine Arnaud e Pasquier Quesnel. Jansen tentara reformar a Igreja Católica, sugerindo a mudança da sua teologia do tomismo para o augustianismo. De certo modo, Jansen reagia também contra o protestantismo, se bem que muitos dos seus ensinamentos religiosos fossem muito parecidos com os de João Calvino, especialmente em questões que lidavam com a predestinação. Como Calvino, antes dele, Jansen acreditava que o homem, a fim de ser salvo, tinha de passar por um processo de ‘conversão’, mas que essa conversão dependia da vontade de Deus ou do seu capricho. Acreditava, ainda, que o homem era irremediavelmente dependente de Deus e, a despeito de quantas boas ações tivesse praticado, ainda assim não alcançava justificação. A justificação era um processo gradual que requeria uma relação pessoal entre o homem e Deus. O processo de crescimento para conhecer a Deus, de acordo com Jansen, exigia, entre outras coisas, a leitura diária da Bíblia. No entanto, porque Jansen também acreditava na sucessão apostólica, sustentava que esta relação íntima entre o homem e o Criador só podia ser obtida por meio da Igreja Católica”. VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, p. 29.

Paulo, ficara conhecido como o padre protestante, pois

Recusava-se a ouvir confissão e também vivia apenas da cônica que o governo lhe pagava, recusando outros pagamentos de seus paroquianos, como era de costume, por batizados, casamentos, funerais ou qualquer outra função religiosa. Por fim, chegou a ser conhecido como um “íconoclasta”, quando tendo a sua igreja adquirido novas imagens sugeriu que as velhas fossem quebradas e enterradas.

Os Sermões de Conceição eram o que havia de mais perturbador a respeito dele. Eram plenos de citações dos autores clássicos alemães e davam uma forte impressão de estarem “cheias de heresias luteranas”.¹¹⁰

Em 1863, Blackford vai até Rio Claro encontrar Conceição. Em 2 de outubro de 1864, José Manuel da Conceição se converte ao protestantismo e, em 4 de outubro de 1864, escreve para d. Sebastião Pinto do Rego (1802-1868), bispo de São Paulo, abjurando da fé católica. Em 17 de dezembro de 1865, Conceição foi ordenado ministro presbiteriano.¹¹¹

Segundo Léonard, Conceição abriu o interior do Brasil ao protestantismo, convertendo não só indivíduos isolados, mas famílias inteiras. A partir de sua ação missionária, a comunidade protestante de Brotas, interior de São Paulo, começou a se desenvolver. No entanto, com a resistência católica, essa congregação se dispersou, influenciando e gerando novas comunidades protestantes pelo interior de São Paulo. Assim, as esperanças de Simonton foram realizadas.

Conceição concedera, assim, ao protestantismo brasileiro, seu mais forte grupo e seu melhor centro de irradiação. [...] logo que uma Igreja se tivesse constituído punha-se ele a caminho com fito de visitar as outras localidades [...] Onde havia sido cura, para aí regressava pastor.¹¹²

Importa destacar que a inserção do presbiterianismo no Rio de Janeiro e São Paulo, nas décadas de 1860 e 1870, ocorreu em meio à reforma ultramontana. No Império, conforme regia a Constituição de 1824, em seu art. 5º: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo”.¹¹³ Era o tempo do padroado, não como o padroado régio de tradição portuguesa, mas o padroado constitucional. Isso porque quando d. Pedro I solicitou e recebeu do papa Leão XII (1760-1829) a bula *Praeclara Portugalliae*, em 1827, concedendo o direito de padroado à d. Pedro, isto é, a

¹¹⁰ HAHN, *op. cit.*, p. 143.

¹¹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 144.

¹¹² LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2006, p. 60.

¹¹³ BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 05 ago. 2020.

jurisdição eclesiástica no território brasileiro, o direito de conceder benefícios menores, o direito de nomear bispos diocesanos e o direito de recolher os dízimos, a Câmara a rejeitou, pois d. Pedro tinha o direito ao padroado pela Constituição imperial.¹¹⁴

A administração do Estado era representativa desse tipo de padroado. Segundo Ana Marta Rodrigues Bastos, o padroado provocava uma aglutinação entre o católico e o cidadão em um único centro, a Paróquia. Ao Estado, interessava o “sistema de organização burocrática da Igreja, ou seja, na obrigação canônica de anotar e documentar os dados pessoais dos católicos, indispensáveis à prática da vida religiosa”, assim, “a identidade religiosa regulada produziu a cidadania política, isto é, produziu-se o cidadão brasileiro através do católico”.¹¹⁵ Dessa forma, a burocracia eclesiástica sustentava a administração do Estado imperial. Contudo, a partir do Segundo Reinado, o Estado passou a desenvolver sua máquina administrativa, ainda que não para “liberar a Igreja para uma vida autônoma naquelas questões que a subordinavam a ele”.¹¹⁶

Com a nomeação de dom Antônio Vicente Ferreira Viçoso (1787-1875) pelo imperador d. Pedro II à dignidade de bispo da diocese de Mariana em 1844, a Reforma Ultramontana teve início no Brasil. Segundo José Murilo de Carvalho,

Apesar do Padroado, a burocracia eclesiástica era fonte constante de conflitos potenciais com o Estado; a formação da maioria do clero era menos nacional e menos estatista em seu conteúdo; a origem social do grupo como um todo era provavelmente mais democrática; as menores possibilidades de ascensão na carreira tornavam o grupo eclesiástico menos coeso do que o dos magistrados, e, finalmente, a atuação da maioria dos padres era muito próxima da população, tornando-os líderes populares em potencial, em contraste com os juízes encarregados da guarda da lei e que permaneciam pouco tempo em seus postos.

O contraste revela-se também no comportamento dos dois grupos: os padres envolveram-se em praticamente todos os movimentos de rebelião desde 1789 até 1842.¹¹⁷

A reforma foi operacionalizada com a nomeação de bispos para as dioceses vacantes que fossem fieis aos dogmas tridentinos. Segundo Ítalo Santirocchi:

¹¹⁴ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 65.

¹¹⁵ BASTOS, Ana Marta Rodrigues. *A Igreja e a legislação eleitoral no Império*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 1997, p. xii.

¹¹⁶ IDEM, *Ibidem*, p. xiii.

¹¹⁷ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política imperial; Teatro de Sombras: a política imperial*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 183.

Os seminários criados ou reformados, a partir de 1844, permitiram a formação de uma nova cultura clerical que compartilhava uma agenda política em comum, defendendo predominantemente os interesses da Igreja e não do Estado, devido à reforma ultramontana que discordava abertamente do regalismo imperial. Esse processo levou, a partir dos anos de 1880, a certo indiferentismo, por parte da Igreja brasileira, em relação ao fim da Monarquia, tendo a Questão Religiosa, enorme influência sobre isso.¹¹⁸

Segundo Francisco José Silva Gomes, a união entre Igreja e Estado no Brasil deve ser entendida a partir do conceito de Cristandade. Ou seja, “um sistema de relações da Igreja e do Estado numa determinada sociedade e cultura”.¹¹⁹ A Igreja brasileira, de origem portuguesa, vivia sob o sistema de Cristandade “constantiniana”, um termo originado do decreto *Pax Ecclesiae*, de Constantino, em 313.

Esse sistema, deu início à legitimidade da relação e compartilhamento de poder entre Estado e Igreja. A partir de Trento, no século XVI, a união entre Estado e Igreja pode ser considerado como Cristandade tridentina, isto é, confirmava-se a legitimidade medieval do Estado confessional a religião do príncipe deveria ser a religião dos súditos. A partir da conquista das Américas, essa Cristandade passa a ser colonial, legitimada pela concessão do padroado.¹²⁰

Porém, na contemporaneidade, o sistema que se estabelece é o das situações “pós-constantinianas”, isto é, essa relação passa a estar pautada na laicidade, a religião passa a ser uma questão de escolha privada dos cidadãos. Ao longo do Império, explica Francisco Gomes, tanto a Igreja quanto o Estado queriam manter o sistema de Cristandade “constantiniana”, porém, o Brasil caminhava para uma situação “pós-constantiniana”.¹²¹ O desenlace ocorre com a laicidade decretada pela República em 1890.¹²²

Ao longo desse período, os presbiterianos foram desenvolvendo suas missões. A principal estratégia utilizada por esses missionários, num país em que não havia liberdade religiosa e o reconhecimento de direitos políticos e civis para protestantes, foi se associar a políticos liberais que defendessem a causa dos não católicos. Em pesquisa anterior, destacamos,

¹¹⁸ SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 94.

¹¹⁹ GOMES, Francisco José Silva. Quatro séculos de cristandade no Brasil. In: MOURA, Carlos André Silva de (org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2011, p. 25.

¹²⁰ IDEM, *op. cit.*, p. 25-27.

¹²¹ GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: MARTINS, Ismênia de Lima; IOKOI, Zilda Marcia Gricoli; SÁ, Rodrigo Patto de (org.). *História e cidadania*. São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH-USP, ANPUH, 1998, p. 320.

¹²² GOMES, Quatro..., p. 32-33.

por exemplo, o apoio dado por Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875) aos protestantes, de forma geral:

A moral do povo brasileiro só se elevaria a partir de um maior contato com os norte-americanos, pela imigração e pela abertura do país aos missionários. Com a difusão do protestantismo no Brasil, Tavares Bastos nutria a esperança de ver seu país alcançando o mesmo nível de desenvolvimento observado nos Estados Unidos.¹²³

Para derrubar o monopólio da Igreja Católica no Império, os presbiterianos, no jornal *Imprensa Evangélica*, estavam dispostos até a fazer concessões políticas, por questões práticas, embora não abrissem mão dos princípios conservadores cristãos, como segue:

Para a *Imprensa Evangélica*, se Ephraim e Macedo Soares formassem um partido político cujo propósito fosse defender a liberdade religiosa, receberiam todo o apoio do editorial, pois em política o que importava eram as questões práticas. No entanto, seus argumentos racionalistas eram passíveis de crítica, uma vez que o editorial não aceitava relativizar a verdade absoluta do cristianismo.¹²⁴

É neste campo religioso que o presbiterianismo irá se inserir e se desenvolver.

3.1. A expansão presbiteriana para São Paulo e Minas Gerais

Apesar da missão presbiteriana ter se estabelecido, inicialmente, no Rio de Janeiro, o maior crescimento da instituição se deu em São Paulo, tanto em número de adeptos quanto de líderes. Antônio Gouvêa Mendonça ressalta que o crescimento dos presbiterianos se deve ao fato de os missionários terem se “embrenhado pelas zonas rurais da província de São Paulo e zonas fronteiriças da província de Minas Gerais. Aí encontraram as condições favoráveis para expandir-se e fixar-se definitivamente”. Dessarte, os missionários presbiterianos souberam aproveitar a “expansão cafeeira e acompanharam o domínio rural na trilha do café, quando as frentes pioneiras apresentavam uma população móvel e em estado de crescimento”.¹²⁵

Apesar de Antônio Mendonça indicar que o grupo mais receptivo à mensagem protestante tenha sido o homem pobre do meio rural:

¹²³ . MEDEIROS, Pedro H. C. de. A Imprensa Religiosa como Espaço de Afirmação da Identidade do Protestantismo Nacional: a missão presbiteriana e o jornal *Imprensa Evangélica*. In: BESSONE, Tânia [et al] (org.). *Imprensa, Livros e Política no Oitocentos*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2018, p. 166.

¹²⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 170.

¹²⁵ MENDONÇA, *O Celeste...*, p. 182.

Se a burguesia rural representada pelos grandes latifundiários inseridos no sistema de monocultura de exportação intentasse aceitar e assumir uma outra forma ideológica que viesse no bojo de qualquer outra religião, poria em risco o sistema e conseqüentemente os seus próprios interesses.¹²⁶

Isso não impediu que houvesse registros de conversões de mulheres ligadas às famílias integrantes burguesia rural. Mendonça, ressalta, entretanto, a impressão de que “as conversões femininas deram-se sempre nas cidades, o que parece indicar que a vida urbana e o distanciamento do núcleo familiar patriarcal, que permanecia ainda na fazenda, as desligava de certo modo dos compromissos do esquema em vigor”.¹²⁷

Além disso, segundo Boanerges Ribeiro, ao tratar da expansão do presbiterianismo em São Paulo, afirma que a conversão de mulheres da alta sociedade ou aparentadas de membros da alta sociedade e a conversão de famílias inteiras e numerosas da classe média rural do interior consolidaram o presbiterianismo naquele território.¹²⁸

Ao tipificar esse homem pobre rural da zona cafeeira, Mendonça destaca que ele era independente porque tinha acesso à terra, normalmente um sítio com cultura de subsistência. Ele também era livre, pois não era nem escravo e nem assalariado. Ele possuía características nômades, não havia um apego à terra. Também era participante de um mundo igualitário, sem hierarquias entre eles. Mendonça ressalta que, embora independente, esse homem fazia alianças com grupos políticos e outros fazendeiros.¹²⁹

As principais explicações para a maior receptividade do presbiterianismo na zona rural estão, em primeiro lugar, no fato de o meio rural ser “um espaço religioso rarefeito”. Núcleos distantes uns dos outros e com alta mobilidade recebiam muito pouca a influência da religião oficial, “o que abria espaço para uma autogestão religiosa, uma autonomia no campo religioso que podia muito bem abrir brechas para outras formas de pensar a religião”.¹³⁰ Além disso, a presença do padre, representante da religião oficial, muitas vezes proprietário também, não agradava ao sitiante. O homem do campo tinha preferência por capelas e visitas ocasionais do padre, apenas para cumprir com obrigações sacramentais da igreja. Ao contrário do padre, o missionário era sustentado pela junta missionária de seu país de origem, não dependendo do

¹²⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 188.

¹²⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 189.

¹²⁸ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888*: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 151.

¹²⁹ MENDONÇA, *O Celeste...*, p. 195.

¹³⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 221.

dinheiro do sitiante pobre.

Em resumo, o campo religioso rarefeito, o temor constante da expropriação religiosa, a recusa do padre como sinal dessa expropriação, a pobreza como receptor da mensagem protestante e, finalmente, o nomadismo religioso, que parecia oferecer nuances de vantagem ao protestantismo, afiguram-se ter sido as pequenas brechas através das quais este penetrou na camada livre e pobre da população rural.¹³¹

No entanto, Mendonça destaca duas dificuldades para os missionários ao tentarem se inserir nessas áreas. O primeiro destaque é para a excessiva burocracia institucional dos presbiterianos. Isso era agravado pelo excesso de racionalidade intelectual de muitos pregadores, para o analfabeto era difícil digerir sermões tão complexos.¹³²

A partir da evangelização empreendida por José Manoel da Conceição e Alexander Blackford, a numerosa família dos Gouvêa se converteu em 1865. Na inauguração da igreja de Brotas, em 13 de novembro de 1865, foram onze adultos professantes e dezessete crianças batizadas somente dessa família. Em seguida, a partir de Limeira, outra paróquia dirigida por Conceição, converteram-se os Cerqueira Leite.¹³³

Desse modo, percebemos como o presbiterianismo conseguiu se expandir não somente entre famílias, mas também na união dessas famílias. Por exemplo, irmã de Conceição, Gertrudes do Amaral (1849-1923) casou-se com José Rufino de Cerqueira Leite (1841-1907), irmão do pastor Antônio Pedro de Cerqueira Leite (1845-1883) e primo de Eduardo Carlos Pereira (1855-1923). Outro irmão de Conceição, Wenceslau da Costa Santos (1846-1941), casou-se com Adelaide Georgina de Cerqueira Leite (1859-1941), filha do major Remígio Antônio de Cerqueira Leite (1836-1894), irmão de Antônio Pedro. Da parte dos Gouvêa, o pastor nacional Herculano Ernesto de Gouvêa (1861-1931), que foi uma das dezessete crianças batizadas na inauguração da igreja de Brotas, casou-se com Elvira de Cerqueira Leite (1870-1934) que era filha de José Rufino de Cerqueira Leite com Gertrudes do Amaral, portanto, sobrinha de Antônio Pedro de Cerqueira Leite e de José Manoel da Conceição.¹³⁴

A primeira igreja presbiteriana de Minas Gerais foi organizada em 1869 por Robert Lenington (1833-1903) e Emanuel Pires (1838-1896). Os dois missionários pertenciam à Junta

¹³¹ IDEM, *Ibidem*, p. 224.

¹³² IDEM, *Ibidem*, p. 226.

¹³³ IDEM, *Ibidem*, p. 58-59.

¹³⁴ MATOS, Alderi S. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, pp. 298, 300, 324, 381, 384.

de Nova Iorque. A igreja estava estabelecida no sítio de Antônio Joaquim de Gouvêa (1800-?), em Pouso Alegre, Borda da Mata, no sul de Minas Gerais. Os membros fundadores, catorze adultos e vinte crianças, eram quase todos da família dos Gouvêa, pioneiros da igreja de Brotas em São Paulo, que haviam migrado para o sul de Minas Gerais. Antônio Joaquim de Gouvêa era sobrinho de Severino José de Gouvêa (1824-1889), pai do pastor Herculano Ernesto de Gouvêa. Além disso, Antônio Joaquim de Gouvêa foi o avô do sociólogo Antônio Gouvêa Mendonça (1922-2007), estudioso do protestantismo no Brasil.¹³⁵

Portanto, os Cerqueira Leite e os Gouvêa formaram as duas famílias pioneiras mais significativas do presbiterianismo nacional. As duas famílias foram influenciadas por José Manoel da Conceição que, antes de ser pastor, foi o pároco delas no interior de São Paulo. Em nossa dissertação de mestrado, ao analisarmos os relatórios pastorais desses missionários entregues em reuniões do Presbitério do Rio de Janeiro, procuramos demonstrar que, entre os pioneiros, Conceição era o que tinha os relatórios mais densos, “com relação tanto ao número de cidades visitadas quanto a quantidade de dados descritos. Em certa parte de seu relatório, diz que poderia dizer muito mais; porém, temia ser prolixo”.¹³⁶

Léonard, ao demonstrar a importância das famílias para a expansão do protestantismo em solo brasileiro, diz que

Auxiliadas pela proliferação dos casamentos estas famílias convertidas formavam logo um núcleo sólido da nova fé com novos e poderoso meios de expansão. Mais do que uma opinião individual, a fé evangélica se tornava a expressão ideológica de um grupo social bastante forte para se defender e defendê-la, e mais, para propagá-la.¹³⁷

Antônio Gouvêa Mendonça defende que a maior parte da liderança nacional do presbiterianismo teve origem no meio rural. A partir dos dados coletados por Alderi Matos, foi possível elaborar a seguinte tabela:

Tabela 1 – Origem social: ocupação dos pais dos líderes nacionais do presbiterianismo

Ocupação	Quantidade	Percentual
Propriedade Rural	7	14%
Comércio	4	8%

¹³⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 62, 385.

¹³⁶ MEDEIROS, *Pelo progresso...*, p. 211.

¹³⁷ LÉONARD, *op. cit.*, p. 95.

Serviços	2	4%
Serviço Público	1	2%
Educação	1	2%
Militarismo	1	2%
Sem informação	34	68%
Total	50	100%

Devido a poucas informações, pois não é possível identificar a ocupação de 68% dos progenitores dos líderes nacionais, não é possível fazer conclusões terminantes. Porém, a partir desses dados é possível sugerir que embora alguns dos progenitores possuíssem mais de uma ocupação, a agricultura era o principal meio de subsistência. É o caso, por exemplo, da propriedade de Severino José de Gouvêa, pai do pastor Herculano Ernesto de Gouvêa. Também é o caso de Marcolino Meyer Teixeira, pai do pastor Alfredo Borges Teixeira (1878-1975), que tinha uma fazenda em Borda da Mata, Minas Gerais, onde criava porcos e fabricava queijos para vendê-los na cidade de Santos.

O comércio parece ter sido também uma importante ocupação dos pais dos líderes nacionais. Este é o caso de Modesto Joaquim Rodrigues, pai do pastor Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa (1846-1917). Modesto Rodrigues era imigrante português e trabalhou no comércio, no bairro do Engenho Velho, no Rio de Janeiro. Os pais do pastor Martinho de Oliveira (1870-1903), Teodoro Cavalcanti de Oliveira e Maria Hermina Albuquerque de Oliveira, foram vendedores ambulantes em Recife, Pernambuco.¹³⁸

Dentro do grupo de serviços, destacamos a mãe do pastor Ernesto Luiz de Oliveira (1875-1938), Gertrudes Maria de Oliveira, que após ficar viúva, trabalhou como lavadeira em Curitiba, Paraná.¹³⁹ A análise da origem social dessas lideranças precisa avançar, contudo, para fins de nosso estudo, é sugestiva a percepção de que as lideranças masculinas nacionais do presbiterianismo tiveram como origem social os estratos médio e baixo da sociedade.

Ao analisarmos a ocupação dos líderes nacionais antes da ordenação pastoral,¹⁴⁰

¹³⁸ MATOS, *Os Pioneiros...*, pp. 310, 381, 397, 432-433.

¹³⁹ MATOS, Alderi Souza de. *Os Consolidadores da Obra Presbiteriana no Brasil: pastores e missionários do início do século 20 (1901-1920)*. São Paulo: Ed. do Autor, 2014, p. 34.

¹⁴⁰ Essa análise do perfil das lideranças nacionais do presbiterianismo foi feita a partir de reflexões sobre a metodologia da prosopografia. STONE, Lawrence. Prosopografia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 115, jun. 2011. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/31689/20209>>. Acesso em: 08 mar. 2018.

verificamos que ganha proeminência a ocupação no comércio ao invés da propriedade rural. A próxima tabela destaca sete ocupações em que estes homens estiveram envolvidos no período de vida anterior ao pastorado.

Tabela 2 – Ocupação dos líderes do presbiterianismo nacional antes da ordenação pastoral

Ocupação	Quantidade	Percentual
Comércio	20	36,36%
Educação	9	16,36%
Serviços	7	12,72%
Trabalhador Rural	5	9,09%
Padres e Seminaristas Católicos	4	7,27%
Serviço Público	1	1,81%
Militarismo	1	1,81%
Sem informação	9	16,36%
Total	55	100%

Além do comércio, destacam-se as ocupações na área da educação, principalmente educação primária, serviços e trabalho rural. Procuramos diferenciar trabalho rural de propriedade rural, pois, pelo que pudemos verificar, diferente de seus pais, a maior parte destes homens não possuiu uma propriedade, mas trabalhava na propriedade do pai. É o caso, por exemplo, de Bento Dias Ferraz de Arruda (1865-1944), que trabalhava na propriedade do pai, “junto com os escravos”.¹⁴¹ A tabela quantifica o total de 55, pois alguns deles possuíram mais de uma ocupação. Bento Dias Ferraz de Arruda foi trabalhador rural, professor e comerciante.

Destacam-se também aqueles que foram padres ou seminaristas católicos antes de se converterem ao presbiterianismo. É o caso, por exemplo, de Antônio André Lino da Costa (1850-1913), que era padre, sobrinho do bispo de São Paulo, d. Lino Deodato de Carvalho (1826-1894, quando se converteu ao presbiterianismo em 5 de janeiro de 1890, tendo sido ordenado pastor em 19 de janeiro de 1893.¹⁴²

Nota-se, portanto, que a maioria destes líderes, embora tivessem passado a infância no meio rural, foram recrutados no meio urbano. Mais de 36% destes homens trabalhavam

¹⁴¹ MATOS, Alderi. *Os Pioneiros...*, p. 386

¹⁴² IDEM, *Ibidem*, p. 391.

diretamente com o comércio. Ao somarmos as três principais atividades urbanas elencadas, ou seja, o comércio, a educação e a área de serviços, teremos mais de 65% deles vivendo no meio urbano e atuando diretamente na produção de literatura protestante, principalmente, na produção de jornais.

4. A Imprensa e o Presbiterianismo Brasileiro

Esta tese está baseada na análise da imprensa presbiteriana: da *Imprensa Evangélica e d'O Estandarte*. Por isso, consideramos necessário uma discussão prévia sobre como podemos fazer história da imprensa. A partir de Marialva Barbosa, pode-se entender que a história da imprensa deve se pautar por investigar quais relações sociais e culturais tornaram possível seu surgimento, quais são os ditos e não ditos e o que os determinou.¹⁴³

Além disso, como um processo comunicacional, o pesquisador também deve se atentar para as consequências da produção jornalística para a sociedade. Além de examinar as reações do público leitor e quais as interpretações foram feitas. Também devem ser consideradas as seguintes questões: quais atores sociais redigiam o jornal? Quais as estratégias que utilizavam para popularizar o jornal? Quais valores o discurso defendia?¹⁴⁴

Para Heloisa Cruz, o historiador da imprensa deve vincular a história da comunicação com a história social. Dessa forma, o pesquisador não deve apenas pensar que a imprensa tem uma opinião, mas que ela procura demarcar espaços e temas; a fim de mobilizar opiniões, construir adesões e estabelecer consensos.¹⁴⁵

A imprensa também é produtora de temporalidade, diagnosticando o presente e fazendo prognósticos sobre o futuro. A imprensa, portanto, articula, divulga e dissemina projetos, ideias, valores e comportamentos. Além disso, ela produz referências para a memória social e contribui na formação da visão imediata da realidade do mundo.¹⁴⁶

¹⁴³ BARBOSA, Marialva. Como escrever uma história da imprensa? In: ENCONTRO NACIONAL DA REDE ALFREDO DE CARVALHO, 2, 2004, Florianópolis, p. 3. *Anais...* Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/2o-encontro-2004-1/Como%20escrever%20uma%20historia%20da%20imprensa.doc>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

¹⁴⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 4-9.

¹⁴⁵ CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. *Projeto História*, São Paulo, n. 35, dez. 2007, p. 258. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2221/1322>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

¹⁴⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 259.

Para Marco Morel, a imprensa periódica do Brasil, no século XIX, foi de fato um agente histórico, materializado no papel impresso e tendo efetiva força simbólica nas palavras que fazia circular. A relação entre os agentes produtores e os leitores receptores era o que produzia o abstrato reino da opinião pública. Não se tratava apenas de um veículo de comunicação, a imprensa oitocentista era um mecanismo de participação política, espaço produção de referências e campo de embates simbólicos. Um espaço de disputas acerca das ideias de progresso, liberdade, razão, coerção, controle, conservadorismo e manipulação.¹⁴⁷

Sobre a história da imprensa no Brasil imperial, Nelson Werneck Sodré indica que história da imprensa acompanha a história política do Brasil desde a época colonial, tendo sido o Segundo Reinado, o período de maior desenvolvimento da imprensa.¹⁴⁸

De acordo com Marcello Basile, “o movimento republicano, já na década de 1870, foi um dos principais agentes responsáveis pelo reativamento da *esfera pública*”, mobilizando diversas atividades públicas de massa.¹⁴⁹ As agitações da década de 1870: Lei do Ventre Livre e Questão Religiosa, por exemplo, despertam o interesse por reformas políticas e civis refletidas na imprensa. Assim, ela progride tecnicamente e generaliza seus efeitos: “espelhava o quadro que o país apresentava”.¹⁵⁰ Conforme Sodré, essa é a segunda fase fecunda da história da imprensa no Brasil; a primeira teria sido a da Regência, na década de 1830, cuja tradição será resgatada pela imprensa deste período, superando a estagnação imperial.

O que ocorria com a imprensa política, também ocorria com a imprensa religiosa. Andréa Fonseca afirma que pela imprensa, os missionários procuravam mostrar sua singularidade, denunciar o catolicismo como responsável pelo atraso do Brasil e defender o protestantismo como a religião do progresso. Para essa autora, “a história da editoração evangélica se confunde com a história do próprio protestantismo brasileiro”.¹⁵¹

Conforme Lyndon Santos, a imprensa protestante servia como um meio de socialização e formação da rede de contatos com os leitores. Ele diz: “esta rede construiu um conjunto de idéias e ideais, comportamentos e condutas, posturas e posicionamentos, visões e interpretações

¹⁴⁷ MOREL, Marco. A imprensa periódica no século XIX. *Rede memória*, jan. 2012. Disponível em: <<http://redememoria.bn.br/2012/01/a-imprensa-periodica-no-seculo-xix/>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

¹⁴⁸ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 187.

¹⁴⁹ BASILE, Marcello. O Império brasileiro: panorama político. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História geral do Brasil*. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990, p. 269-276.

¹⁵⁰ SODRÉ, *op. cit.*, p. 223.

¹⁵¹ FONSECA, Andréa Braga. A imprensa evangélica no Brasil do século XIX e XX: um olhar sobre a questão da escravidão e o progresso. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 10, 2002, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos do X Encontro da Anpuh*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002, p. 2. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=312>. Acesso em: 06 maio 2014.

de mundo, que viriam sedimentar um *ethos* protestante no Brasil”.¹⁵²

Dito isso, apresentamos a seguir os dois principais periódicos analisados nesta pesquisa. A *Imprensa Evangélica*, fundada em 1864 pelos primeiros missionários presbiterianos, e *O Estandarte*, fundado em 1893 por pastores brasileiros, em substituição à *Imprensa Evangélica*.

4.1. A *Imprensa Evangélica*

Ashbel Green Simonton fundou a *Imprensa Evangelica* em 1864, com o auxílio de Alexander Latimer Blackford, José Manoel da Conceição, Domingos Manoel de Oliveira Quintana¹⁵³ e Antônio José dos Santos Neves.

Para David Gueiros Vieira, alguns eventos teriam contribuído para a fundação do primeiro jornal evangélico do Brasil. O primeiro fato havia sido a publicação do artigo “Os Fariseus”, publicado em 1863, em um jornal do Rio de Janeiro. Não há certeza sobre a autoria, mas é provável que tenha sido Tito Franco de Almeida (1829-1899). Conforme registra Vieira:

Este havia assistido a um culto da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro e informara a Blackford que estava “estudando o protestantismo”. Blackford registrou que soubera que o escritor tinha sido anteriormente “um tanto zeloso da religião de seus pais”, mas uma vez que sua atenção se voltara para a Bíblia “estudou-a com avidez”. (...)

Tito Franco, nas palavras de Blackford “afirmara sem rodeios, que os fariseus de hoje em dia eram os *padres*, os *bispos* e o *Papa*, e que a Besta do Apocalipse não era outro senão o Papa ou o papado”.¹⁵⁴

Em 1864, outro evento foi o discurso anticlerical do deputado Pedro Luiz Pereira de Souza (1839-1884), respondido pelo bispo d. Antônio de Macedo Costa (1830-1891), no jornal *A Estrella do Norte*. De acordo com Vieira:

Simonton, ficara impressionado de ver “tantos estadistas brasileiros pensando e escrevendo sobre assuntos religiosos”. Por essa razão sentiu “a grande necessidade de publicar muito mais” do que tinha publicado, “pois, por esse

¹⁵² SANTOS, *As outras faces...*, p. 177.

¹⁵³ Domingos Manoel de Oliveira Quintana tornou-se membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro em 06 de novembro de 1864, no domingo seguinte à primeira publicação do jornal, em 05 de novembro de 1864. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Livro de Registro de Membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro: Início 12 de janeiro de 1862, Fim 02 de julho de 1911, fls. 4, Rio de Janeiro, 06 nov. 1864.

¹⁵⁴ VIEIRA, *op. cit.*, p. 147.

modo podemos pregar a uma classe que hesita em vir às nossas pequenas reuniões de pregação pública”.¹⁵⁵

Após esses fatos, Simonton decide, por fim, publicar o jornal evangélico, tendo sua primeira edição em 5 de novembro de 1864. De acordo com relatos de seu diário, em 26 de outubro de 1864:

Ontem de manhã, Santos Neves e Quintana vieram até nossa casa receber os originais do primeiro número da *Imprensa Evangélica*, o jornal semanal que resolvemos publicar. Sinto mais a responsabilidade deste passo que de qualquer outra coisa que antes intentei. Primeiro nos ajoelhamos em oração e entregamos essa iniciativa e nós mesmos à direção divina. O caminho parece estar preparado e só nos resta avançar com ousadia.¹⁵⁶

Sobre a periodicidade do jornal, que sairia semanalmente, Edwiges Rosa dos Santos explica que: “para garantir a qualidade editorial do periódico e não prejudicar o trabalho de evangelização, seria preciso alterar a periodicidade do jornal. Porém, para não perder os jornais já impressos, a periodicidade foi riscada manualmente”.¹⁵⁷ O jornal era publicado quinzenalmente, aos sábados.

Edwiges Rosa dos Santos também afirma que um dos propósitos de Simonton com as publicações do jornal era “alcançar a classe dominante com condições de influenciar nas mudanças legais que permitiriam a liberdade da prática protestante. O conflito direto com a religião oficial do Estado foi durante os primeiros anos, na medida do possível, evitado, pois como estrangeiro poderia ter seu visto de permanência cancelado”.¹⁵⁸

Apesar de ter ocorrido resistência inicial por parte da imprensa católica em relação ao surgimento do periódico protestante. Edwiges Rosa dos Santos registra que: “uma vez confirmada a não-interferência por parte do governo na publicação dos periódicos, os redatores sentiram-se mais livres e aos poucos começaram a abordar temas mais polêmicos”.¹⁵⁹

A Typographia Universal Laemmert publicou apenas a primeira edição do jornal. A desistência de continuar publicando teria sido motivada pelas reações católicas. A partir da segunda edição, o jornal foi publicado pela Typographia Perseverança, fundada em 1863. Essa

¹⁵⁵ VIEIRA, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵⁶ SIMONTON, *op. cit.*, p. 168.

¹⁵⁷ SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O jornal Imprensa Evangelica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009, p. 63.

¹⁵⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 64.

¹⁵⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 67.

tipografia estava associada à maçonaria.¹⁶⁰

O jornal serviu para consolidar os primeiros empreendimentos dos missionários. “Em Ubatuba, a igreja nasceu como resultado da sua leitura, antes da chegada dos primeiros pregadores”.¹⁶¹ Além disso, o jornal, seguindo o princípio da igreja espiritual, Velha Escola, manteve-se distante dos assuntos sociais mais críticos do período imperial, inclusive da escravidão. Esses assuntos só se tornaram pauta da *Imprensa Evangélica*, quando os pastores nacionais passaram a ter maior ingerência na produção do periódico.¹⁶²

Pedro Barboza de Souza Feitoza afirma que o jornal “expressava a visão dos missionários protestantes acerca dos acontecimentos no Brasil e no mundo”.¹⁶³ Tinha também a intenção de oferecer aos letrados do centro-sul brasileiro o ideário protestante através de estudos bíblicos, confissões de fé e discussão sobre os acontecimentos contemporâneos. Além disso, ao exercer um papel de orientação para os cultos domésticos, o jornal procurava manter uma uniformidade e homogeneidade da fé protestante em terras brasileiras.

Em nossa dissertação, havíamos analisado a fundação e as edições dos dez primeiros anos, entre 1864 a 1873, da *Imprensa Evangélica*. Identificamos como o jornal havia sido utilizado para divulgação da mensagem protestante presbiteriana, para entrar em polêmica com a religião oficial do Império, principalmente o catolicismo ultramontano, em diversos debates com *O Apóstolo*; e como o jornal também foi utilizado para defesa dos direitos civis dos não católicos em questões relacionadas aos registros civis, ao casamento civil, à secularização de cemitérios, além da liberdade de culto. Ao analisarmos o conteúdo doutrinário do jornal, demonstramos que a teologia conservadora norte-americana era a base dos conteúdos publicados.¹⁶⁴

A partir da transferência da *Imprensa Evangélica* do Rio de Janeiro para São Paulo, em

¹⁶⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 43. SILVESTRE, Armando Araújo. *Da Imprensa Evangelica ao Brasil Presbiteriano: o papel (in) formativo dos jornais da Igreja Presbiteriana do Brasil (1864-1986)*. 1996. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo/SP, p. 20.

¹⁶¹ MATOS, Alderi Souza de. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, São Paulo, nº 2, vol. XII, 2º sem. 2007, p. 46. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII_2007__2/alderi.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

¹⁶² IDEM, *Ibidem*, p. 22.

¹⁶³ FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. A “Imprensa Evangélica” como estratégia para inserção do protestantismo no Brasil Imperial. In: Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio, 14, 2010, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos*. Rio de Janeiro: ANPUH, 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612_ARQUIVO_AImprensaEvangelica-ANPUH.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

¹⁶⁴ MEDEIROS, *op. cit.*.

1879, os pastores nacionais começaram a colaborar com o jornal com artigos assinados. Destacaram-se naquele momento os pastores José Zacarias de Miranda e Silva (1851-1926), Eduardo Carlos (1855-1923), Antônio Pedro de Cerqueira Leite (1845-1883) e João Ribeiro de Carvalho Braga (1852-1934).

Um dos principais expedientes utilizados tanto pelos missionários quanto pelos pastores nacionais para gerar conteúdo nos jornais e opúsculos era a publicação de sermões. Os sermões publicados atingiam um público muito maior que os auditórios modestos das igrejas. Depois, esses sermões publicados serviam de auxílio para pregadores leigos, candidatos ao ministério e outros pastores. Em locais nos quais não havia pastores, um leigo poderia ler o sermão publicado para proveito de todos. A única coisa que muitos pastores deixaram publicados foram seus sermões.

4.1.1. A Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos

Além do trabalho de tradução de livros, os missionários presbiterianos e os pastores nacionais também publicaram muitas obras de autoria nacional, livros, opúsculos e panfletos. Alderi Matos ressalta que a fundação da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, em 1883, por Eduardo Pereira, serviu de estímulo para a publicação dessas obras. “De 1884 a 1897, essa entidade publicou dezessete opúsculos de controvérsia e evangelização”.¹⁶⁵ Edison Gutierrez ressalta que, para Eduardo Pereira, os panfletos anteriormente importados e traduzidos eram inadequados para a realidade brasileira, desejava-se promover uma reflexão teológica nativa para atender as necessidades nacionais.¹⁶⁶ Segundo Themudo Lessa, a Sociedade “vinha ao encontro do pensamento dos missionários, editando opúsculos úteis e bem escritos para a divulgação da doutrina evangélica. Não meras traduções, nem sempre bem corretas, como algumas de minha coleção”.¹⁶⁷

Ao lançar o projeto da Sociedade de Tratados Evangélicos, publicado na *Imprensa Evangélica*, em 25 de janeiro de 1883, Pereira deixava claro que esse foi o primeiro empreendimento de contribuição financeira sistemática por parte dos crentes nacionais.

¹⁶⁵ MATOS, A atividade literária..., p. 54.

¹⁶⁶ GUTIERRES, *op. cit.*, p. 40.

¹⁶⁷ LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]: subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 208.

Creio que é este um ramo do trabalho evangélico que deve merecer já a atenção e atividade da Igreja de nosso Senhor Jesus Cristo no Brasil, e, tanto mais que pode ser ele feito sem grandes sacrifícios.

Será fácilimo, no meio de nossas igrejas, encontrar 200 crentes que, para esse fim, se comprometam a concorrer todos os meses com 200, 400 ou 500 rs. Ora, 200 sócios, a razão de 200 rs. cada sócio, concorrem suavemente com 40\$000 rs. mensais ou 480\$000 por ano. Com esta soma pode-se publicar anualmente muitas centenas de dois ou mais pequenos tratados evangélicos.¹⁶⁸

A responsabilidade pela avaliação editorial caberia aos membros do presbitério que também lançariam anualmente quais temas deveriam ser tratados ao longo do ano. Para Pereira, essa era a oportunidade, “é tempo de ir despindo as faixas da infância, para ensaiar os nossos passos na estrada larga de uma crescente atividade”. Em outro momento, deixava claro que o projeto da Sociedade era o primeiro passo para a emancipação, “prestarão, portanto, um relevante serviço à evangelização de nosso país, e concorrerão poderosamente para guiar a igreja evangélica brasileira no caminho da emancipação e atividade cristã”.¹⁶⁹

Nota-se, entretanto, que inicialmente o projeto de contribuição para a Sociedade de Tratados sofreu resistência nas igrejas. Concluímos isso ao analisarmos um artigo publicado na edição de 28 de fevereiro da *Imprensa Evangélica*. Sem fazer referência ao projeto da Sociedade de Tratados, o editorial tratou da necessidade de se haver um método para contribuição financeira por parte dos crentes. Segundo o editorial, “devemos ter na conta de um privilégio e gozo o podermos contribuir com o que possuímos, não simplesmente para socorrer aos que realmente necessitam, mas também para a propagação do Evangelho, e para a manutenção entre nós, do Culto de Deus”. Em seguida, o editorial adverte os leitores ao dizer o seguinte:

Infelizmente há algumas pessoas que pensam ao contrário; que não querem admitir regra no exercício da benevolência. Dizem que as ofertas para que sejam espontâneas e aceitas devem nascer diretamente dos impulsos momentâneos do coração sem haver *método* nem *cálculo* ao ato de determinar a grandeza da oferta.

Por isso opõem-se a *assinaturas*, dizendo que isto rouba as ofertas da sua beleza. Esta ideia, porém, é muito errônea.¹⁷⁰

Em 31 de maio, ainda havia dificuldade em convencer os crentes a se esforçarem para contribuir com a causa da Sociedade. Como diz Pereira, “é, porém, conveniente que tal ideia

¹⁶⁸ PROJECTO de uma sociedade de tractados evangelicos. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 13, 25 jan. 1883. Ao citarmos de forma direta as fontes primárias do século XIX, atualizamos a ortografia.

¹⁶⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 13.

¹⁷⁰ METHODODO de Contribuição. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 19, n. 4, p. 29, 28 fev. 1883.

não fique somente como só acontecer, na região estéril dos bons desejos. Façamo-la descer ao terreno fecundo da realização prática”.¹⁷¹ E novamente volta a falar da necessidade de um plano de contribuição financeira.

Em 15 de agosto de 1883, foi a vez do primo de Pereira, Antônio Pedro de Cerqueira Leite, publicar um artigo na *Imprensa Evangélica*, tratando do projeto da Sociedade de Tratados. A questão da emancipação e a necessidade de convencer os crentes a se disporem a contribuir retorna.

Que são 200 rs., ou mesmo 500 rs. mensais para um trabalhador, pobre que seja? Quanto dinheiro não se põe fora em cousas completamente supérfluas, ou que só produzem um prazer momentâneo? Que fabulosas somas não vemos a gente do mundo gastar com os seus festejos de toda espécie, com suas sociedades carnavalescas, com os seus teatros, com os seus bailes? Será muito para um cristão gastar *um vintém* em cada dois ou três dias com um ramo do serviço de Nosso Senhor?

É já tempo de irem as nossas igrejas *ensaiando* o seu zelo e atividade na prática dos deveres cristãos.

A infância é já passada, e o “homem feito” necessita de fazer alguma coisa. Todos sabem que existe muito trabalho na vinha do Senhor.

A Sociedade de tratados evangélicos terá, pois, além de outros resultados, a utilidade de despertar a iniciativa individual entre os fiéis crentes do Evangelho.¹⁷²

Em seguida, Antônio Pedro de Cerqueira Leite publica uma lista com 56 contribuintes, todos da igreja da Faxina, pertencente ao campo de atuação de Cerqueira Leite quando era pastor da igreja de Sorocaba.¹⁷³ Com a exortação de Cerqueira Leite, percebem-se as características do conservadorismo protestante.

Como demonstrado acima, isso era um reflexo da formação teológica que esses primeiros pastores haviam recebido dos missionários norte-americanos. Ao invés de se gastar em divertimentos, os crentes deveriam dedicar suas economias na causa da evangelização, na expansão do “serviço de Nosso Senhor”. Os divertimentos do mundo são maus e a causa do Senhor deve ser o único interesse do cristão. Conforme ressaltado por Mendonça, “a certeza da conversão se dava pela capacidade de renúncia aos prazeres sociais: jogo de cartas, jogos de azar, dança, frequência a teatros e assim por diante. A moralidade metodista irá exercer grande

¹⁷¹ PROJECTO de uma sociedade de tratados evangelicos. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 19, n. 10, p. 73, 31 maio 1883.

¹⁷² A PROPÓSITO da projectada Sociedade de tratados evangelicos no Brazil. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 19, n. 15, p. 114, 15 ago. 1883.

¹⁷³ IDEM, *Ibidem*, p. 114. Cf. MATOS, *Os Pioneiros...*, p. 327.

influência nas concepções protestantes na América e nas áreas de missão”.¹⁷⁴

Em 31 de agosto, Pereira publica mais um artigo na *Imprensa Evangélica* tratando da Sociedade de Tratados. Na ocasião, ele informou a lista de contribuintes da igreja de Cruzeiro, mais tímida, contando com apenas nove nomes, nem todos crentes. Porém, nesse artigo, Pereira deixa ainda mais claro que a intenção da Sociedade de Tratados era ser primeiro passo no caminho da emancipação. Esse discurso comparava a igreja brasileira a uma criança que precisa aprender a dar os primeiros passos sozinha sem depender dos pais. Para Pereira, o passado da igreja brasileira era de “escravidão espiritual” sob o catolicismo. Noutro tempo, não havia qualquer possibilidade de liberdade. Neste momento, era necessário buscar a emancipação e a autonomia das igrejas protestantes americanas.

Atravessamos agora o período de nossa infância: vamos a ver *si* já conseguimos dar algum passo. Vencidas as primeiras dificuldades, teremos vencido o mais difícil. Apressemos o período de nossa virilidade, em que, cheios de reconhecimento, possamos dizer às nossas irmãs do Norte, pedindo sobre elas as ricas bênçãos de nosso Pai, em recompensa de tão longos sacrifícios: “caminhemos agora juntas na estrada gloriosa da evangelização do mundo. Unamos nossos esforços e nossos corações no trabalho do Senhor!!”.¹⁷⁵

A contribuição financeira para a organização da Sociedade de Tratados era o primeiro passo para demonstrar que a igreja nacional estava pronta para seguir sozinha. Em 29 de setembro, dava-se a notícia da fundação da Sociedade de Tratados, ocorrida em 17 de setembro de 1883. Na mesma edição, dava-se a notícia da morte de Antônio Pedro de Cerqueira Leite.¹⁷⁶ Segundo Corrêa, Donald Campbell McLaren (1859-1930), da Junta de Nova Iorque, “reconhecia o valor dos ministros brasileiros, que estavam surgindo no cenário de nossa Pátria, e era favorável ao movimento das missões nacionais”.¹⁷⁷

Em 15 de maio de 1886, Eduardo Carlos Pereira publica uma nota na *Imprensa Evangélica* declarando que a Sociedade de Tratados, embora fosse mantida pela Igreja Presbiteriana, “não é presbiteriana no sentido sectário, não tem por fim incutir as vistas

¹⁷⁴ MENDONÇA, *op. cit.*, p. 85.

¹⁷⁵ SOCIEDADE de Tratados Evangelicos. *Imprensa Evangélica*, v. 19, n. 16, p. 122, 31 ago. 1883.

¹⁷⁶ SOCIEDADE brasileira de tratados evangelicos. *Imprensa Evangélica*, v. 19, n. 18, p. 140, 29 set. 1883. O REVD. Antonio Pedro de Cerqueira Leite. IDEM, *Ibidem*.

¹⁷⁷ CORRÊA, Adolpho Machado. *Eduardo Carlos Pereira: seu apostolado no Brasil*. São Paulo: Livraria e Editora Pendão Real, p. 26. Durante o pastorado de Pereira em Campanha, Minas Gerais, entre 1884 e 1885, ele recebeu em sua casa o missionário McLaren. McLaren se hospedara em sua casa para aprender o idioma. McLaren depois estudou em Embaú com Benedito Ferraz de Campos (1867-1916), a quem também deu aulas de Teologia. Quando assumiu a direção do curso de Teologia na Escola Americana, McLaren também deu aulas para Bento Dias Ferraz de Arruda, além de ter cooperado com a *Imprensa Evangélica*. MATOS, Alderi Souza de, *Os Pioneiros...*, p. 112.

peculiares de *presbiterianismo* sobre governo da Igreja, disciplina e outros pontos secundários que distinguem a Igreja Presbiteriana de suas irmãs em Cristo”.¹⁷⁸ Portanto, na luta pela emancipação, percebe-se a ideia de cooperação evangélica interdenominacional levantada pelos pastores nacionais ligados à Sociedade de Tratados. Uma característica do protestantismo brasileiro, como destacado por Léonard, “as suas relações foram, no mais das vezes, de cooperação e amizade fraternal”.¹⁷⁹

Em 2 de outubro de 1886, o editorial da *Imprensa Evangélica* publica o Plano de Missões Nacionais. O projeto também tinha como principal líder Eduardo Carlos Pereira, era o segundo passo para a emancipação. O propósito do projeto era despertar as igrejas nacionais para o sustento de seus próprios líderes e missionários, aliviando a carga das igrejas norte americanas para envidarem esforços em outras áreas em que ainda não houvesse missionários. “Cônscio de que a união faz a força, procurou no projeto convergir em um fundo comum todas as somas que nossas igrejas puderem dispensar”.¹⁸⁰ Mais uma vez a ideia de cooperação evangélica também estava presente, “embora oriundo do Presbitério não interessa só às igrejas presbiterianas. O bom êxito deste plano servirá como estímulo a todas as outras igrejas evangélicas, a tomarem semelhantes medidas”.¹⁸¹

Em 30 de outubro de 1886, o editorial da *Imprensa Evangélica* reforça que o Plano de Missões Nacionais era necessário para despertar os crentes para a liberalidade financeira em prol da emancipação. “As nossas igrejas, em geral, ressentem-se da falta de disciplina, no grande exercício da liberalidade evangélica. Cremos ser esta a razão de ainda nos acharmos completamente dependentes da missão estrangeira”. A pobreza, característica da maior parte desses crentes, não deveria ser justificativa para não contribuir.¹⁸²

4.1.2. A Revista das Missões Nacionais

Em 1887, Eduardo Carlos Pereira lança a *Revista das Missões Nacionais*, na cidade de Campanha, sul de Minas Gerais. Pela revista, Pereira, outros pastores nacionais e missionários

¹⁷⁸ SOCIEDADE Brasileira de Tratados Evangélicos. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 21, n. 20, p. 156, 15 maio 1886.

¹⁷⁹ LÉONARD, *op. cit.*, p. 128.

¹⁸⁰ PROJECTO de Missões Nacionais. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 22, n. 40, p. 317, 2 out. 1886.

¹⁸¹ MISSÕES Nacionais. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 22, n. 40, p. 320, 2 out. 1886.

¹⁸² O PROJECTO das Missões Nacionais. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 348, 30 out. 1886.

desejavam incentivar os membros das igrejas presbiterianas no Brasil a assumirem sua responsabilidade com relação à evangelização nacional e a sustentarem os pastores nacionais. Esse periódico foi o órgão das finanças da igreja brasileira e existiu por mais de trinta anos. Ao lado de Pereira, o principal redator da revista por muitos anos foi Zacarias de Miranda.¹⁸³

Em 12 de fevereiro de 1887, a *Imprensa Evangélica* noticia o lançamento da *Revista das Missões Nacionais*. O artigo, assinado por Eduardo Carlos Pereira, falava sobre os planos para a publicação de mais esse periódico. A redação do texto demonstra uma série de incertezas e provocações de Pereira para com os leitores da *Imprensa Evangélica*, procurando testar o quanto os leitores estariam dispostos a contribuir para a manutenção tanto da *Revista* quanto das Missões Nacionais. “Publicado com o dinheiro de uma oferta especial, ele será o primeiro número de uma folha mensal ou bimensal, conforme a resposta que os irmãos derem ao apelo, que ora dirigimos”. Em outro momento diz,

Este número, que procuraremos fazer chegar gratuitamente às mãos de cada crente é, pois, uma pergunta: devemos continuar? Se julgares de vantagem nosso plano exposto no artigo de fundo, entregai ao pastor, ou ao presbítero, ou a qualquer irmãos obsequiosamente encarregado de angariar assinaturas, a insignificante quantia de 500 rs.¹⁸⁴

Em agosto de 1888, Pereira é eleito pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo, anteriormente pastoreada por George Chamberlain. Um mês depois é organizado o Sínodo Presbiteriano. A partir desse momento, missionários da Igreja do Sul e da Igreja do Norte dos Estados Unidos uniram-se. Até aquele momento havia três presbitérios que reuniam as igrejas fundadas pelos missionários norte-americanos. O Presbitério do Rio de Janeiro, que abrangia também parte de São Paulo, o Presbitério de Campinas e Oeste de Minas e o Presbitério de Pernambuco. Com a autorização das Assembleias Gerais das duas Igrejas dos Estados Unidos, esses presbitérios tornaram-se independentes. Fundava-se aí a Igreja Presbiteriana do Brasil.

Os missionários norte-americanos continuavam trabalhando ao lado dos pastores nacionais, mas sendo sustentados ainda pelas Missões dos Estados Unidos. Aos poucos, os pastores nacionais foram sendo sustentados pelas igrejas nacionais. O Plano de Missões Nacionais, empreendido por Eduardo Carlos Pereira, em busca da autonomia administrativa e financeira da missão nacional, desenvolvia-se.¹⁸⁵ As duas primeiras igrejas que passaram a

¹⁸³ MATOS, A atividade literária..., p. 48.

¹⁸⁴ REVISTA das Missões Nacionais. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 23, n. 7, p. 49, 12 fev. 1887.

¹⁸⁵ CORREA, Adolpho Machado. *Eduardo Carlos Pereira: seu Apostolado no Brasil*. São Paulo: Imprensa da Fé, 1983, p. 36.

sustentar seus pastores nacionais foram a igreja do Rio de Janeiro, sustentando Antônio Trajano, e a de São Paulo, de Eduardo Carlos Pereira.

4.2. *O Estandarte*

A *Imprensa Evangélica* foi publicada até 1892. De novembro de 1864 até setembro de 1879, o jornal foi publicado no Rio de Janeiro. A partir de outubro de 1879 até setembro de 1889, ele foi publicado em São Paulo. Outra vez, de outubro de 1889 até março de 1891, voltou a ser publicado no Rio de Janeiro. Porém, em abril de 1891, o jornal voltou a ser publicado em São Paulo. Por fim, em julho de 1892, por ordem da Junta de Nova York, o jornal teve suas atividades encerradas. Isso porque quem financiava a maior parte das despesas do jornal era essa agência missionária.¹⁸⁶

A ordem de fechamento do jornal foi uma reação à campanha de emancipação da igreja presbiteriana brasileira. Ao longo da campanha, desentendimentos se tornaram comuns com alguns missionários americanos além de outros líderes nacionais. Esses conflitos receberam foco especial na *Imprensa Evangélica*. Por isso, a agência norte-americana não só reagiu ordenando o fechamento do jornal, mas até proibindo o uso da marca.

Em 1893, após o fechamento da *Imprensa Evangélica*, Eduardo Carlos Pereira, Bento Dias Ferraz de Arruda e o presbítero Remígio de Cerqueira Leite (1858-1904) fundam *O Estandarte*, em São Paulo. Considere-se o que Aline Coutrot indicou: “o nascimento de uma publicação é sinal da estruturação de uma corrente de opinião”.¹⁸⁷ Dito isso, é importante frisar que ao longo de nossa análise sobre *O Estandarte*, ao contrário da *Imprensa Evangélica*, o discurso que pudemos caracterizar como político, principalmente de propaganda dos valores da República americana, diminuem consideravelmente, a dar a impressão de que o novo jornal era apolítico. Porém, as campanhas promovidas por essa folha, revelam a sua força política, a atender os interesses das oligarquias paulistas, que financiava diretamente todos os projetos de Eduardo Pereira, e a fomentar a construção de uma nacionalidade brasileira, quase jacobina aos olhos dos missionários americanos, embora conservadora, como veremos ao longo desta tese.

¹⁸⁶ Edwiges Rosa dos Santos analisou o jornal *Imprensa Evangélica* em suas diversas fases. Embora não tenha tratado do discurso abolicionista do jornal, ele considera que: “provavelmente, as edições mais polêmicas estiveram sob a liderança de redatores brasileiros”. Isto é, a partir na década de 1880. SANTOS, *O jornal...*, p. 98.

¹⁸⁷ COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 349.

Segundo Matos, *O Estandarte* com o tempo passou a ter papel relevante nas principais discussões internas da instituição que resultaram na cisão de 1903. Com a divisão da Igreja Presbiteriana em Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1903, o jornal passou a ser o órgão oficial dos independentes. Anteriormente, em 1899, desgostosos dos discursos antimacônicos publicados em *O Estandarte*, os pastores nacionais Álvaro Reis (1864-1925), Antônio Bandeira Trajano (1843-1921), Erasmo de Carvalho Braga (1877-1932) e Franklin Honorável do Nascimento (1872-1919) fundam *O Puritano*. Para eles, *O Estandarte* já não refletia o pensamento oficial da igreja.¹⁸⁸

O Estandarte era produzido inicialmente pela tipografia da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos e financiado totalmente com recursos nacionais, isto é, assinaturas e ofertas. O jornal havia se posicionado como órgão oficial do presbiterianismo nacional, até 1899, publica mensalmente, como anexo a *Revista das Missões Nacionais*, que ao ser retirada de *O Estandarte*, torna-se sua opositora. Ao longo desta tese, analisaremos o discurso produzido por *O Estandarte*.

Em suma, o presbiterianismo que se instalou no Brasil e formou as primeiras lideranças nacionais estava fundamentado na teologia calvinista conservadora americana. Esses missionários não vieram para o Brasil apenas pregar uma nova fé, mas também difundir a cultura americana. Isso foi feito, principalmente, por meio da imprensa, por meio da qual, não apenas consolidaram o trabalho evangelístico, como também difundiram a ideia de que a nova religião trazida por eles era a religião do progresso. Isso, no intuito de conquistarem a amizade, proteção e até conversão de políticos liberais e anticlericais.

No entanto, também, o silêncio dos primeiros anos dessa imprensa, neste caso, a *Imprensa Evangélica*, em relação às graves questões sociais brasileiras, a exemplo da escravidão, demonstra outro lado do conservadorismo americano. Esse silêncio só é quebrado quando líderes presbiterianos nacionais passam a gerir o jornal. Veremos isso no próximo capítulo.

¹⁸⁸ MATOS, A atividade literária..., p. 48-49.

CAPÍTULO II - O DISCURSO ABOLICIONISTA PRESBITERIANO NO JORNAL IMPRENSA EVANGÉLICA

“Outra vez estou no meio do horror da escravidão”.¹⁸⁹ Esse registro expressava claramente a aversão que Ashbel Green Simonton sentia em estar outra vez diante da realidade escravista. Após dois meses no Rio de Janeiro, seu anfitrião o levou a um leilão de escravos em 9 outubro de 1859. Ele acabara de sair de um culto matinal de domingo no qual havia sido o preletor.

De fato, Ashbel Simonton nutria esse horror pela escravidão e torceu pelo fim da opressão “demoníaca” em seu país de origem. Ao estourar a Guerra Civil nos Estados Unidos, ele registrou: “Creio também que não será esperar demais prever o começo do fim da escravidão. Se ao menos essa mancha puder ser removida, esse íncubo retirado do corpo da nação, mesmo que com longa demora até ao fim do processo, teremos obtido grande vitória”.¹⁹⁰

Porém, ele também utilizou o serviço de escravos no Rio de Janeiro. Em 3 de janeiro de 1860, ao mudar-se de residência, escreveu: “Ontem com a ajuda de quatro negros fiz trazer da cidade uma mesa e algumas cadeiras, bacia de rosto e seu suporte, bem como os meus pertences que estavam em casa do Sr. Garrett e coisas novas que comprei”.¹⁹¹

Na *Imprensa Evangélica*, a primeira vez em que lemos uma publicação sobre a questão escravista foi em 1871, para celebrar a promulgação da Lei do Ventre Livre. Somente quando o abolicionismo alcançou seu ápice, na década de 1880, a *Imprensa Evangélica* assumiu uma posição mais favorável ao lado dos abolicionistas.

Mas, então, é o momento de levantar algumas questões: Por que Simonton não se manifestou publicamente contra a escravidão no Brasil? Qual a explicação para, mesmo após fundar a *Imprensa Evangélica*, manter silêncio sobre esse assunto? O que motivou a mudança na década de 1880? Houve alguma contribuição da *Imprensa Evangélica* ao movimento abolicionista? Quem estaria por trás dessas mudanças?

A principal interpretação sobre o discurso e a prática protestante com relação à escravidão coube a José Carlos Barbosa. No livro *Negro não Entra na Igreja, Espia pela Banda de Fora: protestantismo e escravidão no Brasil Império*, José Barbosa defende a tese da apatia

¹⁸⁹ SIMONTON, Ashbel G. *Dário de Simonton 1852-1866*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 150.

¹⁹⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 150.

¹⁹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 137.

dos missionários em relação à questão escravista.

Neste livro, há a seguinte afirmação:

No início da década de 1870 a extinção da escravidão era reconhecida amplamente, e até oficialmente, como um fato necessário e inevitável. Sua concretização dependia exclusivamente da escolha da melhor maneira e da oportunidade correta. Libertar o escravo era quase um consenso nacional.¹⁹²

Ainda na década de 1880, os missionários não teriam saído da apatia, pois sua preocupação era somente com a inserção do protestantismo no Brasil. Portanto, a possível preocupação com o movimento abolicionista teria sido apenas religioso. A intenção dos missionários era apenas demonstrar como o protestantismo era palatável para os liberais abolicionistas.¹⁹³

Em síntese, José Barbosa explica essa letargia a partir de algumas perspectivas. Inicialmente, por prudência, pois tratar de um assunto tão melindroso poderia gerar um estorvo para a expansão do protestantismo no Brasil. Junto a isso, havia uma questão teológica, a chamada doutrina da igreja espiritual. Esse pensamento foi difundido no século XIX pelo movimento conservador presbiteriano dos Estados Unidos, a chamada Velha Escola. Os defensores dessa ideia alegavam que a igreja só deveria estar preocupada com questões espirituais. Questões políticas e sociais estavam fora da alçada da igreja. Fundamentada nessas duas ideias, pairava a noção de que a pior escravidão era a do pecado e, por isso, o principal interesse dos missionários em relação aos escravos deveria ser pela sua regeneração espiritual e moral. Porém, por fim, Barbosa identifica que houve uma adaptação gradual ao movimento abolicionista por parte desses missionários.¹⁹⁴

Elizete da Silva, ao analisar o posicionamento dos batistas baianos em relação à abolição, diz que:

Seguindo as representações maniqueístas que fizeram da realidade, os batistas distinguem de forma muito nítida a *liberdade material*, isto é, a libertação da escravidão, da *liberdade espiritual*, isto é, a verdadeira liberdade que o homem alcança só através da aceitação de Cristo e esta é um dom de Deus, é dada de

¹⁹² BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na Igreja espia pela banda de fora: protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2002, p. 104, 107. Essa afirmação está baseada na resposta que d. Pedro II (1825-1891) enviou à Junta Francesa de Emancipação em 1866, quando disse que a abolição não passava de “questão de forma e oportunidade”.

¹⁹³ IDEM, *Ibidem*, p. 141.

¹⁹⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 140-141, 188-189.

graça para quem quiser recebe-la, e só conhecendo a verdade o homem pode ter liberdade.¹⁹⁵

Além da liberdade defendida por esses batistas estar sempre subordinada à autoridade e à ordem. Dessa forma, enquanto a liberdade material, algo temporal, seria conquistada pela abolição da escravidão. A liberdade espiritual, com valor superior, só seria alcançada pela conversão à fé protestante.

Uma hipótese contrária a José Barbosa foi levantada por Hélio de Oliveira Silva, para quem, os missionários não se opuseram à escravidão, para não pôr em risco o sucesso da missão. Ou seja, o silêncio, mais que algo teológico, era uma questão utilitarista e pragmática.¹⁹⁶

Apesar dessas considerações mais religiosas, entendemos que para compreensão do que ocorreu naqueles anos, é necessário compreender o processo abolicionista como um todo. Para isso, orientamo-nos, principalmente, pela pesquisa de Angela Alonso sobre o movimento abolicionista. Nessa obra, Alonso demonstra que o movimento abolicionista foi o “primeiro grande movimento social brasileiro”.

O “movimento social”, [é um] tipo de política que combina campanha de pressão sobre autoridades, uso de repertório de confronto comum (organização de associações, publicações e eventos de padrão similar) e manifestações públicas repetidas por parte de grande número de pessoas, cujo compromisso perdura diante das adversidades.¹⁹⁷

Dois fatores importantes são apontados por Alonso para compreensão do abolicionismo: a periodização e a heterogeneidade do movimento. O movimento teve início entre 1868-71, devido a uma provocação internacional.¹⁹⁸ Tornou-se nacional entre 1878 a maio de 1884, sob os governos liberais. E partiu para a confrontação e desobediência civil, por vezes violenta, a partir de 1885 até fevereiro de 1888. Além disso, o movimento não contava com a homogeneidade dos ativistas. Diferentes personalidades convergiam seus interesses contra um inimigo comum, o escravismo.

¹⁹⁵ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de Outra Pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. Tese (doutorado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, p. 191.

¹⁹⁶ SILVA, Hélio de O. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Escravidão: breve análise documental. *Fides Reformata*, São Paulo, v. XV, nº 2, p. 44, 2010. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/Fides_Reformata/03_IPB_Escravidao_Analise_Docmental.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2017.

¹⁹⁷ ALONSO, Angela. *Flores, Votos e Balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 352.

¹⁹⁸ Em julho de 1866, a Sociedade Francesa pela Abolição da Escravidão enviou uma petição ao imperador d. Pedro II solicitando uma ação do governo para a extinção da escravidão. D. Pedro II respondeu que a questão seria resolvida, dependendo apenas da “forma e oportunidade”. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 36.

A partir da metodologia do contextualismo linguístico procurei identificar quais questões estavam sendo respondidas pelas publicações, quais ideias eram endossadas e quais eram repelidas naquele contexto.¹⁹⁹ Na década de 1880, entre Rio de Janeiro e São Paulo, a missão presbiteriana de origem americana era a mais relevante e perene. Também considero a importância da *Imprensa Evangélica*, o jornal mais bem consolidado entre os periódicos evangélicos publicados no século XIX. Por fim, o mais preeminente discurso evangélico abolicionista foi proferido por um presbiteriano brasileiro, isto é, Eduardo Carlos Pereira.

1. O posicionamento inicial da *Imprensa Evangélica* diante do escravismo

Entre a fundação da *Imprensa Evangélica* e a primeira publicação sobre a questão escravista há um intervalo de sete anos. Antes dos presbiterianos, a Escola Bíblica Dominical da primeira missão metodista havia sido aberta a homens libertos em nosso país. Em 1835, Justin Spaulding, um missionário metodista americano, abriu duas classes, entre oito, da Escola Dominical Missionária Sul-Americana para “pretos”, uma com aulas em português e outra em inglês. Infelizmente, Spaulding não pode continuar suas atividades no Brasil e em 1841 retorna para os Estados Unidos encerrando a primeira tentativa de inserção do metodismo no Brasil.²⁰⁰

Em 1855, Robert Kalley (1809-1888), o missionário escocês independente que fundou a Igreja Evangélica Fluminense, iniciou uma escola dominical em sua residência em Petrópolis junto com sua esposa Sarah Poulton Kalley (1825-1907). Enquanto Sarah dirigia uma classe de crianças, Kalley ensinava a uma classe de “homens de cor”.²⁰¹

É de Robert Kalley também o primeiro discurso abolicionista com fundo teológico. Em 1865, Robert Kalley foi questionado por um membro de sua igreja sobre a legitimidade ou não dos crentes possuírem escravos. Em 3 de novembro, ele proferiu sua exposição sobre a escravidão à luz da Bíblia. Nessa exposição, foi esclarecido que só havia três possibilidades de relações trabalhistas: por amor, por salário e por compulsão. Para compreender cada uma dessas relações, era necessária uma explicação prévia sobre o direito de propriedade à luz da Bíblia.

Dessa forma, o único direito de propriedade inalienável era o direito sobre o próprio

¹⁹⁹ Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 13.

²⁰⁰ REILY, Duncan. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984, p. 83.

²⁰¹ IDEM, *Ibidem*, p. 96.

corpo. Por isso, os frutos adquiridos pelo exercício do corpo, só poderiam ser desfrutados pelo próprio trabalhador. Negociar o corpo de alguém, para se beneficiar do fruto de seu trabalho, era um roubo violento da liberdade individual.

Além disso, a Bíblia também ensinava, prossegue Kalley, que o escravo e o senhor eram semelhantes e a relação entre ambos deveria ser baseada no amor. Ele se referia ao mandamento evangélico de amar ao próximo como a si próprio. Porém, o escravo não trabalhava porque amava ao seu senhor. Também não esperava por um salário. Então só servia por obrigação, isto é, sob as ameaças dos castigos desumanos.

Por fim, o apóstolo Paulo havia ordenado aos senhores de escravos na carta aos Colossenses 4:1, que os senhores deveriam tratar seus escravos com “justiça e equidade”, pois eles também tinham um “Senhor nos céus”. Paulo, na carta aos Efésios 6:9, também ordenou que os senhores deixassem as ameaças aos escravos. Contudo, diz Kalley, os senhores brasileiros obrigavam o escravo a trabalhar sob ameaça, sem reconhecer o direito de propriedade sobre seu próprio corpo. Isso colocava os senhores brasileiros incursos sob o juízo de Deus. Portanto, o senhor de escravos era inimigo de Cristo, pecador e não poderia ser membro da Igreja, isto é, um cristão verdadeiro não poderia possuir escravos.

A Pastoral de Robert Kalley obteve resultados. Em 20 de dezembro de 1865, João Severo de Carvalho, secretário da igreja, apresentou as cartas de alforria de seus escravos. Já Bernardino de Oliveira Rameiro, que havia provocado a questão inicial, não se submeteu à exortação e, por decisão da assembleia congregacional, foi excluído da igreja.²⁰²

Igual resolução tomou o presbiteriano Emanuel Vanorden (1839-1917). Em 20 de fevereiro de 1878, Vanorden fundou uma igreja independente no Rio Grande do Sul. Na organização dessa igreja, tomou a resolução de não aceitar nenhum proprietário de escravos como membro da igreja. Para ele, a escravidão era pecado contra Deus e contra os homens.²⁰³ Antes disso, Vanorden também enviou, em 24 de outubro de 1877, uma carta ao presidente dos Estados Unidos, Rutherford B. Hayes (1822-1893), denunciando o transporte de escravos pela costa brasileira em navios norte-americanos.

Essas ações indicaram alguns caminhos que poderiam ser tomados por outros líderes protestantes no Brasil. Educação religiosa e moral aos escravos e principalmente aos libertos,

²⁰² CARDOSO, Douglas N.. Protestantismo & abolição no segundo império: a pastoral da liberdade. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 114, 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Caminhando/article/view/1068/1103>>. Acesso em: 02 ago. 2017.

²⁰³ IDEM, *Ibidem*, p. 60-61.

como fez Justin Spaulding e Robert Kalley. Posicionamento eclesiástico antiescravista como a Igreja Evangélica Fluminense de Robert Kalley e a Igreja fundada por Emanuel Vanorden. Ou a busca de apoio antiescravista internacional contra o escravismo nacional, como fez Vanorden. Ou então, expor que a escravidão era pecado, para o público, por meio da imprensa.

De fato, a *Imprensa Evangélica* expõe a defesa de educação religiosa e moral dos escravos ainda na década de 1870, embora de forma muito discreta. Pois, após o comentário inicial da Lei do Ventre Livre em 1871, o jornal fala sobre educação dos escravos apenas em 1874, para comentar o projeto Sousa Franco. Um posicionamento efetivo contra a escravidão, só começa a surgir em 1884, uma decisão oficial da instituição só ocorre em 1886, na reunião do Presbitério do Rio de Janeiro, e 1888, na organização do Sínodo Presbiteriano do Brasil.

Uma das explicações para essa aparente letargia, está relacionada a uma questão social e teológica, isto é, o conceito de igreja espiritual. A Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos cindiu no ano de 1837. Mark Noll afirma que as razões principais foram teológicas e eclesiásticas, porém não se pode ignorar que a questão escravista também esteve envolvida nessa cisão. O partido mais conservador defendeu que a escravidão era apenas uma questão secular, que a igreja não deveria se envolver diretamente. O partido mais moderado, o que se aproximou da teologia do Grande Despertar, defendeu que a igreja deveria agir efetivamente para pôr um fim na escravidão e em outros problemas sociais.²⁰⁴

Isso fez com que os missionários presbiterianos no Brasil mantivessem um posicionamento de afastamento dos problemas sociais brasileiros. A tônica da pregação era que o mundo é mal e o crente deveria sofrer com resignação essas mazelas e esperar piedosamente pela felicidade eterna. Tal visão justificaria o distanciamento da igreja em relação a questão escravista.²⁰⁵

Em 7 de outubro de 1871, a *Imprensa Evangélica* publica uma matéria sobre “A lei sobre o elemento servil”.²⁰⁶ O objetivo do editorial era discutir a Lei nº 2.040, aprovada nove dias antes, em 28 de setembro, conhecida como a Lei do Ventre Livre. O conteúdo da matéria celebrava a sanção da lei, um símbolo humanitário, “uma marca entre os povos civilizados”.

Todavia, também criticava suas falhas, que denunciavam a fraqueza do senso político do governo imperial brasileiro. Além disso, propunha uma solução para a questão da libertação

²⁰⁴ NOLL, Mark. *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992, p. 316. Cf. REILY, *op. cit.*, p. 110.

²⁰⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 146-148. **CONFIRMAR ESSA REFERÊNCIA**

²⁰⁶ A LEI sobre o elemento servil. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 19, p. 145, 7 out. 1871.

dos cativos. Afinal, a abolição definitiva traria de qualquer forma um “grande abalo industrial e social”. Por isso, era necessário que o governo estudasse os meios de prevenir, diminuir e amenizar esses males.

A respeito de como a Lei do Ventre Livre foi aprovada, Angela Alonso diz que o projeto dessa lei havia sido apresentado pelo então presidente do Conselho de Ministros do Império, o conservador José Maria da Silva Paranhos (1819-1880), visconde do Rio Branco, em 12 de maio de 1871, à Câmara dos Deputados. O projeto previa a liberdade dos filhos de escravos, chamados de ingênuos. Ao nascerem, a partir de então, eles seriam juridicamente livres. O senhor da mãe escrava seria responsável pelo ingênuo até que este completasse oito anos de idade. A partir dessa idade, o senhor teria duas opções: ou entregar o ingênuo ao Estado, recebendo uma indenização por ele, ou mantê-lo sob seu domínio até completar 21 anos de idade. De qualquer forma, o senhor era responsável por preparar o filho da escrava para o trabalho livre.

Além da liberdade dos ingênuos, a proposta de Rio Branco também previa três possibilidades de o escravo adulto alcançar a alforria. Com o acúmulo de pecúlio, dando direito ao escravo de comprar sua alforria, sua liberdade, sem necessitar da autorização prévia do seu senhor. Pecúlio era o dinheiro que o escravo podia adquirir de algumas formas, uma delas, a mais comum, era a venda de produtos da fazenda em centros comerciais. Também havia a prestação de serviços realizadas por escravos nos centros urbanos. Os escravos que podiam sair da fazenda para fazer esse comércio eram chamados de escravos de ganho. Ao fim do dia, o escravo retornava para o seu senhor e prestava contas do valor obtido. Por sua vez, o senhor entregava parte do lucro para o escravo. Outra possibilidade era a compra de alforria por terceiros, os abolicionistas faziam isso constantemente. Havia também a possibilidade do escravo alcançar a alforria a partir da criação de um Fundo de Emancipação controlado pelo Estado. Esse fundo seria sustentado pela arrecadação de impostos e de loterias. Anualmente, os escravos sorteados teriam suas alforrias compradas com o dinheiro desse fundo. O problema é que o fundo não teve uma aplicação prática, em muitas províncias, ele nem foi criado.

No entanto, o projeto também previa o fim dos castigos físicos para aqueles que não conseguissem sua alforria. Aos escravos pertencentes ao Estado, a alforria imediata estaria garantida. Uma matrícula nacional dos escravos também seria realizada a partir da aprovação da lei. Assim, surgiu o primeiro censo da escravaria no Brasil.

Como se pode ver, não era um projeto radical. Porém, conforme Alonso, o projeto teria

sofrido resistência por parte dos correligionários do partido de Rio Branco. Para esses opositores, quaisquer mudanças na estrutura escravista teria um forte impacto na estrutura do Estado imperial. Isso fez com que o projeto sofresse várias alterações até sua aprovação.

Dessa forma, diferente do previsto, o senhor só precisaria informar sobre a existência de ingênuos em sua propriedade quando eles completassem a maioria, isto é, quando alcançassem seus 21 anos. Além disso, todas as possibilidades de alforria previstas, passaram a ser condicionadas à expressa autorização do proprietário. Ou seja, abolicionistas foram impedidos de interferir na ordem privada escravista.²⁰⁷

Segundo Eduardo Pena, tais alterações pretendiam frear a tentativa do governo de transferir o escravismo da ordem privada dos senhores para o domínio do Estado. A oposição insistia que qualquer mudança deveria partir da iniciativa privada dos senhores de escravos.²⁰⁸

Eduardo Pena acrescenta que essa oposição, por exemplo, defendia ideias semelhantes às de Caetano Alberto Soares (1790-1867). Para ele, escravos precisavam estar sob a tutela de seus senhores, somente assim, poderiam fazer a transição para o trabalho livre. Esse era o único antídoto contra a “vadiagem” dos libertos. Dessa forma, as alforrias deveriam partir da iniciativa privada dos senhores e o Estado deveria manter a ordem pública sob controle. Ou seja, a transição do escravismo para o trabalho livre deveria ser feita de forma gradual e ordenada.

Por iniciativa dos senhores, as alforrias deveriam ser concedidas de forma meritória. Quer dizer, escravos obedientes e diligentes deveriam ser premiados com as cartas de alforria. Premiados, por sua vez, seriam naturalmente gratos e se manteriam fieis aos seus antigos senhores. Por conseguinte, a estrutura econômica e social do Império não seria abalada.²⁰⁹

Entretanto, ainda que com recuos, a Lei do Ventre Livre abriu brechas importantes para o ativismo abolicionista. O fundo de emancipação se tornou um instrumento político e sociedades emancipadoras foram reconhecidas. Por meio desses dois instrumentos, a prática judicial abolicionista para reconhecimento de alforrias cresceu de modo expressivo. Foi o momento de Luís Gama (1830-1882) se destacar como o principal advogado abolicionista da década de 1870.²¹⁰

²⁰⁷ ALONSO, *op. cit.*, p. 60-66.

²⁰⁸ PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial: juriconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001, p. 272.

²⁰⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 275. Segundo Chalhoub, as alforrias condicionais, que correspondiam entre 30% e 40%, reforçavam esse controle dos senhores sobre os libertos dependentes. CHALHOUB, Sidney, *op. cit.*, p. 60.

²¹⁰ Cf. ALONSO, *op. cit.*, p. 107. PENA, *op. cit.*, p. 118.

Segundo Eduardo Pena, amamentar os filhos por meio das amas de leite sob regime de escravidão era comum no período colonial e imperial. As senhoras não amamentavam seus próprios filhos, havia escravas para isso. Por conseguinte, ter escravas reprodutoras na propriedade era muito valorizado. Na segunda metade do século XIX, houve casos até de alforrias para escravas que reproduzissem uma quantidade mínima de crianças. Por outro lado, o filho da sinhazinha recém-nascido, tinha prioridade em relação à amamentação. Ou seja, a escrava parturiente era obrigada a no lugar de amamentar seu filho, tornar-se ama de leite do filho dos proprietários.²¹¹

Ainda assim, a *Imprensa Evangélica*, ao celebrar a promulgação da Lei do Ventre Livre, não fez quaisquer referências a situação da criança escrava no Brasil. O assunto central da publicação eram as possíveis consequências econômicas para o Brasil a partir daquela lei. Dessa forma, a *Imprensa Evangélica* decide comentar as ideias do conselheiro Bernardo de Souza Franco (1805-1875), apresentadas ao Senado, em 6 de setembro de 1871. Para o editorial, a proposta de Souza Franco era a que oferecia a melhor solução “sem grande detrimento dos interesses tanto dos escravos como dos senhores”.²¹²

Para a *Imprensa Evangélica*, o projeto de aproveitamento dos libertos como trabalhadores livres na lavoura era mais vantajoso que contratar imigrantes para substituir a mão de obra escrava. Segundo o jornal, a proposta de Souza Franco tinha o intuito de premiar os escravos de confiança com a alforria, após um período de trabalho condicional de mais cinco ou sete anos a contar da promessa. Por sua vez, em relação aos rebeldes, não haveria mais preocupação, pois ao verem os obedientes sendo alforriados, por desejarem o mesmo prêmio, se tornariam diligentes. O resultado seria uma abolição gradual com a segurança da lavoura. A liberdade traria a dignidade do trabalho. E se alguns libertos deixassem seu antigo senhor, não haveria dificuldades para contratar outros.²¹³

Em 6 de dezembro de 1874, a *Imprensa Evangélica* expõe uma aplicação prática de treinamento dos escravos e aproveitamento dos libertos. A matéria tratava dos sucessos da fazenda de Ibicaba, São Paulo, cujo proprietário era o comendador José Vergueiro. O método de Sousa Franco dava resultados concretos na fazenda de Ibicaba. Os escravos eram bem tratados e os interesses do proprietário estavam resguardados. Aos escravos de confiança, José Vergueiro abria contas correntes para poderem guardar os seus pecúlios. Quando tinham

²¹¹ Cf. PENA, *op. cit.*, p. 165-228.

²¹² A LEI sobre o elemento servil. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 19, p. 145, 7 out. 1871.

²¹³ A LEI..., *op. cit.*, p. 146.

dinheiro suficiente para comprar a alforria, os antigos escravos se tornavam trabalhadores livres de Ibicaba, afirmava a matéria.

Além disso, para a *Imprensa Evangélica* o nível moral dos escravos estava se elevando. José Vergueiro não descuidava dessa parte na preparação deles para a liberdade. Casamentos foram regularizados. Escravos receberam escolarização. Até a Bíblia era entregue aos escravos junto com livros seculares e um manual doutrinário protestante. Horário de descanso havia se tornado horário escolar. Por isso, havia mais escravos fiéis e diligentes, prontos para a liberdade sob a égide do senhor.²¹⁴

A fazenda de Ibicaba havia sido bem-sucedida para a *Imprensa Evangélica*. Mas, nem sempre foi assim. O pai do comendador José Vergueiro, o senador Nicolau de Campos Vergueiro (1778-1859), foi o maior incentivador da colonização imigrante europeia para substituição da mão de obra escrava. Em 1847, quando era ministro da Justiça e do Império, Nicolau Vergueiro havia obtido um subsídio do governo para dar início às chamadas colônias de parceria. Nessa modalidade de empreendimento, o governo subsidiava em forma de empréstimo o valor necessário para o transporte dos colonos até as fazendas de café do Oeste paulista.

Uma vez estabelecidos nas fazendas, os colonos trabalhavam para o proprietário. Cada família de imigrante recebia uma porção do cafezal para trabalhar. Enquanto as plantas de café eram novas, o proprietário permitia que os imigrantes cultivassem entre as fileiras do café para sua própria subsistência, isto é, para consumo da própria família. Ao crescerem as plantas de café, os colonos passavam a cultivar em outras áreas indicadas pelo fazendeiro. Eles também tinham que cuidar da limpeza do cafezal. Caso a produção de subsistência fosse comercializada, parte do lucro era entregue ao fazendeiro. Além disso, metade do lucro líquido do café comercializado era entregue como pagamento ao colono. Isso, depois de descontar várias despesas, tais como: transporte, impostos, beneficiamento, etc. E ainda tinha o desconto dos juros de 6% cobrado aos colonos pelo empréstimo feito pelo proprietário para custear a viagem da Europa para o Brasil. Enfim, não sobrava quase nada para o colono que ainda era ludibriado pelos cálculos ininteligíveis do fazendeiro.

Em sua labuta, o colono deveria se manter ordeiro, saldando toda a sua dívida antes de sair da fazenda. Na lavoura, em muitas fazendas, ele trabalhava lado a lado com os escravos. Era patente para os colonos que o trabalho livre era uma ilusão diante de todas essas

²¹⁴ O FUTURO da escravatura no Brasil. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 23, p. 180, 6 dez. 1874.

circunstâncias. As reclamações não demoraram a surgir tanto da parte dos colonos quanto dos fazendeiros que investiram na ideia de Nicolau Vergueiro. Os fazendeiros se queixavam da baixa produção dos colonos em comparação com a dos escravos. Além disso, era difícil manter os colonos submissos. Por outro lado, os colonos estavam descontentes com a porção de terra que os proprietários lhes entregavam para cultivar. Eram terras virgens que para começarem a produzir levavam de dois a três anos de trabalho. Os lotes que já estavam produzindo eram entregues ao trabalho escravo.

Das queixas para o acerto de contas não demorou muito. Uma revolta estourou na fazenda, na década de 1850. Em 1856, o pastor luterano suíço Thomaz Davatz (1815-1888) enviou um relatório sobre a colônia de Ibicaba ao governo suíço. Nesse relatório, ele dizia que as condições em que seus patrícios viviam em tudo se assemelhavam as da escravidão.

Os seguidores de Thomaz Davatz, por temerem uma represália dos feitores contra seu líder, se dispuseram para o confronto em dezembro de 1856. A partir de então, a revolta se expandiu. A demanda dos revoltosos era pela concessão de pequenos lotes de terra para as famílias dos colonos poderem produzir livremente. Afinal, foi por essa propaganda feita na Europa que eles haviam decidido imigrar para o Brasil. A revolta de Ibicaba se propagou. Houve manifestações também em outras fazendas de São Paulo. O resultado foi o fracasso do sistema planejado por Nicolau Vergueiro, que morreu em 1859. Em 1865, a fazenda de Ibicaba estava em falência.²¹⁵ Mas, dezoito anos após a revolta, pela reportagem da *Imprensa Evangélica*, José Vergueiro estava reerguendo a fazenda.

Dessa forma, as únicas publicações da *Imprensa Evangélica* na década de 1870 foram geradas pela preocupação de não abalar a estrutura econômica e social do Império. É necessário ter em vista que a redação do jornal era composta por missionários norte-americanos que haviam sofrido com a recente Guerra Civil (1861-1865) ocasionada por causa da abolição nos Estados Unidos. Por isso, para a *Imprensa Evangélica*, havia o receio de que leis geradas sem “previdência política” poderiam redundar em algum tipo de quebra da ordem social, isto é, a temida revolução. Fica também evidente a preocupação com o progresso da sociedade, com o engrandecimento da pátria, a partir da educação moral do liberto. Era necessário dignificar o trabalho.

²¹⁵ Cf. COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. 5ª ed. São Paulo: UNESP, 2012, p. 125-136. MENDES, Felipe Landim Ribeiro. Ibicaba revisitada outra vez: espaço, escravidão e trabalho livre no oeste paulista. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 333, jan./abr.2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/anaismp/v25n1/1982-0267-anaismp-25-01-00301.pdf>>. Acesso em: 07 ago. 2020.

Essa visão era compartilhada também pelos abolicionistas daquele momento. “Progresso, civilização, instrução, eram questões colocadas sempre na ordem do dia pelos jornais abolicionistas”.²¹⁶ Pouco a pouco essa visão se radicalizou. Ainda que para abolicionistas ao estilo de Joaquim Nabuco a solução reformista e legal continuará a prevalecer até o 13 de maio de 1888.

2. A guinada abolicionista da *Imprensa Evangélica*

Entre a Lei do Ventre Livre e a próxima lei antiescravista há um intervalo de 14 anos. Período suficiente para o avanço do movimento abolicionista, para a expansão da resistência escravista e para a redação da *Imprensa Evangélica* tomar uma posição favorável à abolição. Nesse período, também houve a frustração em relação aos resultados efetivos da Lei de 1871.

Ao raiar o ano de 1879, havia a esperança de ver a saída das primeiras crianças libertas pela Lei do Ventre Livre. Mas, ao invés de celebrar a saída dos rio-brancos, como essas crianças eram chamadas, o que se viu foram fazendeiros se arregimentando em Congressos da Lavoura e conseguindo a aprovação da Lei de Locação de Serviços nº 2.827, de 15 de março de 1879. Essa lei regulamentava as relações trabalhistas entre fazendeiros e trabalhadores imigrantes e libertos. Na prática, a lei perpetuava muitos aspectos do sistema escravista. O presidente do Conselho de Ministros que conseguiu a aprovação da nova lei era o liberal Cansanção de Sinimbu (1810-1906), nomeado pelo Imperador para formar seu Gabinete de governo em 1878. Segundo Angela Alonso, um liberal escravista que repudiava o movimento abolicionista.²¹⁷

Porém, esse foi o momento de crescimento do movimento abolicionista por meio de novas associações e importantes publicações. Durante todo o período em que governos liberais se sucederam, até 1885, diversas associações abolicionistas foram criadas. Foram 227 ao todo, quase trinta por ano. Duas publicações abolicionistas relevantes surgem no ano de 1883. A Confederação Abolicionista, organizada em 9 de maio de 1883, que reunia quinze sociedades emancipadoras, lançou seu manifesto em 11 de agosto, redigido por José do Patrocínio e André Rebouças. Pela primeira vez, defendia-se a abolição sem indenização. No mesmo ano, de Londres, Joaquim Nabuco (1849-1910) publica o seu *O Abolicionismo*. O Manifesto teve uma

²¹⁶ MACHADO, Humberto F.. *Palavras e Brados: José do Patrocínio e a imprensa abolicionista do Rio de Janeiro*. Niterói: Ed. da UFF, 2014, p. 245.

²¹⁷ Cf. ALONSO, *op. cit.*, p. 121.

repercussão muito maior do que o livro de Joaquim Nabuco, dezoito mil cópias distribuídas, apensa na Corte, contra cinco mil sinopses de *O Abolicionismo*, ou seja, o livro nem chegou a ser distribuído, segundo a pesquisa de Alonso.²¹⁸

A década de 1880 também ficou marcada pela campanha de libertação de territórios. O ano de 1884 inaugurou uma nova fase para o movimento abolicionista. Inspirados no exemplo norte-americano, abolicionistas, por meio da Comissão Central Emancipadora, agiram nesse sentido. Ao contrário dos quilombos que existiam desde a colônia, mas eram considerados ilegais, os territórios libertos eram espaços legalizados sem a escravidão. Esses locais serviriam como cidades de refúgio para escravos fugidos, assim como um modelo de sociedades pós-escravistas. O primeiro sucesso relevante dessa campanha foi a abolição da escravidão na província do Ceará em 25 de março de 1884. Em seguida, em 11 de maio, a província do Amazonas extinguiu o sistema escravista e outros territórios foram extinguindo o escravismo também. Abolicionistas incitavam a fuga de escravos para essas regiões, o que cresceu diante da inércia do governo em dar solução para a questão escravista.²¹⁹

O ano de 1884 também marcou a guinada abolicionista da *Imprensa Evangélica*. O número de artigos sobre a questão escravista aumentou muito. Dentre suas 24 edições, em pelo menos 17 o assunto foi tratado. Dois motivos contribuíram para isso. Segundo José Barbosa, o movimento abolicionista demonstrava ter um caráter popular e em geral ordeiro, não pregava a revolução.²²⁰ Além disso, conforme Edwiges dos Santos, esta década foi a de maior influência das lideranças nacionais na redação do jornal.²²¹ A leitura das edições da *Imprensa Evangélica* da década de 1880 revela que os líderes nacionais do presbiterianismo estavam mais preocupados e menos temerosos em tratar de questões sociais brasileiras do que os missionários americanos, embora, sob uma perspectiva conservadora, isto é, tudo deveria ser feito dentro da ordem e pela instrumentalidade das leis.

O editorial de 29 de março celebrava a abolição no Ceará, ocorrida em 25 de março de 1884. Baseado na notícia dada pela *Província de São Paulo*, a *Imprensa Evangélica* destacou: “uma província inteira liberta-se hoje da escravidão fazendo desaparecer do seu território os últimos cativos, e chega a esse resultado sem revolução, sem violência, sem medo da anarquia,

²¹⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 202-207.

²¹⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 220.

²²⁰ BARBOSA, *Negro...*, p. 122-123.

²²¹ SANTOS, *O Jornal...*, p. 98. Como esta hipótese abrange temas que vão além da questão abolicionista, iremos verificá-la ao longo desta tese.

sem horror à malandrice dos libertos”.²²² Portanto, uma vez ancorados na ordem e não na revolução, o movimento abolicionista podia receber total apoio.

Naquele ano, a *Imprensa Evangélica* procurou endossar as ideias de Joaquim Nabuco, o “patriota brasileiro”, segundo o jornal. O editorial de 24 de maio foi uma resenha do livro *O Abolicionismo*. Para o resenhista, a obra continha “considerações calmas e desapaixonadas”. Era o melhor texto para convencer o governo a tomar uma atitude em prol da abolição, sem temer qualquer “agitação funesta” sobre a nação. Porém, diante da inércia do governo, “Deus [permitiria] forças brutais chamar à razão recalcitrante que Ele quer beneficiar”.²²³

Segundo a matéria, Joaquim Nabuco defendia a razão nacional, a cidadania, o interesse de livres e cativos. Embora o escravismo estivesse entranhado nas relações trabalhistas do Império, recebendo apoio até mesmo de profissionais liberais, quando a abolição viesse, todos se adaptariam a realidade moderna de trabalho. Mas quem resistisse às suas ideias receberia como recompensa a ignomínia. Afinal, que estabilidade tinha o poder escravista? Para Joaquim Nabuco, nenhuma. O poder escravista era uma sombra. O poder do governo também estava sob a sombra do escravismo. Porém, somente o governo, no dia em que saísse da indolência, teria força suficiente para confrontar os escravistas e decretar a abolição. O poder legislativo estava sujeito a pressões escravistas, porém não o executivo.²²⁴ Logo, a reforma abolicionista, para a *Imprensa Evangélica*, não apenas deveria ser gerida de forma gradual e pela ordem legal, mas também deveria estar baseada na centralização política do poder executivo.

A abolição legal era a bandeira levantada por Joaquim Nabuco. De todos os ativistas do abolicionismo, ele era o principal defensor dessa ideia. Para ele, o Movimento Abolicionista deveria agir como um projeto de construção da nação. Seu maior referencial era o parlamentar inglês William Wilberforce (1759-1833) que cumpriu um papel relevante na defesa do fim do tráfico de escravos na virada do século XVIII para o XIX por meio do parlamento.²²⁵ Além do parlamentar inglês, o teólogo unitarista²²⁶ William Channing (1780-1842) também era um referencial para Nabuco. Por temer uma insurreição dos escravos, Channing discordava da participação direta dos cativos no movimento abolicionista.²²⁷

²²² HONRA ao Ceará!. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 20, n. 6, p. 43, 29 mar. 1884.

²²³ O ABOLICIONISMO. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 20, n. 10, p. 73, 24 maio 1884.

²²⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 73.

²²⁵ BARBOSA, *Negro...*, p. 120-121.

²²⁶ Que não crê na doutrina da trindade.

²²⁷ Cf. NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Edições do Senado Federal. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003, p. 43. Deve-se ter em conta que esse pavor constante de uma possível insurreição fazia referência à revolta de escravos da Ilha de São Domingos, atual Haiti, entre o fim do século XVIII e início do XIX. Essa

Em meados de 1884, notícias sobre maus tratos a escravos e assassinato de senhores se espalhavam. Nesse contexto, a *Imprensa Evangélica* publica uma matéria em 7 de junho. A intenção era demonstrar que tirar a força a liberdade de homens e trata-los de modo quase selvagem, tinha por consequência torna-los inimigos dos seus senhores.²²⁸

Neste mesmo ano, os debates no parlamento estavam acalorados. Abolicionistas se confrontavam com escravistas de circunstância. Isto é, não havia mais, no parlamento, a defesa da escravidão como princípio. Escravistas de circunstância eram aqueles deputados que defendiam que a Lei do Ventre Livre era o suficiente para acabar com a escravidão de forma lenta e gradual. O que eles mais temiam era a dissolução da lavoura como consequência de uma abolição radical. Para eles, o grande problema dos abolicionistas eram os excessos do ativismo. Por sua vez, abolicionistas não abriam mão da retórica que apelava para o sentimento, para a justiça e para a humanidade contra a perpetuação do sistema.

Um novo tempo havia se iniciado. Era o tempo de poderes executivo e legislativo trabalharem juntos em prol de uma solução para a questão escravista. O discurso da *Imprensa Evangélica*, afinal, havia mudado. O discurso da década de 1870 de esperar uma atitude particular dos proprietários para pôr fim à escravidão havia ficado no passado. A cada dia em que era adiada a abolição, mais distante ficava o desejado progresso do país. Por sua vez, quanto mais rápida fosse decretada a abolição, mais rápido o Brasil seria conhecido como um “país que faz uma reforma social desta ordem, sem se arruinar, e sem perturbar a paz em que há longos anos tem vivido”.²²⁹

No dia anterior a essa edição da *Imprensa Evangélica*, d. Pedro II convocou um abolicionista para compor o novo ministério, era Manuel de Sousa Dantas. Isso demonstra que a redação estava em plena sintonia com o contexto político geral vivido pelo Brasil naqueles dias. Com a ascensão de Sousa Dantas, a esperança era que, finalmente, governo e parlamento atuassem juntos para o fim da escravidão.

revolta foi a única em que os escravos saíram vitoriosos. São Domingos conquistou sua independência da França em 1804. Foi o único país das Américas em que a independência foi resultado de uma revolução escrava. Cf. REIS, João José. Há Duzentos Anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v15n28/1518-3319-topoi-15-28-00068.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

²²⁸ A EMANCIPAÇÃO. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 20, n. 11, p. 81, 7 jun. 1884.

²²⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 81.

3. Um país com “leis para inglês ver”: o projeto Sousa Dantas e o pregador abolicionista

A Lei de 7 de novembro de 1831, que tinha por intenção abolir o tráfico de escravos no Brasil e previa multa e prisão para os contraventores, atendendo às exigências da Inglaterra no Tratado de 1826, para reconhecer a independência do Brasil, não vigorou. O contrabando era praticado às claras e o governo fazia vistas grossas. Algo que o próprio missionário metodista Justin Spaulding relatou, em 1º de setembro de 1836, à Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal, de Baltimore, Maryland:

Qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico de escravos seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão grande escala como agora. Navios continuamente se preparam e zarpam deste porto com destino às margens sangrentas da infeliz África, neste negócio de pirata. Os magistrados, solenemente juramentados a fazer cumprir as leis, frequentemente fecham os olhos e recebem subornos. Ninguém *ousa* cumprir as leis, e ninguém *poderia* se quisesse, tão fraco é o princípio *moral* neste governo. Tudo o que podemos fazer é usar diligentemente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela Providência, para prestar-lhes serviço.²³⁰

O padre Luiz Gonçalves dos Santos (1767-1844) reagiu à notícia do relatório de Spaulding. Em *O Catholico e o Methodista*, ele escreveu: “Ora, aqui temos a Missão Metodista com *duas partes* ou dois fins. O 1º descatolizar o Brasil [...] o 2º é emancipar os nossos escravos”.²³¹

Não somente o governo brasileiro, mas os próprios capitalistas britânicos eram críticos a qualquer tentativa do Império britânico em utilizar sua força naval para impedir o tráfico de escravos africanos.²³² Somente com a Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850, a Lei Eusébio de Queirós,²³³ o tráfico de escravos foi realmente abolido no Brasil.

No entanto, mesmo diante da não execução da Lei de 1831, os proprietários de escravos tinham ciência de que o fim do tráfico estava próximo. Segundo Manolo Florentino, isso fez com que a primeira metade do século XIX presenciasse o maior fluxo de tráfico de africanos

²³⁰ SPAULDING, Justin. Carta de Spaulding ao secretário correspondente da Sociedade Missionária da IME, 1º de setembro de 1836. *Christian Advocate and Journal*, Nova York, 2 dez. 1836 *apud* REILY, *op. cit.*, p. 83.

²³¹ SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *O Catholico e o Methodista*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de J. P. da Costa & Co., 1839, p. 176.

²³² WILLIAMS, Eric. *Capitalismo & Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 236-244.

²³³ Eusébio de Queirós Coutinho Matoso da Câmara (1812-1868) era o ministro da Justiça no Gabinete presidido pelo conservador Pedro de Araújo Lima (1793-1870), o marquês de Olinda.

da história do Brasil. A título de exemplo, estima-se que nas duas últimas décadas do século XVIII, quando o Brasil ainda era uma colônia de Portugal, teriam desembarcado no Brasil, uma média de 40 mil escravos. Logo após a sanção da Lei de 1831 até 1834, o volume de africanos contrabandeados que desembarcaram no Brasil teria ficado em no máximo 1.200. Mas entre os anos de 1846 a 1850, estima-se que desembarcaram no Brasil mais de 50 mil africanos por ano.²³⁴

O projeto original do visconde do Rio Branco procurou corrigir essa falha na execução da lei de 1831, estabelecendo a matrícula da escravaria. No entanto, nos registros, para não demonstrarem que os escravos eram contrabandeados, os proprietários declaravam que seus escravos originários da África, haviam entrado no Brasil antes de 1831. Ou seja, escravos de meia idade se tornavam idosos no papel. A esperança dos proprietários fraudadores era que não se tocasse mais no assunto após essa matrícula.

No entanto, o ano de 1884 havia chegado e o abolicionismo havia se tornado um movimento nacional. A questão escravista era o assunto mais comentado em todo o país. D. Pedro II voltou a se mover e, embora não houvesse tocado na questão na Fala do Trono na abertura do ano legislativo, convocou o liberal Manuel de Sousa Dantas (1831-1894) para compor um novo Gabinete em 6 de junho. Sousa Dantas era um ativista abolicionista, membro da Sociedade Libertadora 7 de setembro.²³⁵

Segundo Alonso, Manuel de Sousa Dantas propôs um projeto de libertação dos escravos sexagenários que desagradou os proprietários. Pois, além de prever a liberdade dos escravos a partir de sessenta anos, o projeto também propunha uma nova matrícula da escravaria. Diante da qual, os proprietários teriam duas opções. Poderiam reafirmar a idade dos escravos declarada na matrícula correspondente à Lei de 1831, nesse caso, assumiriam que metade dos cativos no Brasil já possuíam 60 anos ou mais, logo, estavam aptos para serem libertos; ou poderiam corrigir a idade dos escravos, neste caso, tornavam-se passíveis de serem processados na justiça por contrabando e terem a propriedade sobre seus escravos contestada. Além disso, o projeto não previa indenização em nenhum dos casos.

Se o projeto Dantas fosse aprovado, uma nova era pós-escravidão seria iniciada. Afinal, Sousa Dantas pretendia estabelecer, a partir da Lei de Locação de Serviços de 1879, um salário mínimo para os trabalhadores libertos. Propunha, também, o acesso aos terrenos às margens

²³⁴ Cf. FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 43-66.

²³⁵ ALONSO, *op. cit.*, p. 232.

das estradas de ferro e de rios navegáveis para os libertos poderem formar colônias agrícolas. Para acabar com a especulação, o projeto também previa o congelamento do preço de compra e venda de escravos, taxava a posse e proibia o seu comércio entre províncias. Por fim, mencionava a previsão de extinguir de vez a escravidão em 1900 sem indenização para os proprietários. Havia chegado o momento de união entre governo e o abolicionismo.²³⁶

Diante de um governo unido aos abolicionistas, proprietários não demoraram a reagir. Assim como os abolicionistas, fazendeiros agiram no espaço público, por meio dos Clubes da Lavoura. No mesmo mês de julho de 1884 em que o filho de Sousa Dantas, Rodolfo Dantas (1854-1901) apresentava o projeto da Lei dos Sexagenários para ser discutido na Câmara dos Deputados, os escravistas realizavam um Congresso da Lavoura a nível nacional. No momento da discussão do projeto, metade dos deputados, tanto do partido Conservador quanto do partido Liberal, fizeram oposição. Deputados escravistas apresentaram outro projeto, propondo a substituição da mão de obra escrava pela imigração chinesa.²³⁷ Além disso, em resposta ao projeto, deputados escravistas conseguiram aprovar uma moção de desconfiança contra Sousa Dantas, em 28 de julho.²³⁸

Diante do impasse no parlamento, Sousa Dantas convenceu d. Pedro II a dissolver a Câmara, em 30 de julho, e convocar novas eleições para dezembro de 1884. A partir daí, ocorre uma notável campanha eleitoral, com candidatos abolicionistas em todo o país. Porém, eles perderam e os conservadores mantiveram a maioria no parlamento. Sem alternativa, d. Pedro II demite Sousa Dantas. Esse foi o malogro do projeto Dantas.²³⁹

Porém, aqueles dias marcaram um novo tempo no discurso abolicionista da *Imprensa Evangélica*. No mês de agosto, após a dissolução da Câmara e início da campanha eleitoral, na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, ouviu-se um sermão singular. Fundamentado em argumentos bíblico-teológicos, o rev. James Houston (1847-1929) expôs um sermão claramente

²³⁶ No intuito de aumentar a receita do Fundo de Emancipação, Dantas propunha uma arrecadação de 6% de todas as contribuições para a receita nacional e um imposto sobre os proprietários de escravos que variava de 5% nas grandes cidades a 1% em vilarejos e fazendas. Além disso, propunha também tabelar o valor das alforrias dos escravos por faixa etária, impedindo que o valor do escravo variasse com a inflação. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 242-246.

²³⁷ Na edição de 16 de janeiro de 1880, a *Imprensa Evangélica* transcreveu um artigo do jornal *Novo Mundo* tratando das ideias de João Lins Vieira Cansação de Sinimbu (1810-1906), o Visconde de Sinimbu, sobre a imigração chinesa e porque Joaquim Nabuco se opunha a isso. Logo no início do texto transparece uma visão negativa em relação aos asiáticos que seriam inferiores aos europeus. Em seguida, o texto procura transmitir o receio de que os chineses seriam reduzidos à servidão perpetuando o sistema escravista. Cf. OS CHINS. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, ano 16, n. 2, 16 jan. 1880, p. 14.

²³⁸ ALONSO, *op. cit.*, pp. 239-248, 251-253.

²³⁹ IDEM, *Ibidem*, pp. 239-248, 251-253, 497.

abolicionista.

1. James Theodore Houston, o pregador abolicionista

Nascido no estado de Ohio em 1847, James Theodore Houston era um adolescente quando estourou a Guerra Civil nos Estados Unidos. Seu estado de origem participou ativamente da guerra. Mas, nove anos após o término da guerra, em 1874, ele se formou em Teologia pelo Seminário Teológico Western, em Ohio. Em seguida, foi ordenado ao ministério pastoral pelo Presbitério de Wooster, Ohio. Por fim, ele seria enviado como missionário para o Brasil pela Junta de Nova York.²⁴⁰

No Brasil, ele organizou a Igreja Presbiteriana de Cachoeira, Bahia, em 1875. Em 1877, foi nomeado pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, tendo ficado a frente desta igreja até agosto de 1885. No entanto, nos interessa, neste momento, o sermão pregado por Houston na igreja do Rio, no culto dominical de 10 de agosto de 1884. Aquele sermão, cujo título era *O Cristianismo e a Escravidão*, após sua exposição, foi publicado.

O Brasil vivia um momento de tensão em relação à questão escravista, com Câmara dos Deputados fechada por intervenção do imperador. Aquela situação havia motivado o rev. Houston a dar uma palavra de exortação aos seus fiéis sobre o movimento abolicionista e a situação do escravo no Brasil. A questão central a ser respondida era: à luz das Escrituras, a escravidão era legítima? Provar que a Bíblia não havia legitimado, mas tolerado a escravidão por circunstâncias políticas e sociais era o seu propósito.

A preleção daquele domingo estava distribuída em três tópicos. Ao fim de cada tópico de exposição, Houston indicava uma aplicação prática para o contexto brasileiro. Para iniciar, Houston pensou em explicar o que era a escravidão entre os hebreus. Em seguida, considerou a necessidade de elucidar a relação entre o hebreu e o escravo gentio. Por fim, completou sua argumentação analisando o contexto social da igreja apostólica que justificava o discurso de submissão dos escravos cristãos aos seus senhores. Além disso, toda sua exposição estaria baseada em dois principais textos bíblicos: o primeiro do Evangelho de Lucas 10:29, sobre amar o próximo como a si mesmo e o segundo baseado no Evangelho de Mateus 7:12 sobre fazer aos outros aquilo que queremos que eles nos façam.

²⁴⁰ MATOS, *Pioneiros...*, p. 90.

Entre os hebreus, Deus havia tolerado e regulamentado a escravidão, jamais legitimado, afirma Houston. No caso, um escravo hebreu só se via nesta situação por motivos circunstanciais, tais como: pobreza, punição por roubo e por vontade paterna. Um hebreu poderia se tornar escravo de outro hebreu para saldar uma dívida. Mas essa situação era temporária e o escravo não podia ser vendido pelo senhor-credor. Ao quitar a dívida com o trabalho, o escravo hebreu era alforriado. Isso não excluía a possibilidade de o escravo ser liberto após seis anos de serviço prestado, conforme o livro de Êxodo 21:2. Além disso, no ano do Jubileu, registrado no livro de Levítico 25:8-10, todo escravo hebreu deveria ser alforriado, sem condicionar isso a tempo de serviço prestado. Um hebreu só poderia se tornar um escravo perpétuo de seu senhor caso ele assim o quisesse, como está em Êxodo 21:5-6.²⁴¹

Porém, o escravo brasileiro estava “completamente à mercê de seu senhor, não tem nenhuma esperança de proteção contra a avareza e tirania do mesmo”.²⁴² Para Houston, a escravidão moderna era mais semelhante à escravidão romana, em que o senhor podia dispor do seu servo da forma como quisesse. Torturas, ofensas, assassinatos e livre alienação era próprio do regime escravista romano. Essa era a condição do escravo moderno. A lei havia desconsiderado o escravo como um ente racional.

Houston prossegue argumentando que, entre os hebreus, até os escravos não hebreus tinham direitos. Um gentio, isto é, um não hebreu, só se tornava escravo perpétuo em casos de derrota na guerra. No contexto do mundo antigo, aos prisioneiros de guerra só lhes restava a morte ou a escravidão. Por isso, “a escravidão era sem dúvida a mais moderada e portanto a preferível”.²⁴³ Moisés, o legislador dos hebreus, apenas regulou a prática, estabelecendo regras para que o tratamento cruel contra os escravos fosse evitado. Além disso, cativos gentios não podiam ser vendidos. A venda de um escravo era um crime punido com a pena capital. Escravos gentios não eram mantidos em correntes e caso fugissem, não deveriam ser devolvidos. O assassinato de um escravo gentio tinha a mesma punição que o de um hebreu. Caso fosse ferido deveria ser alforriado de imediato. Segundo Houston: “em geral o tratamento dos escravos era suave e brando tendo-se em vista a justiça e equidade”.²⁴⁴

No primeiro século de nossa era, nos tempos de Jesus, não há mais referência bíblica sobre a existência de escravos entre os israelitas, diz Houston. Diante do evangelho, todo o

²⁴¹ HOUSTON, James Theodore. *O Cristianismo e a Escravidão*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1884, p. 3-6.

²⁴² IDEM, *Ibidem*, p. 7.

²⁴³ IDEM, *Ibidem*, p. 9.

²⁴⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 8.

homem é um irmão, não importando sua nação ou credo. No Novo Testamento, a condenação do comércio de escravos entre hebreus passou a valer para todos os homens. Por isso, “não é lícito agora sob as leis do Evangelho um homem escravizar o seu semelhante contra a vontade deste, seja desta ou daquela nação, quer desta ou daquela cor”. Por isso, o Cristianismo era “amigo de todo e qualquer movimento que tenha por fim aliviar os oprimidos”.²⁴⁵

A salvação eterna era a maior liberdade que um homem poderia alcançar. Mas, na plenitude da graça, essa liberdade incluía o fim de todo tipo de tirania. Amar a Deus e ao próximo como a si mesmo era a lei moral máxima do Evangelho. Toda prática contrária a esse mandamento não era legítima. Para o Cristianismo, não havia mais acepção de pessoas. Por isso, defender a escravidão era repugnante.

Mas, então, por que nas cartas apostólicas há recomendações para os escravos cristãos se submeterem aos seus senhores? Houston diz que, naquele contexto, os cristãos não tinham qualquer influência sobre a sociedade, eram pobres, poucos e desprezados. Por isso, entrar em luta contra a estrutura da sociedade causaria uma barreira insuperável para o progresso do Cristianismo. A estratégia apostólica era lançar as sementes do Evangelho para em seguida colher a reforma da sociedade. Assim, a libertação da alma teria como consequência a libertação do corpo.

Como a escravidão não era legítima diante das Escrituras, todo o movimento em prol da libertação dos cativos deveria ser apoiado pelos crentes. O Brasil era o único país das Américas a manter a escravidão. Isso gerava um prejuízo moral, material e espiritual para todos. Por isso, ele faz um convite para que todos abraçassem a causa abolicionista. Era o momento do ministério comandado por Souza Dantas, o abolicionismo já havia se tornado popular, nacional e uma política de Estado, conclui.²⁴⁶

2. Robert Dabney, o teólogo escravista

Segundo Quentin Skinner, o contexto e o vocabulário político da época de qualquer obra de filosofia política eram cruciais para compreensão do que o autor estava fazendo ao escrever determinado texto, quais questões ele estava formulando, o que ele estava tentando responder,

²⁴⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 10-11.

²⁴⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 13-14.

o que ele aceitava e endossava, ou contestava e repelia, ou até mesmo ignorava das ideias e convenções predominantes no debate político da época. De acordo com Skinner, a atenção a esses pontos torna-se necessário para compreendermos as intenções de um determinado autor.²⁴⁷

Por isso, no intuito de buscar as principais referências de James Houston na elaboração de seu sermão, encontramos dois pensadores. Um deles, citado por Houston, foi William Robertson (1791-1793), teólogo presbiteriano escocês do século XVIII. A outra referência, examinada por esta pesquisa, foi Robert Lewis Dabney (1820-1898), teólogo do Seminário Presbiteriano União de Richmond, Virgínia. Destaque-se que Robert Dabney foi o principal promotor do envio de missionários da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos para o Brasil, por meio do Comitê de Nashville. Esse comitê missionário enviou seu primeiro agente em 1869, George Morton, discípulo de Robert Dabney no Seminário União.

Suas ideias escravistas foram esboçadas no livro *A Defence of Virginia*, publicado em 1867. Embora Houston tenha evitado fazer referências diretas a Dabney, ao menos três ideias do teólogo de Richmond, foram confrontadas pelo sermão de James Houston.

A obra de Robert Dabney tinha o propósito de dar ânimo aos virginianos após a derrota na Guerra Civil. Mas também era um libelo contra o abolicionismo. As ideias de Dabney criticavam todos os argumentos bíblicos utilizados pelos abolicionistas americanos. Em seu lugar, a obra propunha uma linha de interpretação bíblica que legitimasse a escravidão. Embora a escravidão entre os hebreus fosse temporária era um trabalho involuntário, afirmava Robert Dabney. Além disso, em Números 31:25-30, após a derrota dos midianitas pelos israelitas, Deus exige a entrega de escravos como pagamento de tributo para o serviço divino, no tabernáculo. Diante disso, Dabney conclui que se Deus exigiu um tipo de escravo, é incongruente dizer que isso era apenas tolerância. Portanto, como o Deus santo não pode ensinar o pecado, o Antigo Testamento provava que a instituição da escravidão era legal e inocente.

Além disso, embora a escravidão entre os hebreus fosse branda, isso não contraditava a legitimidade da posse de escravos, afirmava Robert Dabney. Ao utilizar o exemplo da Virgínia, Dabney argumentava que o erro de seus patrícios não estava na posse de escravos, mas no tratamento que muitos davam aos seus cativos. Além disso, entre os hebreus só havia clemência quando o escravo era um filho de Israel, não quando era um gentio, que podia ser punido com

²⁴⁷ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 13.

castigos físicos e podia ser vendido.

Sobre o Novo Testamento, Robert Dabney diz que não havia condenação sobre a posse de escravos. Para ele, não havia ilegalidade em ser escravista no Novo Testamento. Os abolicionistas tinham que provar se havia algum testemunho positivo nas Escrituras que condenasse a escravidão e não sustentar seus argumentos em inferências. Pois, não havia qualquer repreensão à posse de escravos em termos expressos no Evangelho.

We might very properly throw the burden of proof here upon our accusers, and claim to be held innocent until we can be proved to be guilty by some positive testimony of holy writ. [...] We claim the the significant fact, that there is nowhere any rebuke of slaveholding, in express terms, in the New Testament. Of the truth of this assertion it is sufficient proof, that Abolitionists, with all their malignant zeal, have been unable to find a single instance, and are compelled to assail us only with inferences.²⁴⁸

O que os apóstolos condenaram foram os abusos do sistema e não o próprio escravismo. Para provar sua argumentação, Robert Dabney demonstra o quanto a graça da salvação estava disponível até para os escravos. Por sua vez, as epístolas condenavam não os escravistas, mas os abolicionistas. Um exemplo dessa condenação podia ser encontrada na primeira carta de Paulo a Timóteo 6:3-5, na qual Paulo havia recomendado aos escravos cristãos honrarem seus senhores, principalmente se esses fossem cristãos, condenando a todos que ensinassem uma doutrina contraposta a sua. “This denunciation of the apostle seems to have been sufficient to give the *quietus* to the spirit of abolition, so long as any reverence for inspiration remained”.²⁴⁹

Dabney defende que pela presciência de Deus, o que Paulo havia escrito no primeiro século ainda permanecia para a igreja do século XIX, embora a igreja oitocentista tivesse sido invadida pelo espírito da modernidade. Nesse espírito foi gerado o abolicionismo que havia se tornado um flagelo gigante, uma vergonha para o Cristianismo. Dessa maneira, os abolicionistas ignoravam o seguinte: “God here declares that the principles of the lawfulness of slavery, the rights of masters, and the duty of obedience in slaves, are wholesome, and

²⁴⁸ “Podemos muito apropriadamente jogar o ônus da prova aqui sobre nossos acusadores, e alegar sermos considerados inocentes até que possamos ser provados como culpados por algum testemunho positivo das escrituras sagradas. [...] Nós reivindicamos o fato marcante, que não há nenhuma repreensão à posse de escravos, em termos expressos, no Novo Testamento. Da verdade desta afirmação é prova suficiente de que os abolicionistas, com todo o seu zelo maligno, foram incapazes de encontrar uma única instância e são compelidos a nos atacar apenas com inferências” (tradução nossa). DABNEY, Robert. *A Defence of Virginia: and through her, of the South in recent and pending contests against the Sectional Party*. New York: E. J. Hale & Son, 1867, p. 149-150.

²⁴⁹ “Esta denúncia do apóstolo parece ser suficiente para dar o *quietus* ao espírito da abolição, enquanto permanecesse qualquer reverência pela inspiração” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*, p. 186.

according to godliness”.²⁵⁰

Para Dabney, os argumentos teológicos abolicionistas eram puro sofisma. Pois, “Their dogmas are not supported by the testimony of Scripture, nor the lights of practical experience, nor sound political philosophy; but by vain and Utopian theories of human rights, and philosophy falsely so called”.²⁵¹ Além disso, abolicionistas tinham aparência de piedade, mas eram avarentos. William Robertson, para Robert Dabney, era um herege. Os argumentos teológicos abolicionistas de Robertson estavam baseados no espírito do Novo Testamento de fraternidade, igualdade, amor e desinteresse. Porém, Dabney denuncia que tais princípios não eram evangélicos, mas socinianos e racionalistas.

Para os socinianos, Cristo era apenas um reformador do Sistema moral do Antigo Testamento. Eles também ensinavam que o ensino do Novo Testamento era muito superior em beleza, pureza e benevolência. Por isso, havia um desprezo em relação ao Antigo Testamento. Pelo contrário, Robert Dabney se intitulava um teólogo conservador que não tinha receios em declarar que o Antigo Testamento era inspirado, inerrante e infalível. A lei do amor do Novo Testamento estava em conformidade com o Antigo Testamento. Portanto, a lei do amor assimilava a posse de escravos. Isso foi legitimado por Moisés e confirmado por Jesus em termos cheios de doçura, benevolência e fraternidade universal.²⁵²

Por fim, Robert Dabney protesta contra a afirmação de que Cristo e os apóstolos não haviam condenado a escravidão por prudência. Afinal, o Cristianismo não era apenas um sistema humano de reforma moral, passível de extinção total se mexesse com pontos impopulares. Por que Cristo e os doze haviam condenado todo o tipo de pecado, menos um crime tão grande e universal como a escravidão? Para Dabney, os abolicionistas não podiam responder essa questão.²⁵³

Se os abolicionistas tivessem alguma razão, pelo menos haveria registro das igrejas do primeiro século restringindo a participação ativa de escravistas. Mas não há esse registro. Para os abolicionistas a igreja apostólica precisava descobrir por dedução que a escravidão era pecado. Porém, só no século XVIII isso foi descoberto. E quem ensinou isso com bases

²⁵⁰ “Deus aqui declara que os princípios da legalidade da escravidão, os direitos dos senhores, e o dever de obediência dos escravos, são salutare, e de acordo com a piedade” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*, p. 188.

²⁵¹ “Seus dogmas não estão apoiados no testemunho da Escritura, nem nas luzes da experiência prática, nem na filosofia política saudável; mas na vã e Utópica teoria dos direitos humanos e na falsa filosofia assim chamada”. (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*, p. 188.

²⁵² IDEM, *Ibidem*, p. 193.

²⁵³ IDEM, *Ibidem*, p. 200-201.

teológicas foram fanáticos da estirpe de John Wesley (1703-1791). Portanto, estavam demonstrados os absurdos do abolicionismo teológico, afirmava Robert Dabney.

4. Eduardo Carlos Pereira, o publicista evangélico abolicionista

Os abolicionistas se empenharam muito na campanha eleitoral de 1884. O Brasil conheceu o que era um comício político. Em todo o país, foram 587 eventos de propaganda eleitoral. Joaquim Nabuco se destacou como o orador das multidões. Mas depois de muita luta, com conservadores controlando a mesa de reconhecimento de mandatos na Câmara, as candidaturas abolicionistas foram impugnadas. Privados das cadeiras do Parlamento, os abolicionistas tomaram de vez as ruas. Por fim, diante de uma nova moção de desconfiança contra Sousa Dantas, em 13 de abril de 1885, d. Pedro II decide demitir o ministro Sousa Dantas.²⁵⁴

Após demitir Sousa Dantas, d. Pedro II nomeia José Antônio Saraiva (1823-1895) para o cargo de presidente do Conselho de Ministros. O imperador pretendia acalmar os ânimos que já estavam muito exaltados no parlamento. Embora liberal, Antônio Saraiva não era abolicionista como Sousa Dantas. A missão do novo presidente do Conselho Ministerial era conseguir aprovar a Lei dos Sexagenários. Ele deveria fazer isso de forma a evitar qualquer crise entre o governo e os proprietários. O princípio seguido foi o circunstancialismo: “a menor medida no prazo mais dilatado, deixando tempo à agricultura para se reorganizar e oferecendo-lhe meios para tanto”.²⁵⁵

Para cumprir sua missão, Antônio Saraiva reformulou o projeto de Sousa Dantas. O novo projeto previa salários baixos para os libertos que estivessem em transição para o trabalho livre. O contrato de locação de serviços passaria a ser compulsório para os libertos com previsão de multa e prisão para aqueles que não aderissem. As colônias de libertos seriam colônias agrícolas regidas sob coerção para evitar a vadiagem. A liberdade dos idosos sexagenários seria acrescida de mais três anos de cativo. Seria um serviço adicional a título de indenização para o senhor. Mas no caso de o escravo já ter 63 anos quando a lei fosse aprovada, esse serviço adicional se limitaria a, no máximo, 2 anos.

²⁵⁴ Cf. ALONSO, *op. cit.*, p. 253-277.

²⁵⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 282.

Os escravos deveriam ser registrados novamente, isto é, a ideia de uma nova matrícula se manteria. Em relação aos africanos contrabandeados após a Lei de 1831, o proprietário não teria que declarar sua procedência, apenas sua filiação, caso fosse conhecida. Mais uma vez, legitimou-se o contrabando. As idades reais dos escravos seriam declaradas, mas sem dizer sua procedência. Dessa forma, enquanto o projeto original de Sousa Dantas resultaria na liberdade de cerca de 50% da escravaria no Brasil, o projeto reformulado resultaria na liberdade de apenas 10% de toda a população escrava. O projeto foi aprovado e a Lei nº 3.270 foi sancionada em 28 de setembro de 1885, a Lei dos Sexagenários.²⁵⁶

Quatro dias antes da posse de Antônio Saraiva, Eduardo Carlos Pereira surge como o pregador abolicionista. Foi na edição de 2 de maio de 1885 que a *Imprensa Evangélica* publicou seu primeiro artigo. Era o início de uma nova fase para o jornal da Igreja Presbiteriana no Brasil.

Eduardo Carlos Pereira era filho do capitão Francisco Pereira de Magalhães, um farmacêutico e proprietário em Caldas, Minas Gerais. Em 1870, Pereira migrou para São Paulo, tendo concluído seus estudos no Colégio Ipiranga, em 1873, local em que também exerceu o ofício docente. Em seguida, ingressou no curso de Direito da Academia de São Paulo. Em 1874, seguiu para Campinas, local para o qual foi transferida a sede do Colégio Ipiranga. Em Campinas, conheceu o rev. George Morton, missionário da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos e diretor do Colégio Internacional.

Com George Morton, Eduardo Pereira teve longas conversas sobre religião. Ao retornar para São Paulo, por recomendação de Morton, Pereira entrou em contato com o rev. George Chamberlain (1839-1902), missionário da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos e pastor titular da Igreja Presbiteriana de São Paulo, em 1874. Além disso, Chamberlain era o diretor da Escola Americana. Ao longo das conversas com Chamberlain, Eduardo Pereira decidiu se converter em março de 1875. Em 7 de março de 1875, foi recebido por profissão de fé na Igreja de São Paulo. Convencido por Chamberlain, Eduardo Pereira desistiu de sua formação em Direito, estudou Teologia na Escola Americana e, em 2 de setembro de 1881, foi ordenado ao pastorado.²⁵⁷

Nesse processo, fato curioso é que Eduardo Carlos Pereira de Magalhães ignorava o nome da família do pai em suas assinaturas. Dessa forma, o Eduardo Carlos Pereira, de aspirante a advogado de escravos, passou a ser o pregador evangélico da abolição. Para ele, a libertação

²⁵⁶ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 280-287.

²⁵⁷ CORREA, Adolpho Machado. *Eduardo Carlos Pereira: seu Apostolado no Brasil*. São Paulo: Imprensa da Fé, 1983, p. 12-14.

dos cativos resultaria na redenção nacional. Essa foi a ideia defendida na edição de 2 de maio de 1885 da *Imprensa Evangélica*. Dessa forma, a campanha empreendida pelos abolicionistas em prol do projeto de Sousa Dantas deveria ser motivo de grande alegria para todos os filantropos. O sofrimento dos escravos havia finalmente despertado a atenção dos altos poderes nacionais. Por isso, “as bênçãos dos redimidos” arredaria toda a maldição e o caráter nacional seria regenerado.²⁵⁸

Eduardo Pereira evocava a retórica da redenção mesclada à retórica iluminista e romântica compartilhada pelos abolicionistas.²⁵⁹ A escravidão era pecado pois transgredia a lei evangélica: “*fazei aos outros o que quereis que eles vos façam*”. Homens que se diziam cristãos haviam pecado ao sequestrarem filhos, mães, maridos e mulheres africanos para os reduzirem à escravidão. Por isso, assim como o sangue de Abel que amaldiçoara a terra ao ser derramado por seu irmão Caim, o sangue dos escravos derramado pelo azorrague dos feitores havia estelerizado “o solo abençoado de Santa Cruz”.²⁶⁰

Em seu texto, Eduardo Pereira convida a todos os brasileiros desejosos de progresso e liberdade para que se unissem pela defesa da emancipação. Uma defesa baseada na justiça. Isso legitimava qualquer “sacrifício propiciatório” em prol da liberdade dos cativos. Ao longo de seu discurso, Pereira cita Alexis de Tocqueville (1805-1859) para demonstrar que a escravidão era a desonra do trabalho e a apologia da ociosidade, da ignorância, do orgulho, da pobreza e do luxo. Além de Tocqueville, Pereira sustenta seu argumento fazendo referência aos profetas do Antigo Testamento ao dizer que a injustiça empobrece os povos. Esse foi o primeiro discurso publicado na *Imprensa Evangélica* a lançar mão efetivamente da retórica da redenção, isto é, do discurso religioso abolicionista, pois até então, a retórica do progresso era prevalecente nos editoriais.²⁶¹

Antônio Saraiva teve a satisfação de conseguir aprovar a Lei dos Sexagenários na Câmara dos Deputados. Sua missão estava cumprida. Mas a aprovação da lei no Senado e sua execução coube ao conservador João Maurício Wanderley (1815-1889), o barão de Cotegipe,

²⁵⁸ PEREIRA, Eduardo Carlos. A escravidão. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 21, n. 9, p. 65, 2 maio 1885.

²⁵⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 144. Pela retórica da redenção, a escravidão era pecado. Pela retórica iluminista, a escravidão era impedimento para o progresso. Pela retórica romântica, a escravo era um “bom selvagem” vítima do sistema. Cf. ALONSO, *op. cit.*, p. 93.

²⁶⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 65.

²⁶¹ IDEM, *Ibidem*. Importa destacar que, para José Murilo de Carvalho, no Brasil, a razão religiosa, que foi o fundamento do abolicionismo norte-americano, foi traduzida em termos políticos. No Brasil, não era uma questão de liberdade individual, e sim “um problema público, era a questão da construção da nação”. CARVALHO, José M. de. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 61.

que não tinha nenhuma tolerância com o movimento abolicionista. Por isso, iniciava uma nova fase do movimento. Jornais abolicionistas se multiplicaram, mas alguns foram empastelados.²⁶² Aqueles que tentavam esconder escravos fugidos ou apoiavam as fugas, foram reprimidos. A polícia foi intensamente utilizada para dispersar conferências abolicionistas, prender abolicionistas e caçar escravos fugidos.²⁶³

Em relação aos escravos idosos, o possível ânimo gerado pela expectativa do projeto original de Sousa Dantas, esvaiu-se diante da realidade escravista da Lei dos Sexagenários. Isso, porque Cotegipe fixou o período das novas matrículas para março de 1886 até março de 1887. Como a lei só passaria a vigorar após a realização das novas matrículas, os idosos continuaram sendo escravos por alguns anos ainda. Dentre aqueles que foram libertos, muitos já estavam doentes e inválidos. Por isso, essa lei não inspirava a menor confiança. Foi isso que a *Imprensa Evangélica* propagou na edição de 21 de novembro de 1885. Era o contrário do que os abolicionistas ansiavam e uma nova lei eficaz de libertação dos cativos deveria ser sancionada o mais rápido possível. Caso o governo não fizesse nada em prol de uma lei eficaz, Deus, “o criador de todo o gênero humano a partir de um só casal, puniria todo o país por oprimir os pobres e aflitos escravos. Mas glorioso será o dia em que for decretada a emancipação de todos os cativos, conclui o editorial”.²⁶⁴

1. O profeta abolicionista

Creemos que os eventos ocorridos em fevereiro de 1886, quando as escravas Eduarda, quinze anos, e Joana, dezessete anos, foram espancadas por sua senhora, d. Francisca de Castro, de Botafogo, resultando na morte de Joana e a cegueira de Eduarda,²⁶⁵ foram a motivação pela qual Pereira publicou seu mais incisivo discurso abolicionista.

A definição sociológica do tipo profeta, como esboçado por Pierre Bourdieu,²⁶⁶ pode ser aplicado, com ressalvas à personalidade de Eduardo Carlos Pereira. O êxito dessa figura sociológica pode ser verificado na sua capacidade altruísta de arregimentar, por meio do seu

²⁶² Foi o caso do *Vinte e Cinco de Março* e a tentativa contra o *Gazeta da Tarde* de José do Patrocínio. Cf. MACHADO, *op. cit.*, pp. 169, 292.

²⁶³ ALONSO, *op. cit.*, p. 281-291.

²⁶⁴ A LEI Saraiva. *Imprensa Evangélica*, v. 21, n. 22, 21 nov. 1885, p. 169.

²⁶⁵ MACHADO, *op. cit.*, p.199-205. ALONSO, *op. cit.*, p. 292-297.

²⁶⁶ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 73-74.

discurso, forças políticas potencialmente desestabilizadoras do sistema. Dessa forma, haveria uma troca, o profeta contribuiria para a revolução simbólica que a revolução política requer. Por outro lado, o profeta teria o apoio necessário para suplantar a hegemonia simbólica do poder religioso dominante.

Além disso, Eduardo Carlos Pereira se considerava também um profeta com autoridade para declarar a justiça de Deus. Assim, ele declara na primeira parte de seu discurso, publicado na edição de 3 de abril de 1886 da *Imprensa Evangélica*:

Clamarei e denunciarei aos novos filhos de Israel esse crime que mancha ainda o seio das igrejas evangélicas do Brasil, com grandíssimo detrimento do Evangelho. [...] E enquanto a justiça falar por minha boca, minha voz terá a mesma autoridade que a do Profeta, porque a voz da justiça é a voz de Jeová.²⁶⁷

Em meio àquele contexto, Eduardo Pereira tinha como foco protestar contra os crentes escravistas. Essa série polêmica foi publicada até a edição de 8 de maio de 1886. Em seguida, a *Imprensa Evangélica* noticia, em 24 de julho de 1886, que o livro havia sido publicado em volume único com o título *A Religião Cristã em suas Relações com a Escravidão*, publicada pela Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos.²⁶⁸

Eduardo Pereira se propunha a responder a seguinte questão: É legítimo o cristão possuir escravos à luz da Bíblia? Para responder a essa questão, ele estruturou seu discurso em uma introdução, três análises bíblico-teológicas e duas aplicações práticas. Era um libelo teológico abolicionista.

A retórica religiosa abolicionista surgiu entre os quakers no século XVIII. Segundo David Brion Davis, entre os quakers, o antiescravismo se consolidou no período da Guerra de Independência dos Estados Unidos. Segundo afirma Davis:

Foi, então, em uma época de severa crise que a Sociedade dos Amigos deu os primeiros passos significativos de compromisso com os princípios antiescravocratas. Em um período de busca intensa da alma, de desejo de autopurificação e de preocupação com sua imagem diante dos outros, uma decisão de impedir o tráfico de escravos foi um meio de reafirmar o teor perfeccionista de sua fé. Foi uma maneira de condenar uma forma de atividade econômica egoísta sem repudiar a procura de riqueza; uma maneira de endurecer a disciplina e a organização sem cortar todos os vínculos com os que não pertenciam à organização; uma maneira de confirmar a vontade moral

²⁶⁷ UMA SCENA da Escravidão. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 22, n. 14, p. 106, 03 abr. 1886.

²⁶⁸ A RELIGIÃO Christã em suas relações com a Escravidão. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 22, n. 30, p. 240, 24 jul. 1886.

do indivíduo e a sua missão histórica da Igreja sem ameaçar a estrutura básica da ordem social.²⁶⁹

No Brasil também tivemos o padre Antônio Vieira (1608-1697), que no século XVII pregava que a escravidão era um ato de caridade cristã para salvar a alma do africano pagão.²⁷⁰ José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), em sua *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura*, declarou que a escravidão era pecado. Outros abolicionistas contemporâneos de Eduardo Pereira também evocavam essa retórica.²⁷¹

Embora, a Igreja Presbiteriana como instituição não houvesse ainda se pronunciado contra a escravidão, isso não impediu que escravos se convertessem e se tornassem membros de diversas igrejas presbiterianas. Segundo Vicente Themudo Lessa, o ano de 1879 foi “o ano dos escravos”. Na Igreja de Borda da Mata, Minas Gerais, foram três escravos. Na Igreja de São Paulo, foram cinco escravas dentre os onze novos membros daquele ano. Mas, ressalte-se que isso só era possível por autorização dos senhores ou pelo fato de que os senhores serem membros dessas igrejas. Um exemplo disso foi a escrava Filismina, membro da Igreja de São Paulo, que teve de aguardar a autorização de seu senhor para poder se batizar. Ou o caso da Igreja de Borda da Mata em que os membros escravos pertenciam a Antônio Joaquim Gouvêa, crente na mesma igreja.²⁷²

Para provocar essa mudança, Eduardo Pereira não se restringiu ao campo da argumentação lógica. Eduardo Pereira queria a empatia de seus leitores para a causa abolicionista. Para isso, ele narra uma história de sua infância com claro propósito de provocar reações emocionais de seus leitores. Eduardo Pereira havia crescido em meio aos escravos. Na introdução, ele relembra duas ocasiões em que presenciou o castigo a dois escravos que tentaram fugir da fazenda em que cresceu. Após pintar em cores carregadas as duas cenas, diz que esse era o castigo aplicado a homens cujo único crime fora ter nascido na África e terem tentado fugir do sofrimento. Mas aos escravos ele declara: “console-te e console-nos a crença de que os teus gemidos e o teu sangue têm sido recolhidos no cálix da ira da reta e tremenda

²⁶⁹ DAVIS, David Brion. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 369-370.

²⁷⁰ ALONSO, op. cit., p. 57.

²⁷¹ ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravidão*. Paris: Typographia de Firmin Didot, 1825.

²⁷² LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]: subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 151.

justiça”.²⁷³

A liberdade era um direito dado por Deus a todos os homens. Mas os escravos eram vítimas de homens desumanos representados por aqueles que se opuseram ao projeto de Sousa Dantas. Por isso, a imprensa deveria cumprir seu papel profético e não se calar. Eduardo Pereira protestava aos senhores de escravos que eles ofendiam às leis de Deus e da humanidade. Eles seriam responsabilizados por isso. A lei de Moisés não legitimava a escravidão. Os israelitas deveriam sempre se lembrar de que eles haviam sido escravos no Egito. A escravidão era irreconciliável com a Palavra de Deus de justiça e amor. Os crentes precisavam abrir os olhos para essa verdade. Tolerância não dá legitimidade à instituição. Para Pereira, era só seus leitores compararem com o discurso de Jesus de que o divórcio havia sido tolerado por causa da dureza do coração do homem. Deus teve paciência com os “tempos da ignorância”. Assim como a instituição do divórcio, a escravidão era uma instituição tolerada nas Escrituras, nunca legitimada.

As Escrituras legitimavam o trabalho com as próprias mãos. Adão não dependia de um escravo para cultivar o jardim do Éden. Para Eduardo Pereira, a depravação do homem pecador é que gerou a escravidão. A degeneração da imagem de Deus no homem devido à queda deturpou a verdadeira justiça e santidade e exaltou o orgulho, a cobiça e a indolência. Isso teve como resultado pecados como escravidão, poligamia e outros. Afinal, não adiantava reformar o sistema sem regenerar o homem. Isso seria colocar pano novo em vestido velho ou vinho novo em odres velhos.

A legislação mosaica tolerou e regulou a instituição da escravidão. Essa regulação retirou da instituição tudo o que lhe era cruel em contraste com as leis brasileiras. Na lei dos hebreus previa-se pena de morte para quem roubasse um homem e o vendesse. No Brasil, ocorria o contrário, pois os legisladores haviam legitimado o contrabando de homens. Eduardo Pereira fazia referência à ineficaz Lei de 1831 e ao fato de a Lei dos Sexagenários não obrigar os proprietários a declarar a naturalidade dos escravos. Dessa forma, Pereira demonstra que Moisés exaltou a dignidade do homem, já os legisladores brasileiros humilhavam o ser humano reduzindo-o a uma coisa qualquer.

A legislação hebreia previa várias possibilidades de liberdade para o escravo. O tempo de serviço do escravo hebreu estava limitado a seis anos. No Brasil, no entanto, os legisladores

²⁷³ PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Religião Christã em suas Relações com a Escravidão*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1886, p. 4.

derrubaram o gabinete Sousa Dantas porque este queria limitar o tempo de serviço do escravo em “dez vezes seis anos”. Entre os hebreus, escravo ferido era posto em liberdade imediatamente. Mas, no Brasil, só morto o escravo era liberto imediatamente. Um hebreu era obrigado a proteger um escravo fugido. Porém, a nova Lei dos Sexagenários obrigava o brasileiro a entregar o escravo fugido à justiça, caso contrário era punido com multa.

Em seguida, Eduardo Pereira questiona se o evangelho da liberdade poderia cobrir com “manto de justiça e de amor, a mais flagrante e mais cruel violação do amor e da justiça”.²⁷⁴ Poderia a nova dispensação sancionar aquilo que a velha dispensação, chamada por Paulo de “*jugo da escravidão*” apenas tolerava? Poderia Jesus, que veio “pregar remissão aos cativos”, concordar com o cativo? Eduardo Pereira diz não a todas essas questões, pois na lei do Evangelho, devemos fazer aos homens aquilo que queremos que eles nos façam.

Jesus havia proclamado a igualdade entre todos os homens, de “todas as cores”. Na parábola do Samaritano, o próximo não era “somente o que fala a mesma língua, ou o que tem a mesma cor”.²⁷⁵ Manter alguém debaixo do jugo da escravidão era uma transgressão ao mandamento de amar ao próximo como a si mesmo. Eduardo Pereira indica que Paulo havia declarado: “de ninguém me farei escravo”. Portanto, o cristão precisava ter reciprocidade e não escravizar ninguém.

O evangelho havia celebrado a fraternidade entre os homens. Eduardo Pereira, na intenção de provar isso, faz referência a oração do “*Pai nosso*”. Essa era a oração essencial do cristianismo. “É a manifestação eloquentíssima de seu espírito fraternal, diametralmente antagônico às injustiças e atrocidades inerentes ao cativo. É, portanto, a condenação enfática e peremptória da escravidão”. Era também “um protesto diário contra todas as tiranias e violências da ferocidade humana”. Nenhum cristão poderia fazer essa oração com sinceridade e continuar sendo escravista. Enfim, “**liberdade e fraternidade, sublimes utopias do espírito humano, são os frutos universais do verdadeiro cristianismo**”.²⁷⁶

Para Pereira, o apóstolo Paulo não poderia contradizer o Evangelho que pregava. Então, ao citar o texto de I Timóteo 1:9-10, demonstra que para Paulo, a lei havia sido posta para os “roubadores de homens”. Ao evangelizar os gentios, Paulo havia se deparado com circunstâncias semelhantes às encontradas por Moisés. O Evangelho estava sendo pregado entre gentios pagãos entre os quais a escravidão era amplamente difundida, por isso, entrar em guerra

²⁷⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 18.

²⁷⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 18.

²⁷⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 20.

sem as sementes do Evangelho terem sido espalhadas, seria nobre, mas imprudente.²⁷⁷

Era necessário lançar primeiro as sementes do Evangelho, isto é, a pregação visando a conversão ao Cristianismo, para haver a colheita da liberdade humana. Ao citar James Houston, Eduardo Pereira demonstra que Paulo trabalhou para curar a doença que provocava a escravidão. A intenção de Paulo era mais profunda que tentar reformar a sociedade diretamente. A regeneração moral da sociedade seria uma consequência natural da aceitação do Evangelho pelos gentios.²⁷⁸

Por isso, as palavras de Paulo não legitimavam a escravidão, mas era um pedido de paciência aos escravos cristãos. Os escravos convertidos nunca deveriam se esquecer que acima de tudo eram servos de Cristo. Se Paulo provocasse uma revolta de escravos a exemplo de Spartacus, ocorrida em 71 d.C., isso resultaria em um obstáculo à disseminação do Evangelho. Isso tornaria a mensagem evangélica em discurso político obscurecendo seus fins unicamente espirituais.²⁷⁹

Mas, caso o escravo cristão tivesse oportunidade, não deveria hesitar em buscar sua liberdade. Assim como Paulo não fazia apologia da escravidão, mas ordenava aos senhores de escravos cristãos que não ameaçassem seus escravos e os tratassem com justiça e equidade. A carta a Filemon constituía a maior prova de que Paulo não legitimava a escravidão. O verso 16 dessa carta era um mandamento para Filemon libertar o escravo Onésimo: “recebe-o não já como um servo, mas em vez de servo um irmão muito amado”.²⁸⁰

Diante disso, o silêncio do púlpito não era prudência, mas infidelidade. Os líderes evangélicos brasileiros não viviam as mesmas circunstâncias de Paulo pregando aos gentios. No Brasil, graças ao abolicionismo, já estava claro que a escravidão era uma “violação do direito natural”.²⁸¹ Para aumentar o peso de sua argumentação, Eduardo Pereira cita o texto do profeta Ezequiel 33:6: “Se o Atalaia vir que vem a espada, e não tocar a trombeta; e o povo se não guardar, e vier a espada e levar uma alma dentre eles; este tal foi por certo apanhado na sua iniquidade, mas eu demandarei o seu sangue da mão do Atalaia”.²⁸²

Assim, manter o escravismo no meio da igreja era cometer o pecado de Acã. Aqui, Eduardo Pereira faz referência ao texto de Josué 7. Acã e sua família haviam sido condenados

²⁷⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 23.

²⁷⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 24.

²⁷⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 25.

²⁸⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 27.

²⁸¹ IDEM, *Ibidem*, p. 30-31.

²⁸² IDEM, *Ibidem*, p. 28.

a pena capital por apedrejamento por terem tomado despojos amaldiçoados da cidade de Jericó, durante a conquista da “Terra Prometida”. Para Eduardo Pereira, a escravidão era um anátema dentro das igrejas. Esse anátema provocou a derrota dos confederados na Guerra Civil dos Estados Unidos. Mas com o fim do pecado, assim como ocorreu com o Sul dos Estados Unidos, bênçãos seriam derramadas sobre o Brasil.²⁸³

Os pastores do Brasil deveriam seguir o exemplo de pregadores abolicionistas. Entre os ingleses, havia William Wilberforce e Thomas Fowell Buxton (1786-1845). Entre os americanos havia William Lloyd Garrison (1805-1879) e John Brown (1800-1859). Ainda que no Brasil o Evangelho não tivesse tanta força, o púlpito não poderia silenciar diante da afronta ao direito, à justiça e à equidade.²⁸⁴

Esses pregadores não eram desconhecidos dos abolicionistas brasileiros. Joaquim Nabuco, em 1880, tinha como referência William Wilberforce, o parlamentar inglês que lutou pelo fim do tráfico de escravos, quando agia por meio da Câmara dos Deputados. Mas também, em 1884, se baseou em William Garrison, o primeiro americano branco a defender a abolição imediata, quando partiu para ações diretas na rua, destacando-se como o orador das massas. Rodolfo Dantas (1854-1901) tinha como referência Thomas Buxton, parlamentar inglês, colega de William Wilberforce, que era o defensor da preparação dos escravos para a liberdade por meio da difusão da Bíblia e da escolarização. Luís Gama (1830-1882) tinha John Brown como seu referencial, o pregador puritano branco e abolicionista radical que incitou uma insurreição escrava em Pottawatomie, estado do Kansas, Sul dos Estados Unidos, em 1856, tendo sido condenado a força em 1859.²⁸⁵ Daí podemos ver como o argumento de Eduardo Pereira estava afinado com o movimento abolicionista brasileiro, ao mesmo tempo, embora com um discurso bastante conservador, não se eximiu de utilizar um radical como Brown como exemplo.

Para Eduardo Pereira, quem comete pecado é filho do diabo e os crentes deveriam saber disso, pois, não havia compatibilidade entre a profissão de fé cristã e o escravismo. A escravidão era um “*pecado* profundamente desagradável ao Deus de caridade anunciado pelo grande Redentor”.²⁸⁶ Para muitos, entretanto, libertar os escravos resultaria em grandes prejuízos. Por isso, Eduardo Pereira os confronta, dizendo que a alma do crente valia muito mais que a riqueza material. Além disso, o crente tem que confiar na provisão de Deus e não na força de escravos.

²⁸³ IDEM, *Ibidem*, p. 33.

²⁸⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 35.

²⁸⁵ ALONSO, op. cit., pp. 160, 247, 312. WILLIAMS, op. cit., p. 262.

²⁸⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 37.

O Sul dos Estados Unidos deveria ser tomado como exemplo. Os confederados também temiam a calamidade com o fim da escravidão, mas após a guerra, o Sul prosperou.

Ainda que a lei do país permitisse o pecado da escravidão, para o cristão essa lei era nula diante da consciência. Mesmo que os proprietários contemporâneos a Eduardo Pereira não tivessem roubado os homens da África, eles eram culpados por terem consentido com o pecado. Além do que, quando o dono reclama seu legítimo direito sobre o objeto roubado, o receptor deve devolver e não tem o direito de pedir o valor da compra de volta. Se fosse possível, poderia requerer o valor da compra de volta ao ladrão, mas como isso era inviável, o proprietário não deveria requerer qualquer tipo de indenização. Ainda mais o cristão, que “*deves deixar o fundo de emancipação aos que não regem pelas normas sublimes do Evangelho*”.²⁸⁷ O cristão deveria estar pronto para sofrer o prejuízo em nome da lealdade, justiça, humanidade e Deus.

Para Pereira, era vergonhoso que cristãos estivessem reclamando de possíveis prejuízos, enquanto incrédulos libertavam seus escravos por amor à humanidade. O cristão que teve seus pecados perdoados pelo Redentor, não deveria ser um mau servo do Senhor (Mt 18.32). Por isso, Pereira apela: “Respeita na *pessoa* do teu escravo a imagem de teu Deus, não ultrajes o direito inviolável de uma propriedade sagrada. [...] *restitui a inalienável liberdade a seu legítimo proprietário*”.²⁸⁸

2. O conservadorismo teológico de Eduardo Pereira

A princípio, o libelo de Pereira era dirigido aos crentes que ainda possuíam escravos. Porém, Eduardo Carlos Pereira intenciona responder com argumentos bíblicos e filosóficos a alguém que diz que a Lei Mosaica legitimava a escravidão, ou que o Evangelho não condenava o escravismo, ou que Paulo havia sancionado a propriedade escrava. Mais que isso, Eduardo Pereira levanta um protesto aos pregadores que não condenavam a escravidão. O apelo aos crentes leigos ocorre de maneira direta só na última parte do seu libelo. Portanto, seu opúsculo era destinado a líderes evangélicos de sua denominação.

Ao longo de seu texto, Eduardo Pereira faz referência a alguns autores e personalidades do abolicionismo mundial. Dentre os autores mencionados por Eduardo Pereira, temos Cesare

²⁸⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 42.

²⁸⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 44.

Cantú (1804-1895), autor da História Universal em 72 volumes. Eduardo Pereira também cita o sermão de James Houston, publicado em 1884. Essa menção a James Houston evidencia uma terceira referência para Eduardo Pereira. De fato, essa última obra foi confrontada o tempo todo em *A Religião Cristã em suas Relações com a Escravidão*, porém era uma oculta alusão.

Percebemos que a obra confrontada por Pereira havia sido a mesma de James Houston, ou seja, *A Defence of Virginia* de Robert Dabney. Assim como James Houston, Eduardo Pereira refutou ponto a ponto os argumentos de Robert Dabney. Dentre os quais, o principal era aquele em que Dabney defendia a escravidão, pois ela não era um mal religioso essencial.²⁸⁹

Note-se, porém, que, embora Robert Dabney tivesse sido contestado dois anos antes por James Houston, só há registro de reações de opositores à obra de Eduardo Pereira. Vicente Themudo Lessa, companheiro de lide de Eduardo Pereira menciona que um “ilustre membro da Missão Presbiteriana do Sul” se propôs a refutá-la, mas não chegou a fazê-lo.²⁹⁰

Sabe-se que Robert Dabney não esteve no Brasil. Entretanto, ele foi o principal promotor da missão Brasil do Comitê de Nashville. Por suas mãos passaram os primeiros missionários enviados por essa agência ao Brasil, dentre os quais: George Morton, Edward Lane (1869-1892), John Dabney, dentre outros.²⁹¹

Embora não haja evidências de que Eduardo Pereira tivesse conhecido Robert Dabney pessoalmente, não há dúvidas de que ele conheceu e conviveu com seus discípulos. Mais que isso, como demonstrei acima, antes de sua conversão, quando era professor do Colégio Ipiranga em Campinas, Eduardo Pereira teria passado alguns meses trocando ideias com o diretor do Colégio Internacional, George Morton.

Qual teria sido o teor daquelas conversas? Sabe-se que falavam sobre o Evangelho e a salvação em Jesus Cristo. Mas George Morton havia sido aluno de Robert Dabney no Seminário Teológico Union da Virgínia. De fato, ele se formou na primeira turma do seminário após a Guerra Civil. Além disso, ele veio ao Brasil incentivado por seu mestre, um teólogo que advogava a legitimidade da escravidão. Por outro lado, Eduardo Pereira era um jovem que tinha o objetivo de cursar Direito na Academia de São Paulo para advogar em prol da causa abolicionista. Portanto, levantamos a hipótese de que o assunto da escravidão tenha surgido

²⁸⁹ DABNEY, *op. cit.*, p. 159.

²⁹⁰ LESSA, *op. cit.*, p. 209.

²⁹¹ George Morton foi aluno de Robert Dabney. Edward Lane, embora não tivesse sido aluno de Robert Dabney, morou com o teólogo por três anos. John Dabney era sobrinho de Robert Dabney e também se formou no Union. Cf. MATOS, *Os Pioneiros...*, pp. 171, 176, 201.

nessas conversas.

O discurso de Eduardo Pereira embora mais agressivo que o de James Houston, não pode ser considerado radical. O fato de não ter citado o nome de Robert Dabney confirma isso. A *Imprensa Evangélica* até a sua última edição em 2 de julho de 1892 foi mantida pela Junta de Nova York. Embora separadas pela Guerra Civil, as Igrejas Presbiterianas do Sul e do Norte dos Estados Unidos, na década de 1880, já mantinham um bom relacionamento. Havia inclusive uma relação de cooperação entre o Seminário Teológico de Princeton e o Seminário Teológico Union.²⁹²

Portanto, atacar de forma gratuita os missionários sulistas parecia não ser conveniente. Tanto é que a *Imprensa Evangélica*, na edição de 5 de junho de 1887, publicou um editorial intitulado: “O Sul dos Estados Unidos e a Escravidão”.²⁹³ Mais uma vez, uma oculta alusão a um “ilustre norte-americano” que afirmava que antes da Guerra Civil, o Sul não suportava mais o fardo da escravidão. Além disso, colônias do Sul como a Virgínia, a princípio, não queriam ter escravos, mas suas petições à Coroa britânica foram ignoradas. Com a independência a Virgínia teria sido a primeira colônia a abolir o tráfico de escravos. Ora, o homem “ilustre” era Robert Dabney ou um de seus discípulos missionários no Brasil. Isso porque esse era exatamente o argumento de *A Defence of Virginia*, que continha dentre outras afirmações, a seguinte: “No vessel ever went from her ports, or was ever manned by her citizens, to engage in the slave trade”.²⁹⁴

A ideia de que o Sul norte-americano não suportava mais a escravidão podia, inclusive, ser confirmada pelo relato do teólogo de Princeton, Charles Hodge. Em determinada ocasião, ao visitar os estados do Sul, Hodge teria ouvido dos proprietários que a posse de escravos era resultado de uma herança da imposição da Inglaterra. Mas esses senhores de escravos, antes mesmo da Guerra Civil, tomavam a responsabilidade pessoal, direta e individual de cuidar do bem-estar temporário e eterno de seus cativos.

Uma “argumentação corajosa e forte”²⁹⁵ era a característica dos escritos de Eduardo Pereira. A retórica é a chave de leitura para compreender a obra de Eduardo Pereira. Retórica

²⁹² CALHOUN, David. *Princeton Seminary, vol. 2: the majestic testimony (1869-1929)*. Carlisle, PA, EUA: The Banner of Truth Trust, 1996.

²⁹³ O SUL dos Estados Unidos e a escravidão. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 177, 5 jun. 1887.

²⁹⁴ “Nenhum navio jamais saiu de seus portos, ou jamais foi tripulado por seus cidadãos, para se envolver no comércio de escravos” (tradução nossa). DABNEY, *op. cit.*, p. 32.

²⁹⁵ A RELIGIÃO Christã em suas relações com a Escravidão. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 22, n. 30, p. 240, 24 jul. 1886.

conforme defendido por José Murilo de Carvalho, ao dizer:

O brasileiro, segundo ele, teria pouca estima às especulações intelectuais. Teria antes “amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara”. Inteligência, para o brasileiro, seria antes ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e de ação. Uma consequência desse prestígio da palavra escrita, dessa crença mágica no poder das ideias, seria o bacharelismo, a fascinação com o título de doutor.²⁹⁶

Isso tornava Pereira mais agressivo que James Houston, a ponto de incomodar missionários sulistas. Contudo, ao mesmo tempo, era um discurso prudente, a ponto de não causar uma crise precipitada na instituição que começava a dar os primeiros passos de sua autonomia no Brasil. A defesa de Eduardo Pereira era pela abolição, sua arma era a palavra. Nesse propósito, ele endossou o movimento abolicionista em seus diversos matizes.

Está claro também que James Houston e Eduardo Pereira construíram seus argumentos em bases do conservadorismo teológico protestante. Juliano Sobrinho também defende esse posicionamento: “Eduardo Carlos reproduzia o tom conservador também presente em outros projetos abolicionistas discutidos até então”.²⁹⁷

Portanto, o confronto entre as suas ideias e as de Robert Dabney evidenciou a disputa entre dois lados do mesmo conservadorismo. James Houston e Eduardo Pereira deduziram a partir do princípio bíblico da justiça de Deus que a manutenção da escravidão era ilegítima. Por outro lado, Robert Dabney representava a radicalização do literalismo teológico. O conservadorismo não foi e nem é algo homogêneo.

Nesse caso, a distinção entre os tipos de conservadorismo teológico protestante reside na forma como se interpreta a Bíblia, para os dois casos, inerrante e infalível. A partir das argumentações de Robert Stein, sabe-se que na perspectiva conservadora, o significado de um texto “é aquele que o escritor, conscientemente, quis dizer ao produzir o texto”, sempre a observar o contexto.²⁹⁸ Porém, nessa perspectiva, o intérprete bíblico deve ir além do significado e desvendar todas as implicações do texto, ligadas necessariamente ao significado

²⁹⁶ CARVALHO, José Murilo. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 129, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2000000100123&lng=pt&tlng=pt>. Disponível em: 04 ago. 2020.

²⁹⁷ SOBRINHO, Juliano Custódio. *Sobre um Tempo de Incertezas: o processo da abolição e os significados da liberdade em Minas Gerais (1880-1888)*. Curitiba: Editora CRV, 2018, p. 244.

²⁹⁸ STEIN, Robert H. *Guia Básico para Interpretação da Bíblia: interpretando conforme as regras*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 23.

original. Por exemplo, ao analisar como escritores neotestamentários tomam textos veterotestamentários para uso em novas implicações.

Porém, não apenas isso, mas o intérprete bíblico conservador busca a significação do texto, isto é, suas aplicações para o tempo presente. Dessa forma, “frequentemente, faz-se distinção entre o que um texto *queria* dizer e o que *quer* dizer. Ou seja, o padrão desejado pelo autor (significado) e sua aplicação no presente (significação)”.²⁹⁹ Dito isso, Robert Stein classifica como erro a interpretação literal da Bíblia para todos os textos. Pois, esse tipo de interpretação, ainda que conservadora pela forma como encara a Bíblia, ignora todos os passos que vão do significado à significação, isto é, ignora o contexto em que o escritor estava inserido, ignora as implicações que outros escritores bíblicos deram àquele texto e toma o significado dicionarizado, portanto, estanque das palavras, como sua aplicação para o tempo presente.³⁰⁰

Dito isso, pela repercussão da obra de Eduardo Pereira e sua inserção em outros debates com conservadores, sobre outros temas, como veremos adiante, defendemos que Eduardo Pereira e os seus cooperadores formaram as ideias de um conservadorismo protestante brasileiro. Isto é, um conservadorismo que de forma gradual foi se distinguindo da matriz americana, embora fruto dela.

3. Obedecei antes a Deus que aos homens

O discurso abolicionista produzido na *Imprensa Evangélica* mudou com o passar dos anos. De início, década de 1870, como visto na primeira parte, o editorial defendia uma abolição gradual e sem intervenção do Estado. Os proprietários deveriam agir no intuito de substituir a mão de obra escrava pela livre, sempre mantendo a ordem. Em seguida, o editorial passou a defender as ações legislativas em prol da emancipação dos escravos sem perder de vista ações tutelares para preparar o escravo para o trabalho livre. Mas, a partir das publicações de Eduardo Pereira, a *Imprensa Evangélica* passou a utilizar uma retórica da redenção e a defender a imediata abolição.

Eduardo Pereira havia feito referência a John Brown em seu discurso. John Brown era a melhor representação do abolicionismo radical da desobediência civil e da insurreição

²⁹⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 47.

³⁰⁰ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 32.

escrava. Segundo Angela Alonso, o abolicionista brasileiro que melhor representou o espírito de John Brown foi Antônio Bento de Sousa e Castro (1843-1898), o organizador e coordenador do grupo Caifazes. Ele foi responsável por dar prosseguimento a ações como a marcha promovida por João Clapp (1840-1902) com as escravas Eduarda e Joana, associando o sofrimento dos escravos à paixão de Cristo. Em marcha pelas ruas, os Caifazes exibiam os instrumentos de tortura escravistas, causando um efeito moral significativo. Os Caifazes também eram responsáveis por incentivar os escravos a fugirem. As fugas eram acobertadas por eles a partir de uma ampla rede de acoitamento.³⁰¹

Antônio Bento funda em janeiro de 1887 o jornal abolicionista *A Redenção. A Imprensa Evangélica*, por sua vez, publica, na edição de 15 de janeiro de 1887, um artigo celebrando o lançamento do jornal do “denodado e extremoso defensor dos cativos”. O texto compara o momento vivido pelo Brasil naquele ano com os anos que antecederam a Guerra Civil e a abolição da escravidão nos Estados Unidos. E diz que John Brown era coberto de opróbio pelos escravistas, mas hoje tem seu “lugar de honra entre os mártires da liberdade. [...] Sua alma vai marchando e marchará até a libertação do último cativo”.³⁰² Por isso, no Brasil pós-abolição, os nomes de Rio Branco, José Bonifácio e Antônio Bento receberão seu lugar de honra.

Com a campanha promovida por Eduardo Pereira, finalmente a instituição presbiteriana se posicionou a favor da abolição. Na reunião do Presbitério do Rio de Janeiro, ocorrido entre os dias 26 de agosto e 7 de setembro de 1886, foi proposto e aprovado que se adotasse a resolução da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América de 1818 em que se condenava a escravidão como contrária aos princípios do Cristianismo. Na reunião que fundou o Sínodo Presbiteriano³⁰³, ocorrida entre 30 de agosto e 19 de setembro de 1888, na cidade do Rio de Janeiro, foi proposta e aprovada a seguinte moção:

Que este Presbitério, ao encetar os trabalhos desta reunião, une seus sentimentos de profunda simpatia ao sentimento de geral regozijo em torno da gloriosa lei de 13 de maio deste ano e, rendendo graças “a Deus que nos quer bem”, pela extinção pacífica do cativo em nossa pátria, faz sinceros votos

³⁰¹ ALONSO, *op. cit.*, p. 298-315.

³⁰² “A REDEMPCÃO”. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 20, 15 jan. 1887.

³⁰³ O Presbitério do Rio de Janeiro, formado pelas Igrejas do Rio de Janeiro, São Paulo e Brotas, foi fundado em 1865, em São Paulo, com o propósito de ordenar ao ministério pastoral o rev. José Manoel da Conceição. O Presbitério é o órgão deliberativo do sistema presbiteriano de governo que tem autoridade sobre as Igrejas e pastores de sua jurisdição. Inicialmente o Presbitério do Rio de Janeiro ficou submetido ao Sínodo de Baltimore. O Sínodo é um órgão deliberativo que tem autoridade sobre os presbitérios de sua jurisdição. Cf. CONSTITUIÇÃO da Igreja Presbiteriana do Brasil. Disponível em: <<http://www.executivaipb.com.br/site/constituicao/constituicao.pdf>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

para a emancipação moral dessa nova classe, que acaba de entrar felizmente para a comunhão social.³⁰⁴

Resta salientar, por fim, as alforrias que foram celebradas pela *Imprensa Evangélica*, algumas possivelmente resultantes da leitura do libelo de Eduardo Pereira. Em 13 de novembro de 1886, a *Imprensa Evangélica* traz a notícia de que uma série de proprietários estavam libertando seus escravos sem ônus.³⁰⁵ Em 20 de novembro de 1886, o editorial destaca o fato de Mathias Teixeira da Silva, membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, ter libertado sem ônus sua única escrava, ainda moça. Em 10 de março de 1888, o editorial noticiou que os presbiterianos Emilia Martins, de Santa Cruz do Rio Pardo, e Antonio Braz, de Botucatu, haviam libertado seus escravos sem impor quaisquer condições. Para o editorial, todos os evangélicos deveriam perceber o quanto a escravidão opunha-se ao espírito do Cristianismo.³⁰⁶

Quando o ano de 1888 terminou, Eduardo Carlos Pereira podia contar suas vitórias. Pois, sua campanha pela autonomia da Igreja Presbiteriana no Brasil havia avançado com a fundação do Sínodo em 6 de setembro. Acrescente-se a isso o fato de também neste ano ele ter sido eleito, em 22 de agosto, para o pastorado da segunda igreja mais importante do presbiterianismo brasileiro, a 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo. Foi como pastor dessa igreja que ele formou uma ampla base de apoio moral e financeiro para continuar sua lide em prol da autonomia da Igreja Presbiteriana.

Para completar, em 13 de maio de 1888, foi decretada a abolição da escravidão no Brasil. Aos seus olhos, era uma conquista da campanha movida pelos abolicionistas apoiada por seus discursos na *Imprensa Evangélica*. Pelo que vimos, essa visão também era compartilhada pela maioria dos pastores filiados ao Sínodo Presbiteriano brasileiro.

VI. Tempo de celebração: a Lei Áurea e a disputa pela memória

Às vésperas da abolição, a situação estava crítica no Brasil. D. Pedro II (1825-1891) estava doente e a princesa Isabel (1846-1921) permanecia alheia à política, segundo Angela Alonso. Por sua vez, o barão de Cotegipe se sentia livre para aumentar o campo de repressão aos abolicionistas. Abolicionistas foram demitidos de cargos públicos e caçados em todo o

³⁰⁴ LESSA, *op. cit.*, p. 272.

³⁰⁵ LIBERTAÇÕES. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 22, n. 46, p. 368, 13 nov. 1886.

³⁰⁶ LIBERDADE. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 22, n. 47, 20 nov. 1886, p. 376. EMANCIPAÇÃO. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 24, n. 10, p. 80, 10 mar. 1888.

território nacional. O ano de 1887 foi marcado pela última estratégia do movimento, responder a violência com violência. Libertos passaram a atacar a força policial. O abolicionista norte-americano John Brown se tornou o principal ícone dos ativistas brasileiros. Notícias sobre assassinato de escravos se espalhavam também.

O massacre de escravos em outubro de 1887 pelo Exército, foi a pior cena de toda história do abolicionismo brasileiro. A partir de Capivari, passando por Itu, 150 escravos fugidos marchavam em direção ao porto de Santos, território já com escravidão abolida, para poderem embarcar em direção à província do Ceará. O Exército entrou em ação para conter a fuga em massa desses escravos. Joaquim Nabuco tentou convencer os soldados a não fazerem nada com os fugitivos. Mas próximo a Cubatão, escravos e soldados se enfrentaram e muito sangue foi derramado. Joaquim Nabuco protestou contra a atrocidade cometida pelo Estado.

Depois disso, o Exército aderiu ao movimento, descontentes com o governo que não ouvia suas demandas por promoções e melhoria dos salários. A princesa-regente Isabel, por sua vez, na Fala do Trono que encerrou o trabalho legislativo de 1887, ignorou tudo o que acontecia no país em relação ao escravismo. Havia iniciado a última fase na escravidão no Brasil.³⁰⁷

1. Tempo de celebração

Ao iniciar o ano de 1888, até escravos com promessa de alforria condicional abandonavam as fazendas.³⁰⁸ Em 7 de janeiro de 1888, a *Imprensa Evangélica* relata como o pânico havia tomado conta de muitos proprietários de São Paulo. Eles passaram a libertar seus escravos de forma incondicional.³⁰⁹

Diante da crise, segundo Alonso, pressionada e acusada de ser alheia à política, a princesa Isabel toma a decisão de mudar o Gabinete. Em 10 de março de 1888, a princesa nomeia João Alfredo Correia de Oliveira para formar um novo ministério. João Alfredo havia sido ministro do Império no Gabinete Rio Branco, quando foi aprovada a Lei do Ventre Livre em 1871. Agora sua missão era propor e conseguir aprovar uma lei que extinguisse definitivamente a escravidão no Brasil. Em 8 de maio, o governo encaminhou o projeto, com apenas duas linhas, sem previsão de indenização nem a senhores e nem a libertos e nada sobre

³⁰⁷ ALONSO, *op. cit.*, p. 331-332.

³⁰⁸ COSTA, *Da Senzala...*, p. 354-367.

³⁰⁹ A ESCRAVIDÃO. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 1, 7 jan. 1888.

disciplina do trabalho dos libertos.³¹⁰

A Lei nº 3.353 de 13 de maio de 1888, a Lei Áurea, foi aprovada num dos processos mais rápidos da história legislativa imperial. No Senado, o barão de Cotegipe ainda tentou alertar sobre o risco de ruína do latifúndio e da monarquia se essa lei fosse sancionada. Mas não adiantou, a lei com tom seco e extremamente sintética declarou: “Artigo 1º É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil. Artigo 2º Revogam-se disposições em contrário”. Como diz Angela Alonso: “tão demorada e tão singela”.³¹¹

O editorial da *Imprensa Evangélica* celebrou a lei com um editorial na edição de 19 de maio. O texto dizia que o Brasil podia levantar a “cabeça entre os povos civilizados do globo”.³¹² A partir de então, o escravismo não seria mais o símbolo da nação, mas o progresso com o Evangelho.

Para o editorial era momento para congratular-se com abolicionistas, fazendeiros esclarecidos e o povo que tanto trabalharam pela libertação dos cativos. Aos abolicionistas convictos, pois durante muitos anos eles haviam lutado com sacrifício próprio na imprensa e na tribuna pela causa da liberdade. A eles cabia a honra de arrancar o escravismo do “coração nacional”. Aos fazendeiros esclarecidos, pois, assumindo o prejuízo, contribuíram para o sucesso do movimento ao libertarem seus escravos sem ônus. Ao povo, pois guiados pela imprensa ouviu o brado de liberdade dos cativos e exigiu a abolição. “A consciência nacional não dormiu mais [...] o povo venceu”.³¹³

Aos estadistas e à Igreja Católica restava o opróbrio, pois não haviam feito nada pela abolição. Os estadistas não fizeram nada porque temiam a desestruturação econômica e política do Brasil. A Igreja Católica porque silenciou diante do crime por séculos, tornando-se cúmplice do escravismo. Para o editorial, a Igreja Católica havia entrado de forma hipócrita no último momento do ativismo abolicionista.

Acima de todos, celebrava-se a Deus que “dirige os destinos nas nações”. Pois, havia sido por meio da Providência que o movimento abolicionista havia se iniciado. Sobre isso, a referência não era apenas ao Brasil, mas à Inglaterra que se opusera ao tráfico negreiro “exclusivamente por motivos humanitários e religiosos”. Era o triunfo da religião sobre a escravidão. Por conseguinte, aos crentes brasileiros cabia a responsabilidade de cuidar da

³¹⁰ ALONSO, *op. cit.*, p. 340-351.

³¹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 351.

³¹² IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 24, n. 20, p. 156, 19 maio 1888.

³¹³ IDEM, *Ibidem*.

educação moral e religiosa dos libertos. Pois, “somente as verdades salvadoras do Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo podem livrá-los do cativeiro ainda mais duro, em que Satanás os prende”.³¹⁴

De fato, os abolicionistas ingleses aos quais o editorial se referia haviam utilizado a retórica religiosa e humanitária. Mas a principal motivação para o combate ao tráfico de escravos era comercial. Além disso, eles combatiam o tráfico e não a escravidão em si. Homens como Wilberforce acreditavam que com o fim do tráfico, a escravidão se extinguiria por si própria. Por muito tempo, a Inglaterra continuou adquirindo os produtos produzidos por escravos brasileiros.³¹⁵ Mesmo assim, isso não impediu que os abolicionistas brasileiros fizessem constante referência a esses ingleses humanitaristas.

2. Disputas pela memória

A Igreja Católica, por meio de sua hierarquia, já havia se pronunciado contra a escravidão desde a década de 1840. Um exemplo dessa atividade antiescravista foram as publicações de d. Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875), bispo de Mariana, nos jornais *Selecta Católica* (1846) e *Jequitinhonha* (1862), assim como em suas pastorais.³¹⁶ Segundo Santirocchi, Em suas publicações, o bispo de Mariana defendia que Cristo havia estabelecido a igualdade entre todos os homens e, por conseguinte, proclamado a emancipação dos escravos.³¹⁷

³¹⁴ IDEM, *Ibidem*.

³¹⁵ Para mais informações sobre os interesses dos abolicionistas britânicos no início do século XIX ver WILLIAMS, *op. cit.*, 2012.

³¹⁶ A comunicação por meio de Cartas Pastorais é o principal instrumento utilizado pela hierarquia da Igreja Católica em seu relacionamento com os fiéis. Para o século XIX, Edilberto Reis diz: “eram as idéias que mais fundo penetravam na sociedade brasileira. Em certa medida mais que imprensa, mais que a literatura e infinitamente mais que os escritos filosóficos, científicos e políticos da intelectualidade de então”. Cf. REIS, Edilberto Cavalcante. Visitas e cartas pastorais: a construção de um projeto eclesial. In: III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH: Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades, 3, 2011, Florianópolis. *Anais...* In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, jan. 2011, p. 1-2. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 02 mar. 2014; CAES, André Luiz. A palavra dos pastores, as cartas pastorais dos bispos brasileiros 1821-1890. Disponível em: <http://www.prp.ueg.br/06v1/conteudo/pesquisa/inic-cien/eventos/sic2005/arquivos/humanas/a_palavra_pastores.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

³¹⁷ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Emancipacionismo católico em meados do século XIX: d. Viçoso e a *Selecta Catholica*. In: ENCONTRO DE PÓS-GRADUANDOS EM HISTÓRIA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS DO OITOCENTOS, 2, 2017, Juiz de Fora/MG. *Anais...* Juiz de Fora: SEO, 2018. Disponível em: <http://www.seo.org.br/images/Anais/Anais_II_Encontro/Italo_Santirocchi_completo.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2018

Com a sanção da Lei do Ventre Livre, em 29 de setembro de 1871, os beneditinos libertaram seus escravos sem ônus. Em 8 de dezembro de 1871, foi a vez de os carmelitas alforriarem todos os seus escravos sem impor quaisquer condições. O bispo do Rio de Janeiro, d. Pedro Maria de Lacerda (1830-1890) emitiu uma pastoral recomendando que seus diocesanos cumprissem a Lei do Ventre Livre. Enfim, as diversas organizações católicas já haviam se posicionado pró-emancipação antes da década de 1880.³¹⁸

Porém, a memória fixada para a posteridade foi a da omissão da Igreja Católica diante do escravismo. Dentre os abolicionistas, Joaquim Nabuco foi quem mais contribuiu para a construção dessa memória.³¹⁹ Confirmando essa ideia, a *Imprensa Evangélica* transcreve na edição de 24 de julho de 1886 um comentário de Joaquim Nabuco no qual dizia serem os jornais protestantes ligados às missões evangélicas norte-americanas os propagandistas religiosos do abolicionismo, nem o catolicismo, nem o anglicanismo se pronunciavam sobre a questão da emancipação dos cativos. Acaso seria necessário ir ao papa Leão XIII (1810-1903) pedir uma nova bula, já existindo várias que condenavam a escravidão? Perguntava Joaquim Nabuco.³²⁰ Assim, para Joaquim Nabuco, o abolicionismo brasileiro, ao contrário do inglês e do americano, foi um “movimento de caráter humanitário e social antes que religioso”.³²¹ Apesar disso, ir ao papa foi exatamente o que ele fez em fevereiro de 1888.

Porém, ainda que houvesse um pronunciamento a favor do abolicionismo pelos órgãos católicos, para a *Imprensa Evangélica*, havia incoerência entre o discurso e a prática católica. Isso foi afirmado na edição de 21 de agosto de 1886 da *Imprensa Evangélica*. Naquela edição, o editorial transcreveu um artigo de *O Apóstolo* de 4 de agosto sobre a Lei dos Sexagenários. O editorial argumentava que a lei era deficiente e incompleta. Mas os governantes deveriam se prevenir do perigo maior decorrente da lei, isto é, o massivo abandono de libertos idosos “degradados pela escravidão e todos os vícios, enfermos talvez, sem hábito de trabalho, sem noções de moral [...] sujeitos por conseguinte à miséria, à fome e a todos os horrores da necessidade” pelas ruas da cidade. Daí, conclui-se que a lei não beneficiava os sexagenários, mas causava-lhes mal, pois abandonados, se tornariam “mendigos que virão aumentar a miséria ou o número de vagabundos pedintes”.³²²

³¹⁸ ALTOÉ, Valeriano. *A Igreja e a Abolição: uma posição conservadora*. 1987. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal do Rio de Janeiro/RJ, p. 104-128.

³¹⁹ SANTIROCCHI, op. cit.

³²⁰ O PROTESTANTISMO e a escravidão. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 22, n. 30, p. 235, 24 jul. 1886.

³²¹ NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Brasília: Senado Federal, 1998, p. 204.

³²² QUESTÃO da abolição. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 22, n. 34, p. 267, 21 ago. 1886. QUESTÃO da Abolição. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 87, p. 1, 04 ago. 1886.

O *Apóstolo* declara sempre ter sido a favor da liberdade e da extinção da escravidão. Embora, para a *Imprensa Evangélica* na prática o fato de católicos e padres ainda possuírem escravos punha em dúvidas a autoridade do órgão católico. Ainda assim, o editorial católico insistia no dever de o governo agir no sentido de “evitar o aumento da ociosidade, da vagabundagem, dos mendigos, do pauperismo enfim”. Era por “amor do abolicionismo”³²³ que os redatores católicos não desejavam uma abolição imediata. Era necessário garantir o futuro dos libertos para poderem aproveitar os direitos de cidadão. Por fim, somente os legisladores poderiam agir nesse sentido.

Mas em 1887, de forma coletiva, vários bispos se pronunciaram a favor da abolição. Por que não fizeram isso antes? Para evitar a precipitação de uma crise maior. Assim argumentava d. Luís Antônio dos Santos (1817-1891), arcebispo da Bahia. Porém, naquele momento, nada mais seguraria a abolição, por isso, havia chegado o tempo apropriado para o pronunciamento da hierarquia católica. Esse foi o destaque de d. Sebastião Dias Laranjeira (1820-1888), bispo do Rio Grande do Sul. Para evitar algum mal-entendido, o bispo de Diamantina, d. João Antônio dos Santos (1863-1905), aproveitou para refrescar a memória dos anticlericais e lembrou que em 1846 e em 1862 já havia publicado dois artigos antiescravistas, época em que o chamavam de imprudente. Tudo isso foi citado na edição da *Imprensa Evangélica* de 5 de novembro de 1887.³²⁴ Após as pastorais abolicionistas, diversos padres alforriaram seus escravos, embora ainda houvesse resistências como padres alforriando com a condição de seus escravos trabalharem por mais três anos ou o caso de um padre que vendeu seus escravos ao invés de alforriá-los.³²⁵

Além disso, para o editorial da *Imprensa Evangélica*, *O Apóstolo* mudou sua posição no segundo semestre de 1887. Uma guinada abolicionista em concordância com as pastorais dos bispos brasileiros. Assim, entre 28 de agosto e 23 de setembro de 1887, o jornal *O Apóstolo* publicou uma série de dez artigos em defesa da abolição imediata.

O argumento do editorial católico foi elaborado a partir do conceito de Direito Natural, conforme a perspectiva da moral católica e da retórica religiosa do escravismo como pecado. Porém, a base dessa retórica se distinguia dos fundamentos de James Houston ou de Eduardo Pereira. O alicerce dos argumentos dos presbiterianos residia em uma análise bíblica do Antigo e Novo Testamentos. O articulista de *O Apóstolo*, identificado pelas siglas P.L., utiliza apenas

³²³ QUESTÃO, *Ibidem*.

³²⁴ OS BISPOS romanos e a escravidão. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 354, 5 nov. 1887.

³²⁵ ESCRAVIDÃO no Brasil. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 360, 5 nov. 1887.

o sétimo mandamento do decálogo em sua argumentação: não furtarás! De forma geral, o conteúdo se apoia no pensamento de Afonso Maria de Ligório (1696-1787).³²⁶

Para P.L., “lucros cessantes não são, de modo nenhum, em boa moral cristã, motivo que justifique a dilação da libertação dos escravos”.³²⁷ Deste modo, P.L. concluía sua série *A Libertação dos Escravos*. O autor também defendeu que a Igreja Católica nunca havia consentido com a escravidão, isso poderia ser confirmado analisando a teologia católica e o posicionamento de diversos pontífices, dentre os quais Gregório XVI (1765-1846), autor da bula *In Supremo Apostolatus*.

Se havia ilegitimidade no tráfico de escravos, como poderia havia legitimidade na escravidão? Questiona P.L. Além disso, a emancipação não seria somente do escravo, mas principalmente do senhor. Sendo assim, não havia cabimento em ficar aguardando inerte uma ação do governo. A escravidão não era uma instituição pública, mas um interesse particular, principalmente de lavradores.

Pela moral católica, uma vez que a escravidão era a usurpação do direito à liberdade, cabia a reparação do dano causado ao escravo. Reparar era restituir a liberdade a quem era de direito. Contudo, o proprietário não precisava temer, pois pela força do hábito, o liberto não abandonaria a fazenda. Por fim, P.L. estava certo de que o futuro do trabalho no Brasil não estava nas mãos de imigrantes, mas na dos libertos.

Chegado o início de 1888, Joaquim Nabuco cumpriu sua promessa e conseguiu uma audiência com o papa, em 10 de fevereiro. Do papa, conseguiu a promessa de encíclica aos bispos brasileiros legitimando o movimento abolicionista. O barão de Cotegipe, contudo, não ficou satisfeito e envia uma mensagem ao papa solicitando que Sua Santidade não se intrometesse na política brasileira. A encíclica *In Plurimis* foi escrita em 5 de maio, mas, quando chegou ao Brasil, a abolição já havia sido decretada. Contudo, a notícia de que o papa se pronunciaria sobre o abolicionismo nacional fez com que a Igreja Católica brasileira afinal se tornasse abolicionista.³²⁸

Em abril de 1888, o bispo de Olinda, d. José Pereira da Silva Barros (1835-1898), lançou uma pastoral antiescravista. A pastoral era dirigida ao clero de sua jurisdição que ainda possuísse escravos. Caso houvesse algum padre com escravos, eles deveriam atender ao pedido

³²⁶ O “APOSTOLO” e a escravidão. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 356, 05 nov. 1887.

³²⁷ A LIBERTAÇÃO dos Escravos. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 107, p. 2, 23 set. 1887.

³²⁸ ALONSO, *op. cit.*, p. 334.

de seu bispo e alforriá-los. Isso evitaria a vergonha de terem de alforriar os escravos por força da lei. Ao noticiar essa pastoral na edição de 5 de maio de 1888, a *Imprensa Evangélica* também deu a última recomendação para os crentes. Caso ainda houvesse alguém com escravos, era melhor também ouvir a recomendação de d. José e dar a carta de liberdade a seus cativos.³²⁹

O 13 de maio passou, mas a Igreja Católica celebrou a sua festa em 28 de setembro. Era a memória abolicionista que estava em jogo. A data estava carregada de simbolismo antiescravista. Em 28 de setembro de 1871, havia sido promulgada a Lei do Ventre Livre. A tão criticada Lei dos Sexagenários havia sido promulgada em 28 de setembro de 1885. Sem contar que a Lei Eusébio de Queiroz, que embora não tenha sido em 28, foi promulgada em 4 de setembro de 1850.

Para celebrar tão importante data, o papa Leão XIII presenteou a princesa Isabel com a Rosa de Ouro. Esse era um presente oferecido pelo papa aos chefes de Estado ou Igrejas em reconhecimento de atos de caridade. Já havia sido entregue 156 vezes, sendo a primeira em 1096. Era a primeira vez que esse presente era enviado para as Américas. Era o reconhecimento internacional, que via na abolição um ato digno da distinção papal. Com aquele presente, a Igreja deixava para a posteridade a lembrança de que a união entre a Coroa e o Altar havia concedido a abolição para os escravos de forma gradual e dentro da ordem. Era uma forma sutil de atenuar o ativismo abolicionista, assim como o movimento popular.³³⁰

Na disputa pela memória do abolicionismo, a *Imprensa Evangélica* não se omitiu. Ao presenciar o evento da entrega da Rosa de Ouro à princesa, pronunciou, na edição de 27 de outubro de 1888, um discurso de protesto. Para o editorial, a princesa Isabel não havia feito nada que o povo não a tivesse obrigado a fazer para abolir a escravidão. Debaixo do trono se acobertava a fome e a corrupção. Além disso, a Igreja Católica também não havia contribuído para o movimento.³³¹ Na edição de 5 de janeiro de 1889, a *Imprensa Evangélica* reforçou que “a história tomará nota, que o povo e não o Governo, foi que aboliu a escravidão”. E aos libertos, o editorial os saudava com: “entre escravo e cidadão livre, salve, irmão livre!”³³²

Além disso, a *Imprensa Evangélica* também criticou o Estado por não ter provido aos libertos os meios necessários para alcançarem a verdadeira liberdade, isto é, a instrução. Em de

³²⁹ O CRENTE e a escravidão. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 24, n. 18, p. 137, 05 maio 1888.

³³⁰ PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e Catolicismo: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. 2011. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, p. 79-108.

³³¹ A ROSA de Ouro. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 24, n. 43, p. 343, 27 out. 1888.

³³² IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 4, 05 jan. 1889.

16 de fevereiro de 1889, o editorial declarou: “a lei de 13 de maio libertou corpos, mas não libertou caracteres, não elevou aqueles a quem aproveitou do embrutecimento e degradação em que jaziam”.³³³ Dessa forma, só um governo despótico interessaria manter seu povo sob a ignorância.

Segundo Camila Pereira, na disputa de memória do abolicionismo o que estava em jogo era o “modelo de Brasil que se pretendia construir e projetar para o futuro”.³³⁴ Foi a partir desse processo abolicionista que a *Imprensa Evangélica* assumiu um tom crítico à monarquia. A partir de 1889, o editorial passou a defender plenamente a mudança de regime político da Monarquia para a República. Quando a República foi proclamada em 15 de novembro de 1889, o jornalismo evangélico procurou se afirmar como o principal promotor de uma República laica e cristã. Esse é o tema do próximo capítulo.

³³³ IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 25, n. 6, p. 52, 16 fev. 1889.

³³⁴ PEREIRA, *Abolição...*, p. 24.

CAPÍTULO III – A INSTAURAÇÃO DA REPÚBLICA: O “SONHO ILUSÓRIO”

O propósito deste capítulo é analisar o discurso produzido na *Imprensa Evangélica* a partir do ano em que findou a monarquia (1889) até o ano de encerramento do jornal (1892). Esse foi um período turbulento para a própria redação da *Imprensa Evangélica*, que estava estabelecida na cidade de São Paulo até setembro de 1889, retornando para o Rio de Janeiro em outubro daquele ano. Em 1890, o jornal continuou semanal, mas diminuiu o número de páginas por edição de oito para quatro. Em maio de 1891, a redação retornou para São Paulo, com oito páginas por edição novamente. E, em 2 de julho de 1892, o jornal termina com o seguinte aviso: “Por motivos de força maior, fica com este número suspensa a publicação da IMPRENSA até a nova deliberação”.³³⁵

No ano de 1889, o editorial da *Imprensa Evangélica* havia assumido de forma clara o discurso dos republicanos. Desde a abolição que o jornal passara a criticar a princesa Isabel e a própria monarquia. As notícias sobre os empecilhos para aprovação de medidas que ampliassem os direitos civis dos não católicos procuravam demonstrar que a monarquia seria incapaz de realizar essas reformas.

A Proclamação da República foi celebrada pela *Imprensa Evangélica*, dos presbiterianos, e por outros jornais protestantes também, como o *Expositor Christão*, dos metodistas. Mas, para o editorial da *Imprensa Evangélica*, era necessário manter-se alerta, pois suas esperanças só seriam concretizadas com a lei que separasse definitivamente o Estado da Igreja. Algo desnecessário para o *Expositor Christão*, por exemplo, por cujos editoriais criticava a campanha promovida pela *Imprensa Evangélica* a respeito da lei de separação. Afinal, a república havia derrubado a monarquia e todas as suas instituições, inclusive a Constituição de 1824, acreditavam.

Na campanha pela separação entre Estado e Igreja, após o 15 de novembro, a *Imprensa Evangélica* repetiu uma atitude tomada em 1866, ao tentar estabelecer um referencial teórico com quatro autores sobre o melhor modelo de separação. Junto a isso, o editorial procurou exaltar o modelo dos Estados Unidos, cujo Estado não era confessional, mas a sociedade era cristã.

Por fim, propomos um exame das publicações da *Imprensa Evangélica* a respeito das

³³⁵ NOTICIÁRIO. *Imprensa Evangélica*, v. 28, n. 27, p. 215, 02 jul. 1892.

principais leis, incluindo a Constituição de 1891, sobre o tema da liberdade religiosa. Após essa análise, concluímos que para a redação da *Imprensa Evangélica* e do *Expositor Christão*, a República brasileira, em relação ao modelo idealizado por aqueles protestantes presbiterianos e metodistas, havia sido, de fato, um “sonho ilusório”.

1. O conceito de laicidade: uma introdução

Ao tratarmos da questão da separação entre Estado e Igreja, é necessária uma discussão introdutória sobre o conceito de laicidade. Inicialmente é necessário destacar o problema linguístico, pois o termo secularização é predominante nas línguas inglesa e alemã, enquanto que nas línguas latinas predomina o conceito laicidade e seus correlatos. Assim, Ricardo Mariano define o conceito de laicidade como uma “regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas”.³³⁶ Ou seja, laicidade de forma ampla refere-se a uma situação histórica e normativa de não ingerência da religião institucional nos poderes públicos, incluindo a administração do estado e o ensino público.

A laicidade propõe, além da neutralidade confessional das instituições políticas, da autonomia do poder religioso, do tratamento igualitário às confissões religiosas, à liberdade de consciência e de culto. No entanto, no caso da República brasileira, “a separação republicana entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política”.³³⁷

Conforme Carmen Vallarino-Bracho, a noção de laicidade pode ser compreendida de duas maneiras diferentes. A princípio, seria a separação entre a religião e o mundo profano. Mas, também designa a separação entre Estado e religião. Um Estado laico seria aquele que é independente de toda as religiões institucionalizadas. Dentro dessa realidade, as religiões também devem ser totalmente livres em relação ao Estado. No entanto,

En realidad, esta situación ideal se da en muy pocas oportunidades. En razón del orden público y del interés general, el Estado laico puede

³³⁶ MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>>. Acesso em: 8 fev. 2020.

³³⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 254.

imponer límites a las religiones y a las Iglesias, sin inmiscuirse en su dominio propio. Inversamente, ellas pueden exigir respeto de su libertad y exigir al Estado protección y seguridad para su ejercicio, sin inmiscuirse en los asuntos públicos.³³⁸

Bracho ressalta, entretanto, que num sentido mais profundo, a laicidade é mais que a separação entre Estado e religião. A laicidade representa o desenvolvimento do Estado moderno que resulta na separação entre o Estado e a sociedade civil. Ou seja, a laicidade seria a evidência de um Estado que somente se preocupa com o interesse geral, dando a liberdade aos indivíduos de perseguirem seus próprios interesses. E neste caso, ela cita o exemplo dos Estados Unidos e da França.

Bracho também assinala que a laicidade é essencialmente um fenômeno político e não religioso. “En efecto, es el Estado quien siempre ha decidido, y en algunos casos, impuesto la laicidad”.³³⁹ Além disso, não existe uma religião mais favorável à laicidade que outra. A laicidade está relacionada à evolução política e não à natureza da religião. Nesse sentido, tomando como exemplo a França, ela diz que a separação entre Estado e Igreja representa o estabelecimento da República. Ou seja, “la República es necesariamente laica, la laicidad, republicana”.³⁴⁰

Porém, em relação à natureza da laicidade, ela pode ser entendida como separação ou neutralidade. A ideia de laicidade como separação é em relação ao Estado, não em relação à sociedade. “Si la religión está excluida del Estado, ella tiene su lugar natural en la sociedad, que puede estar fuertemente secularizada, sin ser por ello totalmente laica”.³⁴¹ Isso demonstra que a religião não é apenas assunto privado num Estado laico, mas pode ser assunto coletivo e pode intervir na sociedade.

Por outro lado, um Estado neutro em relação à religião, não se pronuncia e nem intervém no campo religioso. Neste caso, “el Estado no ayuda ni obstaculiza ninguna religión”. Isso implica dizer que “el Estado no puede erigir la laicidad en doctrina o ideología, a riesgo de destruirla”.³⁴² Por isso, a neutralidade do Estado em matéria religiosa tem como consequência a plena liberdade religiosa.

³³⁸ BRACHO, Carmen Vallarino. Laicidad y Estado moderno: definiciones y procesos. *Cuestiones Políticas*, IEPDP – Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Luz, v. 21, nº 34, p. 160, jan./jun. 2005. Disponível em: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/14412/14389>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

³³⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 163.

³⁴⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 164.

³⁴¹ IDEM, *Ibidem*, p. 166.

³⁴² IDEM, *Ibidem*, p. 167.

Acrescente-se a isso a consideração de Cesar Ranquetat Junior ao conceituar o “paradigma da secularização” na modernidade ocidental. Este paradigma compreende três conceitos: diferenciação, racionalização e mundanização. Assim,

O conceito de diferenciação sinaliza o processo pelo qual a religião tornou-se um domínio particular, diferenciado dos demais domínios da vida social. A racionalização diz respeito à emergência de uma visão de mundo racional e científica, distanciada de preceitos religiosos, dessa forma, a visão religiosa do mundo perde plausibilidade. Com a mundanização, o “transcendente”, o “sobrenatural” perde cada vez mais espaço no mundo social.³⁴³

Essa tensão entre a secularização e a religiosidade pode ser percebida na diferenciação moderna entre o espaço público e o espaço privado. Logo, alguns projetos laicistas, de maneira idealizada, implicam restringir a religião, como algo emocional e, por vezes, irracional, ao espaço privado; enquanto no espaço público todos seriam vistos como iguais em direitos e deveres e no qual os debates são sempre racionais. No entanto, essa ideia ignora que o religioso e o secular são dois aspectos da mesma realidade social e cultural. Daí o problema agravar-se toda vez em que um dos dois tenta negar o outro. Por isso, conclui Ranquetat Júnior:³⁴⁴

Por outro lado, a própria noção de que a passionalidade e a violência são características exclusiva das religiões é abusiva e generalizadora. [...] Há assim, também, uma intolerância secularista, ou laica. O secularismo e a laicidade não são garantias de sociedades democráticas, pacíficas e liberais. Por outro lado, a participação e atuação de atores e discursos religiosos no espaço público, bem como a relação de proximidade entre Estado e grupos religiosos não significa, necessariamente, autoritarismo e anacronismo.³⁴⁵

Willaime sintetiza o que seria a secularização dizendo que é “a emancipação das representações coletivas com relação a toda referência religiosa, a constituição de saberes independentes com relação à religião, a autonomização da consciência e do comportamento dos indivíduos com relação às prescrições religiosas”.³⁴⁶

Mas como o processo de laicidade teria se efetivado no Brasil? O Império brasileiro não era laico, pelo contrário, a união entre o Estado e a Igreja estava estabelecida desde a Constituição de 1824. Aquilo que Ítalo Santirocchi denominou de padroado civil, pois sua

³⁴³ RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. *Laicidade à Brasileira: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016, p. 24.

³⁴⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 33.

³⁴⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 34.

³⁴⁶ WILLAIME, *op. cit.*, p. 155.

legitimidade não estava baseada numa concessão papal e sim na Constituição imperial.³⁴⁷ Essa união, embora previsse uma tolerância religiosa, impedia a efetiva liberdade religiosa, materializada na liberdade de cultos, registros civis, casamento civil, secularização de cemitérios, etc. Para a *Imprensa Evangélica*, no fim da década de 1880, somente a república conseguiria estabelecer a liberdade religiosa em sua amplitude. Veremos isso a seguir.

2. O fim da monarquia

O jornal *Imprensa Evangélica*, embora nunca tivesse escondido sua preferência por um sistema de governo semelhante à república norte-americana, não havia contestado diretamente a monarquia até o desfecho do abolicionismo, como vimos no capítulo anterior. Em seu início, quando ainda procurava demarcar seu espaço no universo religioso brasileiro, chegou a declarar que o regime monárquico poderia ser tão bom quanto o republicano.³⁴⁸

Quando o Manifesto Republicano foi lançado em 1870, nada foi falado no jornal. Para José Murilo de Carvalho, o Partido Republicano “ao se apresentar como politicamente mais radical por negar o sistema como um todo, a agenda do novo partido acabou configurando um esfriamento do debate político e um esvaziamento da agenda de reformas, reduzida que foi ao sistema de governo”.³⁴⁹ Além disso, em nossa dissertação, ao falarmos sobre as intenções dos fundadores do jornal *Imprensa Evangélica*, havíamos indicado que:

Embora discutissem vários temas políticos, e sempre valorizassem o modelo norte-americano tanto no plano político quanto no religioso, os presbiterianos não pretendiam defender a mudança do regime, não queriam criar conflitos com o governo quando sua principal intenção era inserir a mensagem protestante na sociedade.³⁵⁰

No entanto, nota-se que principalmente no contexto da abolição da escravidão, o jornal passou a assumir uma postura crítica em relação ao regime monárquico e favorável ao republicanismo no Brasil. Um exemplo pode ser tirado da edição de 27 de outubro de 1888. Ao

³⁴⁷ SANTIROCCHI, Ítalo. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora; São Luís: EDUFMA, 2015, p. 66.

³⁴⁸ O ANTAGONISMO entre as instituições políticas e religiosas do país. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 17-18, 05 jan. 1867.

³⁴⁹ CARVALHO, José Murilo de. Liberalismo, radicalismo e republicanismo nos anos sessenta do século dezenove. *Centre for Brazilian Studies, University of Oxford*, p. 17. Disponível em: <<http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf>>. Acesso em: 2 mar. 2014.

³⁵⁰ MEDEIROS, *Pelo Progresso...*, p. 93.

noticiar a festa da entrega da Rosa de Ouro, enviada pelo papa, para a princesa Isabel, o editorial declarou que a abolição não havia sido obra da princesa. Além disso, fome e corrupção seriam as marcas da monarquia.³⁵¹

Emília Viotti, ao se pautar por uma explicação sócio-econômica para a queda da monarquia, diz que a abolição e a República advinham de uma mesma circunstância. Isto é, a ascensão econômica do Oeste Paulista. A abolição teria afetado apenas a classe de proprietários que se mantinha apegada ao trabalho escravo, isto é, os fazendeiros do Vale do Paraíba, que estavam em decadência no fim do oitocentos.³⁵²

Os escravos eram a única riqueza que esses proprietários ainda mantinham e a abolição os golpeou. Isso teria enfraquecido o Império, uma vez que esse grupo representava o suporte tradicional da monarquia. Sua indiferença diante do fim de uma era, demonstraria essa insatisfação.³⁵³

Em relação ao desenvolvimento do Oeste Paulista, Emília Viotti menciona que os seus produtores investiram em uma economia apenas comercial e de monocultura. Com a exclusão da economia de subsistência, a cidade ganhou relevância para abastecimento do campo. A partir dessa troca comercial, as novas ideias puderam ser difundidas. “O caráter pioneiro, a mobilidade social, a prosperidade crescente favoreciam a difusão das idéias novas, desde que elas significassem uma promessa de satisfação dos anseios dos novos grupos e a possibilidade de ampliar a ação e o domínio”.³⁵⁴ E foi isso o que aconteceu com a ideia republicana. Isso porque esse grupo se sentia preterida pelo governo imperial e cada vez mais desejava uma maior autonomia da província e maior poder de influência sobre a administração do país.

Contudo, José Murilo de Carvalho, ao analisar a construção da ordem imperial, argumenta que a falta de representação, fosse dos proprietários ou não, era a principal característica das elites imperiais. Dessa forma, a formação e atuação dessa elite tornava-a “totalmente não-representativa da população do país. Era mesmo não-representativa das divergências ou da ausência de articulação dos diversos setores da classe dominante, embora não representasse interesses que fossem a eles radicalmente opostos”.³⁵⁵

³⁵¹ A ROSA de Ouro. *Imprensa Evangelica*, São Paulo, v. 24, n. 43, p. 343, 27 out. 1888.

³⁵² COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, s/d, p. 328-329.

³⁵³ IDEM, *Ibidem*, p. 341.

³⁵⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 353.

³⁵⁵ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política imperial*. Teatro das Sombras: a política imperial. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 231.

É nesse sentido que José Murilo expõe o conceito de “dialética da ambiguidade”. O Império não tinha como manter a ordem econômica e social sem o apoio dos senhores de terra. Porém, esses proprietários, devido à estrutura escravista e à economia exportadora, tinham que se dedicar pessoalmente aos seus negócios, restando-lhes pouco tempo para se dedicarem à burocracia estatal. Some-se a isso o fato de não haver coesão entre eles, resultando em uma “falta de estamentalização” brasileira.

Isso agravava-se pelo fato de o Estado ser o maior empregador dos letrados e proletários. Segundo José Murilo:

Acresce ainda o fato de que grande parte da burocracia, inclusive da que se fundia com a elite política, era constituída de elementos marginais à economia escravista de exportação por terem sido dela expulsos ou por não terem tido dentro dela oportunidade de emprego. O fenômeno se dava também com os membros não-burocráticos da elite e tinha como consequência a desvinculação parcial de seus interesses dos interesses da grande propriedade escravista ou, nos casos mais extremos, da grande propriedade em si.³⁵⁶

O resultado disso foi que Estado e elite não podiam “prescindir do apoio político e das rendas propiciadas pela grande agricultura de exportação, mas, de outro, viam-se relativamente livres para contrariar os interesses dessa mesma agricultura quando se tornasse possível alguma coalizão com outros setores agrários”.³⁵⁷ Disso resultavam leis formuladas por essa elite, inclusive por conservadores, que por vezes aprovaram reformas originadas das bandeiras liberais, desagradáveis a determinados proprietários. Exemplo disso foram as reformas de Rio Branco, incluindo a Lei do Ventre Livre.

Ao abordar o impacto da abolição para a queda da monarquia, José Murilo destaca que o fim do Império não foi ocasionado por sua “ineficácia, mas, pelo contrário, por ter promovido ou facilitado ação contrária a grupos dominantes, sem ao mesmo tempo construir uma base de poder que substituísse ou equilibrasse a dos donos de terra”.³⁵⁸ Ora, a maior parte da população do fim da década de 1880 permanecia sob o domínio da classe senhorial.

Talvez o exército pudesse ser essa base de poder em substituição aos proprietários. Porém, fosse pelo “enraizado civilismo do imperador” ou pela “influência do positivismo entre os oficiais”, os militares também não se sentiam representados no Império. A atuação reformista do Estado imperial resultou na perda da legitimidade do regime monárquico: “é que as

³⁵⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 233.

³⁵⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 233.

³⁵⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 323.

principais reformas que promovera atendiam a interesses majoritários da população que não podia representar-se politicamente”.³⁵⁹

Por isso, as contradições do sistema e a exigência cada vez maior de representação junto ao Estado fizeram com que o Império perdesse sua sustentação. Conforme diz José Murilo:

Mais fecundo do que afirmar que em última análise essa elite favorecia os interesses de classe dominante (a última análise é a morte da análise), seria salientar seu caráter não-representativo, não só, como é evidente, das classes dominadas, como também dos setores dominantes. [...] Sintomaticamente, seriam as pressões por representação mais autêntica e direta de interesses que iriam tornar cada vez mais difícil a reprodução da elite imperial. [...] A artificialidade da elite, como a do sistema como um todo, tornou-se cada vez mais evidente, até que ambos caíram como um fruto maduro.³⁶⁰

O sistema imperial, portanto, assumia um caráter de representatividade conservadora: “um caráter burkiano, no sentido de ser representação do país como um todo, em oposição a uma representatividade de natureza liberal que se referisse a interesses específicos de grupos, classes e indivíduos, cujo somatório supostamente resultasse no interesse geral”.³⁶¹

José Murilo demonstra que no início do regime republicano, na tarefa de construir uma nova nação, havia três posições distintas. Em primeiro lugar, havia a posição dos proprietários rurais de São Paulo, formadores do grupo republicano mais bem organizado do fim do Império. Segundo José Murilo: “para esses homens, a república ideal era sem dúvida a do modelo americano. Convinha-lhes a definição individualista do pacto social”. Esse teria sido o modelo “em boa parte vitorioso na Constituição de 1891”.³⁶²

Havia também a versão jacobina que nutria forte aversão contra a Monarquia. Conforme assinala José Murilo:

Para essas pessoas, a solução liberal ortodoxa não era atraente, pois não controlavam recursos de poder econômico e social capazes de coloca-las em vantagem num sistema de competição livre. Eram mais atraídas pelos apelos abstratos em favor da liberdade, da igualdade, da participação, embora nem sempre fosse claro de que maneira tais apelos poderiam ser operacionalizados. [...] A igualdade jacobina do cidadão foi aqui logo adaptada às hierarquias

³⁵⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 323.

³⁶⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 235.

³⁶¹ IDEM, *Ibidem*, p. 323.

³⁶² CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 24, 25.

locais: havia o cidadão, o cidadão-doutor e até mesmo o cidadão-doutor-general.³⁶³

A terceira posição era daqueles que embora fossem contra a Monarquia, não eram contra o Estado. Esse foi o grupo que teria se aproximado dos positivistas. Segundo afirmação de José Murilo:

O arsenal teórico positivista trazia armas muito úteis. A começar pela condenação da Monarquia em nome do progresso. Pela lei dos três estados, a Monarquia correspondia à fase teológico-militar, que devia ser superada pela fase positiva, cuja melhor encarnação era a república. A separação entre Igreja e Estado era também uma demanda atraente para esse grupo, particularmente para os professores, estudantes e militares.³⁶⁴

Além da incorporação do proletariado à sociedade moderna e ao apego ao despotismo ilustrado de realizar o progresso pelo intervencionismo do Estado. Neste grupo estavam os militares e os republicanos do Rio Grande do Sul.

José Murilo, indica, entretanto, que com exceção de alguns jacobinos, todos os grupos tinham a tendência de enfatizar a importância do Estado. Isso era devido à uma tradição portuguesa que atravessou o período imperial. Conforme afirma José Murilo: “a inserção de todos eles na política se dava mais pela porta do Estado do que pela afirmação de um direito de cidadão. Era uma inserção que se chamaria com maior precisão de cidadania”.³⁶⁵

Em 18 de maio de 1889, a *Imprensa Evangélica* transcreve um artigo do *Diário de Sorocaba*, no qual a princesa Isabel, senhora condessa D’Eu, era chamada de “fanática”.³⁶⁶ Na mesma edição, o editorial comentou a Fala do Trono, em que o imperador falou da necessidade de abertura de novos bispados e universidades. Para o editorial, essas medidas eram inúteis. Outras reformas urgentes como o casamento civil e a liberdade de cultos eram ignoradas pelo Imperador.³⁶⁷

Diante disso, percebe-se como a *Imprensa Evangélica* passou a adotar o discurso dos republicanos. Robert Daibert Junior demonstra como os republicanos foram os principais responsáveis por construir uma imagem negativa da princesa Isabel, a fim de evitar o estabelecimento de um possível terceiro reinado. As críticas começavam pelo fato de ser

³⁶³ IDEM, *Ibidem*, p. 26.

³⁶⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 27.

³⁶⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 29.

³⁶⁶ PERIGOS do fanatismo catholico romano, Os. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 20, p. 153, 18 maio 1889.

³⁶⁷ FALA do Throno. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 20, p. 160, 18 maio 1889.

mulher: “a percepção da mulher como inferior e submissa ao marido era parte integrante das críticas atribuídas a Isabel pelos republicanos”.³⁶⁸ Isso se agravava pelo fato de ser casada com Luís Gastão de Orleans (1842-1922), o conde D’Eu, um francês, neto do rei Luís Filipe I (1773-1850), que na percepção dos conservadores brasileiros, era “exageradamente interessado nas questões políticas do país e que exercia grande influência sobre ela [Isabel]”.³⁶⁹

Mas, a crítica contra a imagem da princesa que de forma objetiva a *Imprensa Evangélica* acentuou foi sua religiosidade. “Vista como beata, por seu excesso de dedicação ao catolicismo, era considerada uma reacionária ultramontana”. Conforme análise de Daibert Junior, a opinião crítica à religiosidade de d. Isabel cresceu com a Questão Religiosa, quando ela “interferiu energicamente junto ao Imperador a favor da anistia dos bispos”.³⁷⁰ Além disso, ainda em 1873, ela teria criticado o próprio pai, o imperador d. Pedro II, pela condução na questão dos bispos. Ou seja, “Isabel coloca claramente a obediência à Igreja como prioridade sobre o juramento da Constituição. Sem isso, as questões constitucionais não têm sentido”.³⁷¹ Com essas atitudes, a crítica à religiosidade de d. Isabel foi se avolumando até o golpe que instaurou a República em 15 de novembro de 1889.

Para Daibert Junior, entretanto, essa religiosidade de d. Isabel “não significava despreparo ou alienação para o governo, e sim uma certa forma de governar [...] A opção pela religião também era um posicionamento político”.³⁷² De qualquer forma, tal estratégia não assegurou o terceiro reinado.

Durante o ano de 1889, o jornal não cessou de publicar editoriais a respeito das dificuldades para ampliar os direitos civis dos não católicos. Na edição de 5 de janeiro, a *Imprensa Evangélica* protestou contra a oposição da Câmara dos Deputados contra um projeto de liberdade de cultos já aprovado no Senado. Para o editorial, isso havia sido motivado por uma oposição clericalista. Era a união entre Estado e Igreja o empecilho para o progresso da Pátria, um progresso que tantos países já haviam encontrado com a expansão do Evangelho.³⁷³

No entanto, segundo Ítalo Santirocchi, no último quartel do século XIX, a alta hierarquia católica “foi perdendo o interesse pelo futuro do Império. Muitas vezes ficou indiferente às

³⁶⁸ DAIBERT JUNIOR, Robert. *Isabel, a “Redentora” dos Escravos: uma história da Princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)*. Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 77.

³⁶⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 67.

³⁷⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 86-87.

³⁷¹ IDEM, *Ibidem*, p. 97.

³⁷² IDEM, *Ibidem*, p. 107.

³⁷³ IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 4, 5 jan. 1889.

decisões do poder civil, mesmo quando tocavam assuntos religiosos”. Dessa forma, quando em 1887, o conselheiro Silveira Martins propôs um projeto de liberdade de cultos, somente Carlos Maximiliano Pimenta de Laet (1847-1927) e mons. João Fernando Santiago Esberard (1843-1897) combateram o projeto pela imprensa. Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891) só se manifestou após as senhoras católicas do Império se organizarem, lideradas por d. Maria Eufrásia Marques Lisboa, (1847-1915), filha do marquês de Tamandaré, e elaborarem um abaixo-assinado. Após isso, Macedo Costa enviou uma *Representação à Assembleia Geral Legislativa*, em 20 de agosto de 1888, criticando o projeto. Após essa manifestação é que o projeto havia sido suspenso.³⁷⁴

Emília Viotti, entretanto, considera que não se deve exagerar a influência no conflito entre Estado e Igreja como decisivo para a Proclamação da República. Para ela, os conflitos apenas contribuíam para aumentar o número dos que advogavam a separação entre Igreja e Estado e, dessa forma, dos que defendiam o advento da República.³⁷⁵

Porém, na edição de 12 de outubro de 1889, a *Imprensa Evangélica* também comentou que o Brasil havia avançado em relação ao tema da liberdade religiosa. O editorial comentou o avanço que ocorreu desde 1865, quando, por exemplo, um aluno da faculdade de Direito de São Paulo, que havia se convertido ao presbiterianismo foi obrigado a abandonar a faculdade diante da perseguição dos colegas. Em 1866, outro estudante havia traduzido um opúsculo francês que demonstrava a contradição existente entre a Igreja oficial do Estado e as Sagradas Escrituras, porém tal estudante publicou o trabalho de forma anônima para não ser injuriado pelos colegas.

No entanto, o caso mais marcante para o editorial ocorreu em 1868. Naquele ano, estudantes da Academia de Direito de São Paulo desafiaram os pastores Robert Lenington (1833-1903) e Emanuel Nathaniel Pires (1838-1896) para um debate público. Dentre esses alunos, destacava-se Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo, “que hoje é o grande campeão de todas as liberdades pátrias”, dizia o editorial.

A matéria menciona, então, o discurso pronunciado por Joaquim Nabuco no Vale dos Beneditinos em 1866. “Sim, senhores, é preciso que me confesse desse pecado dos meus dezessete anos”. Joaquim Nabuco estava no terceiro ano do curso de Direito, quando se tornou o campeão da Igreja oficial contra os protestantes. Isso o fez ser reconhecido pelos jornais clericais da época. Porém, Joaquim Nabuco lembrou o dia em que numa das sessões de debate,

³⁷⁴ SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 479.

³⁷⁵ COSTA, *op. cit.*, p. 330.

ele havia utilizado 25 minutos além do seu tempo demarcado que era somente de trinta minutos. Quando o pastor protestante começou a falar, passaram-se apenas dez minutos e ele havia sido interrompido pelo presidente da sessão. Ao que o pastor protestou dizendo que fora Joaquim Nabuco que falara por 45 minutos, tomando o tempo dele. O presidente da sessão treplicou dizendo que “é tempo de mais para dizer heresias”. Conforme palavras de Joaquim Nabuco, ao ter-se arrependido daquele dia: “eu abomino a intolerância com o ódio do remorso, e dessa falta, venho hoje fazer penitência”.³⁷⁶

Mas os tempos eram outros, dizia o editorial. Naquele ano, a Igreja Presbiteriana de São Paulo já contava com duas congregações organizadas e auto-sustentáveis. Havia um grande colégio evangélico com mais de quatrocentos alunos matriculados, filhos das principais famílias de São Paulo. Já havia um edifício construído especialmente para abrigar o seminário de formação de pastores. Havia muitos lugares de pregação pública, “onde os filhos do país, em bela linguagem, anunciam cheios de fé aquela doutrina repelida pelos acadêmicos de outrora”.³⁷⁷

Era necessário o reconhecimento de que “se o homem é livre em seu corpo é também igualmente livre em sua consciência, e que se é tirano e malvado o que deseja escravizar o corpo, não é menos tirano e perverso aquele que intenta escravizar a alma”. Ainda havia casos isolados de perseguição aos protestantes. Felizmente, não era algo impetrado pelas autoridades governamentais, mas incentivados por poucos padres em conluio com mandões libertinos. Padres que não conseguiam provar a verdade de seus argumentos e libertinos que não atacavam o confronto moral do Evangelho. “Mas, quanto mais violência e oposição fizerem ao Evangelho de Jesus Cristo, tanto mais feridos ficarão pelos raios da verdade, tanto mais liberdade religiosa conseguirão no Brasil”.³⁷⁸

Entretanto, para a *Imprensa Evangélica*, o governo poderia fazer mais. Em 21 de setembro de 1889, o editorial comenta a vitória do Partido Liberal nas últimas eleições. Era o momento do Gabinete Ouro Preto aproveitar para assegurar e ampliar as liberdades civis, estabelecendo o casamento civil e à completa liberdade de cultos. Caso essas reformas não fossem realizadas, o partido seria indigno do nome liberal. Para o editorial, os privilégios deveriam ser combatidos em prol da igualdade e justiça. Caso o governo não efetuasse as reformas necessárias, “os membros do atual gabinete terão seu lugar na vala comum e o partido

³⁷⁶ O BRAZIL caminha. *Imprensa Evangélica*, v. 25, n. 41, p. 322, 12 out. 1889.

³⁷⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 323.

³⁷⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 323.

que dizem representar, passará a ser cousa da história”.³⁷⁹³⁸⁰

A respeito disso, Emília Viotti ressalta que em julho de 1889, quando Ouro Preto havia assumido o governo, ele teria alertado ao imperador sobre o crescimento da campanha republicana em algumas províncias. Para ele, o Brasil não estava preparado para essa forma de governo que “não podem fazer sua felicidade”. Dessa forma, era necessário enfraquecer essas “ideias falsas” e isso não poderia ser alcançado por meio de “violência ou repressão”. Mas “na demonstração prática de que o atual sistema de Governo tem elasticidade bastante para admitir a consagração dos princípios mais adiantados”. Por isso, era necessário o apoio do imperador para que ele empreendesse “com ousadia e firmeza largas reformas na ordem política, social e econômica, inspiradas na escola democrática”.³⁸¹

Mas, embora ele tivesse ciência da urgência em se aprovar tais reformas, conseguir efetivá-las não era tão fácil. Em 11 de junho de 1889, ele apresentou seu projeto à Câmara. Aquilo que para Emília Viotti era “uma extensão do programa liberal de 1869”.³⁸² Esse projeto incluía a liberdade de culto, a liberdade de ensino e a elaboração de um Código Civil.³⁸³

Na Câmara, o projeto foi impedido de prosseguir. O deputado conservador Augusto Olímpio Gomes de Castro (1836-1909) propôs uma moção de desconfiança ao Gabinete Ouro Preto que foi aprovada. Nessa discussão, o deputado padre João Manuel de Carvalho (1841-1899), do Rio Grande do Norte, foi o primeiro a saudar a República. Emília Viotti ao comentar o fato diz: “O resultado da votação testemunhava a incapacidade dos grupos dominantes de aceitar a mudança e as reformas necessárias. Seria impossível realizá-las dentro dos quadros da Monarquia”.³⁸⁴

A Monarquia não se sustentou mais e, em 15 de novembro, a República foi proclamada. Na edição de 23 de novembro, a *Imprensa Evangélica* comentou o fato histórico com um editorial de primeira capa intitulado: “Estados Unidos do Brasil”. “Acabamos de presenciar o acontecimento mais estupendo e extraordinário que se tem dado no século presente. [...] Mas tão maravilhoso ele se apresenta aos nossos olhos, que mais parece um sonho ilusório do que um fato real e acabado”.

³⁷⁹ IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 25, n. 38, p. 300, 21 set. 1889.

³⁸⁰ IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 25, n. 39, p. 308, 28 set. 1889.

³⁸¹ BRASIL. Organização e Programas Ministeriais. Regime parlamentar no Império. 2. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Negócios Interiores, Arquivo Nacional, 1962, p. 245 *apud* COSTA, *op. cit.*, p. 358.

³⁸² COSTA, *op. cit.*, p. 358.

³⁸³ IDEM, *Ibidem*, p. 359.

³⁸⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 359.

Para o editorial, o processo pelo qual se deu a Proclamação era motivo de orgulho para o Brasil, pois havia realizado uma reforma radical sem perturbar a ordem pública. Não havia sinal de tempestade política nada que alterasse a ordem social.

Raiou o dia 15, e logo a notícia de uma revolta do exército percorreu por todos os ângulos da cidade, com a velocidade do relâmpago; e enquanto o povo ansioso indagava a causa deste movimento, eis que toda a tropa desfilava pelas ruas da cidade na maior ordem e debaixo da mais admirável disciplina por entre numerosas ondas de povo que saudava o exército com palmas e com a mais delirantes vivas à república!³⁸⁵

À redação, restava agradecer a Deus pela “grande bênção” que havia concedido ao Brasil. Um governo baseado na ordem e na liberdade receberia todo o apoio da redação que aguardava o decreto da plena igualdade de cultos na República.

A partir de uma perspectiva economicista, Emília Viotti afirma que a Proclamação da República foi possível graças a uma confluência construída no fim do Império entre setores mais progressistas ligados à área cafeeira do Oeste paulista, mais as classes médias, identificadas, neste caso, com o Exército.³⁸⁶ Esses grupos contaram com o desprestígio da Monarquia, que advinha até do alto clero. No entanto, esses grupos divergiam em diversos pontos e essas divergências logo foram evidenciadas após o 15 de novembro, “quando as contradições eclodiram em numerosos conflitos, abalando a estabilidade dos primeiros anos da República”.³⁸⁷

Na edição de 21 de dezembro, a *Imprensa Evangélica* publicou uma pastoral na primeira página convocando os leitores a orarem pela pátria. A República estava diante de grandes desafios e o descontentamento era crescente. “Se todos os brasileiros procurarem a união, a paz e o bem da pátria, o governo pode ser organizado nos novos moldes e o Brasil pode continuar na sua carreira de prosperidade”. Os evangélicos eram poucos, “mas o nosso Deus é **todo-poderoso**”. Havia sido o próprio Deus a derrubar a monarquia, a República fazia parte de seus planos.

Recorramos, pois, a Ele pedindo com todo o fervor que abençoe os homens que estão no poder, dando-lhes prudência e sabedoria, moderando a ambição

³⁸⁵ ESTADOS Unidos do Brazil. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 47, p. 369, 23 nov. 1889.

³⁸⁶ COSTA, *op. cit.*, p. 325.

³⁸⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 361.

e o orgulho onde quer que apareçam, fazendo desaparecer a discórdia e o ódio, inclinando todos a viver em paz e harmonia.³⁸⁸

Na edição de 4 de janeiro de 1890, o editorial destacava que “o sol da justiça está despontando em nosso horizonte para iluminar todas as inteligências com a luz da verdade, e com os seus princípios do Evangelho”. Por isso, os crentes deveriam continuar suas orações para que “ele estabeleça na nova forma de governo a justiça e a retidão, e ao mesmo tempo mantenha a paz na nação, para que o Brasil chegue logo ao grau de prosperidade a que está destinado”.³⁸⁹ Para Miguel Torres, a República era a confirmação das grandes esperanças dos protestantes. Havia chegado o momento da liberdade de evangelização.³⁹⁰ Para Carvalhosa, a República iria contribuir “sem dúvida para a glória de Deus e para o bem de seu povo”.³⁹¹

Apesar de as publicações da *Imprensa Evangélica* insistirem que a República havia sido instaurada para o bem do povo, na verdade, quando muito, a República e a esperança da laicidade atenderia aos anseios dos não católicos, em especial dos presbiterianos, aqui analisados. Afinal, segundo José Murilo de Carvalho: “não se pode dizer que o novo regime tenha sido considerado uma conquista popular e portanto um marco na criação de uma identidade nacional. Pelo contrário, os movimentos populares da época tiveram quase todos características anti-republicanas”.³⁹²

Em 10 de maio de 1890, uma nota do jornal *O País* foi publicada na *Imprensa Evangélica*. O texto procurava justificar a situação anormal da ditadura militar do governo provisório. “O que é intolerável em situação normal é explicável, e em muitos casos justificável na situação excepcional em que se acha o Brasil. [...] A situação se normalizaria com a organização constitucional da república”.³⁹³

Na edição de 15 de novembro de 1890, a *Imprensa Evangélica*, ao comemorar um ano da Proclamação da República, reafirmou a ideia de que o caso brasileiro era único na história, pois:

sem derramar uma gota de sangue esmigalha duma vez e para sempre o jugo da escravidão, emancipando milhões dos seus semelhantes por meio dum só, “queremos, e está feito;” e em seguida, despedaçando o jugo monárquico, sem

³⁸⁸ ORAÇÕES pela Pátria. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 38, p. 401, 21 dez. 1889.

³⁸⁹ O ANNO Novo. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1, 4 jan. 1890.

³⁹⁰ O REV. TORRES e a república. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 2, 4 jan. 1890.

³⁹¹ E O REV. CARVALHOSA. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 2, 4 jan. 1890.

³⁹² CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 81.

³⁹³ PELA REPÚBLICA. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 19, p. 1, 10 maio 1890.

sequer sacrificar uma só vida, levanta-se livre e independente, a nação triunfante, caminha, a passos largos, vendo sorrir por todos os lados, o *progresso*, esse filho primogênito da liberdade – a liberdade política – que dá a nação o direito de se governar a si mesma – a liberdade religiosa – que garante ao indivíduo o pleno direito de seguir conscienciosamente as suas convicções religiosas.³⁹⁴

Porém, a efetiva liberdade religiosa necessitava de bases bem sólidas. Dessa forma, a *Imprensa Evangélica* procurou apresentar um modelo, um ideal de sociedade na qual a liberdade religiosa fosse exemplar. Para isso, procurou publicar as ideias de alguns autores sobre quais bases seriam essas e também apresentou os Estados Unidos como nação modelo para a República brasileira, como analisaremos em seguida.

3. A Separação Idealizada entre o Estado e a Igreja

O objetivo desta parte é analisar como a discussão sobre as ideias de laicidade e sociedade republicana foram abordadas no jornal *Imprensa Evangélica*, no início da República. Sobre a ideia de laicidade, identificamos que a *Imprensa Evangélica* expôs ao menos quatro autores, dois estrangeiros e dois brasileiros, que possuíam propostas sobre a liberdade religiosa.

Em relação ao modelo de sociedade, compreendemos que a *Imprensa Evangélica*, financiada pela Junta de Missões de Nova York, fazia propaganda do modelo norte-americano de República, uma República laica, porém, com instituições baseadas em princípios cristãos.

3.1. Autores de referência sobre o modelo de separação entre Estado e Igreja

Ao longo das edições da *Imprensa Evangélica*, desde a década de 1860 até o encerramento de suas atividades em 1892, o tema da liberdade religiosa sempre foi discutido. Em pesquisa a título de mestrado, analisamos uma série de artigos de 1866 em que o editorial discutiu quatro opúsculos que tratavam teoricamente sobre o assunto: *Doze Proposições sobre a Legitimidade Religiosa da Verdadeira Tolerância dos Cultos*, de Ephraim; *Da Liberdade Religiosa no Brasil: um estudo de Direito Constitucional*, de Antônio Joaquim de Macedo Soares; *A Liberdade Religiosa Segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares*: magistrado brasileiro,

³⁹⁴ O QUE falta mais? *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 46, p. 1, 15 nov. 1890.

publicado no jornal ultramontano *O Missionário Católico*; e *Exposição dos Verdadeiros Princípios sobre que se baseia a Liberdade Religiosa*, de Melasporos. A partir dos comentários sobre esses opúsculos, o editorial evangélico demonstrou que rejeitava propostas abstratas e racionalistas sobre a laicidade. Mas advogava propostas pragmáticas como a imediata separação da Igreja do Estado.³⁹⁵

Neste momento, faremos menção a outros quatro pensadores mencionados pela *Imprensa Evangélica* como referenciais da ideia de liberdade religiosa. Dois eram brasileiros: Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895) e Rui Barbosa de Oliveira (1849-1923). Os outros dois destacados pelo jornal foram: o francês Edouard René de Laboulaye (1811-1883) e o belga Émile Louis Victor de Laveleye (1822-1892).

3.1.1. Joaquim Saldanha Marinho

Na edição de 30 de novembro de 1889, a *Imprensa Evangélica* publica uma série de extratos da obra *A Igreja e o Estado* de Joaquim Saldanha Marinho. O editorial selecionou quatro trechos da obra: a proposta de reforma do artigo 5º da Constituição, abolindo a religião de Estado; a defesa da soberania do povo brasileiro ante os intentos do poder papal; a defesa da liberdade de cultos para atrair os imigrantes; e a defesa do casamento civil, dos registros civis, da secularização de cemitérios e da liberdade de cultos.³⁹⁶

Segundo Saldanha Marinho, o artigo 5º da Constituição imperial poderia ser reformado ou revogado por lei ordinária. Conforme suas palavras:

Revogação do art. 5º da constituição;
Plena liberdade de consciência;
Suspensão, desde já, dos vencimentos de quantos, à mesa do orçamento, se nutrem com o dinheiro do Estado para melhor guerrearem o mesmo Estado.
Independência plena de Roma.
Supere o governo, com coragem cívica, os embaraços que o obscurantismo lhe opõe, e cumpra o seu dever.
O povo cumprirá o seu.³⁹⁷

³⁹⁵ Cf. MEDEIROS, Pedro H. C. de. A imprensa religiosa como espaço de afirmação da identidade do protestantismo nacional: a missão presbiteriana e o jornal *Imprensa Evangélica*. In: BESSONE, Tânia [et al] (org.). *Imprensa, Livros e Política no Oitocentos*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2018, p. 170.

³⁹⁶ GANGANELLI. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 52, p. 378-379, 30 nov. 1889.

³⁹⁷ MARINHO, Saldanha (Ganganelli). *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Typ. Imp. et Const. de J. C. de Villeneuve, 1873, p. 311.

Em seguida, Saldanha Marinho declara: “não nos atemorizam, porém, os cálculos dos ultramontanos; e, com a consciência tranquila, não cessaremos de clamar: ‘Nas mais Igrejas do Estado, libertem-se todos os cultos, e cada um adore a Deus conforme as suas convicções’”.³⁹⁸

Além disso, a partir dessas ideias, a *Imprensa Evangélica* afirma que manter uma igreja oficial, como a católica, só serviria para perturbar a ordem, a segurança, a prosperidade e a civilização do país. Conforme Saldanha Marinho: “o princípio mantenedor da paz e da segurança de todas as sociedades bem organizadas é a absoluta tolerância em matéria religiosa”.³⁹⁹

Em defesa da imigração, Saldanha Marinho declara: “o domínio da Igreja romana entre nós é a morte. [...] Abramos as portas do Brasil ao estrangeiro que quer partilhar conosco o seu trabalho, a sua indústria, e proclamemos para isso a mais plena liberdade de cultos, e a condenação de uma Igreja do Estado”.⁴⁰⁰

A partir disso, a *Imprensa Evangélica* também defende que sem religião oficial, a moral do país melhoraria, o patriotismo renasceria, a prosperidade chegaria. Conforme a afirmação de Saldanha Marinho:

É bom ter em consideração que, desde que o capricho eclesiástico não for alimentado pelo orçamento, desde que os curas das almas forem de livre escolha do povo, e os chefes das dioceses o forem da do clero, teremos que, com mais patriotismo, exerça o sacerdócio, consorciando a ideia de Deus com a da liberdade, e concorrendo com o seu exemplo e *sua tolerância, bons costumes e amor às letras*, para edificar o povo, e lhe imprimir o caráter de verdadeira moralidade, de que ele carece.⁴⁰¹

A última referência que a *Imprensa Evangélica* faz à obra de Saldanha Marinho foi para firmar que a união entre Estado e Igreja era ultrajante para a soberania do Brasil.⁴⁰² Segundo Saldanha Marinho:

ver-se ludibriado por decreto positivo de Pio IX, inconstitucionalmente publicado e mandado cumprir sem beneplácito; cruzar os braços ante o acinte, o desrespeito, a animosidade e o crime; e deixar que o povo brasileiro seja assim aviltado a um jogo indébito, estrangeiro, caprichoso e degradante, não

³⁹⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 427.

³⁹⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 555.

⁴⁰⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 248-249.

⁴⁰¹ IDEM, *Ibidem*, p. 511-512.

⁴⁰² GANGANELLI. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 52, p. 410-411, 27 dez. 1889.

é, nem pode ser admitido, sem que o governo se degrade também, obrigando a nação a representar o mais ridículo e miserável papel!⁴⁰³

3.1.2. Edouard de Laboulaye

Na edição de 27 de dezembro de 1889, a *Imprensa Evangélica* passa a citar as ideias sobre liberdade religiosa de Edouard de Laboulaye (1811-1883), poeta francês, teórico da laicidade e idealizador da estátua da liberdade. O trecho escolhido pelo editorial trata da referência que Laboulaye faz de Roger Williams (1603-1683), teólogo batista, defensor da separação entre Estado e Igreja e fundador da cidade de Providência em Rhode-Island. Em 1644, Roger Williams teria ido à Coroa Britânica para pedir a liberdade de cultos no território americano. Isso, porque, para ele, o Estado deveria se ocupar da punição dos delitos, mas não deveria se preocupar com pecados. Após dois séculos, os EUA puderam celebrar o triunfo da liberdade religiosa: “a Igreja não conhece o Estado; o Estado não conhece a Igreja”.⁴⁰⁴ Com a liberdade, o Cristianismo prosperou e o ódio teológico cessou.

Conforme diz Laboulaye:

la séparation de l'Église et de l'État n'est pas une question de convenances, de perfection, ou d'époque, mais, le droit, le devoir, la nécessité. J'ai résumé les raisons données par ces grands esprits; je ne reviendrai point sur un sujet longuement traité; puisse seulement l'avenir ne pas nous donner tort; puisse-t-il éviter au monde le triste spectacle de ces Églises qui se jettent dans les bras de l'État, pour qu'il fasse à leur profit la police des consciences, de ces chrétiens qui en appelant la force à leur secours infligent un démenti perpétuel à la vérité et à l'Évangile!⁴⁰⁵

A partir de Laboulaye, a *Imprensa Evangélica* defende que o Estado era uma abstração, por isso, não poderia interferir nos negócios da Igreja. Além disso, naquele momento, a união entre uma Igreja e o Estado era algo incompreensível até para os bispos católicos americanos. Segundo Laboulaye:

⁴⁰³ MARINHO, *op. cit.*, p. 473.

⁴⁰⁴ LIBERDADE religiosa. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 51, p. 406-407, 21 dez. 1889.

⁴⁰⁵ “A separação entre Igreja e Estado não é uma questão de propriedade, perfeição ou período, mas lei, dever, necessidade. Resumi as razões apresentadas por essas grandes mentes; Não voltarei a um assunto tratado longamente; que apenas o futuro não prove que estamos errados; que ele poupe ao mundo o triste espetáculo dessas igrejas que se lançam nos braços do Estado, para que possa policiar sua consciência em seu benefício, esses cristãos que, pedindo força em seu auxílio, infligem uma negação perpétua da verdade e do Evangelho!” (tradução nossa). LABOULAYE, Édouard. *La Liberte Religieuse*. Paris: Charpentier, 1866, p. XVII.

Ce que l'État peut faire pour le culte ne dépassera jamais le nécessaire. Si l'on veut que la religion fleurisse et prenne une plus grande place dans la vie des citoyens, il faut donner plus de liberté à l'administration de l'Église et aux fondations. Que l'État ne souffre pas la mainmorte, ou qu'il la renferme dans d'étroites limites, c'est chose juste; [...] Sous prétexte de protéger l'Église, ne la mettez pas en interdit. [...] la liberté suffit à tout. On a souvent remarqué que les nations protestantes avaient plus de disposition pour la vie politique que n'en témoignent les nations catholiques. Selon moi, cette supériorité tient moins au dogme qu'à la part active que chacun prend à son Église. Sans doute le rôle du laïque est plus réduit dans l'Église catholique, mais il reste les fabriques, les fondations, les œuvres de charité : c'est un champ assez vaste pour une activité féconde ; et, ne l'oublions pas, toute association religieuse est une école où se forme le citoyen.⁴⁰⁶

Dessa forma, o exemplo dos EUA deveria servir para ensinar os outros povos a respeitar e amar a liberdade. Essa liberdade era fértil, engrandecia os homens e pacificava os ânimos, ou seja, era fruto do Evangelho. Essa era a liberdade religiosa, política, social e individual.⁴⁰⁷
Segundo Laboulaye:

Foram é certo protestantes e livre pensadores os que primeiro pediram a separação; mas nem por isso podem eles ser taxados de inimigos do cristianismo. Se fazem votos pela emancipação da Igreja; não é porque haja menos, senão mais religião; creem que a liberdade despertará o sentimento religioso, estão convencidos que a fé em Jesus Cristo, que a esperança na imortalidade são a suprema mola do indivíduo, a força e salvação da democracia.⁴⁰⁸

Para Edouard Laboulaye, “a liberdade religiosa era a primeira e mais importante de todas as liberdades sociais”.⁴⁰⁹ Mas essa liberdade não era apenas para permitir ao homem crer ou não em determinados dogmas. Essa liberdade era a garantia de cada igreja ter o

Direito de estabelecer-se onde lhe parecer, de constitui-se e governar-se como entender, de falar, de escrever, de obrar sem que nada a estorve, fazer propagandas sem que nada a embarace, de ter, de seu agrado, hospitais, escolas, colégios, universidades próprias, em uma palavra, de ser senhora de

⁴⁰⁶ “O que o Estado pode fazer pelo culto nunca vai além do necessário. Se queremos que a religião floresça e ocupe um lugar maior na vida dos cidadãos, devemos dar mais liberdade à administração da Igreja e às fundações. Que o estado não suporta o domínio mortal, ou que o encerra dentro de limites estreitos, isso é certo; [...] Sob o pretexto de proteger a Igreja, não a proíba. [...] Liberdade é suficiente para tudo. Observou-se frequentemente que as nações protestantes tinham mais disposição para a vida política do que as nações católicas testemunham. Na minha opinião, essa superioridade se deve menos ao dogma do que à parte ativa que cada um assume em sua Igreja. Sem dúvida, o papel do leigo é mais reduzido na Igreja Católica, mas permanecem as fábricas, as fundações, as obras de caridade: é um campo suficientemente vasto para uma atividade frutífera; e, não esqueçamos, qualquer associação religiosa é uma escola na qual o cidadão é formado” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*, p. 68-69.

⁴⁰⁷ LIBERDADE religiosa. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 51, p. 406-407, 21 dez. 1889.

⁴⁰⁸ LABOULAYE, Eduardo. *O Partido Liberal: seu programa e futuro*. São Luís, MA: s/e, 1867, p. 46.

⁴⁰⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 40.

suas ações, sob a única condição de não usurpar a liberdade de quem quer que seja.⁴¹⁰

Para o caso francês, devido a situação particular da Igreja Católica, Laboulaye dizia que as leis eram um “perpétuo desmentido dado às nossas constituições”.⁴¹¹ Era um crime tocar nas consciências, mas isso era uma contradição com a prática que submetia toda a administração religiosa sob tutela do Estado. Isso não era liberdade, pelo contrário, era despotismo. Deveria sim haver leis mantenedoras da ordem e da paz, mas essas leis deveriam ser iguais para todos. Pois, o Estado não deveria policiar o fiel, mas apenas o cidadão.

Edouard de Laboulaye acrescenta que uma consequência natural da liberdade era a suspensão do pagamento do clero por parte do Estado. Afinal, “sempre se depende mais ou menos da mão que paga; é esta dependência que cumpre abolir”. Porém, seria aceitável que em países onde essa liberdade fosse recém-estabelecida, houvesse uma demora para essa suspensão. Mas esse pagamento seria suspenso assim que os fiéis fossem disciplinados a sustentarem o seu culto por si próprios. Dessa forma, dizia: “pertença a manutenção da Igreja aos desvelos dos fiéis livremente associados e vereis tal cristão até agora tívio católico fervoroso amanhã, orando a Deus ante um altar que construíra e ornara com suas próprias mãos”.⁴¹²

Para Edouard de Laboulaye, também é legítimo que o Estado obstasse o direito da Igreja em possuir terras. Pois isso estava na abrangência do direito econômico e político, não era uma questão religiosa. Além disso, “está a sociedade em seu direito quando proíbe os bens de mão-morta; não é vexame que pese seriamente sobre a igreja; porque é hoje fácil estabelecer uma renda regular sobre valores moveis de reconhecida solidez”.⁴¹³

Por fim, a *Imprensa Evangélica* ressalta como para Laboulaye a relação que deveria existir entre a Igreja livre e o Estado era de independência das esferas. O único interesse da Igreja em política é a defesa de sua independência e soberania. Assim, Laboulaye conclui: “desde que a Igreja se contiver na esfera própria, os mesmos anticatólicos a respeitarão, ou pelo menos a olharão com indiferentismo. Ninguém odeia um poder, senão quando este se lhe figura perigoso”.⁴¹⁴ Afinal, o interesse por essa separação era “o ideal do cristão também o ideal do cidadão”.⁴¹⁵

⁴¹⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 40.

⁴¹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 40.

⁴¹² IDEM, *Ibidem*, p. 47-48.

⁴¹³ IDEM, *Ibidem*, p. 48-49.

⁴¹⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 49. Cf. LIBERDADE religiosa. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 19, p. 4, 10 maio 1890.

⁴¹⁵ LABOULAYE, *O Partido...*, p. 52. Cf. LIBERDADE religiosa. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 20, p. 4, 17 maio 1890.

3.1.3. Émile Louis Victor de Laveleye

Na edição de 27 de fevereiro de 1892, a *Imprensa Evangélica* passou a publicar as ideias de Émile Louis Victor de Laveleye (1822-1892). As ideias teriam sido extraídas da obra *Le Gouvernement dans la Démocratie*. Um histórico sobre o autor foi extraído do *Jornal do Commercio*. Laveleye havia sido criado dentro do catolicismo, mas ao estudar o progresso das nações evangélicas e protestantes publicou uma série de folhetos que foram reunidos em volume único intitulado *O Futuro dos Povos Católicos*.

Émile Laveleye teria se convencido de que a doutrina evangélica pregada pelos protestantes era a fonte do progresso e da verdade.

Quando se vêem os protestantes latinos sobrepujarem populações germânicas, porém católicas; quando, no mesmo país e no mesmo grupo, da mesma língua e da mesma origem, se observa que os reformados progredem mais depressa e mais regularmente que os católicos, é difícil deixar de atribuir a superioridade de uns sobre os outros ao culto que professam.⁴¹⁶

Por isso, abandonou o catolicismo e passou a ser um defensor da fé evangélica. Ao tratar sobre a relação entre o Estado e a Igreja, Laveleye defendia que “o governo natural dos povos protestantes é o governo representativo. O governo congenial dos povos católicos parece ser o governo despótico”.⁴¹⁷

Laveleye combatia a união da Igreja Católica com o Estado por ser geradora de despotismo, a religião para esse autor deveria ser tratada no âmbito da liberdade individual. Isso era corroborado pelo exemplo de Roger Williams que “consagrou a liberdade religiosa como um direito político”.⁴¹⁸

Porém, Émile Laveleye assinala um problema prático enfrentado pelos defensores da separação: se efetivamente o Estado poderia defender sua independência e liberdade com a separação. Segundo Laveleye, os próprios franceses estavam mudando sua opinião sobre o assunto. Pois embora o problema não existisse nos países com tradição protestante, era grave nos países tradicionalmente católicos, ainda mais quando a maior parte da população era

⁴¹⁶ LAVELEYE, Emílio de. *Do Futuro dos Povos Católicos* (Estudo de Economia Social). 2ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, p. 18.

⁴¹⁷ IDEM, *Ibidem*, pp. 33, 35.

⁴¹⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 43.

católica. Pois, nesses casos, a liberdade era vista como um ataque à Igreja dando oportunidade ao clero de agitarem a sociedade.⁴¹⁹

No regime de união entre Estado e Igreja, o fato de o Estado participar da nomeação do clero e pagar os subsídios desse clero, torna, de certa maneira, a Igreja submissa. Porém, quando a Igreja está livre, o bispo, obediente apenas ao papa, torna-se um adversário do Estado. Além disso, se a Igreja é livre, ela tem o direito à sua propriedade.

Para a *Imprensa Evangélica*, Laveleye defendia que o princípio “*Igreja livre no Estado livre*”, na prática era “*Igreja armada no Estado desarmado*”. Contudo, ainda assim, Laveleye acredita que a separação e a plena liberdade religiosa e política era a consequência natural do desenvolvimento da sociedade. O problema não era o cristianismo que não temia a liberdade. Para ele,

O Cristianismo primitivo devia favorecer singularmente o estabelecimento de instituições livres e democráticas. Sem dúvida, por seu lado ascético, destacava o homem de seus interesses terrestres e não o induzia a reivindicar seus direitos de cidadão. Mas elevando e purificando os costumes, tornava o homem mais apto a governar a si mesmo e a viver livre.⁴²⁰

Para a *Imprensa Evangélica* o problema era o “romanismo um inimigo temível e irreconciliável de todos os princípios liberais e democráticos”.⁴²¹ Como diz Laveleye: “o Cristianismo é favorável à liberdade, e o catolicismo é seu inimigo mortal”.⁴²²

Para Laveleye, os franceses ainda não tinham edificado sua República em bases sólidas, porque lhes faltava o sentimento religioso: “a religião romana preparou mal os franceses para viverem livres, para se tolerarem e se governarem”.⁴²³ Laveleye acrescenta que nos Estados Unidos era diferente, a Constituição estava baseada na Bíblia. Uma sociedade verdadeiramente livre, deveria estar baseada na moralidade que somente a religião pode dar.

Nesse sentido, Laveleye cita Tocqueville: “Se o homem não tem fé, é preciso que sirva a algum senhor; se é livre, é preciso que tenha fé”. Em suma, “para fundar instituições republicanas não basta restringir consideravelmente as atribuições do poder central; urge

⁴¹⁹ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 56.

⁴²⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 35.

⁴²¹ A ÚLTIMA produção de E. Laveleye. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 9, p. 65-67, 27 fev. 1892.

⁴²² LAVELEYE, *op. cit.*, p. 36.

⁴²³ IDEM, *Ibidem*, p. 48.

assegurar ao cidadão o gozo das liberdades necessárias”.⁴²⁴

Destarte, o editorial da *Imprensa Evangélica* concluiu sua apreciação sobre as ideias daquele que eles consideravam um “eminente economista belga, [...] um dos vultos mais respeitáveis da ciência moderna”. Escritor do *Do Futuro dos Povos Católicos*, obra traduzida por Miguel Vieira Ferreira. Sobre este pensador, a *Imprensa Evangélica* concluiu com uma última citação: “O trabalho, continua ele, é tanto mais produtivo quanto maior for a inteligência que o dirigir. A aplicação da ciência, sob todas as suas formas é o que faz riqueza do homem civilizado”.⁴²⁵

3.1.4. Rui Barbosa

Outro autor brasileiro citado como referência sobre a liberdade religiosa para a *Imprensa Evangélica*, foi Rui Barbosa (1849-1923). Personagem sobre o qual Luciane Silva de Almeida diz que pela defesa firme do Estado laico, teria se tornado um “referencial dentro do universo político” para os protestantes. Assim como, “suas proposições sobre a religião sempre estiveram muito próximas do pensamento protestante, tanto no que se refere à relação entre igreja e Estado quanto ao liberalismo”.⁴²⁶

Na edição de 4 de janeiro de 1890, o editorial reproduziu dois textos de Rui Barbosa intitulados *Religião Oficial* e *Resultados da Liberdade Religiosa*. Para Rui Barbosa, a união entre Estado e Igreja era uma “prisão de estado”, uma “prostituição”, tanto do cristianismo quanto do estado. Isso porque, a “soberania civil” tornava-se abatida e “instrumento da mais fatal das hipocrisias”.⁴²⁷ O resultado disso, visto nos monastérios e nas instituições de ensino era: “um povo sem fé, um clero sem vocação, indivíduos sem o instinto do direito, instituições sem autoridade, uma nacionalidade, em suma, cristã e politicamente imersa em atonia mortal”.⁴²⁸

⁴²⁴ A ÚLTIMA produção de E. Laveleye. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 10, p. 73-74, 5 mar. 1892.

⁴²⁵ EMILE Laveleye. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 4, p. 31, 23 jan. 1892.

⁴²⁶ ALMEIDA, Luciane Silva de. Da Defesa do Estado Laico à “Revolução Enviada por Deus”: protestantes históricos e política no Brasil, um breve histórico (1900-1970). In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (org.). *Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 169.

⁴²⁷ BARBOSA, Rui. Religião Oficial. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 3, 4 jan. 1890.

⁴²⁸ BARBOSA, Rui. Resultado da Liberdade religiosa. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 3, 4 jan. 1890.

No entanto, sobre a liberdade religiosa, Rui Barbosa declarava: “sob o domínio dela é que o sentimento cristão brota, avulta, e possui soberanamente os povos”. O maior exemplo seriam os EUA, um país em que não havia legislação sobre cultos, mas que era bastante religioso. Dentre as referências que Rui Barbosa cita sobre a importância da religião nos Estados Unidos, está Edouard Laboulaye: “nos Estados Unidos há ufanía em ser cristão, há gosto em dizer que a liberdade é filha do Evangelho, e, sem ele, pereceria”. E citando Emile Jouveaux: “A história, os costumes, as instituições americanas. [...] provam que a nação permaneceu profundamente religiosa; não há país onde o cristianismo se envolva mais com a vida social e política”.

Mas, para Rui Barbosa, a proteção do Estado ao cristianismo, ao longo da história sempre foi uma aliança de servidão. Além disso, uma religião privilegiada sempre trará junto a si o “*odium theologicum*”, dizia Rui Barbosa. Mas no regime de liberdade, havia o “laço de confraternidade superior, vigoroso elemento de fé e civilização”.⁴²⁹ E as rivalidades de ideia religiosa contribuiria para a depuração do cristianismo.

Em um discurso posterior, proferido no Colégio Anchieta em 1903, Rui Barbosa comenta sobre o ideal no qual havia sustentado suas lides. Neste discurso, Rui Barbosa diz que a religião era o fundamento dos Estados livres, fortes e poderosos. Ao contrário da França em que o ideal filosófico da Revolução levou à “anarquia sanguinária do Terror”.

Na emancipação americana o ideal cristão funda uma constituição sem igual, uma democracia sem igual, uma prosperidade sem igual, uma potência desmarcada e assombrosa, que, virtualmente entronizada no protetorado de um continente, projeta a sua sombra sobre o outro através dos dois oceanos.

Esse ideal que, em 1889, nos atraiu.⁴³⁰

Em seguida, Rui Barbosa afirma que a Constituição republicana havia se inspirado nos Estados Unidos e não na França revolucionária. E embora a Constituição dos Estados Unidos também omitisse o nome de Deus, isso não negava que a religião era o fundamento das instituições políticas norte-americanas. Ao basear-se em Alexis de Tocqueville (1805-1859), diz que nos Estados Unidos, a separação entre Estado e Igreja não havia separado a “nação do cristianismo”.

A partir deste ponto do discurso, Rui Barbosa começa a elencar as características da

⁴²⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 4.

⁴³⁰ BARBOSA, Rui. Discurso no Colégio Anchieta (1903). In: *Obras Completas de Rui Barbosa: discursos parlamentares*; v. 30, tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956, p. 367.

cultura civil-religiosa dos Estados Unidos: os discursos presidenciais; o simbolismo envolto na vida e na morte de Abraham Lincoln, o mártir da liberdade e união dos Estados Unidos; o Dia de Ação de Graças; as orações de abertura e encerramento das atividades do Congresso, etc. Isso tudo, para Rui Barbosa não prejudicava a “secularidade legal das instituições”.

O que lá se não toleraria, nem a nossa constituição tolera, é estabelecer distinções legais entre confissões religiosas, sustentar a instrução ou o culto religioso à custa de impostos, obrigar à frequência dos templos ou a assiduidade nos deveres da fé, criar embaraços de qualquer natureza ao exercício da religião, contrariar de algum modo a liberdade de consciência, a expressão das crenças, ou a manifestação da incredulidade, nos limites do respeito às crenças e à liberdade alheias.⁴³¹

Por isso, o que Rui Barbosa diz ter desejado era a independência da Igreja e não a irreligião no Brasil. É dado interessante, também, que para Rui Barbosa, o povo brasileiro ainda estava alheio à Constituição republicana: “o povo brasileiro está, por ora, ausente da nossa. Ainda não assentou ali morada”.⁴³² Para ele, o que faltava aos brasileiros era a vida religiosa ativa: “não basta crer: é preciso crer definida e ativamente em Deus, isto é, confessá-lo com firmeza, e praticá-lo com perseverança”.⁴³³ Assim como, não poderia existir uma “nação civilizada e atéia”.

Deus é a necessidade das necessidades, Deus é a chave inevitável do Universo, Deus é a incógnita dos grandes problemas insolúveis, Deus é a harmonia entre as desarmonias da criação. Incessantemente passam, e hão de passar no vórtice dos tempos as idéias, os sistemas, as escolas, as filosofias, os governos, as raças, as civilizações: mas a intuição de Deus não cessa, não cessará de esplender, através do eterno mistério, no fundo invisível do pensamento, como o mais remoto dos astros nas profundezas obscuras do éter.⁴³⁴

Segundo João Felipe Gonçalves, o fato de Rui Barbosa ter matriculado seu filho João Ruy Barbosa (1890-1947) neste colégio jesuíta, assim como o teor do discurso proferido em 1903, evidenciava uma reaproximação de Rui Barbosa com a Igreja Católica. Não somente reaproximação, mas também uma transformação em sua visão a respeito da “influência pública da religião”.⁴³⁵

Embora esse destaque de Felipe Gonçalves seja importante, o discurso de Rui Barbosa

⁴³¹ IDEM, *Ibidem*, p. 379.

⁴³² IDEM, *Ibidem*, p. 392.

⁴³³ IDEM, *Ibidem*, p. 394.

⁴³⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 397-8.

⁴³⁵ GONÇALVES, João Felipe. *Rui Barbosa: pondo as idéias no lugar*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000, p. 112.

demonstrou uma percepção positiva da cultura civil-religiosa norte-americana. Essa percepção era a mesma propagada pelos editoriais da *Imprensa Evangélica*, bem antes de 1889. O Deus mencionado por Rui Barbosa é essencialmente uma intuição, um ser abstrato, mas adequado para as instituições políticas americanas. Mesmo quando se fala do cristianismo, o foco é mais na questão da virtude cristã que na fé cristã. Esse pensamento, desenvolvido a partir da teoria do contrato social de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), ficou conhecido como religião civil. O elemento necessário para que os homens se submetessem voluntariamente ao pacto social. É sobre isso que falaremos abaixo.

3.2. O modelo de sociedade cristã: Estados Unidos da América

3.2.1. O conceito de religião civil

Segundo Fernando Catroga, a secularização, como fenômeno da modernidade, resultou na transformação da religião. Por exemplo, no caso das Revoluções francesa e americana, foram geradas religiões civis bastante singulares.⁴³⁶ O conceito de religião civil ao qual Catroga faz referência remonta às ideias de Jean Jacques Rousseau em *Contrato Social*. Para Rousseau, na passagem do hipotético estado natural para a sociedade civil, “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar”.⁴³⁷ Além disso, a vontade individual de cada um foi deixada de lado em prol da vontade geral. Essa vontade geral é o soberano da sociedade civil:

Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum. [...] Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo.⁴³⁸

Porém, uma vez que o pacto social feito pelos indivíduos é muito frágil e a tentação para retornar ao estado natural é constante, torna-se necessário algo superior às leis para manter os

⁴³⁶ CATROGA, Fernando. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. *Revista de História das Ideias*: O Estado, Coimbra, v. 26, 2005, p. 504.

⁴³⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 36.

⁴³⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 43-44.

homens fiéis ao Contrato. Esse algo deve ter cunho sentimental mais que racional. Diante disso, surge a ideia da religião civil, que, segundo Catroga, é a “santificação do contrato social”.⁴³⁹ Nas palavras de Rousseau:

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever. [...]

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só; a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos.⁴⁴⁰

A partir de Rousseau, Catroga entende que essa religião civil deveria se apoiar numa noção teísta, embora não deva se identificar com nenhuma religião institucionalizada. Por essa religião, os indivíduos seriam treinados para o exercício da cidadania. Segundo Catroga, “já que sem as esperanças e os temores escatológicos não haveria interiorização dos imperativos cívicos, cimento do contrato e motor da perfectibilidade”.⁴⁴¹

Essa religião não implica a construção de templos, altares ou ritos. Ela envolve a rendição a Deus e aos deveres morais. Para Catroga, essa religião civil seria em síntese, uma “ética, inferida a partir da essencialidade da natureza humana, onde Deus fala e dá às normas um valor universal”.⁴⁴² O que essa religião faria era a “interiorização da moral conducente ao exercício da virtude republicana. E como esta só se exercia bem no seio de uma *polis* concreta, caberia ao Soberano, ou melhor à vontade geral, fixar as regras da religião civil, não como dogmas, mas como sentimentos de sociabilidade”.⁴⁴³

O objetivo dessa religião civil seria unicamente o de “socializar e interiorizar o dever-ser cívico, isto é, o patriotismo”.⁴⁴⁴ Então, o principal exemplo de onde vigora tal religião, para Catroga são os Estados Unidos. Pois, “nos EUA, existe uma religião civil estabelecida, a qual, embora não seja organizada como Igreja, tem um papel fundamental na produção e reprodução

⁴³⁹ CATROGA, *op. cit.*, p. 508.

⁴⁴⁰ ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 143-144.

⁴⁴¹ CATROGA, *op. cit.*, p. 509.

⁴⁴² IDEM, *Ibidem*, p. 512-3.

⁴⁴³ IDEM, *Ibidem*, p. 514.

⁴⁴⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 519.

do consenso nacional e social”.⁴⁴⁵

Segundo Robert Bellah, a separação entre Estado e Igreja nos EUA não significou a uma negação da dimensão religiosa ao político. Embora cada um possa ter sua própria crença, os americanos compartilhariam de certos elementos religiosos. “This public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I am calling American civil religion”,⁴⁴⁶ afirma.

Nos Estados Unidos, essa “religião pública” formada por ideias políticas, filosóficas e religiosas, inclui também seus profetas e seus mártires. Além disso, a religião civil norte-americana tem um paralelismo com a religião hebraico-cristã. Porém, o Deus dessa religião não pode ser confundido com o Deus das Igrejas. É dissociado das religiões instituídas e não tem pretensão de concorrer com elas.

Esse Deus seria o fundador e protetor da sociedade norte-americana. Por isso, “é lícito concluir que, nos EUA, a religião civil assenta num postulado monoteísta em que a transcendência e o profano se aliam, e quase se fundem, para instituírem, simultaneamente, uma religião bíblica e nacional”.⁴⁴⁷ Essa religião civil nos Estados Unidos teve o poder de transformar o povo numa nação escolhida por Deus, com uma origem e um destino sagrados.

Neste processo, as palavras e atos dos pais fundadores dos EUA conformaram o tom da religião civil norte-americana. Essa religião embora tivesse sua raiz no cristianismo, não era o próprio cristianismo. O Deus dessa religião civil não é o Deus triúno dos cristãos, e está mais envolvido com a manutenção da ordem do que com a salvação e o amor. É um Deus muito interessado na história dos EUA.⁴⁴⁸

Para Robert Bellah, essa religião civil americana é a sacralização da coletividade. Era o reflexo de sentimentos tanto públicos quanto privados. Ao mesmo tempo, não era uma religião generalizada. Pelo contrário, ela era suficientemente específica para os americanos. Essa especificidade da religiosidade civil americana, a livrou do formalismo frio e a tornou “veículo genuíno do auto-entendimento religioso nacional”.⁴⁴⁹

Além disso, para Robert Bellah,

⁴⁴⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 526.

⁴⁴⁶ “Esta dimensão religiosa pública é expressada em um conjunto de crenças, símbolos e rituais que eu estou chamando de Religião civil americana” (tradução nossa). BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences: Religion in America*, v. 96, n. 1, 1967, p. 2.

⁴⁴⁷ CATROGA, *op. cit.*, p. 530.

⁴⁴⁸ BELLAH, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁴⁹ “Genuine vehicle of national religious self-understanding” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*, p. 5.

The civil religion at its best is a genuine apprehension of universal and transcendent religious reality as seen in or, one could almost say, as revealed through the experience of the American people. Like all religions, it has suffered various deformations and demonic distortions. At its best, it has neither been so general that it has lacked incisive relevance to the American scene nor so particular that it has placed American society above universal human values.⁴⁵⁰

Dentre vários outros elementos constitutivos da religião civil norte-americana, Fernando Catroga ressalta o *Dia de Oração*. A ideia desse rito era “congregar, em orações transversais às várias religiões, meditações à volta de um tema, geralmente retirado do Antigo e do Novo Testamento, mas descontextualizado e escolhido de modo que sejam sugeridas analogias com a vida política do tempo presente”. É o momento em que todos os americanos são incentivados a orar em suas próprias religiões “pelo sucesso da Nação e dos seus líderes”.⁴⁵¹

Embora possa se pensar na América como a terra da tolerância, para Catroga não pode-se ignorar que essa tolerância não está imune às implicações de uma religião civil com matriz bíblica, enraizada no Antigo Testamento: “Por isso, se o Deus que ela postula é o Deus de todas as religiões (e mais qualquer coisa), a conquista da tolerância por parte de outras religiões minoritárias não foi isenta de lutas”.⁴⁵² Devido a percepção dessa religião civil, é inviável que um ateu ou agnóstico seja eleito presidente, pois além do ritual, “boa parte dos americanos acredita que a América é uma terra abençoada por Deus, premissa da própria democracia”.⁴⁵³

Mark Noll ressalta que a ideia norte-americana de que os Estados Unidos era o novo Israel de Deus se aprofundou com a Guerra Civil, na década de 1860. Ao tentar definir o que seria essa religião civil americana, Mark Noll diz que o termo pode ter vários significados. Mas, no caso dos Estados Unidos, o conceito expressaria um “Sense of a mingling of ultimate allegiance to the universal standards of Christianity with the particular values of a person’s nation, region, or way of life”.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ “A religião civil no seu melhor é uma apreensão genuína da realidade religiosa universal e transcendente como visto ou, quase se poderia dizer, como revelada através da experiência do povo americano. Como todas as religiões, ela tem sofrido várias deformações e distorções demoníacas. No seu melhor, ela nem tem sido tão geral que não tenha relevância incisiva para a cena Americana nem tão particular que não tenha estabelecido a sociedade americana sobre os valores humanos universais.” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*, p. 6-7.

⁴⁵¹ CATROGA, *op. cit.*, p. 553.

⁴⁵² IDEM, *Ibidem*, p. 559.

⁴⁵³ IDEM, *Ibidem*, p. 560.

⁴⁵⁴ “Senso de mistura de uma lealdade última aos padrões universais do Cristianismo com os valores particulares da nação, região ou modo de vida da pessoa” (tradução nossa). NOLL, Mark. *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992, p. 331.

Mas após a Guerra Civil, a síntese entre as virtudes cristãs e republicanas teriam chegado ao fim. Essa síntese se expressava no seguinte princípio: as virtudes cristãs sustentavam as instituições republicanas, que por sua vez garantiam a liberdade religiosa. Por isso, a Guerra Civil pode ser considerada o grande teste para a religião civil americana.⁴⁵⁵

3.2.2. A *Imprensa Evangélica* e a exaltação da República dos Estados Unidos da América

Na edição de 27 de dezembro de 1890, a *Imprensa Evangélica* publicou uma nota sobre a religião nos Estados Unidos. O editorial comenta que o “jornalzinho” católico, *Scientifico, Litterario, e Religioso* havia publicado um artigo confundindo o que era Cristianismo e Catolicismo. Ao citar o jornal *Univers* de Paris, dizia: “na América, a Igreja está separada do Estado, confesso-o; entretanto, não se conclui daí que o Estado não deve ter religião. A forma celebre, a *lei atea*, é desconhecida desse país. Todas as sessões do Congresso se abrem pela oração”.⁴⁵⁶

Além disso, “na América a liberdade de consciência é absoluta; mas não degenera em incredulidade”.⁴⁵⁷ A família e a sociedade estavam baseadas na religião. A imprensa respeitava a religião. O domingo era santificado. Não se combatia a religião de outro, mas tinha-se horror a quem não professava nenhuma.

Na edição de 31 de agosto de 1889, a *Imprensa Evangélica* publicou um editorial comentando a religiosidade de um dos presidentes norte-americanos, William Henry Harrison (1833-1901). Para o editorial, esse presidente tinha convicções religiosas firmes, expressadas em suas orações públicas. Harrison era um “exemplo de probidade e moralidade austera”. Além disso, esse presidente, “durante muito tempo tem dirigido uma seção infantil em uma escola dominical, e toma parte ativíssima nas obras de caridade e nas missões da igreja”.⁴⁵⁸

A ideia de liberdade religiosa nos Estados Unidos era diferente da mesma ideia na Europa. Esse foi o assunto tratado na edição de 7 de dezembro de 1889. Na Europa, a liberdade religiosa era uma “declaração de desprezível indiferença da parte do Estado para com interesses espirituais de seu povo”. Nos Estados Unidos, havia liberdade e igualdade no tratamento do

⁴⁵⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 329.

⁴⁵⁶ A RELIGIÃO nos Estados Unidos. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro v. 26, n. 52, p. 4, 27 dez. 1890.

⁴⁵⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 4.

⁴⁵⁸ O GENERAL Harrison. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 35, p. 274, 31 ago. 1889.

Estado para com as confissões religiosas.

Além disso, uma vez que as corporações espirituais só poderiam ter fins espirituais, fundadas no amor e na reverência, elas não poderiam impor uma crença a ninguém. Além de não precisarem do apoio do Estado. Afinal, “seu reino não é deste mundo”. Privilégios do Estado só serviriam para atrair pessoas estranhas aos objetivos da corporação. Por isso, “a igreja como entidade espiritual há de ser muito mais feliz e mais forte quando for absolutamente entregue a si própria, quando não for patrocinada pelo poder civil”.

O editorial também ressaltou a ideia de Estado vigente entre os americanos. Para eles, o Estado não era um “poder moral ideal, encarregado da obrigação de formar os caracteres e guiar as vidas de seus súditos”. No pensamento americano, o Estado era

Semelhante a uma vasta companhia comercial ou talvez a uma vasta municipalidade criada para a gerencia de certo negócio em que são interessados todos os que residem dentro de seus limites, levantando contribuições e despendendo-as neste negócio de interesse comum, mas deixando quase em tudo o mais entregues a si mesmos, os acionistas ou burgueses. [...] Portanto não ocorre nunca ao Americano em geral que haja qualquer razão pela qual deve existir igrejas de Estado e ele fica pasmo ao ver o fervor do sentimento europeu a este respeito.⁴⁵⁹

O editorial da *Imprensa Evangélica* procurou exaltar as particularidades da cultura civil-religiosa norte-americana, como o Dia de Ação de Graças e o Dia de Oração e Jejum Comum. Essas características demonstravam como o cristianismo era a religião estabelecida na América. Por isso, os Estados Unidos não eram uma república atea. Portanto, “os americanos concebem que o caráter religioso de um governo não consiste noutra coisa senão na crença religiosa de cada um dos cidadãos e na conformidade de seu procedimento com aquela crença”.

A crença comum no Cristianismo era reconhecida por todos como a fonte da prosperidade nacional. Sua nação era concebida como “objeto especial do favor Divino”. As corporações religiosas recebiam do Estado apenas o favor em relação aos impostos de suas propriedades, o que não feria a teoria. Isso porque elas “prestam serviços como agentes morais e diminuem as despesas incursas relativamente à administração da polícia”.⁴⁶⁰

No contexto de aprovação do projeto de Constituição, a *Imprensa Evangélica* decide publicar um editorial em 19 de julho de 1890, em primeira página, sobre a possibilidade ou não

⁴⁵⁹ A IGREJA e o Estado. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 387, 7 dez. 1889.

⁴⁶⁰ A IGREJA e o Estado. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, p. 395, 14 dez. 1889.

de um Estado ser ateu. Para o editorial, somente os defensores da união entre Estado e Igreja propagavam essa ideia. A ideia de um Estado ateu não tinha “sentido racional”. Isso porque, embora no Brasil, as pessoas falassem de forma muito pessoal sobre o Estado e a Igreja, essas entidades eram abstratas.

O editorial esclarece então que quando se dizia que a Igreja ensinava isso ou aquilo, na verdade estava se referindo ao que o clero fazia, algo concreto. No caso do Estado, este não era o governo, ou a Câmara ou as autoridades. Estado era a nação. “Toda a nação organizada com governo e leis é um Estado”.

Diante disso, uma lei não poderia fazer do Estado ateu. Uma lei estabelecendo uma confessionalidade do Estado, só criaria hipócritas, como no Império que havia até católicos ateus. Para confirmar essa ideia, o editorial cita a *Pastoral Coletiva* dos bispos brasileiros, que em determinados momentos chamaram a atenção para a cultura religiosa dos Estados Unidos. Lá havia plena separação entre Estado e Igreja. Porém, o Estado não era ateu.⁴⁶¹

Mas na prática, como essa liberdade teria se estabelecido no Brasil. Em seguida, analisaremos as publicações do editorial evangélico sobre as primeiras leis de separação entre Estado e Igreja no Brasil.

4. Legislação Republicana sobre a separação entre Estado e Igreja

Após a instauração da República, o editorial da *Imprensa Evangélica* começou a protestar contra a manutenção da união entre Estado e Igreja. Nesse sentido, na edição de 30 de novembro de 1889, o editorial reclamou da demora em decretar o fim do padroado. “Ora, como poderá o governo da República sustentar por mais tempo a grande injustiça”. Enquanto não fosse decretada a separação, não haveria liberdade, igualdade e fraternidade no Brasil, ideias que formavam a base da verdadeira democracia.

Então, o editorial confronta a realidade brasileira com a dos Estados Unidos lugar onde todas as comunidades de fé eram sustentadas pelos próprios fieis. Num questionamento retórico, diz: “acaso queremos ficar neste ponto inferiores à grande república da América do Norte? De nenhum modo!”⁴⁶²

⁴⁶¹ A IGREJA e o Estado. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1, 4 jan. 1890.

⁴⁶² A RELIGIÃO e a republica. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 48, p. 377, 30 nov. 1889.

Na primeira edição de 1890, o editorial publicado comemorava as reformas realizadas em 1889. Mas, lamentava que o ano havia terminado sem a separação do Estado e a Igreja. Se o regime de “religião privilegiada” continuasse não haveria fraternidade entre o povo brasileiro.

O editorial procurou esclarecer que seu combate não era contra a Igreja Católica, mas contra o fato dela continuar sendo subsidiada pelos cofres públicos. “Todo brasileiro patriota e que nutre o ardente desejo de ver sua pátria engrandecida e forte, deve pugnar corajosamente pelo grande princípio de justiça que iguala os direitos a todos os seus concidadãos”.⁴⁶³ Assim, o editorial procurava transmitir a ideia de que todo brasileiro patriota desejava que o Brasil fosse semelhante à República americana.

4.1. Decreto 119-A

A laicidade no Brasil foi declarada oficialmente pelo Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, de autoria de Rui Barbosa. Porém, deve ser assinalado que antes desse Decreto, ainda em 1889, o estado do Maranhão, governado por Pedro Tavares, havia se antecipado e decretado a separação do Estado da Igreja, sem comunicar ao governo federal. Entre os quatro artigos que compunham este decreto, reconhecia-se o pleno exercício de todos os cultos; extinguiu-se os subsídios prestados a um asilo e um seminário católicos; além da verba destinada ao “culto público”; e dispensou-se os padres e sacerdotes que eram empregados públicos como capelães e confessores em repartições públicas.

Diante disso, Deodoro da Fonseca (1827-1892) teria advertido Pedro Tavares de que a competência para legislar sobre a matéria era da alçada do governo federal. Tavares resistiu a essa advertência e se demitiu do cargo de governador do estado, pois para ele, como o orçamento era estadual, cabia a ele legislar sobre a matéria. Era o início da República e a disputa sobre o entendimento a respeito dos limites do federalismo.⁴⁶⁴

Em 11 de janeiro de 1890, a *Imprensa Evangélica* publicou o Decreto 119-A que estabeleceu a liberdade religiosa na República brasileira. Na mesma edição, o editorial publicou um comentário extraído do *Diário de Notícias*, em que dizia: “não haverá patriota, certamente, que se não orgulhe com este glorioso decreto, cuja data brilhará na história pátria com

⁴⁶³ A IGREJA e o Estado. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1, 4 jan. 1890.

⁴⁶⁴ Cf. RANQUETAT JÚNIOR, *op. cit.*, p. 64.

intensidade igual às de 13 de Maio e 15 de Novembro”.⁴⁶⁵ O brasileiro sabia resolver seus problemas com “a energia e a prudência que fazem a honra do caráter brasileiro”.

Em nota, o editorial também criticou o jornal *Expositor Christão*, da Igreja Metodista: “Errou, pois, o *Expositor Christão* não só não nos ajudando na propaganda desta decretação, mas até reprovando-nos por pugnarmos por este princípio”.⁴⁶⁶ Curiosamente, no mesmo artigo, a redação procurou afirmar sua identidade presbiteriana.

Dessa forma, afirmou que os países com mais liberdade eram aqueles cujo povo, em sua maior parte, era calvinista. Os maiores exemplos eram a Escócia e os Estados Unidos. Mas as nações católicas eram as menos tolerantes e tinham menos liberdade. Para o editorial, os escoceses eram quase todos presbiterianos e formavam uma sociedade firmada na liberdade. Já os Estados Unidos, havia sido fundado por puritanos e huguenotes, todos calvinistas. “O calvinismo, embora seja muito caluniado em nossos dias tem sido o sustentáculo das liberdades do povo nestes últimos três séculos. Ao teólogo de Genebra pertence a glória de ter lançado as bases da liberdade moderna”.

Note-se a interpretação de Gilberto Freyre sobre o contexto em que foi gerado esse Decreto. Segundo Freyre, Rui Barbosa intencionava promover um “catolicismo de ‘consciência’” no Brasil divergente da tradição católica brasileira, que se caracterizava pela externalidade de seus ritos: procissões, novenas, festas com fogos de artifício. Esse novo catolicismo de “consciência” era influenciado pelas tradições protestantes anglo-saxônicas: “copiado do metodismo da Inglaterra, ou do quakerismo dos Estados Unidos”.⁴⁶⁷

Como o *Expositor Christão* também era um jornal protestante, uma “PUBLICAÇÃO QUINZENAL DA EGREJA METHODISTA BRAZILEIRA”, interessa a nós verificar, neste momento, qual a percepção deste jornal metodista em relação à mudança de regime e ao decreto de separação entre Estado e Igreja. Em 1º de dezembro de 1889, o editorial do *Expositor Christão* publicou em primeira página a notícia da Proclamação da República. O editorial celebrou o fato da seguinte forma:

Com ele raiou a liberdade de consciência, a liberdade religiosa. [...] Ainda mais, ele pressagia para o comércio grande prosperidade, e o que é melhor de que tudo, esse glorioso dia augura para todas as classes a mais plena

⁴⁶⁵ DECRETO da Separação. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 2, 11 jan. 1890.

⁴⁶⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 2.

⁴⁶⁷ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 6ª ed. rev. São Paulo: Global, 2004, p. 777.

liberdade religiosa e de consciência, de modo que ninguém, quer católico, quer acatólico seja estigmatizado pelas convicções sólidas e honestas que abrace.⁴⁶⁸

Após esse texto de celebração, o editorial passou a compilar uma série de documentos, quais sejam: o Decreto nº 1 de 15 de novembro de 1889, que proclamou a República; o telegrama do visconde de Ouro Preto a d. Pedro II, que se encontrava em Petrópolis, comunicando-o sobre os acontecimentos de 15 de novembro na corte; a Mensagem a d. Pedro de Deodoro da Fonseca, dando as razões para o ocorrido e solicitando a retirada pacífica do ex-imperador e toda a sua família para a Europa; a resposta pacífica do ex-imperador a Deodoro da Fonseca; a notícia da partida do ex-imperador e família, mais alguns nobres no cruzador Parnahyba e, em seguida, no paquete Alagoas em direção à Lisboa; a resolução do governo provisório em provisionar o estabelecimento da dinastia deposta na Europa, no valor de 5.000:000\$000; a notícia do jornal *O Paiz* de 16 de novembro, atestando que a Proclamação da República foi proclamada pelo “pacífico e ordeiro [...] povo fluminense”; além do decreto de 19 de novembro de 1889 estabelecendo o direito político de voto a todos os “cidadãos brasileiros no gozo de seus direitos civis e políticos, que souberem ler e escrever”. Sobre este último ponto, o editorial faz um comentário interessante.

Para o editorial metodista, o direito do voto no período imperial estava restrito a um número muito pequeno de pessoas, “de sorte que o governo estava nas mãos de meia dúzia de indivíduos”. Porém com o decreto não mudou quase nada, “pois somente 20% da população sabe ler, e grande parte destes 20% não entende o que lê”. Ou seja, o editorial reconhece que o novo decreto querendo ampliar o direito de voto, ao estabelecer o critério de alfabetização, não ampliava na realidade. A maior parte da população era analfabeta ou analfabeta funcional. Mas ainda assim, o editorial metodista com tom otimista, talvez maior que a *Imprensa Evangélica*, diz:

Contudo, há agora grande incentivo para todos os brasileiros, especialmente para os patriotas, a instruírem-se, aprendendo a ler e escrever. Nenhum patriota pode ser indiferente aos interesses e ao engrandecimento do seu País. A Providência tem agora aberto o caminho pelo qual todos podem tomar parte no progresso da pátria. [...]

Qual é o brasileiro que agora não terá grande vontade de saber ler e escrever? Daqui a alguns meses a nação será convocada para adotar uma nova constituição republicana e para também eleger o presidente – governo federal – e os governadores dos diversos estados.

Qual é o patriota que não há de querer tomar parte nessas eleições?

⁴⁶⁸ 15 DE NOVEMBRO. *Expositor Christão*, São Paulo, v. 3, n. 8, p. 1, 1º dez. 1889.

Se estas se dessem hoje, muitos estariam privados de votar; porém, visto que as eleições nacionais e de estados não terão lugar por 5 ou 6 meses, ainda há esperança de que alguns, que agora não têm direito a um voto, possam votar nas primeiras eleições do novo governo.

Convém muito que todos os protestantes saibam, pelo menos, ler e escrever, afim de poderem usar de toda a sua influência para o bem do seu país.⁴⁶⁹

Ou seja, para o editorial, a causa para o alto índice de analfabetismo brasileiro era a falta de incentivo. Mas com o novo decreto, havia incentivo para todos buscarem instrução. O discurso do editorial beira a utopia ao acreditar que com esse incentivo, a situação do analfabetismo no Brasil se resolveria em apenas seis meses.⁴⁷⁰

Neste ponto, importa assinalar a análise de José Murilo de Carvalho sobre o eleitorado brasileiro no início da República. Não somente o critério educacional excluía boa parte do eleitorado, mas também permaneceram sem o direito de voto: os menores de 21 anos, as mulheres, os praças de pré e os frades. A partir do Censo de 1890, José Murilo chega a conclusão de que 80% da população brasileira estava privada do direito de voto. Além disso, José Murilo também analisou a quantidade de fluminenses aptos a votar que realmente exerceram esse direito. Para Constituinte, votaram 28% dos aptos a exercer o direito, 5,5% da população total. Para a eleição do presidente da República em 1894, votaram 7% do eleitorado, 1,3% da população total do Rio de Janeiro. Essa abstenção eleitoral se explica não somente pela restrição legal, mas, deve-se levar em conta para José Murilo, conta também: a fraude eleitoral, a falta de segurança e a deturpação do processo. Por isso,

Pelo critério da participação eleitoral, pode-se dizer que de fato não havia povo político no Rio de Janeiro. [...]

O exercício da cidadania política tornava-se assim caricatura. O cidadão republicano era o marginal mancomunado com os políticos; os verdadeiros cidadãos mantinham-se afastados da participação no governo da cidade e do país. Os representantes do povo não representavam ninguém, os representados não existiam, o ato de votar era uma operação de capangagem.⁴⁷¹

Apesar de o editorial do *Expositor Christão* de 1º de dezembro já ser bastante esclarecedor sobre o posicionamento de um outro segmento protestante no Brasil. A edição a qual o editorial da *Imprensa Evangélica* fez referência foi o de 15 de dezembro de 1889. Nessa edição, o *Expositor Christão* concordava que a República brasileira precisava realizar algumas reformas no sentido de dar liberdade religiosa aos brasileiros. No entanto, no que tange ao

⁴⁶⁹ SUFFRAGIO. *Expositor Christão*, São Paulo, v. 3, n. 8, p. 2, 1º dez. 1889.

⁴⁷⁰ Questões sobre a educação brasileira na República sob a perspectiva presbiteriana, principalmente, será analisada no quinto capítulo desta tese.

⁴⁷¹ CARVALHO, José Murilo. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 86, 89.

“divórcio do Estado da Igreja”, o editorial metodista expunha sua opinião de que, com o fim do Império, a Constituição de 1824 não tinha mais validade: “Segundo nós entendemos, constitucionalmente falando, não há hoje Igreja do Estado, ou não há uma religião oficial. Caiu a monarquia, e com ela deixou de imperar a sua constituição”.⁴⁷²

Porém, em relação aos editoriais da *Imprensa Evangélica*, o editorial metodista diz: “se esta conclusão é verdadeira, então não será necessário o que reclama o nosso prezado colega da *Imprensa Evangélica*, no seu bem redigido artigo de fundo, de 30 do passado”.⁴⁷³ Ou seja, para eles, a Igreja já estava separada do Estado desde 15 de novembro de 1889. Além disso, para o editorial metodista, seria incrível se o congresso constituinte proclamasse a união entre o Estado e a Igreja novamente. Mas, por precaução, o editorial oferece uma sugestão, um abaixo-assinado com o apoio de todos os protestantes do Brasil. O autor do editorial acreditava que conseguiria cerca de 100.000 assinaturas para serem entregues à Assembleia Constituinte. Essa proposta do editorial seria uma resposta ao abaixo assinado das senhoras do Império que haviam conseguido 140.000 assinaturas para barrar o projeto de liberdade de cultos de 1887.

Em meio a essa disputa discursiva entre os dois jornais, é interessante notar que na edição do *Expositor Christão* de 15 de janeiro de 1890 haja uma resposta a “certas ideias inexatas, que existem no espírito de alguns de nossos leitores e amigos”⁴⁷⁴ sobre a *Imprensa Evangélica* ser mais relevante em conteúdo e, por isso, com custo-benefício mais justo para o assinante que o *Expositor Christão*. Ou então, “falando desta folha como se ela contivesse o dobro da matéria do *Expositor*”. Para tirar quaisquer dúvidas, a redação do *Expositor Christão* mandou “contar as palavras” e comparar entre os dois jornais. Conclusão, havia equivalência na quantidade de palavras entre os dois por edição. Porém, o fato era que a assinatura da *Imprensa Evangélica* era de 5\$000 por ano, com quatro edições mensais de oito páginas em 1889 e quatro páginas em 1890. Já a assinatura do *Expositor Christão* era de 4\$000 por ano, com duas edições mensais de quatro páginas entre 1889 e 1890. Isso demonstra que entre os próprios protestantes, mas, neste caso, de denominações diferentes, havia disputas por capital religioso e econômico na sociedade brasileira, que ultrapassavam as disputas contra a religião dominante do campo religioso brasileiro, isto é, o catolicismo romano.

Na edição do *Expositor Christão* de 12 de janeiro de 1890, há um artigo comentando o Decreto 119-A de 7 de janeiro. O conteúdo do texto é mais uma crítica que uma celebração

⁴⁷² A ACTUAL situação. *Expositor Christão*, São Paulo, v. 3, n. 9, p. 1, 15 dez. 1889.

⁴⁷³ IDEM, *Ibidem*.

⁴⁷⁴ O “EXPOSITOR” e a “Imprensa Evangelica”. *Expositor Christão*, São Paulo, v. 3, n. 9, p. 4, 15 dez. 1889.

pelo decreto, isso devido ao seu artigo sexto. Assim, “este decreto tem um defeito muito grave, que faz com que seja absolutamente necessária sua reforma imediata”. O dito artigo dizia o seguinte:

O governo federal continua a prover a cônica, sustentação dos atuais serventários do culto católico e subvencionará por um ano as cadeiras dos seminários; ficando livre a cada estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.⁴⁷⁵

Enquanto o artigo primeiro estabelecia:

É proibido à autoridade federal, assim como à dos estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas.

O editorial metodista dizia estar admirado que “homens de talento e experiência, lavrasse [*sic.*] um decreto tão contraditório!” Embora a intenção de publicar um decreto de separação do Estado da Igreja fosse positivo, mas “é forçoso dizermos que erraram profundamente”. Em paralelo a esse protesto, o editorial concordava que o Estado subvencionasse capelães da Armada e do Exército e os professores religiosos, por serem professores do Estado e não por serem religiosos. Todos os outros ministros religiosos deveriam ser financiados por suas próprias instituições.⁴⁷⁶ Na mesma edição, o *Expositor Christão* transcreveu um artigo de Luiz Joaquim da Silva sobre o decreto. Esse artigo dizia: “o governo que tão enérgico e intrépido se mostou [*sic.*] ante homens da estatura de S. Martins e Ouro Preto, qual criancinha que se teme do papão, treme à nojenta sotaina do jesuitismo!”⁴⁷⁷

Essa impressão nos remete à tese de José Murilo em *Os Bestializados*. No início da República, dizer que não havia povo no Rio de Janeiro havia sido uma afirmação comum entre estrangeiros e alguns políticos brasileiros. Como Aristides Lobo (1838-1896), para quem o povo assistira “bestializado” tudo o que havia ocorrido. Essa ideia partiria do pressuposto de que para esses homens, o povo estava apático ao movimento político.

No entanto, José Murilo demonstrou que no Brasil havia intensa participação popular

⁴⁷⁵ A EGREJA e o Estado. *Expositor Christão*, São Paulo, v. 3, n. 11, p. 4, 15 jan. 1890.

⁴⁷⁶ A SEPARAÇÃO DA EGREJA e do Estado. *Expositor Christão*, São Paulo, v. 3, n. 11, p. 1, 15 jan. 1890.

⁴⁷⁷ SILVA, Luiz Joaquim. Separação? *Expositor Christão*, São Paulo, v. 3, n. 11, p. 2, 15 jan. 1890.

desde o Império e que mesmo na República, pouco tempo depois da Proclamação, essa participação popular voltou a ser ativa. Porém, essa atividade política não se fazia pelos meios tradicionais do voto. A população teria percebido que a República não podia ser levada a sério. Isso fez com que, sob a pena de Artur de Azevedo (1855-1908), com a interpretação de José Murilo, esse povo passasse a ser caracterizado como “bilontra”, isto é, espertalhão ou gozador.

O povo sabia que o formal não era sério. Não havia caminhos de participação, a República não era para valer. Nessa perspectiva, o bestializado era quem lavasse a política a sério, era o que se prestasse à manipulação. Num sentido talvez ainda mais profundo que o dos anarquistas, a política era o tribofe. Quem apenas assistia, como fazia o povo do Rio por ocasião das grandes transformações realizadas a sua revelia, estava longe de ser bestializado. Era bilontra.⁴⁷⁸

Além do *Expositor Christão*, a *Imprensa Evangélica* parece também ter ficado “bestializada” com o Decreto 119-A. Pois, na edição de 18 de janeiro, transcrevendo um artigo da *Gazeta de Notícias*, foi assinalada também contradição existente entre os artigos 1º e 6º do Decreto. Diante disso, estava constatado que o artigo sexto era contraditório e atentatório ao espírito liberal da reforma.⁴⁷⁹

No entanto, mesmo com o decreto, não demorou para a Santa Sé reconhecer o novo regime. Segundo Ítalo Santirocchi, teria contribuído para esse posicionamento, a atitude amistosa dos bispos brasileiros para com a separação entre Igreja e Estado. Após o decreto, a hierarquia brasileira, aceitou sem lamentar: “Sem lamento, aboliu-se o padroado no Brasil, e conseqüentemente, o regalismo que sobre ele se assentava. Eliminadas as peias do jurisdicionalismo, triunfou de vez o ultramontanismo que continuou a ser um dos marcos da instituição eclesiástica no país”.⁴⁸⁰

Para Dilermando Ramos Vieira, “nos ambientes católicos a queda da Monarquia provocou mais surpresa que pesar”.⁴⁸¹ Além disso, “o Arcebispo Primaz estava tão convencido das vantagens que representava para a Igreja o fim do Império, que, nem mesmo após a secularização do Estado, mudaria de opinião”. Em 21 de janeiro de 1890, ele envia uma carta reservada ao internúncio onde dizia: “o padroado era uma carga pesada que estava atada à nossa religião, que fê-la definhar entre nós não somente à míngua de proteção do Estado, como à força

⁴⁷⁸ CARVALHO, *Os Bestializados...*, p. 160.

⁴⁷⁹ SEPARAÇÃO da Igreja do Estado. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1, 11 jan. 1890.

⁴⁸⁰ SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 482.

⁴⁸¹ VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil, (1889-1945)*: volume II. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016, p. 9.

de perseguição, e perseguição terrível, que se acobertava com o manto da proteção”.⁴⁸²

Outro bispo que Dilermando Vieira destaca foi Dom José Pereira da Silva Barros (1835-1898), prelado de Olinda, Pernambuco. Em janeiro de 1890, ele explicaria ao internúncio: “o governo decaído programava introduzir as mesmas medidas secularizadoras propostas pelos republicanos, só que, em piores condições”.⁴⁸³

Dom Macedo Costa, antigo mestre de Rui Barbosa, fez o possível para evitar a laicização do Estado, segundo Dilermando Vieira. Mas quando percebeu que não teria como evitar o decreto de separação, enviou uma carta a Rui Barbosa, responsável por elaborar o decreto, em 22 de dezembro de 1889. Eis o que dizia a carta:

Se o governo provisório está resolvido a promulgar o decreto, se este é inevitável e intransferível, ao menos atenda-se o mais possível aos direitos da Igreja, mantenha-se e respeite-se o mais possível a situação adquirida pela Igreja Católica [...]. Uma coisa são direitos, outra coisa são privilégios. O direito de propriedade, por exemplo, nos deve ser garantido, como o será aos dissidentes. [...]

Liberdade para nós como nos Estados Unidos! Não seja a França [de Gambetta e Clemenceau] o modelo do Brasil, mas a grande União Americana.⁴⁸⁴

Dilermando Ramos Vieira também chama a atenção para o fato de que a correspondência entre Dom Macedo Costa e Rui Barbosa, não só teria garantido a liberdade para a Igreja Católica, mas também lhe reservava certos direitos, dentre os quais: a manutenção do pagamento das cômputas para os “atuais serventários do culto católico, deixando livre aos estados a sustentação dos futuros”. Além de ter mantido a representação do Brasil junto à Santa Sé.⁴⁸⁵

Segundo Dilermando Vieira, após a emissão do Decreto 119-A, o internúncio Spolverini enviou uma circular aos bispos, datada de 12 de janeiro de 1890, com seis questões, quais sejam:

Qual é a impressão geral de V. Ex.^a sobre este decreto em relação ao estado passado e futuro da Igreja no Brasil e aquilo que podia temer mais?

Se e quanto a liberdade e igualdade de cultos prejudicará os fiéis em suas crenças e na prática de seus deveres religiosos?

Que danos e que vantagens derivam do Artigo 3º do decreto não só às ordens religiosas, como também às confrarias maçônicas?

⁴⁸² ARQUIVO SECRETO VATICANO. Carta do Arcebispo Primaz ao Internúncio. In: Nunciatura Apostólica no Brasil, fasc. 330, caixa 68, doc. 12, fl. 27b-28 *apud* VIEIRA, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁸³ IDEM, *Ibidem*.

⁴⁸⁴ ARQUIVO SECRETO VATICANO. Carta de Dom Antônio de Macedo Costa a Rui Barbosa (22-12-1889). In: Nunciatura Apostólica no Brasil, fasc. 330, caixa 68, doc. 23, fl. 59 *apud* VIEIRA, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁸⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 13.

Que vantagens e que consequências advirão à Igreja pela abolição do padroado e suas prerrogativas a respeito das nomeações aos Bispos e aos benefícios e honras eclesiásticas?

Qual o valor e as consequências das disposições do Artigo 5º?

Se a diocese de V. Ex^a. Terá meios para suprir as dotações abolidas, e se tal supressão é compensada com a liberdade concedida à Igreja pela abolição do padroado e das suas prerrogativas.⁴⁸⁶

Ao analisar as respostas dos bispos, Vieira conclui que de forma geral “demonstraram serenidade ante a nova conjuntura nacional”.⁴⁸⁷ Ou então que “ao contrário do que sucedia na Europa, o assunto da liberdade de culto foi tratado pelos prelados do Brasil com uma naturalidade deveras singular”.⁴⁸⁸ Embora houvesse bispos que mantinham uma visão ortodoxa contra a liberdade de cultos. Além disso, “em dois aspectos houve claro consenso entre os bispos consultados: o bem que resultava a mudança para as ordens religiosas e irmandades leigas, e as vantagens advindas da abolição do padroado”. Na questão econômica, em geral, os bispos lamentaram “que a separação abandonasse as suas jurisdições em estado de penúria”. Apesar disso, como disse o prelado de Mariana: “esse decreto foi relativamente moderado e conciliador”.⁴⁸⁹

Sobre o posicionamento da Santa Sé a respeito do decreto, Dilermando Vieira pontua que o cardeal secretário de Estado, em nota de 24 de fevereiro de 1890, “destacaria a dolorosa impressão que sobre o ânimo do Papa havia produzido as referidas disposições secularizadoras, e quanto essas eram contrárias aos princípios da Igreja Católica sobre tal matéria”. Porém, tinha a esperança de ver o governo protegendo os direitos da Igreja para garantir a paz religiosa no país. De qualquer forma, a impressão do decreto para a hierarquia era que havia iniciado um tempo com “melhores perspectivas”.⁴⁹⁰

4.2. Constituição

Na edição de 7 de dezembro de 1889, a *Imprensa Evangélica* publicou uma nota dando notícia de que no dia 3 de dezembro de 1889, a comissão encarregada de formular o projeto de

⁴⁸⁶ ARQUIVO SECRETO VATICANO. “Circular reservada”. In: Nunciatura Apostólica no Brasil, fasc. 330, caixa 68, doc. 17, fl. 43 *apud* VIEIRA, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸⁷ VIEIRA, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 15.

⁴⁸⁹ ARQUIVO SECRETO VATICANO. Carta de Antônio ao Internúncio. In: O.C., doc. 16, fl. 39 *apud* VIEIRA, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁹⁰ VIEIRA, *op. cit.*, p. 16.

Constituição havia se reunido. Isso após um decreto de 2 de dezembro ter convocado: Américo Brasiliense de Almeida Melo (1833-1896), Antônio Luís dos Santos Werneck, José Antônio Pedreira de Magalhães Castro (1858-1939) e Francisco Rangel Pestana (1839-1903), todos sob a presidência de Saldanha Marinho. Somente Rangel Pestana ainda não havia se juntado ao grupo. O editorial aproveita para citar e endossar uma proposta de Saldanha Marinho escrita em 1875 para substituir o artigo 5º da Constituição, qual seja: “nenhuma religião será considerada do Estado; e nenhuma crença religiosa obstará ao exercício de quaisquer funções civis ou políticas”. E conclui: “de tão ilustres cidadãos só podemos esperar uma constituição que trará aos brasileiros as mais lisonjeiras garantias sob um governo democrático”.⁴⁹¹

Na edição de 5 de julho de 1890, a *Imprensa Evangélica* publicou os artigos sobre religião contidos no projeto da Constituição, aprovado em 23 de junho. De acordo com o editorial, alguns artigos do projeto davam forte ênfase a uma oposição ao clero romano. Porém, citando a *Gazeta de Notícias*, seria importante frisar que embora no plano ideal o projeto ferisse o princípio da liberdade religiosa, no caso brasileiro era importante o governo estar alerta em relação ao clero católico. A Igreja Católica no Brasil era propriamente um partido político. Diante disso, o governo deveria trata-la como adversária política. Assim como seu objetivo era ser representante de um partido político monarquista, intolerante em relação à outras religiões e submisso a um poder estrangeiro.

Além disso, a liberdade religiosa era um princípio filosófico e os políticos tinham que ser práticos. No artigo da *Gazeta de Notícias*, reproduzido pela *Imprensa Evangélica*, o entendimento era o seguinte:

Perante os princípios absolutos, o projeto de constituição que o governo publicou fere mais de uma vez a liberdade religiosa; mas, o governo não pode nem deve ser composto de filósofos, de doutrinários, de homens sistemáticos, porque em política, porque em sociologia, há de sempre errar quem quiser aplicar abstrações imutáveis a fatos complexos, cujos elementos é (*sic.*) difícil aquilatar e dos quais mesmo alguns escapam completamente a qualquer tentativa de avaliação.⁴⁹²

Na edição de 28 de fevereiro de 1891, o editorial da *Imprensa Evangélica* noticiou a promulgação da Constituição dos Estados Unidos do Brasil, adotada em 23 e promulgada em 24 de fevereiro. Em 25 de fevereiro, foram eleitos o general Manuel Deodoro da Fonseca (1827-1892) como presidente da República, por 129 votos contra 102, ficando em segundo lugar

⁴⁹¹ CONSTITUIÇÃO Federal. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 392, 7 dez. 1889.

⁴⁹² A CONSTITUIÇÃO. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 27, p. 2, 5 jul. 1890.

Prudente José de Moraes Barros (1841-1902). Como vice-presidente foi eleito, por 153 votos, Floriano Vieira Peixoto (1839-1895), “acabando assim a ditadura e entrando o nosso governo no regime legal”.⁴⁹³

Nas edições seguintes, a *Imprensa Evangélica* procurou destacar as constituições dos estados que tinham em seu preâmbulo a menção a Deus. A Constituição de Minas Gerais iniciava com: “Em nome de DEUS TODO PODEROSO”.⁴⁹⁴ A Constituição da Bahia iniciava com: “Em nome de Deus Onipotente”.⁴⁹⁵ A Constituição de São Paulo destacava-se por seu liberalismo, mas o editorial fazia um alerta: “a verdadeira liberdade está na boa execução e melhor aplicação das leis sem a qual não há liberdade possível. No antigo regime tínhamos já leis boas e assás liberais, mas que, infelizmente, eram letra morta”. Em conclusão, sobre essas constituições, dizia o editorial: “seja o Senhor com o povo brasileiro e em sua grande misericórdia, dirija todos os acontecimentos para o bem-estar, prosperidade e engrandecimento de nossa estremecida pátria”.⁴⁹⁶

Dilermando Vieira destaca que os prelados brasileiros também empreenderam uma luta para que a Constituição de 1891 não tivesse um caráter anticlerical. O projeto de Constituição de 22 de julho de 1890 “continha várias sugestões duríssimas contra a instituição eclesiástica”, tais como a exclusão do país da Companhia de Jesus e a proibição de profissão religiosa, assim como a fundação de novos conventos e ordens monásticas. A reação dos bispos veio com um documento intitulado *Reclamação*, entregue pessoalmente a Deodoro.⁴⁹⁷ Em certo trecho, o documento dizia que seriam utilizados todos os meios legais para defender a causa da fé e da liberdade dos católicos.⁴⁹⁸

Outro documento foi emitido em 6 de novembro de 1890 intitulado *Manifesto*, dirigido aos constituintes, no qual, conforme Vieira, os prelados solicitavam que os constituintes não ignorassem nem as crenças religiosas, nem os direitos dos católicos brasileiros. Suas demandas foram atendidas. Os excessos foram retirados na Constituição.⁴⁹⁹

⁴⁹³ CONSTITUIÇÃO e Presidente. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 9, p. 70, 28 fev. 1891.

⁴⁹⁴ CONSTITUIÇÃO Mineira. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 28, p. 224, 18 jul. 1891.

⁴⁹⁵ NOTAS. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 32, p. 256, 15 ago. 1891.

⁴⁹⁶ A CONSTITUIÇÃO Paulista. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 29, p. 226, 25 jul. 1891.

⁴⁹⁷ VIEIRA, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁹⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 22.

⁴⁹⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 24.

4.3. Casamento Civil

O problema do casamento civil também foi tratado nas edições da *Imprensa Evangélica* do ano de 1889. Em 19 de janeiro de 1889, o editorial comentou sobre as leis sancionadas sobre a questão do casamento desde a lei 1.144 de 1861, regulamentada pelo Decreto 3.069 de 1863. Mas no início de 1889, havia entrado em vigor a lei dos registros civis “que estabelece plena igualdade de direitos entre os casamentos de católicos e de acatólicos”.⁵⁰⁰ Era necessário combater os artigos publicados no jornal católico *Palestras Familiares*.

Os leitores do jornal precisavam ser esclarecidos sobre a situação jurídica do casamento dos não católicos no Império. Por isso, em 16 de março de 1889, o editorial transcreveu os artigos de João Ribeiro de Carvalho Braga (1852-1934) na *Gazeta de Botucatu*. Ao que parece alguns padres estavam desconsiderando os casamentos feitos segundo o rito protestante e casando outra vez pessoas já casadas legalmente. Sem tocar em questões teológicas, Carvalho Braga decide restringir sua discussão apenas às leis do país. Dessa forma, utiliza como referência o discurso de José Thomaz Nabuco de Araújo (1813-1878), de 1855, quando este demonstrou a necessidade da regularização do casamento dos não católicos tendo em vista a necessidade da colonização.⁵⁰¹

Após fazer um histórico das tentativas de regularização dos casamentos de não católicos no país, do período regencial até a Lei de 1861. Carvalho Braga, na edição de 23 de março de 1889, diz que não havia mais dúvida em relação à validade dos casamentos não católicos. Pois, para que “os casamentos tolerados pelos pastores evangélicos PRODUZAM OS MESMOS EFEITOS que os celebrados pelo padre católico, são indispensáveis dois requisitos principais”. Isto é, Carvalho Braga menciona a necessidade de o pastor celebrante ser regularmente eleito e nomeado e que isto seja registrado na secretaria do Império e que os cônjuges fossem não católicos. Até o momento era isso que estava sendo feito.

No entanto, Carvalho Braga também menciona que havia casos de católicos recorrerem aos pastores protestantes para celebrarem seus casamentos. Independente do motivo pelo qual essas pessoas eram levadas a isso, os pastores procuravam se precaver, fazendo os noivos assinarem um termo de responsabilidade. Além disso, os pastores que concordavam em celebrar estes casamentos, o faziam com o intuito de: “concorrer para a moralidade do nosso povo,

⁵⁰⁰ IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 20, 19 jan. 1889.

⁵⁰¹ CASAMENTOS acatholicos. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 11, p. 81, 16 mar. 1889.

legitimando suas uniões SEM DESPESAS muitas vezes superiores às suas posses”.⁵⁰²

Num tom provocativo, na edição de 27 de abril de 1889, a *Imprensa Evangélica* publicou um editorial para demonstrar que o casamento civil havia sido confirmado de modo expreso nas *Ordenações Manoelinas* e foi respeitada pelo próprio papado até o Concílio Ecumênico de Trento. O papa Adriano II (792-872), ao ser consultado por um padre sobre a legitimidade de um casamento realizado sem as formas religiosas, respondeu: “não consintas que tal matrimônio desligue, *uma vez que tenha sido contraído de conformidade com as leis, somente porque não foi feito de acordo com os ritos da igreja*”. O editorial conclui: “ah! Se todos os papas e padres houvessem pensado sempre assim! Meteu-se, porém, de permeio a ambição humana insaciável, ilimitada; a teocracia foi aguçando as garras e tudo se confundiu e perturbou!”⁵⁰³

Na edição de 26 de janeiro, a *Imprensa Evangélica* comemorava a aprovação do Decreto nº 9.886 de 7 de março de 1889 que regulamentou os registros civis. Isso para o editorial, era uma conquista dos protestantes. Interessante notar também como o editorial se associa às ideias republicanas francesas neste momento. O artigo inicia com a citação do título do livro do político republicano francês Pierre Clément Eugène Pelletan (1813-1884): “*Le monde marche*”.

Alex Martins, em sua pesquisa sobre a formação do pensamento de Machado de Assis (1839-1908), demonstra como as ideias do “cristianismo progressista” deste pensador influenciou o pensamento do literato brasileiro. Segundo Martins, Eugène Pelletan foi um dos propugnadores da ideia da perfectibilidade humana e defensor da ideia do Deus progressista. Ou seja, a humanidade, obedecendo a lei do progresso, caminharia para um fim determinado, e esse fim era Deus.⁵⁰⁴ Nas palavras do próprio Pelletan: “quem diz progresso diz movimento em Deus”.⁵⁰⁵

Portanto, o editorial da *Imprensa Evangélica* estava alinhado com os principais pensadores republicanos franceses. E como visto em Alex Martins, pensadores como Eugène Pelletan, que não eram desconhecidos no Brasil. O editorial evangélico não só cita o livro de Pelletan, ainda que não cite o nome do autor, mas desenvolve a ideia da perfectibilidade.

Para o editorial, a sociedade brasileira caminhava em direção à verdade. Essa marcha

⁵⁰² CASAMENTOS acatolicos. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 12, p. 93, 23 mar. 1889.

⁵⁰³ CASAMENTO civil. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 25, p. 136, 27 abr. 1889.

⁵⁰⁴ MARTINS, Alex Lara. *O Anjo e a Besta – Pascal, Machado de Assis e a descristianização do ceticismo*. 2018. Tese (doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais/MG, p. 127.

⁵⁰⁵ PELLETAN, P. C. Eugène. *Cartas à Lamartine – O Mundo Marcha*. São Luiz: 1866, p. 182.

era o resultado da lei natural, “cuja coroação será a regeneração do globo”. De maneira gradativa essa marcha foi aumentando a velocidade, para o editorial, naquele momento o movimento de progresso estava acelerado. E acrescenta: “*a unidade de DEUS, a unidade do gênero humano, o amor da humanidade, a abolição das castas, a abolição da escravidão*, eis outras tantas verdades ignoradas na infância da humanidade e hoje reconhecidas”.

Em seguida, o editorial menciona Jean Jacques Rousseau (1712-1778) como outra referência do conceito de “lei da perfectibilidade”. E sintetiza o conceito da seguinte forma:

A obra da perfectibilidade consiste em fazer cair por meio do progresso, um por um, todos os trajes d’angustia e opróbrio, de que a sociedade nos veste quando nascemos. Progresso! – eis uma palavra que anda em boca de todos e que talvez por bem poucos seja perfeitamente compreendida. O que vem a ser, pois, o progresso?

O progresso não é uma série de sobressaltos, nem de *coups de force*. Não, é um desenvolvimento, é uma evolução, é um fenômeno de engrandecimento, de transformação que se produz primeiramente nas ideias, desce depois para os costumes e mais tarde passa às leis. Eis o que é o progresso.

Realmente, o mundo caminha, a sociedade obedece a lei da perfectibilidade.⁵⁰⁶

Com o decreto, tornavam-se obrigatórios os registros civis para nascimento, casamento e óbito para todos os cidadãos brasileiros. Isso retirava do padre a responsabilidade por fazer os registros nos livros de assentamento. Para o editorial, o decreto, que é chamado de lei, tinha suas limitações, mas ainda assim era uma lei de progresso e liberdade. Pois nivelava a sociedade brasileira. “O progresso é um desenvolvimento, uma evolução, um fenômeno de engrandecimento, de transformação etc”.⁵⁰⁷

A primeira lei de registros civis foi o Artigo 17 § 3º da Lei nº 586/1850, regulamentado pelo Decreto nº 798/1852, porém essa lei não afetava o registro religioso feito pela Igreja Católica. Somente em 1874 foi criado o registro civil que se generalizou com o Decreto nº 5604. A partir de 1875, municípios começaram a criar ofícios de registro civil. O Decreto nº 9886 de 1888 cessou os efeitos civis dos casamentos eclesiásticos e passou a exigir prova para nascimento, casamento e óbitos registrados por autoridades religiosas.

Para o editorial, o fato do legislador ter estabelecido o decreto a todos: “*seja qual for a sua comunhão religiosa*”, demonstrava um desenvolvimento, um progresso. Era a conquista da liberdade. “Mostrando-nos o espírito do legislador libertando-se do insulamento de uma crença e projetando-se no oceano das crenças religiosas, mostram-nos o espírito do legislador

⁵⁰⁶ IMPRENSA EVANGÉLICA, São Paulo, v. 25, n. 4, p. 28, 26 jan. 1889.

⁵⁰⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 29.

transferindo-se do DEUS de uma só classe para o DEUS de todas as classes”. Por fim, acrescentava que o decreto era o resultado da orientação evangélica e das ideias desenvolvidas desde a década de 1870. A nova lei não era um “dom gratuito que, *sua esponté*, nos faça o governo”.⁵⁰⁸

Durante a defesa do casamento civil, a *Imprensa Evangélica*, na edição de 11 de janeiro de 1890, assinala a oposição à lei. Para os opositores, com o casamento civil, viria a lei do divórcio. Porém, para o editorial, uma lei não implicava a outra. Antes, a lei do casamento civil deveria ser aprovada sem menção ao divórcio, que deveria ser uma questão estudada, para mais tarde ser formulada de forma sábia e justa.

Na mesma edição, o editorial da *Imprensa Evangélica* transcreveu uma notícia relatada pelo *Vassourense*, de 5 de janeiro, em que dois libertos queriam batizar uma criança, mas o padre só o permitiu após os dois se casarem religiosamente. Tal casamento foi feito apenas para satisfazer a vontade do padre, pois logo em seguida, os dois se separaram. Para o editorial do *Vassourense*, o padre cometeu uma falta grave, pois não havia examinado se eles eram casados, sabendo que a mulher tinha 45 anos e já era vó, enquanto o homem tinha 22 anos. Para a *Imprensa Evangélica*: “O casamento é um ato muito sério, e estamos vendo que aqui se lhe quer dar muito pouca importância, sendo vítimas os libertos, que, como acima dissemos, são ignorantes, e vão aceitando as sugestões da igreja, por não terem critério para apreciar a natureza dos atos”.⁵⁰⁹

Em 1º de fevereiro de 1890, a *Imprensa Evangélica* celebrou a aprovação do decreto do casamento civil. Para o editorial, embora a lei aprovada fosse extensa e complicada, ela representava uma “reforma necessária que os espíritos mais adiantados e esclarecidos tem reclamado por muito tempo”. Embora, não se negasse o fato de muitos se sentirem desconfortáveis a partir da lei, pois não gostariam de se casar diante de um empregado público, muitas vezes incrédulo. Porém diz: “Mas é o nosso dever obedecer às leis estabelecidas uma vez que não sejam contra as leis divinas”.

Neste ponto, o editorial da *Imprensa Evangélica* faz um alerta. Concordava-se com a lei, mas via nela um perigo. Porque “alguns membros das igrejas podem agora pensar que torna-se desnecessário a cerimônia religiosa do casamento, visto que uma vez casados civilmente, tem todas as garantias da lei”. Portanto, os membros das igrejas deveriam estar atentos ao fato

⁵⁰⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 29.

⁵⁰⁹ CASAMENTO Civil. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 4, 11 jan. 1890.

de que embora casar-se civilmente fosse o suficiente para o reconhecimento do Estado, o casamento não deixava de ser uma “instituição divina”. O casamento foi criado antes do Estado.

O casamento não poderia ser encarado apenas como uma “instituição dos homens”. Isto é, o casamento era uma instituição social, mas também era divina. O casamento não era um sacramento, como os católicos diziam, mas não deixava de ser sagrado. Por isso, “deve ser celebrado com cerimônia religiosa que reconheça que os contraentes tomam os votos não somente perante a sociedade, mas também perante Deus e em conformidade com as suas leis”. Como ato civil, o casamento contribuirá para o bem-estar da sociedade. Como ato religioso, o casamento é um voto de compromisso não aos homens, mas a Deus. Em suma, que os membros das igrejas evangélicas procurassem seus pastores para consagrarem seus casamentos logo após o ato civil. Essa era a recomendação do editorial.⁵¹⁰

Na mesma edição de 1º de fevereiro, a *Imprensa Evangélica* publicou outro artigo para comentar sobre o decreto do casamento civil, dessa vez assinado por S. Braga.⁵¹¹ Para Braga, o decreto do casamento civil fazia parte de uma série de reformas para estabelecerem a paz e a ordem na sociedade brasileira. O casamento civil não vinha profanar matrimônio. O casamento civil, um ato externo, deveria ser encarado por todos, internamente, com religioso respeito.

O governo apenas vinha regulamentar o contrato social. Pois era necessário garantir os direitos e as prerrogativas dos cônjuges e seus filhos. Para Braga, “se pensarmos bem, todos os atos da vida humana são atos civis e religiosos: civis quando regulados pelas leis do país, e religiosos quando estão de conformidade com a lei de Deus”. Por isso, era motivo de dar-se graças a Deus por esta lei, uma lei moralizadora.⁵¹²

Porém, não era assim que o *Cruzeiro* pensava. Para o jornal católico: “Quando se começou a falar na lei do casamento civil, nunca quisemos acreditar que ele fosse obrigatório, porque nos parecia impossível que num regime de liberdade de culto, se quisesse obrigar um cidadão a praticar um ato inteiramente contra a sua consciência”.⁵¹³ A isso, o editorial da *Imprensa Evangélica* contrapunha, dizendo que o *Cruzeiro* estava fazendo um desserviço aos

⁵¹⁰ CASAMENTO Civil. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 5, p. 1, 1º fev. 1890.

⁵¹¹ Não conseguimos identificar quem seria S. Braga. Temos a informação fornecida por Alderi Matos de que o casal João Ribeiro de Carvalho Braga (1852-1934) e Alexandrina Teixeira da Silva Braga (1855-1941), pais de Erasmo de Carvalho Braga (1877-1932), escreviam no jornal *Imprensa Evangélica* na década de 1880. Inclusive, Alexandrina Braga teria traduzido o panfleto: “Deus contra Roma ou as doutrinas da Igreja Romana comparadas com as Santas Escrituras”, publicadas na *Imprensa Evangélica* no ano de 1883. Portanto, talvez S. Braga fosse a dona Alexandrina. Cf. MATOS, Alderi S. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 346.

⁵¹² GRANDE reforma. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 5, p. 2-3, 1º fev. 1890.

⁵¹³ A IGREJA e o Estado. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, Suplemento ao n. 18, p. 2, 3 maio 1890.

seus leitores. O casamento civil não excluía o religioso, dizia.

Para a *Imprensa Evangélica*, o motivo do ataque católico ao casamento civil residia precisamente na emancipação instituída pelo ato. O casamento civil não era menos estável que o religioso nem menos consagrado. Mas o casamento civil livrava os “indivíduos da tutela católica”.⁵¹⁴

Joaquim Camillo de Brito, ex-pároco de Barbacena, ao contrário de outros clérigos, procurava recomendar a população católica em relação às reformas do governo provisório. A *Imprensa Evangélica* publicou uma carta redigida por Joaquim de Brito na edição de 10 de maio de 1890. Na carta, o clérigo dizia que a separação da Igreja do Estado, a secularização dos cemitérios e o casamento civil não atacavam a fé católica: “Versam apenas sobre temporalidades”. Com essas alterações, o governo apenas cumpria coerentemente com o novo regime republicano.

A partir dessas considerações, Joaquim de Brito passa a demonstrar como nenhuma das reformas atacava a fé católica. Sobre a secularização de cemitérios, ele dizia que a missão da Igreja era com a preparação do homem para a vida além-túmulo. A partir da morte, restava apenas a “matéria putricível em sua decomposição infectuosa”. Portanto, quem deveria cuidar do corpo morto, seria a “polícia sanitária”, responsável pela salubridade pública. Colocar o cuidado do corpo morto na gerência do Estado, ao invés de atacar a Igreja, a livrava de um “ônus impertinente que a distraia de sua piedosa missão, que então restringe-se a orar pelos que eram de seu grêmio”.

Sobre a separação entre o Estado e a Igreja, Joaquim de Brito assinalava a diferença entre os objetivos das duas instituições, a civil e a eclesiástica. A separação foi necessária para evitar as colisões, como as ocorridas durante o Império, “no reinado da *cesaropapia*”, quando, a título de “pretensos poderes majestáticos e supostas regalias, direitos de padroado”, a coroa interferia no regime interno da Igreja. Dessa forma, “quem mais lucrou com a separação dos dois poderes foi precisamente a Igreja, que, desembaraçada de um intruso impertinente e por vezes tirânico, pode agora governar-se autonomicamente de conformidade com suas próprias leis”.

Em relação ao casamento civil, o principal ponto utilizado pelos opositores era o temor de os nubentes preterirem o ato religioso. Mas caso isso ocorresse, a culpa não seria do Estado,

⁵¹⁴ IDEM, *Ibidem*.

mas unicamente dos noivos. Por isso, “quem, pois, ainda lucrou com a separação dos dois atos foi a igreja, cujos sacramentos cessarão de ser profanados por hipócritas ou incrédulos de sua santidade e graça santificante”. No entanto, nesse ponto, Joaquim de Brito discorda da ideia, até aquele momento não regulamentada, de colocar o ato civil como predecessor e necessário para o ato religioso. Para Joaquim de Brito, isso ressuscitaria a *cesaropapia*, “Adotando-o, o governo provisório desmentiria sua origem e trairia sua missão por contrariar seu próprio programa, e atrairia justas e severas censuras”. Para ele, os nubentes deveriam ter a liberdade para celebrarem o matrimônio onde eles desejassem.⁵¹⁵

Visconde de Taunay, Alfredo Maria Adriano d’Escragnolle Taunay (1843-1899), também foi citado pela *Imprensa Evangélica*, na edição de 24 de maio de 1890. Para Taunay, o casamento civil era uma conquista da civilização moderna. A instauração do casamento civil era competência da soberania do Estado. A regulamentação da relação do ato civil com o ato religioso, se obrigatório ou facultativo, se precedente ou não, dependia do “adiantamento intelectual e moral do povo”. De qualquer forma, “é necessário que a ideia penetre nos costumes de todos, seja aceita e acatada por todos os partidos, reconhecida como necessidade de ordem e boa regra: então, sem perigo nem relutância, se prestariam todas as homenagens devidas ao Estado e à Igreja”.⁵¹⁶

O Estado podia legislar sobre o matrimônio, pois ele não era um sacramento, como diziam os católicos. Esse foi o tema do editorial da *Imprensa Evangélica* de 31 de maio de 1890. O motivo de certos clérigos chamarem o casamento civil de concubinato, ou “mancebia legalizada”, era a perda do domínio deles sobre o povo. Afinal, o casamento religioso é uma “rica fonte de receitas”. Mas os padres combatiam o casamento civil, pois como sacramento, somente eles poderiam administrá-lo.

Por isso, era necessário esclarecer teologicamente o erro de considerar o matrimônio como um sacramento. Esse era o propósito da *Imprensa Evangélica*. Para isso, primeiro questionamento do editorial era saber qual o momento e com quais palavras Jesus Cristo tinha instituído o casamento como matrimônio. “Quanto aos dois sacramentos do batismo e da ceia do Senhor nenhuma dúvida é possível e nenhuma incerteza há. Os evangelistas dizem-nos onde e quando Jesus os instituiu e quais as palavras de que se serviu na sua instituição”. Em seguida, o editorial diz que por raciocínio lógico, todos os casamentos e os filhos gerados por casamentos

⁵¹⁵ CARTA aos mineiros. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 19, p. 3, 10 maio 1890.

⁵¹⁶ CASAMENTO civil. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 21, p. 3, 24 maio 1890.

não celebrados pelos padres romanos eram ilegítimos. Portanto, como ficaria a situação de soberanos como a rainha da Inglaterra e o imperador da Alemanha?

Em seguida, o editorial chamava a atenção para o problema exegético da epístola de Paulo aos Efésios 5:32. Na tradução Vulgata, está escrito *sacramentum*. Mas a palavra traduzida por Jerônimo do grego para o latim era *mysterion*. Para esclarecer o problema, a *Imprensa Evangélica* decide montar um quadro analítico comparando todas as vezes que a palavra *mysterion* aparecia no Novo Testamento, como Jerônimo traduziu essas palavras para o latim e como Figueiredo traduziu para o português. O resultado era que das 27 vezes que a palavra *mysterion* aparecia no Novo Testamento, oito foram traduzidas por *sacramentum* por Jerônimo. Dessas oito, quatro vezes Figueiredo traduziu por segredo ou mistério e outras quatro por sacramento.

Por fim, o editorial diz que na maior parte dos casos traduzidos por sacramento, é possível e algumas vezes absolutamente necessário utilizar a palavra mistério para dar sentido ao texto. Jerônimo havia utilizado a palavra sacramento como sinônimo de mistério. Logo, na passagem de Efésios 5:32, Paulo estava se referindo ao mistério da união de Cristo com cada membro verdadeiro da sua igreja e não ao matrimônio.⁵¹⁷

Uma circular do Ministério da Justiça foi emitida em 11 de junho de 1890 aos governadores do Estado sobre o casamento civil. A razão da circular era sanar os obstáculos que a lei do casamento civil estava enfrentando. Na edição de 21 de junho, a *Imprensa Evangélica* deu publicidade a essa circular. A partir de 24 de maio, somente casamentos realizados perante a autoridade civil correspondente seriam válidos. Além disso, somente o casamento civil estabeleceria o vínculo conjugal, os direitos e deveres conjugais, o pátrio poder, a legitimidade da prole, a legitimidade do parentesco e os direitos de herança. A circular, além da recomendação, também incentivava as autoridades estaduais a denunciarem “quaisquer tentativas no sentido de inculcar nocivos preconceitos no ânimo da população ou de algum modo impedir a exata observância das regras prescritas, afim de serem tomadas as medidas de repressão que se tornarem necessárias”.⁵¹⁸

Antônio André Lino da Costa (1850-1913) publicou um artigo na edição de 28 de junho de 1890 da *Imprensa Evangélica* para criticar os opositores do casamento civil. Para ele, esses opositores conspiravam contra os interesses da sociedade. Não dava para continuar a cortesia

⁵¹⁷ O MATRIMONIO Será um Sacramento? *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 22, p. 2-3, 31 maio 1890.

⁵¹⁸ CIRCULAR. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 25, p. 2, 21 jun. 1890.

com eles. Lino Costa então denuncia a existência de homens que querendo não estar presos ao matrimônio estavam convencendo suas noivas a se casarem apenas no religioso, pois o padre dizia que o casamento civil era “*união de cachorros*”. Diante disso, “teremos, pois, de em breve tempo contemplar, transidos de dor e de nojo, uma sociedade constituída em grande parte de filhos bastardos, que nenhum direito terão ao que lhes for legado pelos seus progenitores!” A atitude da Igreja Presbiteriana, segundo Lino da Costa, seria a de convencer seus membros a celebrarem o casamento civil antes do religioso. Dessa forma, renderiam ao governo a obediência, o respeito e a gratidão.⁵¹⁹

Lino da Costa assumia, em nome da Igreja Presbiteriana no Brasil, o compromisso de cumprir o Decreto Suplementar nº 521 de 26 de junho de 1890. Pois, na edição de 5 de julho de 1890, o decreto foi publicado nas folhas da *Imprensa Evangélica*, que estabelecia: “proíbe cerimônias religiosas, antes de celebrado o casamento civil, e estatui a sanção penal, processo e julgamento aplicáveis aos infratores”. O decreto se justificava porque uma parte do clero havia gerado uma forte resistência à execução do casamento civil. A partir daquele momento, os ministros desobedientes de quaisquer confissões religiosas seriam punidos com prisão de até seis meses e multa correspondente a metade do tempo de punição e no caso de reincidência, seria dobrada a pena. Poderiam denunciar as irregularidades, os parentes até o quarto grau, os promotores públicos e qualquer do povo. A denúncia deveria ser confirmada com a cópia de uma certidão emitida pelo oficial de registro da localidade do ocorrido, comprovando que os nubentes não haviam se casado civilmente.⁵²⁰

Na edição de 13 de setembro de 1890, a *Imprensa Evangélica* publicou um decreto emitido pelo padre João Eboli, vigário de Mogi-Mirim, datado de 12 de julho. No documento, o padre declarava que casamentos civis sem o casamento religioso deveriam ser considerados concubinato ou prostituição. Os filhos desse casamento não poderiam ser batizados. Os que se casarem civilmente e não religiosamente seriam considerados pecadores públicos e não poderiam receber sacramentos. Também não poderiam ser aceitos como padrinhos de batismo. E se morrerem nesse estado não poderiam receber as preces públicas da Igreja e nem serem encomendados.

O texto do editorial terminava com o seguinte comentário:

⁵¹⁹ CASAMENTO civil. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 26, p. 1, 28 jun. 1890.

⁵²⁰ DECRETO suplementar. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 27, p. 3-4, 5 jul. 1890.

Comparando-se estes artigos com a prática seguida pela igreja romana entre nós, chega-se à conclusão de que é maior pecado casar-se de conformidade com a lei do país do que é o viver amancebado durante a vida inteira. E os padres, que não se casaram nem civilmente, e no entretanto têm mulheres e filhos, eles também não poderão ser sufragados depois da morte?⁵²¹

Porém, meses depois, o governo havia emitido um novo aviso anulando o Decreto nº 521 de 26 de junho de 1890. Na edição de 6 de junho de 1891, o editorial da *Imprensa Evangélica* afirma que o governo havia cometido um erro. As consequências estavam ocorrendo em diversos lugares. O editorial cita um caso publicado no *Diário de Sorocaba* e no *Jornal do Povo* em que um noivo casado só no religioso, oito dias depois, abandonou a esposa e se casou com outra no civil.⁵²²

Segundo Dilermando Vieira, os opositores do Decreto nº 521 de 26 de junho de 1890, diziam que estabelecer a precedência do casamento civil antes do religioso e punir quem não respeitasse tal deliberação era ignorar a realidade brasileira. As principais dificuldades ocorreriam no interior do país. “Um deputado da Paraíba recordou que os juízes de paz eram entidades políticas, imensamente partidárias, cheias de despeito e ódio para com seus adversários, suas famílias e agregados, espreitando sempre o ensejo de vingança”.⁵²³ Daí os obstáculos para efetivar o decreto. O padre não poderia ser punido por cumprir seu dever em celebrar o casamento, mesmo que houvesse dificuldade para o ato civil.

Porém, mesmo após as resistências indicadas pela *Imprensa Evangélica*, com o tempo, os bispos brasileiros passaram a tolerar a instituição do matrimônio civil. Em *Pastoral Coletiva* de 12 de novembro de 1901, os prelados recomendavam aos párocos que ao celebrarem o casamento religioso exigissem antes a juntada da documentação referente à legislação civil sobre a matéria. Dessa forma, seriam evitados problemas para a Igreja que poriam risco para legitimidade da família.⁵²⁴

D. Duarte Leopoldo e Silva, entretanto, protestou ao dizer que contrato civil não era casamento. Ainda assim, por motivos secundários, seria pecado ignorar a prescrição da lei. Portanto, o sacerdote que se negasse a cumprir a lei deveria ser punido.⁵²⁵

⁵²¹ OBRA prima clerical. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 37, p. 2, 13 set. 1890.

⁵²² CASAMENTO civil. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 27, n. 22, p. 169-170, 6 jun. 1891.

⁵²³ VIEIRA, *op. cit.*, p. 25.

⁵²⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 40.

⁵²⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 41.

4.4. Cemitérios Públicos

A outra questão fundamental para a *Imprensa Evangélica* ainda no ano de 1889, ligada à liberdade religiosa, era a secularização de cemitérios. Em 8 de junho de 1889, a *Imprensa Evangélica* publica na seção Noticiário uma transcrição do *Diário da Bahia* sobre o vigário de Caravelas ter negado sepultura a um paroquiano, o alferes Candido José de Sant'Anna, por ser herege. Embora fosse um “exemplar pai de família ‘bom cidadão e melhor cristão’”, o alferes lia a Bíblia, cujo teor sabia de cor. Além disso, defendia a leitura exclusiva da Bíblia para a vida religiosa. Isso o tornava um herege. No seu derradeiro momento, o alferes havia recusado o sacramento da extrema unção. Para o editorial, diante dos fatos, o vigário só cumprira com o seu dever de clérigo católico ao negar sepultura ao cadáver.⁵²⁶ Em edição de 29 de junho, o editorial retornou ao assunto do sepultamento do alferes Sant'Anna. Até sua morte, o homem havia sido o administrador do cemitério, cujo solo agora lhe era negado.⁵²⁷

Mas nesta área, algo começava a mudar. Na edição de 9 de novembro, o editorial da *Imprensa Evangélica* noticiava que o presidente da Província de São Paulo, José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898), havia decidido que se os párocos não dessem gratuitamente aos católicos o *sepulte-se*, os administradores dos cemitérios municipais não deveriam exigí-lo.⁵²⁸

O Decreto nº 789 de 27 de setembro de 1890, estabelecendo a secularização dos cemitérios, foi publicado nas folhas da *Imprensa Evangélica* na edição de 4 de outubro de 1890. Em síntese o decreto estabelecia que a partir daquele momento, competia apenas às municipalidades o policiamento, a direção e a administração dos cemitérios, sem intervenção da autoridade religiosa. Além disso, os municípios não poderiam estabelecer quaisquer distinções entre igrejas ou seitas ou outras confissões religiosas. O Decreto também fazia uma ressalva em relação aos cemitérios particulares, de irmandades, confrarias, ordens e congregações religiosas e hospitais, os quais, entretanto, seriam inspecionados pela polícia municipal. Mas novos cemitérios particulares não poderiam mais ser edificadas. Em cada localidade seria criado cemitérios civis. Em locais onde só houvesse cemitérios particulares, as autoridades municipais deveriam fiscalizar para que os enterramentos não fossem impedidos por motivo de religião.⁵²⁹

⁵²⁶ O VIGÁRIO de Caravellas. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 23, p. 184, 8 jun. 1889.

⁵²⁷ CARIDADE Papal. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 25, n. 26, p. 206, 29 jun. 1889.

⁵²⁸ DISPOSIÇÃO excelente. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 45, p. 360, 9 nov. 1889.

⁵²⁹ DECRETO importante. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 2, 4 out. 1890.

O primeiro comentário sobre o decreto foi publicado na *Imprensa Evangélica* em 8 de novembro de 1890. Era um artigo extraído de *Communicado*. O autor dizia ser protestante, mas não se identifica. Para o autor do artigo, os não católicos eram os mais prejudicados pela falta dessa lei. Por isso, “com as mãos erguidas para o céu damos graças a Deus por não termos de testemunhar mais atos desumanos dessa ordem”. Isto é, os obstáculos para o enterramento de não católicos. O autor do artigo diz que sua igreja possuía um cemitério, “pequeno, é verdade, mas bem acabado”. Esse cemitério havia sido construído para todos os necessitados. “Nunca pude compreender a exclusão mesquinha de Roma para com os mortos senão à luz de seu espírito mau, cruel e covardemente vingativo”.

Para este pastor, a falta da “mãe piedosa” foi coberta pelo governo. “Podemos morrer sossegadamente: há liberdade para os nossos corpos. Saiba a Europa e saiba toda América que nesta República, a Liberdade acaba de estender suas asas protetoras desde o berço até a sepultura”.⁵³⁰

Porém, na edição de 16 de abril de 1892, Caetano Nogueira Júnior publicou uma notícia na *Imprensa Evangélica* sobre a recusa de alguns clérigos em cumprirem a lei de secularização dos cemitérios. O caso ocorreu na Freguesia de Botelhos. O vigário dessa freguesia havia negado sepultura a Francisco Pereira da Silva Gomes, conhecido como Tenente Chiquinho. O homem que construiu o cemitério e foi fiel ao catolicismo a maior parte de sua vida, teve sua sepultura negada, porque ele havia se convertido ao presbiterianismo. Destaca-se que essa conversão ocorreu a partir da leitura da *Imprensa Evangélica* em 1887. O falecido foi sepultado na parte externa do cemitério. Caetano demonstra que isso era um atentado que ocorria ainda em algumas partes do país embora as leis sobre cemitérios civis já estivessem em vigor.⁵³¹

Embora essa fosse uma demanda dos não católicos, como os protestantes aqui analisados, a secularização dos cemitérios não era uma demanda da maior parte da população brasileira, tradicionalmente católica. Segundo Claudia Rodrigues, quem mais defendeu a secularização foi a elite política anticlerical.⁵³² Segundo diz: “A dificuldade de estas ideias serem partilhadas pela maioria da população tornou possível aos detentores do poder imperial e aos partidários da situação vigente imporem resistências à adoção das propostas secularizantes”. Isso explica porque a secularização de cemitérios foi alcançada somente na

⁵³⁰ SECULARISAÇÃO dos Cemeterios. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 45, p. 3, 8 nov. 1890.

⁵³¹ FALLECIMENTO. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 16, p. 123-124, 16 abr. 1892.

⁵³² RODRIGUES, Claudia. *Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 298.

República.⁵³³

Além disso, na perspectiva de Cláudia Rodrigues, com a secularização dos cemitérios, rompia-se não somente com a visão sacralizada do espaço, mas do corpo humano também. “Com efeito, pode-se afirmar que o corolário da dessacralização do cemitério era a igual dessacralização do cadáver”.⁵³⁴ Foi o tempo da ideia higienista e médica se sobrepor a visão religiosa dos corpos mortos. Por isso, o cadáver não deveria mais estar sob o domínio da Igreja, mas do poder civil.⁵³⁵

Logo após as primeiras legislações da República, a *Imprensa Evangélica* percebeu que a desejada liberdade religiosa não seria tão fácil de ser implantada no Brasil. Além disso, as leis sancionadas ainda demorariam a ser plenamente executadas nos rincões do Brasil. Conforme defende Ranquetat Júnior:

Em linhas gerais, já delineiam-se nessas passagens algo do que pode ser chamado de “laicidade à brasileira”. A separação formal e jurídica entre Estado e religião é afirmada; no entanto não se propugna a separação da nação do cristianismo. Nesse sentido, o Estado mantém uma relação de proximidade, benevolência e simpatia com os grupos religiosos cristãos, reconhecendo neles um fator de ordenamento moral e controle social. A religião, principalmente o cristianismo, é tomada como um elemento formador das consciências e alicerce da identidade nacional. Desse modo a garantia da liberdade religiosa, e a igualdade de todas as confissões religiosas, não significa a privatização do religioso; pelo contrário.⁵³⁶

Na República nascente, o campo religioso brasileiro havia se tornado bastante complexo. A “laicidade à brasileira” pôs em disputa diversas religiosidades. Os presbiterianos perceberam que, se por um lado, havia os positivistas tentando emplacar a religião positiva, sem divindades, como norteadora da nova República; por outro lado, os católicos ultramontanos conseguiram estabelecer diversas alianças com os governos que se sucederam no período republicano. Havia também os espíritas, tentando ter reconhecida a legitimidade de sua existência, não reconhecida, principalmente com o primeiro Código Penal republicano. No próximo capítulo, abordaremos os limites da laicidade e como os presbiterianos, por meio da imprensa, procuraram mostrar como eram úteis para a República.

⁵³³ IDEM, *Ibidem*, p. 299.

⁵³⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 274.

⁵³⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 277.

⁵³⁶ RANQUETAT JUNIOR, *op. cit.*, p. 72.

CAPÍTULO IV – A SOLUÇÃO PROTESTANTE PARA A REPÚBLICA LAICA

Neste capítulo analisaremos o discurso presbiteriano em relação ao complexo campo religioso brasileiro dos primeiros anos da República. Analisaremos os discursos produzidos contra o positivismo, o catolicismo, o espiritismo e o caso do protestante dissidente Miguel Vieira Ferreira. Além disso, indicaremos os principais aspectos do discurso presbiteriano sobre a utilidade do protestantismo para a nova República, principalmente no que tange à moralização da sociedade.

1. Reações contra o positivismo

O objetivo desta seção é demonstrar os principais argumentos utilizados pelos jornais presbiterianos para combater a influência do positivismo no início da República. Uma vez que, segundo José Murilo de Carvalho, os positivistas: “constituíram, sem dúvida, o grupo mais ativo, mais beligerante, no que diz respeito à tentativa de tornar a República um regime não só aceito como também amado pela população. Suas armas foram a palavra escrita e os símbolos cívicos”.⁵³⁷

A versão religiosa do positivismo, ou positivismo ortodoxo na linha de Pierre Lafitte (1823-1903), no Brasil, teve proeminência com Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), fundadores do Apostolado Positivista e da Igreja Positivista. Para Ivan Lins, as propostas do Apostolado eram “inconciliáveis com a situação real do meio brasileiro”.⁵³⁸

Por isso, quando foram morrendo os principais positivistas que atuavam na imprensa, na política e nas associações científicas e literárias, os aderentes também foram escasseando. Ou então, devido à extrema religiosidade de Teixeira Mendes, ao considerar Clotilde de Vaux⁵³⁹ a “*Nossa Mãe Santíssima*” ou “*Nossa Divina e Imaculada Mãe Espiritual*”, muitos aderentes passaram a não declarar publicamente sua adesão ao positivismo no Brasil. Pois, pelas ideias

⁵³⁷ CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 129.

⁵³⁸ LINS, Ivan Monteiro de Barros. *História do Positivismo no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009, p. 501.

⁵³⁹ Segundo José Murilo de Carvalho, foi a partir do encontro de Augusto Comte com Clotilde de Vaux que ele “desenvolveu os elementos utópicos e religiosos de seu pensamento”. CARVALHO, *A Formação...*, p. 130.

de Teixeira Mendes, o positivismo se tornava um “*catolicismo sem cristianismo*”, uma fusão do religioso com o cívico.⁵⁴⁰

Porém, destaque-se que foi pelo Apostolado que o positivismo se envolveu em campanhas como a abolicionista, a instituição do regime republicano e a separação entre Igreja e Estado. Outro aspecto a ser considerado diz respeito à sua moralidade. Segundo Ivan Lins: “o alto nível de moralidade de seus aderentes, os quais provaram, em sua vida particular e pública, que homens sem temer o Inferno, nem aspirar ao Paraíso, são, contudo, capazes de competir, sob o aspecto da moralidade, com os mais ferventes adeptos das crenças sobrenaturais”.⁵⁴¹

Por isso, alegavam contra os adversários que o princípio religioso no Brasil não era ameaçado pelos positivistas, mas pelo indiferentismo religioso no coração dos brasileiros. Ivan Lins destaca que o positivismo era considerado uma religião que reconhecia o valor das religiões passadas, mas havia evoluído da revelação para a demonstração.⁵⁴²

A *Imprensa Evangélica* publicou um editorial sobre o positivismo em 10 de outubro de 1891. A partir das ideias de Fernand Bagnenault de Puchesse (1814-1889), o editorial diz que o positivismo era idêntico ao já conhecido racionalismo, tentando abalar as crenças na providência e na vida futura, defendendo que não pode haver nada além do domínio da prova material e das ciências positivas. Além disso, nem mesmo a moral era considerada pelos positivistas como razão para o engrandecimento do homem e da sociedade, ao considerarem somente o clima, o sangue e a raça. Por isso, o positivismo era pior que o ateísmo, pois esse ao menos considerava como objeto de reflexão a origem dos seres, a causa primeira.⁵⁴³ Porém, embora o positivismo ignorasse as questões da alma, o homem não ignorava e continuamente “interroga o destino dela: quer ler a futura sorte; as trevas confrangem-no; pede luz, e invoca a verdade”. Logo, desconsiderar essas questões era desconhecer o próprio homem e suas necessidades.⁵⁴⁴

Outro editorial foi publicado em 13 de fevereiro de 1892 com a assinatura de J. J. T. D’Albuquerque. Aqui, a religião é apresentada como a consoladora da vida, como a única “verdade possível”. Já os materialistas são apresentados como ignorantes em relação à fugacidade da vida, ao destino apocalíptico do mundo – a “confusão do caos primitivo!” – e à

⁵⁴⁰ LINS, *op. cit.*, p. 510. Cf. CARVALHO, *A Formação...*, p. 130.

⁵⁴¹ LINS, *op. cit.*, p. 534.

⁵⁴² IDEM, *Ibidem*, p. 539.

⁵⁴³ PUCHESSE, F. B. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 27, n. 40, p. 313, 10 out. 1891.

⁵⁴⁴ PUCHESSE, F. B. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 27, n. 41, p. 321, 17 out. 1891.

imortalidade da alma. Por isso, era “falsa a *religião da humanidade* que pretende erguer um templo à *eterna matéria*, bestializando a cosmogonia humana numa vida feliz de prazeres sensuais!”. Afinal, a civilização e a “alma do mundo novo” advinham da “filosofia cristã”, da verdade, isto é, “Jesus Cristo, no cimo das Oliveiras, recebendo, com suprema resignação, o cálice do sofrimento, para atestar aos homens o futuro espiritual, que nos espera no seio de Deus”.⁵⁴⁵

Finalmente, a *Imprensa Evangélica* critica a ação dos positivistas na República nascente. Em 25 de junho de 1892, o editorial critica o Centro Positivista por dizer que as coisas positivas do governo eram obra sua. Exemplo disso havia sido a separação entre Estado e Igreja. Para o editorial, isso não havia sido obra de positivistas, mas sim a vitória do velho partido republicano e do mais velho partido liberal.⁵⁴⁶

A ideia de que a separação entre Estado e Igreja teve influência dos positivistas foi defendida por Ivan Lins, que cita como principais promotores da laicidade republicana Demétrio Ribeiro (1853-1933), auxiliado por Miguel de Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927). Assim como na Constituinte, os principais promotores da laicidade teriam sido: Júlio de Castilhos (1860-1903), Borges de Medeiros (1863-1961), João Pinheiro da Silva (1860-1908), Lauro Sodré (1858-1944), Barbosa Lima (1862-1931), José de Melo Carvalho Muniz Freire (1861-1918) e outros deputados positivistas.⁵⁴⁷ Em relação ao Decreto da laicidade de 1890, Ivan Lins diz que a proposta de Rui Barbosa venceu.

Porém, na Constituinte, teriam sido da lavra dos positivistas liderados por Demétrio Ribeiro que asseguraram a ampla liberdade religiosa para todos os cultos seguindo o princípio do Direito Comum. Isso resultou em notas de agradecimento da imprensa católica aos positivistas, apesar das suas crenças anticatólicas. Além disso, os positivistas, como Miguel Lemos, discordavam da ideia de copiar a liberdade religiosa da Constituição dos Estados Unidos. Afinal, nos Estados Unidos, devido ao Cristianismo ser uma lei comum, a Constituição foi formulada tendo por base a teologia cristã. Porém, no Brasil, a questão deveria ser tratada sob a questão social, apenas. Isso fazia com que no Brasil, a laicidade constitucional fosse a mais adiantada do mundo.⁵⁴⁸

O Estandarte deu continuidade às críticas ao positivismo. Em 9 de setembro de 1893, o

⁵⁴⁵ D'ALBUQUERQUE, J. J. T. Meditando. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 27, n. 41, p. 49-50, 17 out. 1891.

⁵⁴⁶ O POSITIVISMO e a Republica. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 25, p. 206, 25 jun. 1892.

⁵⁴⁷ LINS, *op. cit.*, p. 431-432.

⁵⁴⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 438-447.

editorial publicou um discurso de Rui Barbosa, para quem, o Governo Provisório, do qual fazia parte, era guiado pelo princípio americano e republicano, que era anterior ao positivismo de Comte. Mas a Igreja Positivista havia difundido a ideia de a República brasileira ser filha do positivismo. Paralelo a isso, o Apostolado também divulgava uma propaganda de exaltação a Benjamim Constant (1836-1891) no intuito de torná-lo o pai do regime republicano, quando, de fato, ele agiu em pé de igualdade com os outros líderes do movimento republicano. Assim também foi na Constituinte, eximindo de tentar inserir quaisquer “excentricidades que caracterizam a política positivista”⁵⁴⁹ na Constituição.

É interessante notar que na *Representação enviada ao Congresso Nacional pelo Apostolado Positivista do Brasil* assinado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes, argumenta-se que, devido a realidade americana ser diversa da brasileira, os princípios constitucionais não poderiam ser simplesmente copiados. Por exemplo, as colônias americanas na Guerra de Independência “eram quase exclusivamente compostas de protestantes, isto é, de cidadãos evitados de preconceitos individualistas e adstritos ao teologismo cristão”.⁵⁵⁰ Por isso, o modelo de separação entre Igreja e Estado não poderia seguir o modelo americano, mas o da política científica, isto é, positivista.

Outro discurso de Rui Barbosa foi publicado a partir de 13 de julho de 1895, no *Estandarte*. O texto era um comentário de Rui Barbosa sobre o livro de Arthur J. Balfour (1848-1930), lord do tesouro da Inglaterra e *leader* da Câmara dos Comuns, a respeito do positivismo. O livro em português havia sido publicado com o título *Os Fundamentos da Fé*.⁵⁵¹ Essa obra demonstrava que a maior batalha da teologia se dava no campo externo à própria teologia, ou seja, na luta contra o agnosticismo, o positivismo e o empirismo, isto é, o naturalismo. Tal naturalismo não propunha nada útil à moral da sociedade. A “religião da humanidade”⁵⁵² só poderia levar o homem ao “nihilismo ético” de Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Rui Barbosa também discute, neste momento, a questão da realidade. Para os naturalistas, essa realidade só poderia ser avaliada pelo testemunho dos sentidos.⁵⁵³ Porém, o

⁵⁴⁹ A REPÚBLICA e o positivismo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 1, n. 36, p. 1, 9 set. 1893.

⁵⁵⁰ LEMOS, Miguel; MENDES, Raimundo Teixeira. *Representação Enviada ao Congresso Nacional Propondo Modificações no Projecto de Constituição apresentado pelo Governo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1935, p. 4.

⁵⁵¹ OS FUNDAMENTOS da Fé contra o Positivismo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 28, p. 2, 13 jul. 1895.

⁵⁵² OS FUNDAMENTOS da Fé contra o Positivismo: J. Balfour. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 29, p. 2, 20 jul. 1895.

⁵⁵³ OS FUNDAMENTOS da Fé contra o Positivismo: J. Balfour. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 30, p. 3, 27 jul. 1895.

testemunho visual era “sempre errôneo”⁵⁵⁴ e a própria ciência o atestava. Nem toda a realidade poderia ser verificada pelos sentidos. Diante disso, conclui-se que o mundo espiritual era tão real quanto o natural. A Inglaterra havia formado a sua moral pública a partir de suas crenças. Essas crenças não contrariavam o progresso nem eram inimigas da liberdade, conclui Rui Barbosa.⁵⁵⁵

Destaque-se entretanto que Rui Barbosa, segundo Ivan Lins, havia sido formado com os ideais positivistas, confessando-os em diversos momentos, não apenas a filosofia positivista da realidade, mas também a religião da humanidade. No entanto, apenas nos debates da constituinte é que Rui Barbosa distanciou-se do Apostolado Positivista liderado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Ainda que, “o afastamento de Rui em relação ao Apostolado não foi, porém, radical, nem permanente. Uma vez por outra tornaria ele a fazer causa comum com os positivistas”.⁵⁵⁶

A partir da edição de 25 de julho de 1896, *O Estandarte* publica uma série de artigos de autoria de Antônio André Lino da Costa (1850-1913), que assinava com o pseudônimo Nilo Tadasco, sobre o estado religioso do povo brasileiro. O articulista demonstra preocupação com a disseminação do ateísmo no Brasil por parte de homens “dizendo-se os representantes da verdadeira ciência”⁵⁵⁷, tendo influenciado as instituições de ensino superior e os constituintes que não fizeram “a mais leve referência ao Ente Supremo” na Constituição. Deus não poderia ser considerado apenas um “puro ente da razão, um ser impessoal, que jamais foi visto influenciando sobre as cousas deste mundo”.

A “falta de firmeza cristã naqueles que devem orientar as massas” teria como resultado a falta de patriotismo por parte do povo, argumenta Lino da Costa, para quem, o principal responsável por esse estado de ânimo era o positivismo. Por isso, diz: “não nos iludamos: confessemos que tudo isso é produto legítimo dessa doutrina ímpia, funesta, desse positivismo sanguinário, que dizendo-se religião da humanidade, entende, contudo, que só podemos ser felizes sob o jugo das ditaduras e longe do alcance de Deus”.

Porém, “Deus não pode ser suprimido quando se trata dos destinos de uma nação”,⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ OS FUNDAMENTOS da Fé contra o Naturalismo: J. Balfour. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 32, p. 2, 10 ago. 1895.

⁵⁵⁵ OS FUNDAMENTOS da Fé de J. Balfour (Cartas de Ruy Barbosa). *O Estandarte*, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 2, 31 ago. 1895.

⁵⁵⁶ LINS, *op. cit.*, pp. 487, 489, 492.

⁵⁵⁷ O QUE será de nós? *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 30, p. 1, 25 jul. 1896.

⁵⁵⁸ O NOSSO Materialismo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 39, p. 1, 26 set. 1896.

pois é pela religião que um povo alcançaria a civilização, a prosperidade e a libertação dos vícios. Para Lino da Costa, não há estabilidade em uma república alheia ao sentimento religioso. O destino de um povo estava ligado ao seu sentimento religioso. O castigo de um pecador era aplicado no além, mas uma nação ímpia sofria a punição na história: “a morada da sociedade é o tempo”.

Outra questão ressaltada por meio de *O Estandarte* diz respeito à popularidade da filosofia positivista no Brasil. Na edição de 29 de janeiro de 1898, o jornal comenta que não somente as classes dirigentes não tinham simpatia pelo positivismo, mas todos rejeitavam tal pensamento: “a mais ilustrada até a mais simplesmente instruída”.⁵⁵⁹

Essa realidade era agravada pela intolerância e aspereza dos propagandistas do apostolado positivista. Para o editorial, o positivismo ortodoxo já havia perdido espaço na França, mas queriam implantá-lo no “nosso querido Brasil!”. Por isso, o editorial diz que lutar contra essa influência na sociedade brasileira e, especificamente, sobre a “mulher brasileira”, era o objetivo do *Estandarte*.

Segundo Vieira, o grupo que realmente entrou em crise após a posse de Floriano Peixoto foram os positivistas, “ímpiedosamente descartados, ao tempo em que a inconstante intelectualidade nacional procurava guarida em outros apriscos. E, se no campo filosófico o positivismo acabou sendo apenas um modismo, na parte religiosa o fracasso não seria menos retumbante”.⁵⁶⁰ Se o positivismo arrefeceu sua influência na República após os primeiros anos, a Igreja Católica, pelo contrário, expandiu seu campo de atuação. Veremos isso a seguir.

2. República e Igreja Católica

Assim que a República foi proclamada, a *Imprensa Evangélica*, em 14 de dezembro de 1889, procurou desmerecer a influência do catolicismo sobre o novo regime. O principal argumento utilizado era dizer que o catolicismo não era a religião da maioria dos brasileiros. Embora, segundo Dilermando Vieira, ainda no início da República, houvesse militantes republicanos a buscar o apoio da Igreja Católica para o novo regime. Assim, Quintino Bocaiuva (1836-1912), ministro das relações-exteriores do governo provisório, por exemplo, dirigiu-se

⁵⁵⁹ AUGUSTO Comte. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 5, p. 2, 29 jan. 1898. AUGUSTO Comte. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 6, p. 1, 5 fev. 1898.

⁵⁶⁰ VIEIRA, *op. cit.*, p. 35.

ao internúncio declarando as intenções do governo de manter as relações de amizade com a Santa Sé.⁵⁶¹

Ainda assim, para a *Imprensa Evangélica*, enquanto religião, o catolicismo tinha um pequeno número de aderentes. Isso porque se a Igreja Católica impunha alguns deveres obrigatórios a serem observados por todos os seus seguidores, nenhum fiel deveria desprezar essas ordenanças, quais sejam: ouvir missa nos domingos e festas de guarda; confessar-se ao menos uma vez cada ano; comungar ao menos pela Páscoa da Ressurreição; jejuar quando manda a Santa Madre Igreja; e pagar dízimos e primícias. Porém, a observar apenas o Rio de Janeiro, era difícil ver um católico que fosse fiel cumpridor de todas as regras, conforme a perspectiva do jornal.⁵⁶²

Para Lyndon Santos, com o crescimento expressivo do protestantismo, em suas diversas denominações, sendo a maior no fim do século XIX, o discurso produzido por esse grupo tentou “desconstruir a maciça hegemonia religiosa do catolicismo”. Dessa forma, o catolicismo representaria “o atraso do progresso moral, intelectual e material de sua população”.⁵⁶³

Dessa forma, defende Lyndon Santos:

O protestantismo, portanto, teceu um trunfo retórico e apologético de crítica ao catolicismo ao associá-lo à condição de ignorância e atraso do povo. Mesmo minoritário, construiu a consciência de ser a religião do progresso e da elevação da vida moral. Estendeu a identidade de *evangélico* para todos os ramos protestantes e procurou articular-se no espaço social perante o inimigo comum, o catolicismo. Conscientes que eram uma minoria que avançava e crescia, os evangélicos fortaleceram esta identidade como linha de força para expandir sua fé.⁵⁶⁴

Após o Decreto 119-A estabelecer a laicidade no Brasil, a *Imprensa Evangélica* noticiou que o padre João Pio de Souza Reis (1860-1932), de Minas Gerais, havia considerado de grande vantagem a separação entre os poderes temporal e espiritual, pois, a partir deste momento, o clero estaria livre para impor-se às consciências. A religião estaria nos corações e seria sustentada por homens de convicção, assim noticiou *A Pátria Mineira* de São João del Rei, na edição de 9 de janeiro, transcrita pela *Imprensa Evangélica*.

⁵⁶¹ IDEM, *Ibidem*, p. 9.

⁵⁶² O ESTADO e a Religião. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, p. 393, 14 dez. 1889.

⁵⁶³ SANTOS, Lyndon de Araújo. *As Outras Faces do Sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: EDUFMA, 2006, p. 155.

⁵⁶⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 156.

Dilermando Vieira destaca que diversos bispos haviam manifestado sua adesão à República, incluindo o arcebispo da Bahia, d. Luís Antônio dos Santos (1817-1891), que saudou a instauração da República pedindo as bênçãos de Deus sobre o novo regime. D. Luís dos Santos manteve sua posição após o decreto da laicidade, pois, para ele, o padroado teria sido um fardo para a religião católica no Brasil. Além disso, outros bispos também teriam saudado a instauração do novo regime como benéfico para a igreja, posicionamento, por exemplo, de d. Antônio de Macedo Costa (1830-1891). Outros bispos justificaram seu apoio alegando que o Império pretendia estabelecer reformas secularizantes, porém, mantendo a igreja sob regime de padroado, esse foi o posicionamento de d. José Pereira da Silva Barros (1835-1898).⁵⁶⁵

Conforme dito anteriormente, após o decreto de laicidade, por sugestão do internúncio Francesco Spolverini (1838-1918), os prelados brasileiros se reuniram em 19 de março de 1890, no seminário episcopal de São Paulo, para definirem seu posicionamento ante a nova situação. Dessa reunião, surgiu a pastoral dos bispos brasileiros, intitulada *O Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja no Brasil*. Embora o documento mantivesse um tom de denúncia contra a secularização do Estado, sustentou também um tom de isenção, pois o decreto concedia à Igreja Católica no Brasil liberdades quais nunca houveram no tempo da Monarquia. Segundo Vieira: “Ou seja, visto e considerado tudo, o novo regime era tido como preferível ao precedente”.⁵⁶⁶

Ao comentar a Pastoral, a *Imprensa Evangélica* diz: “a vida é curta demais para lê-la toda, e os católicos romanos que se derem a este trabalho merecerão uma indulgência plenária conferida pelo papa”.⁵⁶⁷ Em seguida, o editorial critica o fato de os bispos nessa Pastoral se posicionarem politicamente contra as reformas estabelecidas no regime republicano. Além disso, se a religião católica estava em descrédito, a responsabilidade não era do novo regime político por ter decretado a separação entre Estado e Igreja, e sim da imoralidade do clero.

Por isso, o meio mais eficaz de tornar a religião católica respeitada novamente era a moralização do clero. E se no Brasil estava se alastrando o ateísmo, isso também era consequência do romanismo. Isso porque “este sistema impõe dogmas que a razão do homem não pode aceitar e ela revolta-se e, não conhecendo outro sistema, o único refúgio é o materialismo ou a incredulidade”.⁵⁶⁸ A *Imprensa Evangélica* também se posicionou contra o

⁵⁶⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 10.

⁵⁶⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 18.

⁵⁶⁷ O MANIFESTO do Clero. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 15, p. 1, 12 abr. 1890.

⁵⁶⁸ IDEM, *Ibidem*.

ateísmo e defendeu a liberdade de consciência em relação à religião, contra as tentativas da Igreja Católica de influir na nascente República.⁵⁶⁹

Dessa forma, Dilermando Vieira destaca o fato de a liberdade de culto no Brasil ter sido tratada pelos prelados com certa naturalidade, a partir de uma perspectiva realista da situação. Isso porque acreditava-se que o novo regime traria benefícios para a ação das ordens religiosas e irmandades leigas, mantendo-os sob a dependência exclusiva de seus superiores eclesiásticos. Por isso, “antes que resignada, a hierarquia estava era convencida de que entrara numa era de melhores perspectivas”.⁵⁷⁰

No entanto, a *Imprensa Evangélica* alegou haver incoerência do episcopado e da imprensa católica, pois reclamavam da falta de liberdade no regime monárquico, mas, com a República, passaram a reclamar da perda de união entre o Estado e a Igreja. A incoerência se tornava evidente ao celebrarem a instauração da República, mas criticarem as reformas liberais que são consequência do regime republicano. A Igreja Católica, diz o editorial, deveria aproveitar o momento e exercer livremente seu culto e propagar suas doutrinas: “se as suas doutrinas são verdadeiras não de prevalecer e a sua propaganda pacífica basta para que ela vá conquistando as consciências. Se, porém, essas doutrinas são falsas e contrárias à Palavra de Deus essa seita ou reformar-se-á ou desaparecerá”.⁵⁷¹

Segundo Maurício de Aquino, esse posicionamento aparentemente incoerente do clero católico deveria ser considerado como ambíguo, uma vez que se voltava para “um determinado projeto teológico-político da Igreja em um contexto relacional Estado e Igreja próprio da segunda metade do século XIX, sustentado por um equilíbrio de tensões entre essas instituições”.⁵⁷² Dito isso, a “laicidade pragmática” da Constituição “possibilitou o reconhecimento social e jurídico das diversas Confissões Religiosas no território nacional ao mesmo tempo em que favoreceu a ação dos donos do poder junto às instituições eclesiásticas em circunstâncias especiais para os projetos republicanos”.⁵⁷³

Maurício de Aquino explica que no caso brasileiro o que ocorreu foi uma “*laicidade*

⁵⁶⁹ A PASTORAL e os protestantes. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 15, p. 4, 12 abr. 1890.

⁵⁷⁰ VIEIRA, *op. cit.*, p. 16. Considere-se também a percepção de Júlio Maria de que a República havia instaurado o “período do combate” para a Igreja Católica manter e aprimorar sua hegemonia na sociedade brasileira. MARIA, Julio. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 117.

⁵⁷¹ A CONFUSÃO. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 18, p. 1, 03 maio 1890.

⁵⁷² AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocênização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, 2012, p. 150. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882012000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 08 ago. 2020.

⁵⁷³ IDEM, *Ibidem*, p. 153.

pragmática”. Isso porque essa laicidade não se assemelhava nem ao modelo francês nem ao americano de laicidade. No caso brasileiro, o decreto de laicidade teria criado

um amplo espaço relacional com as confissões religiosas que oportunizava alianças, omissões, negociações, perseguições segundo os interesses próprios do Estado, ou melhor, daqueles que o controlavam. Essa laicidade foi *pragmática* no duplo e ambíguo sentido dessa palavra à época: correspondia ao que era útil e interessante ao Estado republicano, e, era praticada respeitando certas normas e cerimônias de corte da Igreja e do Estado. Nada mais apropriado para uma República dos Conselheiros que articulou e colocou em tensão princípios regalistas do Estado republicano e pressupostos institucionais juridicamente modernos da noção tridentina de “sociedade perfeita” da ICAR.⁵⁷⁴

Um dado interessante a ser destacado sobre a liberdade religiosa no Brasil é que, segundo Emerson Giumbelli, há uma escassez de leis a regulamentar a liberdade religiosa no Brasil, embora seja prevista nas diversas constituições republicanas desde 1891. Por isso,

Contas feitas, parece que em nosso regime de “separação” pululavam os vínculos, compromissos, contatos, cumplicidades entre autoridades e aparatos estatais e representantes e instituições católicas. [...] o novo regime de ordenação jurídica da religião continha tanto pontos indefinidos e cuja aplicação se fazia determinada por condições não previstas nas leis, quanto possibilidades de interpretação que pareciam contrariar as expectativas que partidários e opositores da separação igualmente nutriam.⁵⁷⁵

No entanto, deve-se destacar que houve tentativas anticlericais contra a Igreja Católica por parte de alguns políticos republicanos. Isso porque “os resquícios de uma longa história de regalismo ainda estavam vivos, e só lentamente desapareceriam”,⁵⁷⁶ como afirma Dilermando Vieira. Porém, com exceção de católicos monarquistas, a hierarquia católica, em geral, acomodou-se ao novo regime e um acordo entre o governo e a hierarquia foi estabelecido em questões práticas, tais como: o apoio das missões religiosas para o estabelecimento de fronteiras com os países vizinhos (Peru e Bolívia); e na conformação dos índios com o governo brasileiro.⁵⁷⁷ Dessa forma, “o inimaginável aconteceu: a separação provocou uma verdadeira

⁵⁷⁴ AQUINO, Maurício de. A Igreja Católica na primeira república brasileira (1889-1930): laicidade pragmática, diocênização, congregações religiosas. In: CARREIRO, Gamaliel Silva *et al* (org.). *Todas as Águas vão para o Mar: poder, cultura e devoção nas religiões*. São Luís: EDUFMA, 2013, p. 125-126.

⁵⁷⁵ GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002, p. 246.

⁵⁷⁶ VIEIRA, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁷⁷ “Os catequizandos eram formados para se sentirem cidadãos brasileiros, aspecto este que se manifestava principalmente durante o hasteamento da bandeira, no entoar os hinos pátrios e na exaltação dos vultos nacionais”. VIEIRA, *op. cit.*, p. 55.

aproximação entre Estado e Igreja, pois a independência de cada parte levou a um conhecimento da aceitação recíprocos”.⁵⁷⁸

Para Aquino, inclusive, uma estratégia da hierarquia ultramontana da Igreja no início da República para se fazer presente em todo o território brasileiro foi a chamada diocênização. Segundo Aquino:

pode-se considerar que tal estratégia preservou e ampliou, no âmbito espiritual e no plano do controle religioso, os antigos domínios da Igreja, transpondo para essa nova territorialidade o capital simbólico e o poderio institucional adquirido pelo catolicismo romano ao longo de sua história milenar.⁵⁷⁹

Dessa forma, foram criadas em 1892 as dioceses do Amazonas, Curitiba, Niterói e Paraíba. A diocese do Rio de Janeiro tornou-se arquidiocese. Para Aquino, “pode-se até mesmo afirmar que à época a noção de diocese (território delimitado pela ação pastoral do bispo) foi absorvida pela noção de bispado (área de domínio do bispo)”.⁵⁸⁰

Assim, a diocênização do catolicismo no Brasil, como parte de um movimento internacional de reorganização da ICAR, apresentou-se na condição de estratégia eclesial fundamental para ampliar a presença eclesial na sociedade brasileira, respondendo às demandas da Cúria Romana e às necessidades sociopolíticas e religiosas específicas de cada unidade federativa da República brasileira.⁵⁸¹

Dessa forma, segundo Maurício de Aquino, apesar da laicidade do Estado republicano não ser atrativa ao ultramontanismo, “as ações da ICAR e do Estado [...] convergiram em pontos centrais, sustentados pelo conservadorismo, tais como a necessidade de manutenção da ordem social, de garantias de reprodução da instituição e de promoção de ideário civilizatório nos padrões europeus”.⁵⁸²

Ainda assim, a *Imprensa Evangélica* defendia que toda a “parte ilustrada e sensata da nação” apoiava o novo regime. Ademais, as igrejas evangélicas prosperavam não por dependerem dos “poderes públicos”, mas “devido a força irresistível da verdade”. Dessa forma, “jamais poderão provar que das mãos de Governo algum tenha caído no seio de alma das nossas igrejas a mais insignificante quantia”.⁵⁸³ Ao contrário dos católicos, que sabiam se adaptar às

⁵⁷⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 38.

⁵⁷⁹ AQUINO, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁸⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 156.

⁵⁸¹ IDEM, *Ibidem*, p. 158.

⁵⁸² IDEM, *Ibidem*, p. 131.

⁵⁸³ SEMPRE os mesmos. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 31, p. 2, 2 ago. 1890.

condições políticas adversas, sempre tentando influenciar o poder político aos seus propósitos.⁵⁸⁴

Para Vieira, não havia um antagonismo entre a maior parte dos republicanos e a Igreja. Isso possibilitou que alguns arranjos fossem feitos, que seriam inviáveis na Europa. O primeiro deles foi em relação aos feriados. A primeira lista de feriados a serem observados, havia excluído todos os dias santos. “Houve quem repetisse as conhecidas as conhecidas ressalvas em prol da laicidade do Estado, mas, por uma simples questão de realismo, acabou prevalecendo a tendência conciliatória. Assim, quase todos concordaram em respeitar as tradições religiosas do povo”. Ao que Dilermando Vieira acrescenta: “Constatando que a laicização radical da visão pública era impraticável, sem grande esforço os políticos se acomodaram às circunstâncias, deixando cair no esquecimento propostas polêmicas como aquela da proibição dos crucifixos nos edifícios públicos”.⁵⁸⁵

Outro tema que produziu uma série de artigos na *Imprensa Evangélica* foi a fundação do Partido Católico. Em 3 de maio de 1890, há uma crítica à atuação política da Igreja Católica, pois esta deveria se preocupar apenas com o espiritual: “sua única e imensa esfera de ação”. Além disso, o governo republicano não deveria “tolerar o abuso que fazem os padres da irresponsabilidade do púlpito” ao indisporem os seus ouvintes contra o governo.⁵⁸⁶

Na semana seguinte, em 10 de maio de 1890, a *Imprensa Evangélica* lamentava a fundação do Partido Católico: “mais temível elemento de fanatismo, de intolerância e de terror que figura na história com o nome de *clericalismo*”. Por isso, era “preciso que o povo saiba que o estado não é, nem pode ser ateu, e que jamais perseguiu as crenças de quem quer que fosse”.⁵⁸⁷ Dessa forma, a *Imprensa Evangélica* começou a publicar em todas as edições seguintes, na primeira página, a partir de 31 de maio, os artigos do Partido Católico, para destacar o combate desse partido contra as liberdades republicanas.⁵⁸⁸

Em 7 de junho de 1890, a *Imprensa Evangélica* diz que o Partido Católico estava “condenado à esterilidade, tem de morrer pelo vício de origem. Como partido político, é contrário à índole do cristianismo, é contrário à natureza das instituições democráticas, é contrário ao espírito do nosso tempo”. Aliás, “o padre deve exercer sua função espiritual sem

⁵⁸⁴ OS PADRES e a Republica. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 11, p. 86-87, 14 mar. 1891.

⁵⁸⁵ VIEIRA, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁸⁶ O PARTIDO catholico. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 18, 03 maio 1890, Suplemento, p. 3.

⁵⁸⁷ NÃO ESTAMOS sós. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 19, p. 1, 10 maio 1890.

⁵⁸⁸ COM Franqueza. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 22, p. 1, 31 maio 1890.

se intrometer em política”.⁵⁸⁹

Na edição de 14 de junho de 1890, a *Imprensa Evangélica* critica o fato de “descontentes e apaixonados” contra o regime republicano estarem utilizando a religião para combaterem o governo. Inclusive, religião deveria ser um assunto de “foro íntimo” e dessa forma deveria se manter e ser respeitada. Mas, a religião que quisesse se tornar um partido político deveria ser considerada como “inimigo social”.⁵⁹⁰

Em 21 de junho de 1890, a *Imprensa Evangélica* lamentou o aumento das ordens monásticas no Brasil. Para o editorial, era uma lástima, pois o momento era de todos atuarem em prol da “consolidação da nação dentro do novo regime, para a paz e prosperidade da pátria”, porém, o clero católico tentava dividir a “família brasileira criando o Partido Catholico” no intuito de “atacar violentamente todas as reformas decretadas pelo governo provisório, reformas urgentes, reclamadas pela nação e que muitos concorrerão para o seu engrandecimento e prosperidade”. O editorial ainda defende ser momento oportuno desses clérigos se manifestarem em prol da “união, ordem e paz, e pregando que se obedeça as leis e se respeite as autoridades constituídas, afim de haver harmonia entre todos os brasileiros, e a pátria não correr o grande perigo de uma guerra civil”.⁵⁹¹ Nas eleições de 1890, o Partido Católico foi derrotado. Em 20 de setembro, o editorial da *Imprensa Evangélica* celebrou a vitória dos candidatos republicanos.⁵⁹² Afinal, para eles, a República deveria se apartar do “jesuitismo” e abraçar as protestantes para a edificação moral republicana, como veremos na próxima seção.

3. República Cristã e a Solução Protestante

Lyndon Santos elenca algumas características do projeto protestante para a nação republicana no fim do século XIX. Inicialmente, destaca-se a figura messiânica do evangelista que trabalharia para estabelecer não só a religiosidade, mas também formar uma intelectualidade que atuaria na ação política republicana. Além disso, o protestantismo seria a religião melhor adaptada ao novo regime político, por defender “a submissão às leis, a defesa do casamento civil e a obediência, provavelmente, ao código de conduta pública”. O

⁵⁸⁹ COUSAS políticas. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 23, p. 1, 07 jun. 1890.

⁵⁹⁰ O PARTIDO catholico. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 24, p. 3-4, 14 jun. 1890.

⁵⁹¹ DESMANDOS do clero. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 25, p. 1, 21 jun. 1890.

⁵⁹² PROEZAS clericais. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 38, p. 2, 20 set. 1890.

protestantismo também era defensor da laicidade. Por isso, Santos considera que “a sua contribuição e presença eram mais culturais do que religiosas”.⁵⁹³

Elizete da Silva, ao analisar o caso dos batistas na Bahia, afirma que: “orar, honrar e obedecer eram as atitudes corretas que um fiel batista deveria ter diante das autoridades constituídas”. Isso teria contribuído para “práticas passivas e omissas frente aos problemas sociais e políticos do País”.⁵⁹⁴ Acrescente-se a isso que também para os batistas, o modelo de nação que deveria ser seguido na República brasileira eram os Estados Unidos da América.

Diante da reação católica e contra as propostas do positivismo e do espiritismo, os publicistas evangélicos defenderam a solução protestante para a República brasileira. Isso porque a religião protestante seria a única a auxiliar na moralização do povo, afinal: “sem religião não pode haver moral, sem moral não pode haver um povo livre. O protestantismo é a religião mais pura e simples que existe no mundo”. Além disso, o cristão teria a responsabilidade de “pregar a regeneração dos costumes” e “lançar as bases da liberdade pátria”.⁵⁹⁵

Para o missionário Thomas Porter (1860-1936), o “*protestantismo produz as nações mais vigorosas*”.⁵⁹⁶ Ao contrário de países católicos, em que a pobreza e o crime abundavam, em países protestantes, o homem era ensinado a fugir da ociosidade, inclusive da religiosidade extramundana, e ser probo trabalhador. Além disso, em países protestantes sempre havia escolas, portanto, não havia analfabetos. Em países católicos tratava-se de remediar a pobreza, mas não se combatia as causas da pobreza e dos vícios, pois aos fiéis católicos não era ensinado a tratar da consciência.

Diante disso, a difusão do protestantismo era a única forma de resolver o problema religioso e político do Brasil. Afinal, o Evangelho era o motor de progresso, da prosperidade e da democracia dos povos. A título de exemplo, cita-se que, em 1905, os juízes de paz de Pernambuco elogiavam os protestantes por serem os que mais procuravam obedecer às leis civis da República. Além disso, o 34º Batalhão de Infantaria do Exército do Recife, composto

⁵⁹³ SANTOS, Lyndon. O Protestantismo no Advento da República no Brasil: Discursos, Estratégias e Conflitos. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano III, n. 8, p. 114, set. 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf7/07.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2020.

⁵⁹⁴ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de Outra Pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. 1998. Tese (doutorado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 95.

⁵⁹⁵ A SOLUÇÃO protestante. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 17, p. 1, 26 abr. 1890.

⁵⁹⁶ Thomas Porter diz utilizar como referência a obra de Émile Laveleye, *Do Futuro dos Povos Católicos*. O EVANGELHO triunfante. *O Estandarte*, São Paulo, v. 1, n. 33, p. 2, 19 ago. 1893; n. 34, p. 1, 26 ago. 1893; n. 35, p. 2, 02 set. 1893; A RELIGIÃO do porvir. *O Estandarte*, São Paulo, v. 8, n. 38, p. 1, 20 set. 1900.

principalmente por evangélicos, era famoso por sua moralidade e disciplina.⁵⁹⁷

Dentre os artigos com a temática da moralidade na República, deve ser destacado o tema da vadiagem. Na edição de 31 de agosto de 1895, *O Estandarte* noticiava que em Minas Gerais havia sido decretada uma lei contra a vadiagem: “uma lei sábia e que todos os Estados devem decretar. A imitação em tais casos é uma virtude”.⁵⁹⁸ Para Marcelo Badaró Mattos, em geral, no Império, esses vadios e mendicantes eram homens livres e pobres, por isso, diz:

Estes, por sua não vinculação direta às atividades produtivas, eram em geral encarados com desconfiança e sua incorporação à ordem estabelecida era problemática. A forma de incorporação possível passava, com certeza, pelo trabalho, mas não o trabalho escravo, dominante, nem o trabalho livre e espontâneo. Vigora então a proposta da inserção social compulsória, através das penas de prisão com trabalho forçado, e do recrutamento para o serviço militar ou em obras públicas.⁵⁹⁹

Sidney Chalhoub indica que a discussão sobre a moralidade do trabalhador foi marcada pelo projeto de repressão à ociosidade de 1888 proposto pelo ministro Ferreira Vianna. Dessa forma, aqueles que propunham esse tipo de legislação, entendiam que “quanto mais dedicação e abnegação o indivíduo tiver em seu trabalho, maiores serão os seus atributos morais”.⁶⁰⁰

Para Chalhoub, o hábito do trabalho era tomado como fator essencial para a regeneração da sociedade, enquanto a ociosidade seria fator de desordem. A ociosidade era um elemento de desordem e um “ato preparatório para o crime, daí a necessidade de sua repressão”.⁶⁰¹ Chalhoub enfatiza, entretanto, que essa repressão era somente às chamadas classes perigosas, isto é, os pobres.

Para a *Imprensa Evangélica*: “o homem sem ocupação, seja qual for a sua posição social, é um elemento de desordem”. Com a ociosidade, vinha a disseminação de boatos perturbadores, fofoca, ataques às autoridades constituídas, perturbação da paz nas famílias, “dramas sanguinolentos, só para passar o tempo”, agravado pelo fato de “as ruas de nossas capitais estão

⁵⁹⁷ Essas ideias são uma constante em jornais protestantes como *O Estandarte*. SOLUÇÃO Protestante. *O Estandarte*, São Paulo, v. 2, n. 21, p. 1, 26 maio 1894. RELIGIÃO e política. *O Estandarte*, São Paulo, v. 2, n. 42, p. 4, 20 out. 1894. O LEGISLADOR divino. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 43, p. 1, 23 out. 1897. A RELIGIÃO do porvir. *O Estandarte*, São Paulo, v. 8, n. 40, p. 1, 04 out. 1900. Sobre o exemplo dos evangélicos em Pernambuco, cita-se a obra de Vicente Ferrer, *Seitas Protestantes em Pernambuco*. É ISTO mesmo! *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 12, p. 1, 23 mar. 1905.

⁵⁹⁸ REPRESSÃO da vadiagem. *O Estandarte*, São Paulo, ano 3, n. 35, p. 4, 31 ago. 1895.

⁵⁹⁹ MATTOS, Marcelo Badaró. *Vadios, Jogadores, Mendigos e Bêbados na Cidade do Rio de Janeiro do Início do Século*. 1991. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, p. 38-39.

⁶⁰⁰ CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim: O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 70.

⁶⁰¹ IDEM, *Ibidem*, p. 75.

infestadas de tal gente”. Por isso, atitudes como a do chefe de polícia do Rio, dr. Agostinho Vidal Leite de Castro, que, em 1892, recomendava os policiais a reprimirem a vadiagem, deveria ser louvada.⁶⁰²

Marcelo Badaró explica que “no código ficava clara a intenção de unir-se punição e regeneração no tratamento dispensado ao contraventor. O requisito indispensável para escapar de novas prisões era a comprovação da incorporação ao mercado de trabalho”.⁶⁰³ A repressão a este tipo de contravenção foi acentuado com a Lei Alfredo Pinto, de 1899, que procurou dar maior celeridade ao processo, cabendo à polícia, a partir de então, a produzir o processo contra os contraventores, cabendo ao judiciário proferir a sentença. Isso, na prática, resultava em grande número de prisões por vadiagem e a manutenção desses vadios no cárcere cumprindo o tempo previsto em lei sem a condenação pelo judiciário.⁶⁰⁴

Conforme Badaró diz: “explicitamente, objetivava-se punir mais rapidamente os contraventores, de forma a tornar eficaz a repressão a este tipo de delito”.⁶⁰⁵ Além disso, essa lei teria interessado diretamente à instituição policial, pois, “a ‘ameaça’ dos contraventores e a necessidade de repressão são argumentos fundamentais da polícia, na primeira década deste século, para justificar – frente ao poder público e a sociedade civil – seu papel central enquanto agente mantenedor da ordem urbana”.⁶⁰⁶

Assim também argumenta Adriana Gomes, que ao analisar o caso da repressão aos espíritas, diz: “a polícia foi entregue a função civilizadora e mantenedora da ordem na cidade. Portanto, foi ela a intermediária entre o governo e a população urbana, diante da distância existente entre os trabalhadores das representações governamentais do Estado”.⁶⁰⁷

No entanto, sob outra perspectiva, *O Estandarte* indicava que culpados pela desordem moral na República eram: a “imprensa desenfreada”; o teatro; as “fotografias imorais”; o “luxo desregrado”; o “trabalho degradado” que pervertia e embrutecia os operários, “tratados como máquinas e instrumentos de produção”; e, principalmente, a falta de educação religiosa. Por sua vez, a solução era o Evangelho e a escola: “trabalhemos por propagar o Evangelho, que há de, erguendo o Brasil ao mais alto nível moral, felicita-lo. Condememo-nos [*sic.*], pelos crimes

⁶⁰² A VAGABUNDAGEM. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 17, p. 132, 23 abr. 1892.

⁶⁰³ MATTOS, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁰⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 82.

⁶⁰⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 41.

⁶⁰⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 45.

⁶⁰⁷ GOMES, Adriana. *Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)*. 2013. Dissertação (mestrado em História) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 64.

passados, a ensinar o povo a ler, declarando guerra de extermínio ao analfabetismo deprimente e aviltante”. Ao concluir diz: “as doutrinas de Cristo regeneram o homem e a mulher, ilustram, torna-os trabalhadores, econômicos, previdentes, industriais”.⁶⁰⁸

Resta salientar que, de acordo com Marcelo Badaró, a esse discurso da ordem contrapõe-se o discurso da lei de vadiagem como um instrumento de exclusão social. Esse discurso foi principalmente produzido pela imprensa operária, a qual considera esses comportamentos como resultantes das “péssimas condições de vida do trabalhador. Quando muito, são associados à miséria, distinta do padrão de vida do operário, mas também resultante do modelo capitalista de exploração do trabalho”.⁶⁰⁹ Esse discurso moralizante dos presbiterianos não atingia apenas a questão do trabalho, mas também as práticas religiosas que não deveriam receber legitimidade no novo regime, por exemplo, o espiritismo, assunto abordado na próxima seção.

4. República Laica e o Espiritismo

O espiritismo já estava presente no Brasil desde o Império, tendo inclusive atuado no movimento abolicionista, por meio da imprensa.⁶¹⁰ Contudo, quando o Código Penal foi decretado em 11 de outubro de 1890, a prática do espiritismo foi considerada crime contra a saúde pública:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único. Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Se por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

⁶⁰⁸ O MAL e o remédio. *O Estandarte*, São Paulo, v. 2, n. 22, p. 1, 02 jun. 1894.

⁶⁰⁹ MATTOS, *op. cit.*, p. 65.

⁶¹⁰ Cf. VALLE, Daniel Simões do. *Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888)*. 2010. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.
§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.⁶¹¹

Ora, nossa primeira impressão é a aparente contradição com o decreto de laicidade:

Art. 1º É proibido à autoridade federal, assim como a dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.⁶¹²

Ora, como será visto ao longo desta seção, para os jornais presbiterianos, não havia contradição entre a laicidade e a repressão ao espiritismo, compreender quais as razões que justificavam esses discursos será o objetivo desta seção. Ao tratar da história do espiritualismo moderno, Eliane Moura Silva destaca como os fenômenos paranormais ocorridos no estado de Nova York no ano de 1847 têm sido considerados o marco de início do espiritismo científico. É neste momento que “explorar a morte e o mundo dos espíritos transformava-se numa maneira de abordar o insondável, [...] com a Natureza Universal e Eterna, apoiada na Razão Científica e no empirismo do século XIX”.⁶¹³

Porém, apenas quando Hippolyte-Leon Denizard Rivail (1804-1869) “construiu um determinado corpo teórico de natureza filosófico-científica e sistematizou as revelações transcendentales ditadas pelos Espíritos” é que se constituiu o Espiritismo.⁶¹⁴ Segundo Elaine Silva, Rivail defendia que a razão deveria se sobrepor sempre ao dogmatismo religioso ou científico. A partir de 1823, ele teria iniciado os estudos do sonambulismo e magnetismo,

⁶¹¹ BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>. Acesso em: 09 ago. 2020.

⁶¹² BRASIL. Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>. Acesso em: 09 ago. 2020.

⁶¹³ Duas irmãs de família metodista “passaram por uma série de acontecimentos insólitos: objetos movendo-se espontaneamente, golpes e pancadas sobre os móveis e as paredes sem nenhum tipo de interferência física”. SILVA, Elaine Moura. *O Espiritualismo no Século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. 2ª ed. Campinas: Unicamp, 1999, p. 24.

⁶¹⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 28.

tornando-se ele próprio um magnetizador. Assim, ele teria constatado que as manifestações espíritas “obedeciam às mais estritas leis naturais”.⁶¹⁵

Ao considerar o discurso científico do século XIX, Elaine Silva afirma: “a religião, se quisesse sobreviver, deveria adotar os métodos da ciência e ‘provar’ suas doutrinas”. Isso significa que o “surgimento, difusão e ascensão do espiritualismo forneceu a solução a todos aqueles incomodados com a crescente onda de materialismo e ateísmo que se fortalecia à sombra do ‘rigor científico’”. Portanto, “era a saída para demonstrar a natureza espiritual do homem sobre as bases científicas requeridas à época dentro de um contexto filosófico e religioso”.⁶¹⁶

No entanto, a curiosidade pelos fenômenos paranormais atraía mais que os estudos científicos sobre eles. Dessa forma, no final do século XIX, o engajamento dos cientistas com as pesquisas foi reduzido, “terminando estes fenômenos por ficarem associados com a crença religiosa, médiuns e sessões, por vezes, fraudulentas”.⁶¹⁷

A respeito do magnetismo, o maior expoente tanto da teoria quanto da prática foi Franz Anton Mesmer (1734-1815), que defendia

A ideia da existência de um fluido invisível espalhado por todas as partes do Universo servindo de veículo entre os corpos celestes, a Terra e os corpos inanimados. A manipulação, reintegração e concentração deste fluido magnético promovia a rearmenização e cura de doenças.⁶¹⁸

Robert Darnton assinala a ideia difundida por Mesmer de que “a doença resultava de um ‘obstáculo’ ao fluxo do fluido através do corpo, o qual se assemelhava a um ímã”. Para solucionar esse problema, “as pessoas poderiam controlar e fortalecer a ação do fluido ‘mesmerizando’ ou massageando os ‘pólos’ do corpo, e com isso superar o obstáculo, induzir uma ‘crise’, muitas vezes sob a forma de convulsões, e restaurar a saúde ou a ‘harmonia’ do homem com a natureza”.⁶¹⁹

No entanto, foi também nas práticas do magnetismo que se desenvolveu a ideia da comunicação com espíritos de mortos a partir do estado sonambúlico dos mesmerizados: “alguns se desenrolavam em sono profundo, e alguns sonos permitiam a comunicação com

⁶¹⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 29.

⁶¹⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 74.

⁶¹⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 79.

⁶¹⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 29.

⁶¹⁹ DARNTON, Robert. *O Lado Oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 14.

espíritos mortos ou distantes, que enviavam mensagens através do fluido diretamente ao sexto sentido interno do sonâmbulo”.⁶²⁰

Para Darnton, a principal questão é como o mesmerismo contribuiu para as ideias radicais da Revolução Francesa, principalmente, quando confrontaram com o despotismo da aristocracia médica e seus aliados acadêmicos. Porém, nem por isso, deixou de ser considerado ciência. Segundo Darnton:

O público leitor daquela época estava intoxicado com o poder da ciência e desnorteado pelas forças reais e imaginárias com que os cientistas povoavam o universo. Por não poder distinguir entre o real e o imaginário, o público aceitava qualquer fluido invisível, qualquer hipótese com ressonâncias científicas que promettesse explicar as maravilhas da natureza.⁶²¹

Além disso, segundo Elaine Silva, “o Espiritismo definiu-se no âmbito do Cristianismo. O próprio ALLAN KARDEC acreditava que as novas revelações completavam e explicavam a doutrina cristã, de acordo com a razão e a ciência da nova época”.⁶²² Dessa forma, Kardec defendia que as palavras de Jesus eram ininteligíveis e falsamente interpretadas. Assim, o Espiritismo contribuía para a explicação do Evangelho. Dito isso, “o Espiritismo era Cristianismo na prática moral dos ensinamentos evangélicos, explicando uma rigorosa justiça divina permitindo aos homens alcançar a felicidade futura. O Espiritismo reviu a moral cristã à luz dos ensinamentos dos Espíritos”.⁶²³

Destaque-se também que “o Espiritismo articulava-se com a ideia de progresso, com a ética do trabalho. Morrer não excluía os homens da obrigação de trabalhar pelo seu aprimoramento espiritual, de cooperar para a transformação e melhoramento dos indivíduos e da sociedade”.⁶²⁴

Outro aspecto importante é a figura do médium, pessoas comuns que tinham a capacidade de serem intermediários entre o mundo dos espíritos e o mundo material. Eram pessoas comuns e conquanto houvesse homens médiuns, eram as mulheres que formavam a sua maioria: “históricas ou médiuns? Dependia da forma de apropriação e interpretação. O hospício ou centros de estudo dos fenômenos espirituais? Frequentemente, a sorte lhes definia o

⁶²⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 18.

⁶²¹ IDEM, *Ibidem*, p. 28.

⁶²² SILVA, *op. Cit.*, p. 38.

⁶²³ IDEM, *Ibidem*, p. 39.

⁶²⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 42.

destino”.⁶²⁵

Segundo Adriana Gomes, a criminalização do espiritismo atendia à uma requisição da classe médica, que reivindicava medidas contra o curandeirismo e o charlatanismo desde o Império. Porém,

Como as práticas terapêuticas populares eram muito comuns pelo comportamento sociocultural dos brasileiros e, também, pela própria carência na prestação dos serviços públicos na área da saúde de assistência à população, eram os praticantes ilegais da medicina que supriam a ausência do Estado.⁶²⁶

Note-se também que os espíritas já sofriam a repressão do Estado desde os tempos do Império. Como o caso relatado por Daniel Valle da tentativa de repressão policial da corte para fechar a Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade em 28 de agosto de 1881.⁶²⁷

Além disso, Adriana Gomes também ressalta que conforme o entendimento da laicidade republicana, “havia liberdade religiosa, para o que se compreendia como religioso”. Por isso, as confissões religiosas não católicas precisaram comprovar sua legitimidade de existência no espaço público. No entanto, “as práticas populares religiosas mediúnicas tiveram que suplantar ainda mais adversidades. Para serem aceitas como religião, tiveram que demonstrar ao Estado que não eram uma ameaça à saúde e à ordem pública”.⁶²⁸

Dessa forma, foi a partir da repressão e diante dos tribunais que o espiritismo se legitimou como religião e, portanto, detentora do direito de liberdade religiosa. No início do período republicano, inclusive, o espiritismo teria gradualmente conseguido se legitimar livrando-se do estereótipo de prática atentatória da ordem pública pela imagem de uma religiosidade cujo *ethos* religioso era a prática da caridade, tomando distância das práticas afro-brasileiras e cristianizando seu discurso. Conforme Adriana Gomes: “esta seria prestada por pessoas com moralidade elevada e comprovada. Dessa forma, suas ações seriam caritativas e desinteressadas”.⁶²⁹ Além disso,

o espiritismo foi legitimado como sendo uma religião, sobretudo nos tribunais de justiça. [...] Diante disso, pode-se afirmar que a identidade de grupo

⁶²⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 44.

⁶²⁶ GOMES, *op. cit.*, p. 80.

⁶²⁷ VALLE, *op. cit.*, p. 100.

⁶²⁸ GOMES, *op. cit.*, p. 84. Neste sentido é que o espiritismo teve que se institucionalizar para poder ter uma representatividade junto ao legislativo e lutar pela sua legitimidade. A Federação Espírita procurou ser essa instituição a falar em nome de todos os espíritas, porém, não sem disputas entre outros grupos espíritas.

⁶²⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 132.

religioso entre os espíritas com a demarcação de fronteiras de atuação começaram, portanto, a serem definidas no próprio processo de repressão das práticas consideradas “anômicas”.⁶³⁰

Para *O Estandarte*, o Espiritismo era responsável pelos distúrbios psíquicos, principalmente entre mulheres, por serem mais frágeis emocionalmente, noticiados na imprensa. Havia notícias de mulheres internadas em hospícios após sessões espíritas: Maria Chaves (1895), do Rio de Janeiro; Anna Roza (1896), do Rio de Janeiro; e Joana (1898), de Campos, Rio de Janeiro, que tentava a sorte no jogo do bicho sob orientação dos espíritos. Havia, também, notícias de mortes por surtos nervosos: Ignez de Azevedo (1895) e uma mulher (1896), moradora da rua dos Inválidos, Rio de Janeiro.⁶³¹

É necessário destacar que as acusações sobre as práticas espíritas promoverem distúrbios psíquicos não era novidade. Daniel Valle demonstra que desde o Império já havia essa acusação. O bispo do Rio de Janeiro, d. Pedro Maria de Lacerda (1830-1890), por exemplo, teria dito que era dever de consciência odiar o espiritismo por provocar a demência. Assim, os espíritas Antônio da Silva Neto (1836-1905) e Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831-1900), os intelectuais do Espiritismo no Império, produziram discursos na imprensa espírita e, no caso de Bezerra de Menezes, na produção de uma obra, *A loucura sob novo prisma*, nas quais rebateram essas acusações. Porém, essas denúncias aumentaram com o crescente ingresso de indivíduos “desaptados, social e psicologicamente” nos centros espíritas. Por isso, esses autores passaram a indicar a influência de maus espíritos a provocar os distúrbios desses indivíduos. Algo que o Espiritismo poderia solucionar ao invés de provocar.⁶³²

Porém, homens também sucumbiam ante o Espiritismo, tais como: Tiburcio Modesto da Cruz (1896), do Rio de Janeiro, dizendo-se perseguido por “espíritos atrasados”; um quitandeiro (1897), também do Rio de Janeiro, que havia assassinado sua mulher e filha com marteladas na cabeça; um homem (1898) que abandonara a família por ordem de “um espírito superior”; e Joaquim Sarmiento (1902), que se suicidou devido a perturbações mentais causadas por práticas do espiritismo. Por isso, para *O Estandarte*, ratifica-se que o espiritismo era caso de polícia que não deveria ficar inerte diante dessas ocorrências.⁶³³

⁶³⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 192.

⁶³¹ MAIS uma vítima. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 48, p. 4, 30 nov. 1895. MAIS uma vítima. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 4, 04 jan. 1896. O ESPIRITISMO em cena: efeitos do jogo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 43, p. 4, 22 out. 1898. O ESPIRITISMO em cena. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 50, p. 3, 14 dez. 1895; n. 50, p. 3, 14 dez. 1895. MAIS vítimas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 4, 18 jan. 1896.

⁶³² VALLE, *op. cit.*, p. 98-100.

⁶³³ SPIRITISMO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 5, p. 2, 01 fev. 1896. O ESTANDARTE, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 3, 9 jan. 1897; v. 6, n. 16, p. 3, 17 abr. 1898. PEQUENAS Notas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 04, p. 4, 23

A situação agravou-se quando surgiram notícias de crentes evangélicos que estavam frequentando sessões espíritas, uma doutrina totalmente oposta à doutrina evangélica. O espiritismo progredia no Brasil por ação de Satanás e enganava o povo andando com a Bíblia. Porém, a consulta aos mortos era um grave pecado, diz *A Imprensa Evangélica*. Além disso, os ditos espíritos de Pascal ou do apóstolo Paulo que se manifestavam nas sessões contradiziam tudo o que haviam dito em vida. Por isso, essa doutrina era o próprio diabolismo, dizia.⁶³⁴

Para *O Estandarte*, para vencer tanto o ceticismo representado pelo Positivismo quanto o ocultismo do Espiritismo, era necessário que por meio da apologética, os cristãos enfatizassem a realidade sobrenatural dos milagres, o caráter de Cristo, a redenção universal e o combate ao auto-perfeccionismo. Além de combater os enganos do Espiritismo.⁶³⁵

Assim, Álvaro Reis (1864-1925) publicou uma série de artigos para combater o espiritismo, principalmente a ideia de que os espíritos só se revelavam a alguns médiuns. Reis distingue os espíritas que confiavam na razão humana para discernir verdades ditas pelos espíritos dos cristãos que confiavam somente em Deus e na revelação bíblica.⁶³⁶

Segundo Álvaro Reis, a interpretação bíblica feita pelo espiritismo não tinha qualquer validade. Pois, tudo o que diziam era contrário à simples leitura do Evangelho e os próprios espíritos não eram concordes entre si. Por isso, o espiritismo era um esforço de Satanás contra a religião de Jesus Cristo. Ao Espiritismo, Reis diz poder comparar o deísmo que desprezava os milagres de Jesus e conseqüentemente a sua divindade. No caso do espiritismo, inclusive, desprezavam a divindade do Espírito Santo, sobre quem diziam ser a alma dos defuntos. Era uma doutrina espírita a rejeição do milagre, mas praticavam de forma constante a magia, feita para enganar, embora alegassem que o Espiritismo vinha para libertar os homens das seitas. A isso, conclui Reis dizendo que não era escravo de seita alguma, mas servo de Jesus.⁶³⁷

jan. 1902. MAIS victimas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 4, 18 jan. 1896. O ESPIRITISMO em scena: efeitos do jogo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 43, p. 4, 22 out. 1898.

⁶³⁴ O ESPIRITISMO. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 20-22, 17 jan. 1891. ESPIRITISMO. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 27, n. 24, p. 185-186, 20 jun. 1891. ¿SPIRITISMO?. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 12, p. 2, 20 mar. 1897. O ESPIRITISMO e a Bíblia. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 47, p. 03, 23 nov. 1905.

⁶³⁵ ESPIRITUALISMO e Positivismo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 19, p. 1, 7 maio 1898.

⁶³⁶ A “VERDADE E LUZ”. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 1, 05 jan. 1895. A “VERDADE E LUZ”. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 2, 26 jan. 1895.

⁶³⁷ CARTAS a um spirita. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 3, 16 fev. 1895; n. 9, p. 2, 02 mar. 1895; n. 10, p. 2, 09 mar. 1895; n. 12, p. 2, 23 mar. 1895. Dr. Augusto José da Silva (Carta a um spirita). *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 13, p. 1, 30 mar. 1895; n. 16, p. 3, 20 abr. 1895; n. 17, p. 2, 27 abr. 1895; n. 19, p. 1, 11 maio 1895; n. 20, p. 2, 18 maio 1895; n. 21, p. 2, 25 maio 1895; n. 23, p. 3, 08 jun. 1895; n. 24, p. 2, 15 jun. 1895. n. 27, p. 1, 06 jul. 1895.

O tema da divindade de Jesus Cristo também foi uma constante nos escritos apologeticos de Ernesto de Oliveira contra o Espiritismo. Segundo Oliveira, os espíritas não eram concordes entre si e eram criminosos diante do Código Penal brasileiro que proibia a prática do espiritismo. Além disso, sobre a doutrina espírita contra a punição eterna dos pecados, Oliveira argumenta que o Espiritismo era a negação da necessidade de Cristo para alcançar a bem-aventurança futura, em prol dos esforços humanos.⁶³⁸

Note-se que o interesse de cientistas pelos fenômenos paranormais foi crescente no século XIX. Conforme Elaine Silva: “em vários países europeus e do continente americano estes estudos apontavam um mesmo caminho que marcou a história do pensamento contemporâneo: a necessidade de comprovar, pelos argumentos científicos, aquilo que antes estava no domínio da fé religiosa”.⁶³⁹

Um novo artigo escrito por Ernesto de Oliveira para *O Estandarte* sobre o Espiritismo, foi publicado na edição de 13 de junho de 1901. O texto era um comentário sobre um ocorrido na cidade de Campinas em um centro espírita. Um jovem médium teria se manifestado de forma semelhante aos casos de possessão demoníaca relatados nos Evangelhos do Novo Testamento. O jovem foi tomado por uma força descomunal, de forma que “nada menos que seis homens dos mais robustos foram necessários para segurar o hominho que é frágil de corpo”. No momento seguinte, ele teria ficado em estado de catalepsia e falado como sendo o espírito de um padre. Como o médico não conseguiu resolver, chamaram a Bento Ferraz (1865-1944). Porém, em outra manifestação, o jovem foi visto pelos presentes levitando no ar de cabeça para baixo. Diante disso, os próprios espíritas suspenderam as sessões e proibiram o jovem de continuar participando de futuras reuniões. O artigo termina dizendo que o jovem, a partir daquele momento, passou a frequentar os cultos protestantes.⁶⁴⁰

Nicolau Soares foi outro a escrever nas folhas do *Estandarte* contra o Espiritismo no ano de 1898, assinando com o pseudônimo Lauresto, formado pelas últimas sílabas do seu nome, Nicolau Soares do Couto Escher (1867-1943). O objetivo de seus artigos eram as ações policiais contra os centros espíritas. A partir de notícia do jornal *Debate*, Soares relata que o médium Antônio Carneiro, da Sociedade Spirita União Caritativa, diretor do Centro Espírita da rua Nova do Alcântara, nº. 42, estava sendo perseguido pela Sociedade de Propaganda Espírita

⁶³⁸ ESPIRITISMO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 2, 16 jan. 1897. O SPIRITISMO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 4, p. 2, 23 jan. 1897; n. 7, p. 2, 13 fev. 1897.

⁶³⁹ SILVA, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁴⁰ POSSESSÃO demoníaca. *O Estandarte*, São Paulo, v. 9, n. 24, p. 2, 13 jun. 1901.

do Brasil, presidida pelo médium Angelo Torterolli, diretor do Centro Espírita da travessa da Barreira, nº. 9. O problema havia se originado do fato de o centro de Antônio Carneiro não estar associado à sociedade de Torterolli. Dessa forma, por meio da denúncia de Torterolli, a polícia abriu o inquérito e efetuou a prisão de Carneiro.⁶⁴¹

Porém, em outra ocasião, a polícia foi chamada para atender a uma ocorrência no centro da travessa da Barreira, localizada próximo à Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. O fato foi que Torterolli havia convidado personalidades importantes, incluindo a imprensa, para assistir à cura de um lunático. Porém, durante a sessão, o homem “como um possesso” começou a arremessar a mesa do centro nos presentes.

Diante disso, Torterolli foi o primeiro a abandonar o local. Após a chegada da polícia, o lunático permaneceu deitado em estado de catalepsia. Porém, ao ser acordado por pancadas de rifle, levantou-se imediatamente. Ainda, segundo Soares, esse centro, o mais famoso do Rio de Janeiro, havia recebido denúncias de imoralidade, incluindo exploração sexual de meninas, feitas pela médium Marcella, que havia atuado no local.

Para Soares, isso tudo evidenciava em primeiro lugar, que era um absurdo haver perseguição religiosa de um centro contra outro, isso infringia a liberdade religiosa celebrada na Constituição. Depois, os fatos demonstravam o “*mais provável dos charlatanismos*”. Todos os espíritas estavam condenados diante do Evangelho de Jesus Cristo e eram “*indivíduos prejudiciais à sociedade*”, que deveriam deixar o trabalho da ciência para os “*verdadeiros homens da ciência*”.⁶⁴²

Além disso, essas eram as “consequências naturais e *práticas* do Espiritismo aplicado”.⁶⁴³ Em suma, a polícia não deveria agir apenas contra os pequenos centros, mas contra todo o espiritismo.

Além dos casos de Polícia, Soares também publicou artigos apologéticos, a abordar a fragilidade das teorias espíritas, quais sejam: a teoria da pluralidade de mundos; o critério da escala ascendente de aperfeiçoamento dos espíritos; a teoria da reencarnação; a teoria de que todos os homens são habitados por espíritos reencarnados; a crença na invocação dos espíritos, principalmente, de espíritos de grandes homens, invocados ao mesmo tempo em lugares diversos; a noção de subordinação dos espíritos estarem sujeitos aos médiuns vivos, todas as

⁶⁴¹ MAIS Espiritismo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 47, p. 4, 19 nov. 1898.

⁶⁴² IDEM, *Ibidem*, p. 2.

⁶⁴³ IDEM, *Ibidem*, p. 4.

vezes que invocados; e a ideia de estarem os espíritos aperfeiçoados num plano ideal de paz, porém, realmente sem paz, afinal, eram esses espíritos os invocados a todo momento nos centros espíritas.⁶⁴⁴

Resta assinalar o silêncio em relação às práticas do culto afro-brasileiro nas publicações do jornal *O Estandarte* e também na *Imprensa Evangélica*. Isso significa que os presbiterianos editores dos jornais não conferiam legitimidade a essas práticas e talvez as ignorando quisessem cooperar com sua extinção. Dessa forma, o espiritismo que com seu *status* científico, letrado e predominantemente branco era tido como uma religiosidade legítima, ainda que fraudulenta, ao menos para poder discutir.⁶⁴⁵ A respeito disso, é curioso o fato de a questão sobre a prática da laicidade e os monumentos religiosos em repartições públicas ter partido de um homem que pertencia a uma família tradicional do Maranhão, que havia sido espírita, positivista, presbiteriano e místico, ou seja, Miguel Vieira Ferreira, sobre quem analisaremos a seguir.

5. O caso do Cristo no Júri

É digno de nota que Miguel Vieira Ferreira havia sido espírita antes de se tornar presbiteriano. Natural do Maranhão, filho de uma família aristocrática⁶⁴⁶ e engenheiro formado pela Escola Politécnica. Estudou no Colégio Militar, tendo sido influenciado pelo positivismo. Também foi diretor da Companhia de Navegação do Maranhão. Republicano, assinou o Manifesto Republicano de 1870 e foi fundador do jornal *A República*.

Segundo Adroaldo Almeida, Miguel Ferreira foi formado pelo positivismo militar: “o positivismo que condenava a relação entre Igreja e Estado, que racionalizava as ações humanas e que estabelecia a ordem (social, política, econômica...) como elemento-base para o progresso”.⁶⁴⁷ Além do positivismo, seu pensamento estava impregnado pelo republicanismo, associado a ideias cristãs. Essas associações, segundo Almeida, externavam quando, por

⁶⁴⁴ ABSURDOS do Espiritismo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 8, n. 10, p. 1, 8 mar. 1900; n. 12, p. 1, 22 mar. 1900; n. 13, p. 1, 29 mar. 1900; n. 24, p. 1, 14 jun. 1900.

⁶⁴⁵ Cf. GOMES, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁴⁶ Seu avô, Joaquim Vieira da Silva e Sousa (1800-1864) havia sido presidente da província do Rio Grande do Norte e do Maranhão em 1832, ministro do Supremo Tribunal de Justiça, senador em 1860 e ministro da Marinha e Guerra em 1835. Seu tio, Luís Antônio Vieira da Silva (1828-1889), visconde Vieira da Silva, havia sido presidente da província do Piauí em 1870, senador do Império em 1871 e conselheiro de Estado em 1883. Seu pai, Fernando Luís Ferreira, teria lutado pela independência do Maranhão.

⁶⁴⁷ ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *O Anjo Reificado: sentidos do carisma e do poder na Igreja Evangélica Brasileira*. 2005. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Maranhão, São Luís, p. 19.

exemplo, Miguel Vieira argumentava que as ações humanas seguiam as leis naturais, ou quando dizia que Jesus Cristo era o “pai de todas as repúblicas federativas” e, portanto, quem era contra a República era contra Jesus Cristo.⁶⁴⁸

Segundo relato de Blackford sobre a conversão de Ferreira, citado por Émile Léonard:

No dia 20 do mesmo mês, veio ao meu escritório em um estado extremo e doloroso de excitação mental. Disse-me o que havia feito: mostrou-me uma certa quantidade de textos, alguns em palavras ininteligíveis, o restante em sinais, traços e garranchos que eram para mim rabiscos sem significado, os quais sua mão havia sido forçada a traçar por um poder invisível e irresistível. [...]

Dois dias depois, fiquei surpreso ao vê-lo em seu lugar no culto de domingo. O sermão versou sobre a simpatia de Jesus. Ele ouviu com calma e profunda atenção. Foi então que se produziu nele uma manifestação muito estranha à mentalidade da comunidade. Terminado o culto, encontraram-no em seu lugar, incapaz de movimentar as mãos ou os pés e de abrir os olhos. Seu corpo não estava rígido, mas permanecera na posição na qual ele se encontrava ou em que o colocaram. Permaneceu assim aproximadamente uma meia hora e, durante esse tempo, abriu os olhos apenas uma vez e por um instante somente. Entretanto, quando voltou a si, sabia perfeitamente o que fora feito ou dito ao redor dele.

Suas primeiras palavras foram, entre outras: “Agora aceito a Bíblia como a Palavra de Deus, verdadeira e inspirada, e Cristo como um divino Salvador. Quero professar a fé nesta Igreja Presbiteriana”. Estas verdades e outras foram firmemente afirmadas por ele: todavia durante dias ele parecia plenamente persuadido de que tinha visões e recebia inspirações diretas, divinas ou espirituais, e injunções proféticas.

Dois ou três dias após, abandonou suas experiências espíritas, considerando-as inúteis, pecaminosas e ilusórias. [...]

Minha impressão como testemunha ocular é de que seu conhecimento de tudo o que se passava não provinha de seu senso corporal. Acreditou que Deus amparou-se dele para lhe mostrar seus erros. Disse que, logo que a convicção da existência do poder e da onipresença de Deus tomou posse de sua alma, parecia que se esvanecia; mas, quando ele viu o Cristo como um Salvador divino, sentiu-se perdoado, tudo se fez paz e o amor e a confiança encheram seu espírito.⁶⁴⁹

O problema ocorreu quando Miguel Vieira Ferreira substituiu Blackford nas pregações da Igreja do Rio em 1879 e passou a pregar as suas visões. Ao retornar, Blackford consultou a missão americana que teria respondido que “Deus não fala mais diretamente aos homens”.⁶⁵⁰ Isso provocou sua suspensão da comunhão em 6 de fevereiro de 1879. Em 11 de setembro daquele ano ele funda a Igreja Evangélica Brasileira com 27 membros egressos da Igreja

⁶⁴⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 44.

⁶⁴⁹ BLACKFORD, Alexander Latimer *apud* LÉONARD, Émile. *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2015, p. 44-46.

⁶⁵⁰ LÉONARD, *op. cit.*, p. 49.

Presbiteriana do Rio de Janeiro.

Segundo Adroaldo Almeida, Vieira demonstrava ter a intenção de fundar uma

comunidade religiosa que pretendia falar do *evangelho inicial*, isto é, do evangelho em estado de pureza, sem as corrupções que caracterizariam a secularização das denominações protestantes. Essa diferenciação é em si muito fluida, pois o próprio termo Igreja e o *modus vivendi* da IEB são elementos que demonstram sua secularização.⁶⁵¹

Em 1891, Miguel Vieira Ferreira, eleito para presidir o júri, no Tribunal da Capital Federal, havia solicitado ao juiz, dr. Honório Teixeira de Coimbra, a retirada do crucifixo existente na sala do Tribunal do Júri. Para Ferreira, “essa imagem ali colocada é atualmente uma provocação à consciência dos crentes, um ataque direto, quebra manifesta e flagrante violação à letra e ao espírito de nossa Constituição republicana”.⁶⁵²

Após essa solicitação, ato contínuo, o “egrégio tribunal retirou o símbolo religioso da sala de suas sessões desde que essa questão foi levantada por mim”.⁶⁵³ Ferreira alega que “o governo, o povo e até a imprensa estavam completamente desorientados sobre a questão religiosa, a ponto de até desconhecerem a própria parte cívica do assunto, e de procurarem fazer naufragar o direito individual e constitucional do cidadão”.⁶⁵⁴

Para Dilermando Vieira, é digno de nota que, sobre o indeferimento do pedido de Miguel Vieira Ferreira pelo ministro barão de Lucena, demonstra que a ausência de protestos a decisões dos ministros era prova do consenso de que gozavam. “Os positivistas, foram as vozes isoladas em contrário, até apelaram, sem sucesso, para o congresso nacional”.⁶⁵⁵ Neste sentido, Vieira protesta contra a decisão de Lucena, de que a imagem do crucifixo era divina.

Em março de 1892, um discípulo de Miguel Ferreira, Domingos Heliodoro Pereira, destruiu o crucifixo na sala do tribunal do júri, alegando que estava cumprindo a lei, e foi preso por isso. Note-se que para a *Imprensa Evangélica* a destruição do crucifixo na sala do tribunal do júri do Rio de Janeiro havia sido um “ato selvagem”. O jornal evangélico condenou a atitude, “por ser um ato atentatório à propriedade alheia em um edifício público”. Além disso, não havia justificativa para o ato, o jurado não precisava prestar culto à imagem, por questão de

⁶⁵¹ ALMEIDA, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁵² FERREIRA, Miguel Vieira. *Liberdade de Consciência: o Cristo no Júri*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Brasileira, 2017, p. 17.

⁶⁵³ IDEM, *Ibidem*, p. 17.

⁶⁵⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 19.

⁶⁵⁵ VIEIRA, *História do Catolicismo no Brasil*, p. 35.

consciência, ele deveria ter se recusado a servir no júri, pagar a multa e, por fim, recorrer aos meios legais para cessar o abuso.

Segundo o editorial, o ato foi a consequência dos escritos e prédicas de Miguel Vieira Ferreira. Por isso, era necessário deixar claro que “o dr. Miguel não é ministro protestante ordenado por nenhum corpo eclesiástico, que ele não é reconhecido por nenhuma comunidade evangélica como ministro do Evangelho”. Isto é, Miguel Ferreira havia se auto ordenado pastor. Diante disso, as igrejas evangélicas no Brasil não tinham quaisquer responsabilidades sobre o fato ocorrido. Pelo contrário, ao longo de mais de trinta anos, as igrejas evangélicas haviam se consolidado focadas em sua “alta responsabilidade de sua exaltada missão”.⁶⁵⁶ Portanto, não tinha necessidade de sair quebrando imagens em repartições públicas.

Neste sentido, foi publicada uma nota de repúdio na *Imprensa Evangélica* assinada por pastores de diversas denominações contra o “ato de grosseiro fanatismo praticado ultimamente na capital federal”. Além disso, o pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, Antônio Bandeira Trajano (1843-1921), esclareceu que nenhum dos seus fiéis havia tido qualquer participação no ato, pois, se tivesse, seria imediatamente disciplinado com a exclusão do rol de membros. A nota editorial ainda era assinada por Eduardo Carlos Pereira, pastor da Igreja de São Paulo.⁶⁵⁷

Segundo Émile Léonard, esses pastores sentiam a necessidade de “se desvinculem de um cismático comprometedor”.⁶⁵⁸ A principal fonte para compreensão do pensamento de Ferreira, que reuniu suas prédicas e escritos publicados em jornais de época, é a obra *Liberdade de Consciência: Cristo no Júri*, de 1891. Segundo Léonard, nesta obra, Miguel Ferreira apresenta-se tanto como um protestante iluminista, no sentido de ser guiado diretamente pela iluminação interior divina, quanto como um “liberal filantropo pré- (ou para-) positivista”.⁶⁵⁹

Acrescente-se que Ferreira não seria um iconoclasta, mas, conforme diz Léonard: “Se protestava contra a presença do crucifixo nos locais públicos, é porque essa presença atentava contra os direitos dos não-católicos e a neutralidade constitucional do Estado”.⁶⁶⁰ Dessa forma,

⁶⁵⁶ O CHRISTO no Jury. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 14, p. 105, 2 abr. 1892.

⁶⁵⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 105.

⁶⁵⁸ LÉONARD, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁵⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 53. Por cristão iluminista, Léonard se referia à “iluminação que nasce da experiência subjetiva, mística e profunda de um profeta ou de um iluminado. Esse conhecimento, diferente do obtido pelos mecanismos racionais de cognição, se apóia em ‘revelações’ vindas diretamente da fonte reveladora, sem intermediação de instituições humanas ou mesmo das Escrituras Sagradas”. CAMPOS, Leonildo Silveira. O protestantismo brasileiro e a “iluminação interior” na perspectiva de Émile Léonard. In: LÉONARD, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁶⁰ LÉONARD, *op. cit.*, p. 58.

ele poderia ser considerado defensor de um “liberalismo cujo primeiro dogma é que os direitos do indivíduo são sagrados e não podem ser atacados, mesmo em nome dos interesses da sociedade”.⁶⁶¹

Por isso, Miguel Ferreira, segundo Léonard, era portador de um “ultraliberalismo individualista” associado às suas concepções religiosas: “o direito do cristão de conversar diretamente com Deus, sem intermediários, ecoando o direito do cidadão de estender a mão, de dar esmola, de se fazer curar por quem o apraz, sem intervenção dos governos, dos administradores nem de diplomados”.⁶⁶² Porém, suas ideias também estavam eivadas de positivismo, inclusive demonstrando sua gratidão a Miguel Lemos, o chefe da Igreja Positivista, tanto que na questão do Cristo no Júri, foi Miguel Lemos em nome do Apostolado Positivista que o defendeu.⁶⁶³

Por sua vez, Vieira diz não reconhecer a autoridade de juízes de homens que nunca haviam lido a Bíblia ou “nunca tiveram uma revelação Sua”, incluindo os pastores.⁶⁶⁴ Os principais aspectos de sua pregação em relação ao símbolo religioso dizem respeito a: os símbolos não salvam, os protestantes foram condescendentes com os católicos nesta questão; o povo estava cego pela religião católica e não conseguia compreender o significado da cruz. Para Ferreira, uma vez que

a Igreja está separada do Estado; o governo deve, pois, ordenar que os símbolos religiosos sejam retirados de todos os estabelecimentos públicos sem exceção [...] Ponham os ídolos nos respectivos templos, é o direito do obscurantismo. [...] mas, é violência, ataque à consciência e à lei, coloca-los em repartições e estabelecimentos públicos, onde cidadãos de todas as crenças têm forçosamente de funcionar.⁶⁶⁵

A partir disso, Ferreira distingue o que seria liberdade de consciência, da liberdade religiosa e da liberdade de cultos:

A liberdade de consciência permite que, no foro íntimo, o homem adore a Deus, quaisquer que sejam as circunstâncias exteriores [...] A liberdade religiosa permite que sigamos a seita e as ideias que melhor nos parecerem. A liberdade de cultos permite que esta adoração se possa operar com símbolos ou sem eles, no público ou no particular.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ IDEM, *Ibidem*, p. 61.

⁶⁶² IDEM, *Ibidem*, p. 64.

⁶⁶³ IDEM, *Ibidem*, p. 65.

⁶⁶⁴ FERREIRA, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁶⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 54-55.

⁶⁶⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 94.

Contudo, essa liberdade não poderia invadir o campo alheio e prejudicar a crença de outro. Por isso, não aceitava funcionar como presidente dos jurados enquanto a imagem não fosse retirada da sala do tribunal. Porém, também não aceitava ser dispensado: “dispensar do júri o acatólico que quer funcionar, não é resolver o problema, é espolia-lo do seu direito e apartá-lo do cumprimento do dever”.⁶⁶⁷ Porém, para o barão de Lucena (1835-1913), o requerimento de Ferreira era “ato de fanática intolerância”.⁶⁶⁸

A imprensa em geral declarava que embora o Estado estivesse separado da religião, a “crença, porém, subsiste, o sentimento religioso fica e para símbolo desta abstração sublime, Jesus, o doce e misericordioso apóstolo da caridade continua a acompanhar o povo como uma grande esperança, como um consolo bendito”. Ou, então, dizia: “se Cristo não pode estar presente às sessões do júri, na qualidade de fundador de uma religião que foi oficial, tem o direito de ali ficar, ao menos como espectador e como símbolo da justiça, que ninguém, no mundo, representou melhor do que ele”.⁶⁶⁹

Cesar Ranquetat Júnior, ao se referir a Miguel Vieira Ferreira e a questão do Cristo no Júri, diz: “sua veia republicana faz dele um paladino do Estado leigo e da liberdade religiosa. Outras violações do princípio de separação entre Estado e Igreja eram apontados pelo pastor, como a invocação do nome de Deus em constituições estaduais”⁶⁷⁰ entre outros problemas indicados também pel’ *O Estandarte*.

Outro editorial foi publicado em 9 de abril de 1892. Dessa vez, para protestar contra a reação violenta dos católicos. Uma turba havia apedrejado a casa de cultos dirigida por Miguel Ferreira. Além disso, houve uma “*procissão de desagravo*” nas ruas do centro da capital. Mas a situação se agravou. Pois, por onde a procissão passava, os participantes esperavam a atitude reverente de todos os transeuntes a tirar o chapéu.

Porém, estudantes da Escola Politécnica recusaram-se a tirar o chapéu. Contudo, diante da ameaça, refugiaram-se no escritório do *Diário de Notícias*, que foi invadido e depredado. Também houve invasão e depredação de bondes, do estabelecimento *Stadt Muchen*, pertencente a um protestante alemão, e do *Maison Desire*.⁶⁷¹

Segundo Eduardo Carlos Pereira, após o ato do discípulo de Miguel Vieira Ferreira de

⁶⁶⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 55.

⁶⁶⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 60.

⁶⁶⁹ Miguel Vieira Ferreira citando o *Correio do Povo* e o *Jornal do Brasil*. IDEM, *Ibidem*, pp. 74, 84.

⁶⁷⁰ RANQUETAT JÚNIOR, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁷¹ O CRISTO no Jury. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 15, p. 114, 9 abr. 1892. DESAGRAVO agravante. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 16, p. 127, 16 abr. 1892.

ter destruído o crucifixo, “dominado pelas influências étnicas de uma raça minimamente sensível, exaltado pelos cegos impulsos de um espírito fanático”, a ação repressiva do Estado contra o ato demarcou a fronteira entre a consciência humana e os altos interesses sociais.

Ainda assim, para Pereira, manter em edifícios públicos os “símbolos autênticos de culto de uma comunidade qualquer” contradiz o princípio de liberdade religiosa celebrado na Constituição. Assim, não deveria haver privilégios para uma religião em particular: “a presença de uma ‘imagem benta’ na sala do júri não é apenas a simbolização da justiça ou da misericórdia, é a afirmação de um princípio religioso”.⁶⁷²

Para Nicolau Soares, ao fazer referência sobre o acontecimento em 1905, quando um novo crucifixo foi colocado na sala do júri do tribunal de Campinas, era lamentável que jurados e juízes necessitassem de um instrumento material religioso para cumprirem com o seu dever de administrarem a Justiça.⁶⁷³

Portanto, ao ser decretado o fim do regime de padroado no Brasil e o início do regime de laicidade, diversas questões ainda precisavam ser resolvidas em relação ao campo religioso brasileiro que se tornava bastante complexo. A partir disso, por meio de seus jornais, os presbiterianos procuraram demarcar seu espaço dentro desse campo religioso. Na disputa com outros sistemas religiosos e na defesa do estabelecimento dos direitos civis que lhes interessavam, o presbiterianismo procurou demonstrar como era uma religião útil para a formação do cidadão republicano, principalmente, a partir da moralização do brasileiro. Para a *Imprensa Evangélica* e *O Estandarte*, o governo só perderia ao fazer concessões para o Catolicismo, pois além de ser o causador de todo o atraso social, eles eram monarquistas. O Positivismo também não era útil à República, devido às suas crenças ateístas, sua propagação só aumentaria a imoralidade. O Espiritismo, que tentava se consolidar não como religião, mas como ciência, deveria ser considerado uma fraude, cuja práticas só prejudicavam a República, pois resultavam no aumento dos lunáticos.

É certo que a moralização proposta pelos jornais presbiterianos não seria alcançada apenas por meio da frequência a igrejas ou pela leitura de jornais, mas principalmente por meio de suas escolas. Ocorre que essas escolas não tinham a intenção de apenas ensinar as disciplinas elementares, também não eram escolas dominicais, focadas em ensinar o catecismo e a Bíblia. O principal objetivo dessas escolas era formar uma elite intelectual que atuasse no Brasil em

⁶⁷² O CHRISTO no Jury. *Imprensa Evangélica*, São Paulo, v. 28, n. 15, p. 115-116, 9 abr. 1892.

⁶⁷³ FACTOS e Notas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 50, p. 02, 14 dez. 1905.

prol da causa protestante. Além disso, essas escolas foram formadas a partir do princípio de evangelização indireta, isto é, seus promotores acreditavam que antes das crianças terem contato com doutrinas protestantes, elas precisavam aprender a ler, escrever e serem formadas a partir de uma base cultural protestante. Queremos dizer com isso que essas escolas eram centros de transmissão da cultura americana.

Tudo estaria bem, não fosse o período republicano, exatamente o momento em que as campanhas de emancipação da igreja brasileira, lideradas por Eduardo Pereira, haviam se acentuado. O combate de Pereira e seus seguidores às intenções de tutela americana sobre os brasileiros, por meio do Mackenzie College, associado ao combate à heresia da maçonaria é o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO V – “INDEPENDÊNCIA OU MORTE!”: A EMANCIPAÇÃO INTELECTUAL DO PRESBITERIANISMO BRASILEIRO

O propósito deste capítulo é analisar as questões centrais que resultaram na divisão da Igreja Presbiteriana no Brasil e moldaram o pensamento conservador presbiteriano brasileiro, o que temos defendido ao longo desta tese. A primeira parte deste capítulo aborda a questão da independência intelectual dos presbiterianos nacionais. O contexto dessa questão foi o processo para a instalação do Seminário Teológico do Sínodo da Igreja Presbiteriana. Esse processo, incluso na campanha pela nacionalização do presbiterianismo empreendida pelas folhas d’*O Estandarte*, na década de 1890, fez com que presbiterianos brasileiros entrassem em choque com a diretoria do Mackenzie College, um instituto educacional, dirigido e financiado por americanos para difundir a cultura americana no Brasil, como afirmado por seu diretor Horace Lane.

Para além da questão de emancipação intelectual dos brasileiros. Havia também uma questão social e teológica, qual seja: os americanos, principalmente, os ligados à Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, acreditavam e investiam na evangelização indireta. Ou seja, acreditavam que antes de oferecer catecismos e a própria Bíblia para as crianças, elas deveriam receber letramento e, junto com isso, a influência da cultura protestante americana.

Para missionários ligados à Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos e para um grupo de brasileiros, isso era perda de tempo e dinheiro. Os investimentos das missões deveriam ser empregados em evangelização direta, isto é, no salário de evangelistas, em escolas paroquiais, restritas aos filhos de fiéis das Igrejas, e na formação teológica dos futuros pastores.

Em seguida, analisaremos o problema que culminará na divisão da Igreja, a questão da maçonaria. Não apenas Horace Lane, mas muitos outros missionários eram maçons. Pastores brasileiros também o eram. Até o século XIX, ao que nos consta, a maçonaria só tinha tido problemas com a Igreja Católica. Mas, no Brasil, a questão é levantada: pode ser crente e ser maçom ao mesmo tempo? Em nossa dissertação de mestrado, demonstramos que, no período da Questão Religiosa, em que bispos ultramontanos se levantaram contra a presença da maçonaria em irmandades religiosas, a resposta dada a essa pergunta era sim. Mas para esses presbiterianos brasileiros que redigiam *O Estandarte* na década de 1890, a resposta passou a ser não. Veremos como isso ocorreu e porque ocorreu.

1. A Educação Presbiteriana Nacional

A história do Mackenzie College começa com a Escola Americana que havia sido um empreendimento iniciado por George Chamberlain e sua esposa Mary Ann Annesley Chamberlain, em 1870, em sua residência em São Paulo. Em 1885, a escola já tinha se expandido, havia um internato para meninos e para meninas, com professoras americanas, como Mary Dascomb e Ella Kuhl. A instituição também contava com um curso superior, porém sem um diretor que pudesse se dedicar ao educandário. Além disso, para Boanerges Ribeiro, Chamberlain jamais havia pensado em nomear um brasileiro para a diretoria, afinal: “tratava-se, exatamente, de transplantar o modelo escolar norte-americano para o Império”.⁶⁷⁴

As primeiras notícias sobre a Escola Americana datam de 1872 na *Imprensa Evangélica*. Era uma escola, baseada no modelo educacional americano de escolas mistas, em que os alunos demonstravam “maravilhoso desenvolvimento”. Crianças de 6 a 10 anos, educadas pelos “apóstolos da instrução popular”, sabiam ler, escrever, contar, conheciam noções de gramática, música, cosmografia e geografia.⁶⁷⁵

Em 1884, Chamberlain teria pensado no nome de Horace Manley Lane (1837-1912), que era seu amigo e havia sido companheiro de viagem de Simonton dos Estados Unidos para o Brasil em 1863. Horace Lane já havia estado no Brasil, em 1859 havia trabalhado com instrução e com o comércio, mas não era pastor, nem presbiteriano. Porém, para sua nomeação pelo *Brazil Mission*, o braço da Junta de Nova York para a missão no Brasil, Lane e Chamberlain tiveram que enfrentar a resistência de Blackford que era contrário ao dinheiro das missões ser investido na evangelização indireta por meio de escolas. Quando finalmente Lane viaja para o Brasil, em 1885, ele é batizado por Blackford. Segundo Ribeiro, Lane, apesar de crer na Bíblia como Palavra de Deus e tivesse costumes puritanos, era um unitarista, sem crer na expiação de pecados e na mediação de Cristo, além de ser um maçom.⁶⁷⁶

Em 1886, Lane foi nomeado diretor acadêmico da Escola Americana e Donald Campbell McLaren (1859-1930) foi nomeado diretor do departamento teológico. Em 1887, Lane já consta como membro do *Brazil Mission*, da Junta de Nova York. Segundo Ribeiro:

⁶⁷⁴ RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da Autonomia ao Cisma*. São Paulo: Livraria o Semeador, 1987, p. 26.

⁶⁷⁵ ESCOLA americana. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 17, p. 136, 07 set. 1872. A escola, naquele momento, contava como professores Júlio Ribeiro, Palmyra Rodrigues e Antônio Pedro Cerqueira Leite. ESCOLA americana. *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 12, p. 96, 21 jun. 1873.

⁶⁷⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 42.

De agora em diante, Horace Lane vai lentamente, assumir a liderança do trabalho educacional da Missão e a liderança da própria Missão. [...] sua personalidade se voltará inflexivelmente para a introdução, na sociedade brasileira, da filosofia educacional, métodos, organização e escopo da escola norte-americana – em todos os níveis, do Jardim de Infância à Universidade.⁶⁷⁷

Em 1888, com a criação do Sínodo, cria-se o Seminário Sinodal, que inicialmente funcionaria no Rio de Janeiro. Para Boanerges Riberiro, o Sínodo também marcou a união de três igrejas: a do norte e a do sul dos Estados Unidos, além da brasileira. Some-se a isso que o Sínodo também teria unido presbiterianos Velha Escola, conservadores, com Nova Escola, transigentes com a teologia do Grande Despertar.⁶⁷⁸

Em 1889, McLaren retorna aos Estados Unidos e William Alfred Waddell (1862-1939) assume a direção do departamento de Teologia da Escola Americana. Neste mesmo ano, a Junta de Nova York decide centralizar todas as ações educativas missionárias no Colégio Protestante, dirigido por Lane e com um conselho dedicado somente a esse projeto em Nova York.

Ao ter conhecimento sobre os planos de compra e construção do prédio para a instituição educacional no Brasil, John Mackenzie, de Nova York, decide doar em 1891, a quantia de US\$50,000 para a instituição. Essa é a razão do nome escolhido para a instituição. Contudo, em 1893, devido à problemas de disciplina eclesiástica, Horace Lane é suspenso da comunhão da Igreja de São Paulo, a igreja dirigida por Pereira. Ao desafiar a autoridade de Pereira, filia-se a uma Igreja nos Estados Unidos. A pedra fundamental é lançada em 1894, após o retorno de Lane de sua viagem aos Estados Unidos.⁶⁷⁹

Na cerimônia de lançamento da pedra fundamental, compareceram Cezário Motta Junior (1847-1897), ministro do interior; Prudente de Moraes Barros (1841-1902), senador; Guimarães Junior (1845-1898), vice-presidente do Senado estadual; Luiz Piza (1857-1923), presidente da Câmara dos Deputados de S. Paulo; Pedro Vicente de Azevedo (1843-1912), presidente da municipalidade. Pelos discursos, percebe-se a expectativa de a instituição difundir no Brasil “o espírito cultural do povo americano”, para que os alunos pudessem “exercer dignamente os direitos de cidadão livre”.⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 53.

⁶⁷⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 206.

⁶⁷⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 296.

⁶⁸⁰ MACKENZIE College. *O Estandarte*, São Paulo, v. 2, n. 7, p. 3, 17 fev. 1894. COLLOCAÇÃO da pedra angular do Mackenzie College. *O Estandarte*, São Paulo, v. 2, n. 36, p. 2, 8 set. 1894. Saliente-se também que em 1902, *O Estandarte* acusará Mackenzie de ter sido um homem que muito se preocupava com a civilização e o bem da humanidade, mas muito pouco com os dogmas cristãos. UMA EXPLICAÇÃO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10,

Lyndon Santos defende que havia um senso de superioridade dos protestantes principalmente os missionários mais intelectualizados que haviam internalizado o ideal do pan-americanismo sob o domínio dos Estados Unidos. Como afirmado por Lyndon Santos: “o pan-americanismo serviu como plataforma secularizada para o ideal de civilização e de sociedade defendidos pela prédica evangélica”.⁶⁸¹

Esse intento teria se intensificado após a instauração da República. Isso ocorreu não apenas na esfera religiosa, mas na política também, como indicado por Lyndon Santos sobre o título do editorial do *Jornal do Brasil* de 11 de agosto de 1891: “Americanos, mas brasileiros”.⁶⁸² Assim, entre aqueles que percebiam as intenções da expansão imperialista norte-americana, havia uma percepção de que “o protestantismo poderia ser um dos elementos ameaçadores da nacionalidade brasileira”. Porém, também havia os que viam o protestantismo como promotor da civilização e da modernização.

O que se configurou na representação do protestantismo era a sua imagem de força histórica e cultural superior que irradiaria luzes de modernidade numa sociedade marcada por séculos de atraso. Daí a propaganda de uma religião que era responsável pelo que havia de modelo de sociedade da época e por conter princípios sustentadores, não de um institucionalismo religioso estreito, mas de uma civilização. A propaganda protestante fiava-se na possibilidade de uma iluminação cultural e religiosa, onde não somente a mudança no campo espiritual se daria, mas também transformações na racionalidade e na dimensão social do indivíduo.⁶⁸³

Sergio Kitagawa demonstra que, na formação da identidade do presbiterianismo nacional, houve três períodos ou três embates principais:

quando de sua implantação, diferenciou-se do catolicismo. Quando se formou um clero nativo, precisou diferenciar-se do estrangeiro (os missionários). No clímax da crise, necessitando de uma justificativa de protesto, o debate migrou para o campo da diferenciação entre ortodoxia e heresia (esta última identificada pela minoria como sendo a heresia maçônica).⁶⁸⁴

A respeito dos colégios missionários, Kitagawa assinala que eles foram utilizados como

n. 9, p. 2, 27 fev. 1902. COLLOCAÇÃO da pedra angular do Mackenzie College. *O Estandarte*, São Paulo, v. 2, n. 38, p. 2, 22 set. 1894.

⁶⁸¹ SANTOS, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁸² IDEM, *Ibidem*, p. 158.

⁶⁸³ IDEM, *Ibidem*, p. 159.

⁶⁸⁴ KITAGAWA, Sergio Tuguio Ladeira. “*Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil*”: nacionalismo, carisma e o cisma presbiteriano de 1903. 2014. Dissertação (mestrado em História Social) Universidade Estadual do Rio de Janeiro, São Gonçalo.

um instrumento para alcançar as elites liberais e maçônicas no período imperial: “liberais e maçons do período monárquico viam o protestantismo como os promotores desse progresso e por isso mesmo seus filhos ingressaram nessas novas escolas”.⁶⁸⁵

Arturo Piedra demonstra como a doutrina Monroe, da “América para os americanos”, e a ideologia do “destino manifesto”, de levar a civilização americana aos povos “não civilizados”, havia influenciado a empresa missionária norte-americana na América Latina, principalmente, a partir da segunda metade do século XIX.⁶⁸⁶ Além disso, assim como denunciado constantemente por Pereira, Arturo Piedra assinala que as missões norte-americanas foram impulsionadas por interesses comerciais norte-americanos. A fidelidade a esses patrocinadores das missões teria sido o principal fator de distanciamento dos missionários dos líderes nacionais, quando esses começaram a se consolidar.⁶⁸⁷

Outra consideração feita por Arturo Piedra é o direcionamento dos empreendimentos missionários, principalmente a educação, para a classe média dos países latino-americanos. Conforme Piedra explica:

Em princípio, podem ser mencionadas três razões para os protestantes enfatizarem seu trabalho com os setores instruídos. Primeira: sua inclinação a tendências anti-religiosas; segunda: o papel que desempenhavam na formação das estruturas políticas e sociais da América Latina; terceira: a crença de que o surgimento de uma igreja autóctone somente seria possível pela mão da classe média ou instruída.⁶⁸⁸

Anna Adamovicz, ao analisar *O Jornal Batista*, por exemplo, destaca um artigo em que o jornal reproduz uma fala do presidente Roosevelt de congratulações pelo trabalho missionário para-eclesiástico das Sociedade Bíblica Britânica. Segundo a análise feita por Adamovicz sobre a fala do presidente dos Estados Unidos em 1904:

sua fala também credita a estas entidades o papel de agentes de transformação no âmbito social, uma vez que teriam operado as suas atividades religiosas em favor da causa da civilização inoculando, na “fibra moral” dos povos evangelizados, os princípios cristãos que deveriam nortear a afluência das ideias democráticas, e que deveriam se coadunar nos ideais de paz entre as

⁶⁸⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 82.

⁶⁸⁶ PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, v. 1. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2006, pp. 30, 38.

⁶⁸⁷ IDEM. *Evangelização Protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, v. 2. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2008, p. 76.

⁶⁸⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 88.

nações, manutenção da ordem, respeito à lei e ao direito individual no cumprimento do dever cívico.⁶⁸⁹

Além disso, em relação à educação, Adamovicz ressalta que os missionários batistas norte-americanos também, ao iniciarem suas atividades no Brasil, “logo se convenceram de que, somente com o doutrinamento religioso, o protestantismo não ganharia espaço na cultura brasileira: era necessária uma ação educativa sistematizada capaz de criar a força de renovação que deslocasse a Igreja Católica do seu posto hegemônico”.⁶⁹⁰ Para esses missionários, era necessário dar “liberdade intelectual” aos brasileiros para que o país avançasse na democracia e no progresso.

José Miguez Bonino ao abordar o tema da educação utilizada como instrumento dos missionários norte-americanos na América Latina, acrescenta que:

a ênfase na educação e na criação de escolas; oferece uma mediação inobjetable para com o social sem obrigar a pronunciar-se sobre regimes políticos ou definições econômicas; permite reconciliar a ênfase “conversionista” com a preocupação ética e a noção liberal de um desenvolvimento pessoal – “uma educação que forma caráter” é uma frase que permeia os programas educacionais protestantes em todo o continente – e oferece um amplo campo de colaboração com as novas elites ilustradas da América Latina, obcecadas com a “redenção do povo” mediante a educação.⁶⁹¹

Portanto, como veremos a seguir, Pereira e seus seguidores, a “panelinha do Pereira”, como foram chamados por Horace Lane, perceberam e criticaram ao longo de suas campanhas as intenções pan-americanistas dos missionários norte-americanos que fundaram escolas, tendo como a principal a Escola Americana, posteriormente, Mackenzie College. Em determinados momentos, *O Estandarte* utiliza até mesmo o termo imperialismo para caracterizar essas estratégias missionárias que punham obstáculos para a concretização da emancipação da Igreja Presbiteriana brasileira.

Considera-se que alguns batistas, no início do século XX, mantinham uma visão ufanista em relação aos interesses de dominação norte-americana sobre a América Latina, como verificado por Elizete da Silva ao analisar *O Jornal Batista*. Visão essa que divergia da perspectiva dos batistas independentes, desejosos por nacionalizar a religiosidade

⁶⁸⁹ ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. *Imprensa Protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural*. O Jornal Batista (1901-1922). 2008. Tese (doutorado em História Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 294.

⁶⁹⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 320.

⁶⁹¹ BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002, p. 21.

protestante.⁶⁹²

Émile Léonard compreende os acontecimentos ocorridos na Igreja Presbiteriana no Brasil no fim do século XIX como fruto de “melindres nacionalistas de um povo jovem” e de “sentimentos muito pouco dissimulados de alguns missionários norte-americanos que tratavam os brasileiros como *nativos*”. Dessa forma, as ações de Eduardo Carlos Pereira contra a “tutela americana” e a “fraqueza da teologia americana”, são interpretados, por Léonard, como “pretexto de ocasião sem efeito, que reduziu a força e desfavoreceu gravemente o futuro”.⁶⁹³

Em outra obra, porém, Léonard destaca que “depois dos primeiros grandes missionários americanos, houve uma espécie de derrocada de valores entre seus companheiros e sucessores – certamente não religiosos, porém, intelectuais e teológicos”. Some-se a isso, o fato de que o calvinismo desses missionários do fim do século XIX era a “diluição da diluição, pois o presbiterianismo americano já era uma adaptação do presbiterianismo britânico, este mesmo bastante distanciado da doutrina de Calvino”. Dessa forma, “geralmente, as igreja [*sic.*] distanciadas de suas origens, por mais que desejem a ortodoxia, acabam se afastando dela”.⁶⁹⁴

Por fim, é necessário mencionar também a tese de Boanerges Ribeiro: “o que sugiro é que dois modelos estão competindo: o da Reforma na religião ambiente, que resulta na adesão de católicos aos protestantismo [*sic.*], e o Missionário, importação dos sistemas teológicos e estruturas de igrejas da Europa e dos Estados Unidos”.⁶⁹⁵

Embora o Sínodo tivesse criado o Seminário Sinodal, ele não chegou a ser instalado em 1888. Somente em 15 de novembro de 1892, houve a primeira tentativa de instalação do Seminário em Nova Friburgo, sob a direção de John Smith (1846-1918), missionário do Comitê de Nashville, tendo como auxiliares John Kyle (1856-1918) e o pastor luterano João Gasper Meyer (1828-1906). Em 1891, o Sínodo também havia elegido Thomas Porter (1860-1936), missionário da Junta de Nova York. Deve-se levar em consideração que a ideia inicial era instalar o Seminário em Campinas, mas devido a febre amarela outros locais foram sugeridos, até se instalar em Nova Friburgo, local de difícil acesso para muitos candidatos ao pastorado.

Contudo, em 1892, Eduardo Carlos Pereira lança o Plano de Ação em prol da emancipação da Igreja brasileira, que resultou na fundação do jornal *O Estandarte*, em 1893, e

⁶⁹² SILVA, *op. cit.*, p. 99-100.

⁶⁹³ LÉONARD, Émile. O Evangelho no Brasil. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 147.

⁶⁹⁴ IDEM. *O Presbiterianismo Brasileiro e suas Experiências Eclesiásticas*. Brasília: Editora Monergismo, 2014, p. 76-77.

⁶⁹⁵ RIBEIRO, *A Igreja Presbiteriana...*, p. 12.

na fundação do Instituto Teológico de São Paulo em 13 de fevereiro de 1893. Segundo editorial d’*O Estandarte* de 14 de janeiro de 1893: “é uma luta de vida ou de morte para a Igreja Nacional. Neste momento psicológico, estacionar é impossível, retroceder é um crime. [...] Podemos cair e cair até o pó da terra, mas será de envolta com o nosso *Estandarte*, onde burilamos a trilogia – Deus, Pátria, Igreja Nacional”.⁶⁹⁶

Em meio a essas disputas, *O Estandarte* irá noticiar, em 30 de setembro de 1893, que uma nova sala de culto havia iniciado trabalhos de Escola Bíblica Dominical, com professoras da Escola Americana, e pregação bíblica, aos domingos, com o rev. Waddell, na rua da Glória, nº 98, na capital paulistana: “digne-se o Senhor prosperar os esforços na propaganda de seu Reino e levantar nesta cidade de S. Paulo muitas igrejas presbiterianas”.⁶⁹⁷

Era a primeira divisão na Igreja pastoreada por Pereira, fundada devido ao desconforto com a oposição ao Mackenzie e, por conseguinte, ao nacionalismo de Pereira. Neste sentido, explica Aline Coutrot:

É no fogo da ação que podemos reencontrar os valores evangélicos, enquanto antigamente era um conjunto de crenças, pouco questionadas, que constituía a base do engajamento. Às vezes, mesmo, o engajamento político constitui uma espécie de transferência de uma Igreja para uma outra, encarnada pelo Partido.⁶⁹⁸

Em 25 de janeiro de 1895, com diretoria eleita e um programa de disciplinas elaborado por John Smith, o Seminário Teológico Sinodal se instala em São Paulo. O programa de disciplinas estava baseado em quatro pilares: exegese, teologia sistemática, teologia histórica, teologia prática e apologética, que fazia parte das quatro e não deveria ser considerada como uma área separada.⁶⁹⁹ Na ocasião, Pereira discursou sobre a necessidade de a igreja focar na “educação ministerial dos filhos de nossa igreja”, abstendo-se da educação de propaganda ou missionária.⁷⁰⁰

O Seminário estava instalado provisoriamente no anexo da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, pastoreada por Pereira. Inicialmente, também, junto ao Seminário haveria um Curso Preparatório para os candidatos ao curso superior de Teologia. A crise com o Mackenzie,

⁶⁹⁶ O ESTANDARTE. *O Estandarte*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 1, 14 jan. 1893.

⁶⁹⁷ SERVIÇOS Religiosos. *O Estandarte*, São Paulo, v. 1, n. 39, p. 2, 30 set. 1893.

⁶⁹⁸ COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 348.

⁶⁹⁹ O DISCURSO do Dr. Smith. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 1, 02 fev. 1895. SEMINÁRIO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 21, p. 4, 25 maio 1895.

⁷⁰⁰ INAUGURAÇÃO do Seminario Theologico Synodal em S. Paulo (E. Carlos Pereira). *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 1, 02 fev. 1895. 25 DE JANEIRO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 2, 02 fev. 1895.

agrava-se devido a esse curso, pois, para Horace Lane, concorreria com os planos educacionais da Missão.

Ainda em fevereiro de 1895, David Armstrong (1868-1901), missionário do Comitê de Nashville, obtém o deferimento do pedido feito ao Comitê para que Smith fosse cedido ao Seminário como professor titular de Teologia. Porém, em seguida, o Presbitério de Pernambuco, ao qual estava filiado, protesta contra a ida de John Smith para São Paulo, pois, em Pernambuco, ele havia preparado cinco candidatos ao pastorado e estava prestes a formar outros três.⁷⁰¹

A isso, somava-se a expectativa de que Thomas Porter servisse ao Seminário, pois o pedido também havia sido deferido pela Junta de Nova York. Para Pereira, a união de um missionário nortista e um sulista no Seminário era a celebração da força da Igreja Presbiteriana Brasileira. Além disso, a Igreja brasileira estava preparada para pagar os professores do Curso Preparatório. Deste modo, o Seminário demonstraria não ser dependente dos “amigos da América do Norte”.⁷⁰² Thomas Porter, entretanto, não assume, mas Pereira mantém a esperança de ter o apoio da junta de Nova York e, por meio da diretoria do Seminário, pede a cessão de John Kyle, em dezembro de 1895.⁷⁰³

Thomas Porter, em relatório enviado à Junta de Nova York, em 1893, aos cuidados de M. W. Henry Grant, explica porque havia resignado da cadeira do seminário e decidido assumir a evangelização do Paraná. Inicialmente, Thomas Porter explica que sua esposa já não podia mais viver em Campinas devido ao seu estado de saúde e a constante ameaça da febre amarela. Por isso, também, ele não poderia mais ficar em estações de trabalho que exigissem dele passar muitos dias longe de casa.

Ele recebera, em outubro de 1892, a informação de que já estava confirmado como professor do Seminário Sinodal, quando não havia dito confirmado nada. Apesar disso, teria aceitado o convite não fosse a indecisão sobre onde seria estabelecida a instituição. Ou seja, a informação de que o veto teria sido um ato direto da Junta precisava ser melhor esclarecido.

Ao longo desse período de indecisão, diz ter recebido inúmeras mensagens alertando-o sobre não se associar com os brasileiros nesse empreendimento. Algumas dessas mensagens diziam: “If you do what is right in teaching students for the ministry the Brazilians will not

⁷⁰¹ DR. J. R. SMITH. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 8, p. 4, 23 fev. 1895.

⁷⁰² NOTAS Esparsas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 1, 16 fev. 1895.

⁷⁰³ PEREIRA, Eduardo Carlos. *Seminario Theologico. O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 49, p. 1, 07 dez. 1895.

sustain you” ou “You cannot trust Brazilians”.⁷⁰⁴ Porém, ao contrário das mensagens, ele acreditava no projeto de se construir o Seminário Sinodal em São Paulo.

Sobre Horace Lane, Thomas Porter alertava a Henry Grant:

However, as to DR. LANE'S GENERAL CONDUCT since his return to Brazil, I think that I speak the truth in love in saying that he seems to have lost much of his old time courtesy, tact and Christian judgment. His sickness, the crossing of his plans, and the disapproval of many old associates must have made this year and a half very painful to him. Without a radical change the alienation of the College from the Brazilian church will become permanent.⁷⁰⁵

Em julho de 1895, Álvaro Reis assumiria a direção do Seminário em substituição a Caetano Nogueira Junior.⁷⁰⁶ Ainda no mês de julho, os Presbitérios de São Paulo e Minas Gerais decidem convocar uma reunião extraordinária do Sínodo para tratar da doação do terreno de Campinas, pertencente ao Comitê de Nashville, para instalação do prédio do Seminário, quem intermediaria isso seria Samuel Gammon (1865-1928), missionário do Comitê.⁷⁰⁷

Nesta reunião apresentam-se as condições para a doação: Além da ortodoxia, o Comitê também queria que se houvesse uma divisão da Igreja no Brasil, a Igreja dos Estados Unidos tivesse a prerrogativa para dizer a qual Igreja pertenceria a propriedade. Ademais, o prédio construído só poderia servir para o ensino teológico, vedada outras atividades. Por fim, somente após dez anos, a propriedade poderia ser vendida. Contudo, somente o Sínodo poderia administrar o valor da venda. E, no descumprimento de quaisquer das condições, a propriedade retornaria para a Igreja norte-americana.

A essas condições, o Sínodo apresentou dois substitutivos. O primeiro é que no caso de uma divisão, a propriedade ficasse com a igreja mais fiel aos símbolos da Igreja Presbiteriana, a critério da Assembleia Geral dos Estados Unidos. E que nos outros casos, a propriedade ficasse com a maioria dos membros da última reunião do Sínodo.

Porém, nesse ínterim, devido à repercussão das denúncias de Horace Lane à Junta de

⁷⁰⁴ “Se você fizer o que é certo ao ensinar os alunos para o ministério, os brasileiros não o sustentarão” ou “Você não pode confiar nos brasileiros” (tradução nossa). PORTER, Thomas. Letter to M. W. Henry Grant. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. *The Presbyterian Historical Society*. Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA, v. 16, 1893-1895, microfilme nº 148.

⁷⁰⁵ “No entanto, quanto à CONDUTA GERAL DO DR. LANE, desde seu retorno ao Brasil, penso que falo a verdade em amor ao dizer que ele parece ter perdido muito da sua antiga cortesia, tato e julgamento cristão. Sua doença, a encruzilhada de seus planos e a desaprovação de muitos antigos associados devem ter tornado este ano e meio muito doloroso para ele. Sem uma mudança radical, a alienação do colégio da igreja brasileira se tornará permanente” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

⁷⁰⁶ LESSA, Vicente Themudo. Presbitério de Minas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 27, p. 2, 06 jul. 1895.

⁷⁰⁷ O SYNODO em dezembro. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 29, p. 3, 20 jul. 1895.

Nova York, Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos desautorizou a doação sobre a doação da propriedade e vetou o nome de John Smith como professor do Seminário. Assim, decidiu-se manter o Seminário no prédio anexo da Igreja de São Paulo até a compra de um terreno próprio para a construção do edifício na capital paulista.⁷⁰⁸

Horace Lane, em relatórios enviados à Junta de Nova York, em 1896, aos cuidados do secretário Ellinwood, explica a questão educacional em São Paulo. Segundo seu relato, era apenas Eduardo Carlos Pereira, o pastor de São Paulo, e não toda a igreja nativa que reclamava das deficiências espirituais do Colégio Protestante. Sobre a representação enviada pela diretoria do Seminário à Junta de Nova York em 1896, cujo teor dizia que o Mackenzie não inspirava confiança no Sínodo para formação de pastores,⁷⁰⁹ Lane diz que ela era “an open affront to your Board and did not touch the college”.⁷¹⁰

Além disso, para Horace Lane, essa resolução “as finally adopted was silly and might have applied with equal propriety to Princeton or Roberts College”.⁷¹¹ Em seguida, Lane diz que “what this noisy little clique of natives want is MISSION MONEY and not missionaries, be assured of this”.⁷¹² Portanto, Lane acusava Pereira e seus seguidores de agirem com interesse apenas na questão financeira. Note-se que insistentemente Pereira denuncia, por meio d’*O Estandarte*, a fraqueza moral dos diretores do Mackenzie e a possível influência deletéria do ensino misto como razões que justificavam a aversão ao Colégio Protestante.

Para Lane, entretanto, o propósito do Mackenzie era manter a paz. O Colégio precisava também de novas instalações, para a Escola Preparatória, pois o local do qual dispunham era insalubre e barulhento. E, acima de tudo, precisavam de uma nova organização do ensino. Portanto, era um “absurd nonsense” falar sobre perda de religiosidade no ensino da escola ou da faculdade. Afinal, “is not the work in the hands of men and women who have given their

⁷⁰⁸ Cf. BRAGA, João Ribeiro de Carvalho. Actas da Reunião Extraordinaria do Synodo, convocada para Campinas em 16 de janeiro de 1896. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 2-3, 25 jan. 1896. PEREIRA, Eduardo Carlos. Reunião extraordinaria do Synodo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 3, 09 fev. 1895. C. Chronica. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 2, 25 jan. 1896. SEMINARIO Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 28, p. 1, 11 jul. 1896.

⁷⁰⁹ PAMPHLETO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 49, p. 2, 05 dez. 1896.

⁷¹⁰ “Uma clara afronta a vossa Junta e não tocou no colégio” (tradução nossa). LANE, Horace. Educational Work at S. Paulo, Brazil. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. *The Presbyterian Historical Society*. Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA, v. 16, 1893-1895, microfilme nº 148.

⁷¹¹ “Como finalmente adotada foi estúpida e poderia ter se aplicado com igual propriedade aos Colégios de Princeton e Robert” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

⁷¹² “O que esta panelinha barulhenta de nativos quer é o DINHEIRO DA MISSÃO e não missionários, esteja certo disso” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*. Traduzimos “little clique” como panelinha, respeitando a tradução que *O Estandarte* deu a essa expressão de Lane.

lives to missions as completely as any Evangelist?”⁷¹³

Então, para concluir seu relatório, Lane faz uma apologia da evangelização indireta por meio dos colégios missionários. Interessante notar que, nas palavras de Horace Lane, essa evangelização indireta estava baseada no princípio da autoridade bíblica. Segundo Lane,

We believe thoroughly in education as an Evangelizing agency. When we speak of education we Always mean Christian education. We believe that the Bible has power in itself to educate and develop the highest qualities of heart and mind. We do not believe in the old process of stocking the memory of children with undigested facts or cramming creeds into their heads in advance of any perception of religious truth, but in that new process which developes and disciplines, giving power and alertness to the mind awakening in the heart an appreciation of God’s existence, love and power.⁷¹⁴

Para Lane, portanto, havia uma questão de fundo, que não tinha a ver com moralidade dos diretores do Colégio Protestante ou com o ensino misto, mas com os métodos de ensino. Ele professa sua crença de que o método utilizado no Mackenzie, além de elevar as qualidades do coração e da mente dos alunos, ainda transmitia a esses estudantes os ensinamentos, por meio da Bíblia e não de memorização de doutrinas sistemáticas, como um catecismo, da existência, do amor e do poder de Deus. Portanto, era um ensino evangelístico.

Segundo Lane, utilizar o método de memorização, ou estocagem de informações doutrinárias, seria tratar crianças como se fossem adultos. Porém, a Bíblia, embora não os credos, estava disponível em todos os departamentos da instituição. Lane diz que dessa forma, a Bíblia pelo seu próprio poder converteria os alunos ao cristianismo. Leiamos o que parece ser um caso de biblicismo bastante singular:

Our schools are distinctly Bible schools and we put it, the Bible, into all departments of the work from kindergarten to college, believing that if given a chance to speak for itself it has power to convert. If I had to choose between the Bible and a creed, in my school work, the creed would go. I venture to quote from a recent writer in the London Board school controversy: “The Word of God is living and active, quick to discern the thoughts and intents of the heart’, effective in rousing the conscience and nourishing a sense of duty; we may anticipate more from contact with the quickening teachings of Jesus

⁷¹³ “Não é a obra nas mãos de homens e mulheres que tem dado completamente suas vidas às missões tanto quanto qualquer Evangelista?” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

⁷¹⁴ “Acreditamos profundamente na educação como uma agência de evangelização. Quando falamos de educação, sempre queremos dizer educação cristã. Acreditamos que a Bíblia tem poder em si mesma para educar e desenvolver as mais altas qualidades de coração e mente. Não acreditamos no antigo processo de armazenar a memória das crianças com fatos não digeridos ou credos em suas cabeças antes de qualquer percepção da verdade religiosa, mas nesse novo processo que se desenvolve e disciplina, dando poder e atenção ao despertar da mente no coração uma apreciação da existência, amor e poder de Deus” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

and His apostles the songs of the Psalmist, the social and political ethics of the prophets, than from all other agencies that touch their lives, save those which are clad with the divine strength of a pure personal experience of the love and Grace of God.” We believe this.⁷¹⁵

Em seu relatório, Horace Lane também fez algumas considerações sobre Pereira, que seria “the ruling spirit in all the questions of difference that have come up in regard to missionaries, school, college and Seminary”.⁷¹⁶ Horace Lane assinala que Pereira e seus parentes, referência clara a família Cerqueira Leite, principalmente a Remígio Cerqueira Leite, haviam sido educados aos custos da missão. Além disso, Lane diz que apesar de Pereira ser um homem de considerável habilidade, um orador loquaz e ambicioso, sua influência estava em pleno declínio entre os membros de sua igreja.

Em seguida, Lane declara: “his sincerity is openly questioned and about his mercenary character there is little questions”.⁷¹⁷ Assim, Lane lista quais seriam as questões que poriam em dúvida o caráter de Pereira. A primeira, seria o fato de ser professor do Ginásio estadual mantendo os proventos de professor do Seminário e de pastor, isto é, era avarento. Porém, Lane também questiona a sanidade de Pereira para dirigir o trabalho nativo brasileiro, uma vez que ele tinha um histórico de insanidade mental em família: irmãos, prima, tia e sobrinho, todos maternos.

Diante disso, Lane afirma que apesar de não querer comentar assuntos da Igreja, tinha a impressão de que “energy and money is being wasted in trying to arrange the affairs of converted men, instead of preaching the Gospel to the unconverted. Threshing old straw instead of pushing into the whitening fields beyond. God is not blessing these perverted efforts”.⁷¹⁸ Diante do protesto contra os planos de evangelização indireta do sínodo brasileiro, Lane rebate

⁷¹⁵ “Nossas escolas são distintamente escolas bíblicas e a colocamos, a Bíblia, em todos os departamentos do trabalho, do jardim de infância à faculdade, acreditando que, se for dada a chance de falar por si mesma, tem poder de converter. Se eu tivesse que escolher entre a Bíblia e um credo, no meu trabalho escolar, o credo iria embora. Atrevo-me a citar um escritor recente na controvérsia educacional do Junta de Londres: “A Palavra de Deus é viva e ativa, rápida em discernir os pensamentos e intenções do coração”, eficaz em despertar a consciência e nutrir um senso de dever; podemos esperar mais do contato com os ensinamentos vivificantes de Jesus e Seus apóstolos os cânticos do salmista, a ética social e política dos profetas, do que de todas as outras agências que tocam suas vidas, exceto aquelas que estão vestidas com a força divina de uma experiência pessoal pura do amor e da graça de Deus.” Nós acreditamos nisso” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

⁷¹⁶ “O espírito dominante em todas as questões de divergência que surgem em relação a missionários, escola, faculdade e seminário” (tradução nossa). IDEM. Personal Relations. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. *The Presbyterian Historical Society*. Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA, v. 16, 1893-1895, microfilme nº 148.

⁷¹⁷ “Sua sinceridade é abertamente questionada e a respeito de seu caráter mercenário há poucas questões” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

⁷¹⁸ “Energia e dinheiro estão sendo desperdiçados na tentativa de organizar os negócios dos homens convertidos, em vez de pregar o Evangelho aos não convertidos. Trilhar palha velha em vez de impelir para os campos embranquecidos além. Deus não está abençoando esses esforços pervertidos” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

a acusação denunciando que as discussões estavam exatamente prejudicando a evangelização direta.

Por fim, Lane denuncia que o Seminário havia sido fundado pela Igreja de São Paulo, dirigida por Pereira, em clara oposição ao Sínodo. Ademais, “as a teaching establishment it has been a failure if measured by any standard ever recognized by our mission. It compairs fairly with the ordinary native school”.⁷¹⁹ A partir dessa consideração, está patente a forma como Horace Lane considerava as instituições educacionais do Brasil. Para Lane, o Seminário era uma escola organizada por Pereira em clara oposição à escola missionária, com professores americanos sustentados pela missão. Por fim, e aqui está a razão da oposição da Junta de Nova York ao Seminário Sinodal, Lane diz: “I have no complicity in, or responsibility for, creating the anomalous state of things wich will obtain when we have two mission schools here in some sense antagonistic to each other”.⁷²⁰

Apesar da repercussão desse relatório, em setembro de 1896, em uma conferência realizada pelos alunos do Seminário, José Higgins (1874-1957) faz um apelo ao secretário interino do Comitê de Nashville, presente na ocasião, Horace Selden Allyn (1859-1931), para que Smith não fosse retirado do Seminário. Em resposta, Allyn diz que nenhuma decisão deveria ser tomada sem consultar a Igreja brasileira por meio do Sínodo.⁷²¹ Em outubro daquele ano, o Comitê de Nashville decide continuar a cooperação com os planos da igreja nacional,⁷²² inclusive a manter John Smith no corpo docente do educandário.⁷²³

Na reunião da diretoria do Seminário ocorrida em novembro de 1896, aprovou-se o envio de uma carta ao Comitê de Nashville agradecendo pela manutenção de John Smith como professor do Seminário. Além disso, para esclarecer quaisquer dúvidas geradas pela decisão da Junta de Nova York de não cooperar com os planos dos nativos, essa carta esclarecia que o Curso de Preparatório era somente para preparar alunos acima de dezesseis anos para cursarem Teologia. Logo, não fazia concorrência ao Mackenzie. De qualquer forma, o Sínodo também declarava, por meio da carta, não ter confiança no Mackenzie. Em 1897, já havia cinco alunos

⁷¹⁹ “Como estabelecimento de ensino, tem sido um fracasso se medido por qualquer padrão já reconhecido por nossa missão. Compara-se bastante com a escola nativa comum” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

⁷²⁰ “Não tenho cumplicidade ou responsabilidade por criar o estado anômalo de coisas que obteremos quando tivermos duas escolas missionárias aqui, em certo sentido antagônicas” (tradução nossa). IDEM, *Ibidem*.

⁷²¹ BOLETIM do Seminario. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 39, p. 3, 26 set. 1896.

⁷²² O ESTANDARTE. São Paulo, v. 4, n. 42, p. 2, 17 out. 1896.

⁷²³ PEREIRA, Eduardo Carlos. Nashville. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 45, p. 2, 07 nov. 1896.

formados e sete prontos para iniciar o curso teológico.⁷²⁴

Em meio à oposição dos diretores do Mackenzie, e a denúncia de que o Seminário era apenas um curso de preparatórios em concorrência com o Mackenzie, Pereira protesta contra o ataque à “noção de dignidade cristã” e aos “brios desta terra”. Por isso, Pereira já defendia a independência do Sínodo das Assembleias Gerais das Igrejas Presbiterianas dos Estados Unidos. Apoiado pelos Presbitérios de Minas Gerais e São Paulo.⁷²⁵

Dessa forma, o Seminário Sinodal com o seu curso de preparatórios, passou a ser encarado como o instrumento para a consolidação da Igreja Presbiteriana no Brasil. Em representação enviada por esses presbitérios ao Comitê de Nashville, foi demonstrado que as intenções educacionais norte-americanas haviam se tornado a causa de “embaraços no presente e de possível *cisma* no futuro”. Assim, se o “ouro do Machenzie [*sic.*] e o do *Board* de Nova York” gerassem a ruptura, os nacionais continuariam trabalhando para a “paz e a união da Igreja de Cristo no Brasil”.⁷²⁶ Era o momento de todos os presbiterianos nacionais, ainda que formados pela Escola Americana ou Mackenzie, lutarem pela Igreja Presbiteriana Brasileira.

Em visita ao Brasil, o tesoureiro do Mackenzie, H. M. Humphrey, diz que Pereira agia guiado por “ambição pessoal para dirigir (*to control*) a obra educativa do Estado de S. Paulo”, após ouvir de Horace Lane que os opositores ao Makenzie pertenciam à “panelinha do Pereira”. Além disso, Humphrey diz ter agravado suas suspeitas pelo fato de Pereira convidar os presbiterianos de São Paulo a matriculem seus filhos no Ginásio do Estado de São Paulo, estabelecimento no qual era professor e eventualmente diretor interino.⁷²⁷

No entanto, Pereira diz que havia ingressado no Ginásio, lugar de “engrandecimento moral e intelectual da Pátria Brasileira”, por concurso público, o primeiro professor de Português concursado do Ginásio de São Paulo, em 1895, para complementar seus ordenados,

⁷²⁴ Destaque-se que a participação ativa de John Smith no corpo docente do Seminário, para alguns, faria com que o educandário se tornasse herdeiro intelectual do Seminário Teológico Union de Richmond, *alma mater* de Smith. Cf. BRAGA, Erasmo. O Instituto da Igreja. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 29, p. 6, 16 jul. 1898. PEREIRA, Eduardo Carlos. Informações. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 45, p. 2, 07 nov. 1896. EXTRACTOS das Actas da reunião ordinária da Directoria do Seminario Theologico do Synodo do Brazil, em novembro de 1896. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 2, 16 jan. 1897; n. 6, p. 2, 06 fev. 1897; n. 4, p. 3, 23 jan. 1897.

⁷²⁵ PRESBYTERIO de S. Paulo: summario das actas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 28, p. 3, 11 jul. 1896. A SITUAÇÃO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 31, p. 1, 1 ago. 1896. NOTA da situação. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 33, p. 2, 15 ago. 1896.

⁷²⁶ A SITUAÇÃO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 33, p. 1, 15 ago. 1896. A representação ia assinada por João Ribeiro de Carvalho Braga, moderador; Manoel José Rodrigues da Costa, secretário; Álvaro E. Gonçalves dos Reis, moderador do Presbitério de Minas; Miguel Augusto de Campos, secretário de Dois Córregos. A SITUAÇÃO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 32, p. 1, 8 ago. 1896.

⁷²⁷ CORRESPONDÊNCIA. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 42, p. 2, 17 out. 1896. Cf. DECLARAÇÃO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 41, p. 1, 10 out. 1896.

tornando-se diretor interino, sem ser consultado, ainda naquele ano. Além disso, confirma que havia dez alunos do Ginásio que pertenciam à sua igreja, auxiliados com 10% da anuidade de 50\$000 pagos pela Igreja. O benefício do Ginásio seria sua neutralidade em relação à religião e o fato de ser externato. Enquanto as juntas missionárias não cooperassem com os planos nacionais, o Ginásio supriria a questão educacional dos presbiterianos, sendo local também de atividades docentes de outros líderes nacionais, incluindo o Ginásio de Campinas, fundado em 1896.⁷²⁸

Para Pereira, o problema não era o Mackenzie em si, mas a intenção dos diretores americanos da instituição de tutelarem a formação da liderança nacional, algo que não seria resolvido nem se colocasse um brasileiro no conselho de diretoria. Isso era agravado pelo fato de desde 1870, as escolas missionárias não terem demonstrado nenhum resultado satisfatório para conversão de alunos ou para a formação de pastores brasileiros. Para Pereira, os colégios missionários só haviam alcançado o objetivo de formar candidatos às academias de Direito e Medicina. Além disso, ele teria conhecimento do panfleto *Protestant College for Brazil*, no qual afirmava haver um projeto norte-americano de “fixar o padrão da obra educativa da jovem República” brasileira. Se era assim que Humphrey pensava, então, essa luta contra a “política nefasta” das juntas missionárias só estava no início.⁷²⁹ Mas, “é loucura pensar que se pode esmagar uma Igreja de Jesus Cristo quando esta tem a consciência nítida de seus direitos, bem como de seus deveres para com Deus e para com os homens”.⁷³⁰ Humphrey havia conseguido agravar a situação, diz Pereira, pois tornou a questão pessoal.

Neste sentido, deve-se notar a crítica feita por Gilberto Freyre sobre os resultados da educação protestante no Brasil. A princípio, Freyre assinala que com o ingresso de novas ordens religiosas católicas desde o fim do Império, intensificadas com na República, o Brasil recebeu diversos educadores católicos, a competir com os educandários protestantes. Além disso, os alunos egressos desses educandários tendiam a nutrir um

“espírito de minoria”, e até de rebelião protestante, até certo ponto útil; de certo ponto em diante, porém, prejudicial à integração dos revoltados sistemáticos no conjunto tradicional de valores e de métodos de avaliação dos

⁷²⁸ Note-se que em 1899, Pereira se posicionou de forma contrária aos ginásios, considerando-os também deletérios para a formação dos filhos da igreja. Cf. PEREIRA, Eduardo Carlos. O Seminário e a Directoria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 20, p. 2, 18 maio 1899. FUNDO Escholar. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 45, p. 4, 09 nov. 1895. PEREIRA, Eduardo Carlos. Eschola Parochial. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 45, p. 1, 09 nov. 1895.

⁷²⁹ CORRESPONDÊNCIA. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 43, p. 2-3, 24 out. 1896; n. 44, p. 2, 31 out. 1896; n. 45, p. 2, 7 nov. 1896.

⁷³⁰ CARTA aberta. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 46, p. 2, 14 nov. 1896.

homens e das suas atitudes, em vigor numa civilização predominantemente latina e católica como era então, e sempre tinha sido, a brasileira.⁷³¹

Em 1897 é apresentada na reunião do Sínodo a Moção Smith, que pretendia ser enviada para as Igrejas nos Estados Unidos, para que os investimentos fossem direcionados para a evangelização direta e para as escolas paroquiais, ao invés dos grandes colégios. Os problemas dos grandes colégios foram discriminados da seguinte forma:

1) A premente necessidade da evangelização do nosso povo. 2) As avultadas quantias despendidas com os grandes colégios das Missões norte-americanas. 3) O quase completo malogro desses colégios no sentido evangelístico e no preparo para o ministério evangélico. 4) As contendas e amarguras resultantes desses institutos, produzindo atrito com os nossos irmãos norte-americanos.⁷³²

Dentre os missionários norte-americanos que assinaram a moção estavam: John Smith, George Henderlite, William Porter, Horace Selden Allyn (1859-1931) e John Kyle (1856-1918). Entre os pastores nacionais estavam: João Ribeiro de Carvalho Braga, João Vieira Bizarro (1852-1917), Antônio André Lino da Costa (1850-1913), Bento Ferraz, Laudelino de Oliveira Lima (1867-1939), Franklin do Nascimento, Belmiro de Araújo César, Antônio Trajano, Herculano Gouvêa, Álvaro Reis, Zacarias de Miranda, Francisco Lotufo (1867-1946) e Eduardo Pereira.⁷³³

A Moção Smith foi a última causa em comum que Zacarias de Miranda lutou ao lado de Eduardo Carlos Pereira antes da cisão de 1903. Zacarias de Miranda ingressou na Igreja Presbiteriana em 1876. No fim de 1878 ele se filia a Igreja de São Paulo. Em 1881, Eduardo Pereira e Zacarias de Miranda foram os dois pastores ordenados. Zacarias de Miranda estudou Teologia com John Howell na Escola Americana, onde também foi professor, assim como Eduardo Pereira.⁷³⁴

Seu pastorado iniciou-se em Brotas e Dois Córregos, em setembro de 1883 assumiu a Igreja de Sorocaba, devido ao falecimento de Antônio Pedro de Cerqueira Leite, pastor anterior daquela comunidade. Ao longo de seu pastorado em Sorocaba, Zacarias de Miranda foi um político ativo do Partido Republicano. Ele se filiou ao Clube Republicano em 1886. Posteriormente, tornou-se líder do Clube Republicano em Sorocaba. Em 1894, Zacarias de Miranda consegue eleger-se vereador municipal em Sorocaba. Porém, identificava-se apenas

⁷³¹ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 6ª ed. rev. São Paulo: Global, 2004, p. 846.

⁷³² CORREA, Adolpho Machado. *Eduardo Carlos Pereira: seu Apostolado no Brasil*. São Paulo: Imprensa da Fé, 1983, p. 71.

⁷³³ IDEM, *Ibidem*, p. 71-72.

⁷³⁴ MATOS, *Os Pioneiros...*, p. 338-339.

como capitão e professor, e não como pastor.⁷³⁵ Posteriormente, em 1902, Carvalho Braga foi prefeito de Sorocaba. Desde 1899 era o pastor da Igreja de Sorocaba, em substituição à Zacarias de Miranda.⁷³⁶

Para Silva, Zacarias de Miranda mantinha o propósito de não confundir os campos político e religioso, por isso, como político, não se identificava como pastor e, no exercício pastoral, não fazia menção de suas atividades políticas, por exemplo, quando preenchia as atas da Igreja. Esse propósito de Miranda pode ser reforçado pela doutrina da igreja espiritual própria dos conservadores presbiterianos da Velha Escola. No entanto, Silva ressalta que, pelo fato de Zacharias de Miranda militar no campo político, ele não teria assumido integralmente a doutrina da igreja espiritual.⁷³⁷

No ano de 1897, *O Estandarte* protesta contra artigos que Horace Lane estaria publicando no jornal nova-iorquino *Independent*, para defender sua posição como diretor do Mackenzie. *O Estandarte* diz que os brasileiros não estavam querendo o dinheiro das missões, nem eram guiados por sentimentos de patriotismo jacobino, ou “patriotismo hipersensitivo”.⁷³⁸

Considere-se, nesse sentido, a diferenciação que Lúcia Oliveira faz: “a luta entre um nacionalismo jacobino exarcebado (anti-inglês e antilusitano) e um nacionalismo ufanista (antiamericano) caracterizou este primeiro tempo republicano”.⁷³⁹ Portanto, por essa classificação, e por toda valorização que Pereira faz do elemento nacional, entendemos que ele havia se associado ao nacionalismo ufanista, não jacobino.

Pereira diz que era movido a combater as ideias de um diretor contrário à evangelização direta: “pregação direta do Evangelho”. Ademais, uma “*educação cristã*” só seria eficaz se fosse gerida pela Igreja e para a Igreja. Não em colégios mistos como os dos missionários. Acrescente-se a isso as denúncias da heterodoxia de certos professores do Mackenzie que punham em dúvida a inerrância bíblica, algo nocivo para a formação religiosa dos filhos dos crentes.⁷⁴⁰

⁷³⁵ SILVA, Ivanilson Bezerra da. *A Cidade, a Igreja e a Escola: relações de poder entre maçons e presbiterianos em Sorocaba na segunda metade do século XIX*. 2010. Dissertação (mestrado em Educação) Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 73-76.

⁷³⁶ MATOS, *Os Pioneiros...*, p. 347.

⁷³⁷ SILVA, *A Cidade...*, p. 79-80.

⁷³⁸ O DR. HORACIO Lane. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 44, p. 2, 30 out. 1897. Cf. DR. HORACIO Lane. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 43, p. 2, 23 out. 1897. Lane usou a expressão “patriotismo hipersensitivo” em 1899. PEREIRA, Eduardo Carlos. O Seminário e a Directoria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 19, p. 2, 11 maio 1899.

⁷³⁹ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 109.

⁷⁴⁰ PEREIRA, Eduardo Carlos. Notas Eclesiásticas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 41, p. 2, 09 out. 1897. Cita-se o caso inclusive do professor H. L. Everett que teria ensinado que quando o Novo Testamento falava sobre

Em seguida, inicia-se, em 1896, uma campanha em prol do Seminário, para compra de um terreno e construção do prédio definitivo. Para Remígio Cerqueira Leite, o Seminário era uma realidade da Igreja brasileira, como um “*pigmeu ousado*, a quem jamais seria permitido transpor os umbrais do estado embrionário”.⁷⁴¹

Tiago Lombardi acrescenta: “a Igreja Presbiteriana Brasileira só não faz o que não quer. Os crentes, em geral, embora pobres, estão bem-dispostos”.⁷⁴² Neste sentido, destacamos a dedicação da membresia feminina de São Paulo, na relevância de contribuição, na promoção de eventos para angariar fundos, como as quermesses, e até no sustento de alunos.⁷⁴³

Diante disso, Pereira exaltava a fidelidade e o amor dos contribuintes e diz que Deus é generoso com os contribuintes liberais. Isso era fruto de suas pregações sobre os crentes não se acovardarem diante dos desafios da Igreja, tendo-o como exemplo, pois, em 1897, uma série de panfletos foram distribuídos pelas Igrejas com injúrias sobre sua pessoa. Porém, com as reações em abono à sua conduta, Pereira reafirma a força da Igreja nacional diante dos intentos dos norte-americanos. Por isso, os crentes deveriam se sentir estimulados a participar das campanhas: “*malditos são de Deus os crentes que, por covardia ou indiferença, não acodem ao socorro da Igreja nas grandes lutas de sua vida histórica*”.⁷⁴⁴

Destaque-se que esse debate ocorre na conjuntura de formação da nacionalidade republicana brasileira. No ano de 1894, Eduardo Prado publica *A Ilusão Americana* contra os republicanos que tentavam transportar para o Brasil os valores americanos, como modelo para a jovem República brasileira. Eduardo Prado fez questão de demonstrar que os norte-

endemoinhados, eles eram na verdade epiléticos. LIBERTAS et Lex. *O Estandarte*, v. 10, n. 8, p. 2, 20 fev. 1902.

⁷⁴¹ LEITE, Remígio Cerqueira. Seminario Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 23, p. 1, 06 jun. 1896.

⁷⁴² LOMBARDI, Tiago. Animação. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 25, p. 3, 20 jun. 1896.

⁷⁴³ Na comissão para organização da quermesse, destacam-se: Maria Antônia da Silva Ramos, Adelaide Molina, Maria Luiza de Araújo, Julieta Magalhães, Felicíssima de Souza Barros, Maria Luiza Wright, Hercília de Castro Andrade, Leonor Jordão, Maria Emerson, Carolina Smith, Eugenia Thenn, Cassilda Cerqueira Leite e Dulce do Nascimento. COMISSÃO Central. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 32, p. 2, 08 ago. 1896. Destaque-se também a contribuição de uma “preta idosa, que sustenta sua velha mãe e mais um sobrinho que traz consigo”, no valor de 100\$000, o qual havia sido obtido a partir das economias de seu trabalho como lavadeira. PEREIRA, Eduardo Carlos. Ao Seminario. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 41, p. 1, 10 out. 1896. Leonor de Moura Jordão contribuiu com 2:000\$000. SUBSCRIÇÃO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 32, p. 3, 08 ago. 1896. Em quermesse organizada por Maria Julia Ribeiro, filha de Belizária Ribeiro Baptista e Júlio Ribeiro, realizada em 11 de maio, além das arrecadações, foi entregue a Pereira um quadro com o seu retrato como forma de gratidão pelos seus esforços como pastor nacional. SOCIEDADE das Senhoras da Primeira Igreja Presbiteriana de S. Paulo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 20, p. 2, 15 maio 1897.

⁷⁴⁴ PEREIRA, Eduardo Carlos. Ao Seminario. *O Estandarte*, São Paulo, v. 4, n. 44, p. 1, 31 out. 1896. Em reação aos panfletos injuriosos contra Pereira, protestos foram publicados pelas igrejas de Botucatu, Tatuí, Itapira, Sorocaba, Rio Claro, Bela Vista, Dois Córregos, São Carlos do Pinhal, Faxina, Jaú, Guareí, Itapetininga, Cruzeiro e Brotas. Cf. PROTESTO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 8, p. 3, 20 fev. 1897.

americanos, embora propagassem o ideal pan-americanista, nunca tinham valorizado o Brasil e suas instituições:

Seria um erro colossal acreditar que nos Estados Unidos há simpatias pela América do Sul, Brasil e especialmente pela forma de governo que lhe foi aplicada há quatro anos. [...]

Nos Estados Unidos, a palavra América significa a parte do novo continente que obedece ao governo de Washington. Respeitam os americanos a soberania da Inglaterra no Canadá e, por todas as outras nações, há, nos benévolos, numa grande indiferença e nos outros, um sentimento de acentuada superioridade que é feito de amor-próprio e de desprezo pelos sul-americanos.⁷⁴⁵

Por isso, os políticos brasileiros não deveriam tentar imitar as instituições americanas. Afinal, “toda a tentativa para, em troca de qualquer serviço, colocar a pátria livre e autônoma em qualquer espécie de sujeição para com o estrangeiro é um ato de inépcia e é um crime”.⁷⁴⁶

Dessa forma, é importante assinalar a afirmação de Lúcia Oliveira: “as propostas nacionalistas, sejam elas marcadamente políticas ou marcadamente culturais, tendem a se auto-atribuir uma missão salvadora, acentuando uma glória passada a ser resgatada, ou futura a ser construída”.⁷⁴⁷

Neste aspecto, deve-se considerar o que Lyndon Santos indica ao analisar o conceito de nacionalismo na *Revista de Cultura Religiosa*, fundada mais de vinte anos após a questão do Mackenzie, mas que ainda reproduzia as ideias defendidas por Pereira e outros articulistas d’*O Estandarte*.

O nacionalismo era uma questão de consciência de si mesmo, de identidade e de individualidade dentro de uma ordem mais ampla. Estes intelectuais pensavam que as igrejas protestantes seriam co-participantes da construção da nacionalidade brasileira na medida em que elas se tornassem mais identificadas com esta nacionalidade. Eles contribuíram com argumentações próprias para o debate que outras esferas (intelectuais, artistas, literatos, políticos) se ocupavam em torno da nacionalidade. As Igrejas faziam parte deste processo construindo um nacionalismo cristão. O nacionalismo da Igreja era paralelo ao nacionalismo do país. “Só vivem no concerto das nações os povos conscientes de sua individualidade. Como as nações, as Igrejas também”.⁷⁴⁸

Dessa forma, podemos compreender o sentido de nacionalismo evocado por Pereira e

⁷⁴⁵ PRADO, Eduardo. *A Ilusão Americana*. 2ª ed. Brasília: Senado Federal, 2003, p. 91.

⁷⁴⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 107.

⁷⁴⁷ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁴⁸ SANTOS, *op. cit.*, p. 187.

seus correligionários que provocava as injúrias dos missionários norte-americanos ligados ao Mackenzie. A questão educacional, acompanhado do discurso abolicionista, da emancipação da igreja e do combate à maçonaria, resultava da necessidade que os brasileiros ligados a *O Estandarte* tinham de construir a identidade do presbiterianismo, de forma específica, e do protestantismo, de forma lata, nacional, brasileiro. A considerar o que Lyndon Santos defende, havia uma clara intenção de participar da construção do ente brasileiro.

Neste sentido também, deve-se destacar que diante do grande número de analfabetos e dependentes dos proprietários de terras no início da República, como afirma José Murilo de Carvalho: “o grupo em melhor condição de constituir a base para uma opinião pública independente era o dos profissionais liberais, categoria na qual o censo incluía professores, juristas, engenheiros, religiosos, médicos e parteiras. Ele não passava de 168 mil pessoas”.⁷⁴⁹

Portanto, como neste grupo incluía-se os professores e jornalistas presbiterianos, percebe-se a importância de Eduardo Carlos Pereira e os articulistas d’*O Estandarte* discursando, a partir da perspectiva da política eclesiástica, em defesa da nacionalidade do protestantismo brasileiro. Principalmente, devido às maiores taxas de escolaridade serem encontradas nesse período em regiões com presença de imigrantes europeus⁷⁵⁰ e americanos, em sua maioria protestantes.

Sobre esse problema, Vasni de Almeida também ressaltou que embora a “ideologia missionária de formação e conversão do indivíduo para a posterior transformação social”⁷⁵¹ atraísse membros da elite política imperial e republicana, setores conservadores também viam nisso uma ingerência do imperialismo norte-americano tendo como agentes os protestantes.

Além disso, segundo Éber Lima, Eduardo Carlos Pereira “constitui-se também em um **primeiro modelo de intelectual protestante brasileiro**”.⁷⁵² Acerca disso, não deve ser considerada apenas sua luta pela educação cristã dos filhos da igreja e da formação dos líderes presbiterianos, mas também sua contribuição à formação cultural do brasileiro, por meio de suas gramáticas utilizadas nas escolas públicas do Brasil até a década de 1950.

⁷⁴⁹ CARVALHO, José Murilo de. Os três povos da República. *Revista USP*, São Paulo, n. 59, p. 101, set./nov. 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13279>>. Acesso em: 08 ago. 2020.

⁷⁵⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 102.

⁷⁵¹ ALMEIDA, Vasni de. Protestantismo e República no Brasil: política, sociedade e educação. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (org.). *Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 140.

⁷⁵² LIMA, Eber Ferreira Silveira. *Entre a Sacristia e o Laboratório: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 18.

Éber Lima defende também que Eduardo Pereira transformou o seu conservadorismo teológico em conservadorismo metodológico, inclusive no campo gramatical. “Eduardo Carlos Pereira cristaliza, portanto, o primeiro modelo de intelectual protestante brasileiro: um modelo conservador”.⁷⁵³

Dessa forma, em relação, por exemplo, ao estudo da linguagem, Éber Lima afirma que Pereira via “a linguagem como algo a ser entendido, e não algo a ser interpretado. Procura o sentido das palavras e das frases, e não do conjunto que é determinado ideológica e socialmente”. Neste sentido, pode-se compreender o que seria conservadorismo como método: “seu discurso científico, então, vem carregado pela visão conservadora. Esse conservadorismo é teológico e político. É sempre um *discurso da ordem*”.⁷⁵⁴

No entanto, a questão tomaria outro rumo a partir de fins de 1897. Em 13 de novembro, Eduardo Carlos Pereira publica um editorial propondo a sistematização e ampliação do Curso Preparatório, tornando-o definitivamente em Colégio Evangélico, atendendo aos anseios do Sínodo que havia pedido a sistematização do Curso Preparatório em dois níveis, formando tanto candidatos ao curso teológico quanto professores das escolas paroquiais, focadas na formação da liderança nacional do presbiterianismo. Além disso, Pereira também teria sido motivado por um artigo de Horace Lane publicado no *Presbyterian Banner*, de Pittsburgh, em 22 de setembro de 1897, no qual dizia que se os pais brasileiros queriam escolas exclusivamente presbiterianas, então que eles as financiassem.⁷⁵⁵

Porém, para evitar indisposição com o Comitê de Nashville e a perda do professor Smith, a diretoria do Seminário, liderada por Álvaro Reis, decide rejeitar o plano proposto por Pereira, em 1897. A justificativa era que a igreja não deveria ensinar ciências, mas apenas formar pregadores do Evangelho por meio dos cursos teológicos. Como alternativa, ele sugere que se formasse uma associação evangélica educacional para gerir essas questões. Além disso, a instrução, ao contrário do que Pereira dizia, não tinha tanta relevância quanto a espiritualidade dos pregadores. Por fim, o plano poria em desigualdade filhos de crentes abastados em relação aos pobres que não poderiam pagar as mensalidades, excluindo-os da possibilidade de serem líderes do presbiterianismo nacional.⁷⁵⁶

⁷⁵³ IDEM, *Ibidem*, p. 19.

⁷⁵⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 76.

⁷⁵⁵ PEREIRA, Eduardo Carlos. Sistematização e ampliação do Curso Anexo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 46, p. 2, 13 nov. 1897. O SEMINÁRIO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 51, p. 2, 18 dez. 1897.

⁷⁵⁶ REIS, Álvaro. O Seminário. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 52, p. 2, 25 dez. 1897; n. 1, p. 2, 01 jan. 1898; n. 2, p. 3, 08 jan. 1898; n. 7, p. 2, 12 fev. 1898. Em 1899, Reis reafirmaria essas ideias, dizendo que Pereira era

Em resposta, Pereira diz se sentir traído na amizade com Álvaro Reis e não era bom manter esses melindres em prejuízo da causa. Pereira havia feito tudo em prol dos crentes pobres até aquele momento. Porém se havia alunos que podiam pagar, por que não aproveitar isso em prol do seminário e sustento dos menos favorecidos?⁷⁵⁷

Enquanto isso, a campanha em prol do Seminário continuava, como prova da autonomia e independência moral dos brasileiros. Apesar de diversas igrejas terem contribuído, a Igreja do Rio, cujo pastor era Álvaro Reis, diretor do Seminário, não participou, pois estavam quitando uma dívida adquirida para a reforma do templo. A diretoria do Seminário adquiriu um terreno em Higienópolis, São Paulo, em março de 1898.⁷⁵⁸

O lançamento da pedra fundamental do prédio foi em 7 de julho de 1898, com discursos a demonstrar como esse ato era simbólico para a autonomia da igreja nativa, era contrário aos planos de domínio dos norte-americanos sobre os brasileiros. Por isso, não era mais tempo de haver crentes incrédulos e desanimados, pois o Seminário era fruto dos sacrifícios dos brasileiros. Além de ser a consolidação da conquista do Brasil para Jesus Cristo.⁷⁵⁹

Por isso, os crentes deveriam continuar contribuindo. Para Pereira, o Seminário acabaria com o sistema de colonização na formação do pastorado, quando para estudar teologia, os brasileiros tinham que ser tutelados pelos missionários americanos. Em resposta, ao jornal *Expositor Cristão* da Igreja Metodista, que havia criticado o fato de os presbiterianos pedirem dinheiro demais, Alberto da Costa diz que os metodistas não precisavam pedir tanto, pois ainda eram totalmente dependentes do dinheiro das missões americanas. Para Pereira, o Seminário identificava-se “com influência nativa, com caráter, com as simpatias, com as aspirações, de quem tem de identificar-se com este povo, de viver, trabalhar e morrer no meio desta sociedade”.⁷⁶⁰

Embora tivesse sua proposta rejeitada em 1897, Pereira e seus correligionários não desistiram do projeto de fundação do Colégio Evangélico e da Escola Paroquial. Assim, em

guiado pela paixão e não pela razão. REIS, Álvaro. O Seminario. *Revista das Missões Nacionaes*, São Paulo, v. 13, n. 15. In: O ESTANDARTE. São Paulo, v. 7, n. 18, 04 maio 1899.

⁷⁵⁷ PEREIRA, Eduardo Carlos. A ampliação do Curso-Anexo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 2, 15 jan. 1898. Considere-se que Remígio Leite, um ano após essa discussão, reforçou o fato de no Seminário tudo ser irregular, prevalecendo a “anarquia didática, por vontade expressa da diretoria”. LEITE, Remígio de Cerqueira. A Igreja Presbiteriana Brasileira. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 42, p. 2, 19 out. 1899.

⁷⁵⁸ PEREIRA, Eduardo Carlos. O terreno e edifício do Seminario. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 17, p. 4, 23 abr. 1898.

⁷⁵⁹ SMITH, John *et al.* Seminario Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 26, p. 3, 26 jun. 1898. PRIMEIRA Pedra do Edifício do Seminario Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 28, p. 2, 09 jul. 1898. Uma estampa do projeto do futuro prédio foi publicada na edição de 16 de julho de 1898, n’ *O Estandarte*.

⁷⁶⁰ PEREIRA, Eduardo Carlos. A Directoria do Seminario. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 48, p. 1, 26 nov. 1898.

1899, Joaquim Ribeiro dos Santos (1865-1954) publica uma série de artigos a favor da autonomia da Igreja brasileira para promover a educação dos filhos da igreja por meio da escola, colégio e seminário “logicamente unidos, hierarquicamente ligados”.⁷⁶¹

A essa nova campanha, Álvaro Reis reage, ao dizer protestar contra Pereira, Remígio Leite e a Sociedade de Senhoras da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, por terem deixado de contribuir com o Seminário para reunirem recursos em prol da escola paroquial. Reis considerava essa atitude injusta e desamorosa. Pereira, responde, em abril de 1899, informando que havia parado de contribuir pois, em novembro de 1898, após uma reunião com a diretoria do Seminário, o seu plano havia sido rejeitado sem nem ter sido discutido. Na ocasião, ele teria dito que essa atitude levaria à ruína financeira, intelectual e moral do Seminário, algo interessante apenas para a diretoria do Mackenzie.⁷⁶²

Além disso, John Kyle teria sido impositivo ao dizer que a diretoria do Seminário “não consentiu, não consente, nem consentirá”⁷⁶³ o plano proposto pelo autoritário Pereira até que o Sínodo se reunisse. Kyle dizia estar seguindo a orientação do Sínodo. Por isso, Pereira diz estar ferido em seu entusiasmo e não mais cooperaria financeiramente com o Seminário, tendo pedido, inclusive, sua exoneração do corpo diretor da instituição, seguida da sua demissão do corpo docente, junto com Remígio Cerqueira Leite e do cancelamento de matrícula do seu filho Carlos Eduardo Pereira de Magalhães, que ingressará no Seminário da Igreja Presbiteriana Livre da Escócia. Para Pereira, isso também levaria ao desânimo de todos os crentes ativos nas contribuições. Até porque em 1897, Kyle havia defendido as escolas paroquiais contra o modelo de colégios missionários de propaganda, seguido, em 1900, por uma resolução de líderes missionários americanos.

Percebe-se, a partir disso, a razão dos protestos de Pereira. Pois, sua predição após a rejeição de seu plano pela diretoria do Seminário se cumprirá em 1902, quando, conforme diz Ernesto de Oliveira, a diretoria do Seminário encaminha os alunos do Curso Anexo Preparatório para estudarem no Mackenzie. Oliveira reforça a ideia de que “querer atrair os homens a Jesus

⁷⁶¹ SANTOS, Joaquim Ribeiro dos. Escolas Evangelicas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 11, p. 4, 16 mar. 1899. SANTOS, Joaquim Ribeiro dos. Escolas Evangelicas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 2-3, 23 mar. 1899.

⁷⁶² REIS, Álvaro. O Pão dos Filhos!... *Revista das Missões Nacionaes*, v. 13, n. 14, p. 1. In: O ESTANDARTE, São Paulo, v. 7, n. 14, 06 abr. 1899. PEREIRA, Eduardo Carlos. O Seminario e a Directoria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 18, p. 2, 04 maio 1899.

⁷⁶³ PEREIRA, Eduardo Carlos. Declarações. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 19, p. 4, 11 maio 1899. Note-se que após esse fato a instituição se desorganizou financeiramente, mesmo com Álvaro Reis se propondo a levantar o dinheiro para os custos do Seminário. PEREIRA, Eduardo Carlos. O Seminario e a Directoria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 16, p. 2, 20 abr. 1899.

por meio da cultura secular”⁷⁶⁴ era negar a fé.

Em meio a isso, Pereira lamenta o aumento de ataques pessoais a sua pessoa e liderança, principalmente por meio das publicações da *Revista das Missões Nacionais*. Porém, Pereira reafirma seu direito de se posicionar, pois a liberdade de expressão era um baluarte do protestantismo e do presbiterianismo, era uma questão de honra à igreja nacional.⁷⁶⁵

Para Pereira, foi uma decepção acreditar que os missionários da diretoria do Seminário apoiariam sem reservas a emancipação da Igreja brasileira. Sua oposição, a partir de 1899, não será mais contra o Seminário, mas contra os planos dos missionários em relação ao Seminário. Era caso de “independência ou morte!”, pois a dependência seria a morte moral da igreja nativa. Isso justificava a nova campanha, novamente, destacando-se o apoio da Sociedade de Senhoras da Igreja de Eduardo Pereira.⁷⁶⁶

Essa era a luta de emancipação contra o poder do dinheiro das agências missionárias, segundo Pereira diz: “os nossos conflitos particulares se resolvem todos no conflito entre o *poder eclesiástico* e o *poder do dinheiro*”.⁷⁶⁷ Em apoio à campanha, Nicolau Soares defende o direito dos pais crentes de educar seus filhos nas Escolas Paroquiais e no Colégio Evangélico sob a tutela da Igreja. Além disso, caso decidisse seguir carreira eclesiástica, ao final dos estudos, esse aluno estaria preparado para, na imprensa e no púlpito, enfrentar todos os opositores do Evangelho.

Em meio a esses embates, precisamos considerar a disputa entre os nacionais sobre quem teria a proeminência na condução dos rumos da Igreja brasileira. A disputa torna-se evidente entre Pereira e Álvaro Reis. Destaque-se a insistência em demonstrar o apoio que um setor da oligarquia paulista, por meio das senhoras da igreja de São Paulo, dava aos

⁷⁶⁴ O MACKENZIE no Sínodo de 1897. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 44, p. 2, 30 out. 1902.

⁷⁶⁵ PEREIRA, Eduardo Carlos. O Seminário e a Directoria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 23, p. 2, 08 jun. 1899.

⁷⁶⁶ PEREIRA, Eduardo Carlos. O Seminário e a Directoria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 26, p. 2, 29 jun. 1899. Sobre o início da campanha financeira. ESCOLA Parochial. *O Estandarte*, v. 7, n. 35, p. 4, 31 ago. 1899. As primeiras ofertas que se destacaram foram das senhoras Felicíssima de Campos Barros (100\$000), Felicíssima de Souza Barros (25\$000), A. de Souza Barros (25\$000), Guilhermina de Camargo (50\$000) e Elisa de Mesquita (100\$000). ESCOLA Parochial. *O Estandarte*, v. 7, n. 37, p. 3, 14 set. 1899. PEREIRA, Eduardo Carlos. O Seminário e a Directoria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 27, p. 2, 06 jul. 1899. Some-se a isso o fato de em meio a esse conflito de ideias, o prédio do Seminário ter sido inaugurado, em outubro de 1899, e os alunos terem sido transferidos do prédio anexo da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, a igreja de Eduardo Pereira, para o novo prédio sem qualquer cerimônia, ou seja, sem demonstração de gratidão pela Igreja que teria abrigado o Seminário por sete anos. ESHER, Nicolau Soares do Couto (Lauresto). Triste Inauguração... *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 44, p. 2, 02 nov. 1899.

⁷⁶⁷ PEREIRA, Eduardo Carlos. 1900. *O Estandarte*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 1, 04 jan. 1900; Uma Nova Bandeira ou A Educação Christã e A Formação do Ministerio Presbyteriano. *O Estandarte*, v. 8, n. 14, p. 2, 05 abr. 1900; Conferencia Ecumenica. *O Estandarte*, v. 8, n. 20, p. 1-2, 17 maio 1900. ESHER, Nicolau Soares do Couto. Seminário e Collegios. *O Estandarte*, São Paulo, v. 8, n. 27 p. 2, 05 jul. 1900; n. 28, p. 1, 12 jul. 1900.

empreendimentos de Pereira, associado ao apoio que Nicolau Soares, o médico que havia deixado a igreja do Rio para se unir à igreja de São Paulo.

Surama Pinto, ao analisar a dinâmica da política carioca no início da República, indicou dois fatores importantes que devem ser considerados nesses conflitos entre Pereira e Reis. O primeiro fator é o já amplamente conhecido de que “o exercício da advocacia e da medicina no espaço da cidade permitiam a seus praticantes desenvolver ampla rede de relações e clientela. [...] Ser médico, [...] representava a possibilidade de criar, [...] vínculos de gratidão com essa população”.⁷⁶⁸ Ora, Nicolau Soares pertencia a uma família aristocrática e era médico. Certamente, ao se transferir para São Paulo, ele havia deixado uma rede de clientela na Igreja do Rio, fiéis a ele.

O outro fator, indicado por Surama Pinto, é a “inexistência de oligarquias na cidade”⁷⁶⁹ do Rio de Janeiro. Cremos que esses dois fatores explicam as atitudes tomadas por Álvaro Reis ao longo das questões educacional e maçônica, como veremos. Seu apoio residia nos missionários, a quem não desejava desagradar, e nos maçons, principal rede de sociabilidade à época.

A Escola Paroquial da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo foi estabelecida no fim de 1899. Em seguida, outras escolas neste modelo foram fundadas em outras regiões do Brasil. Esse tipo de educação teria como propósito proteger as crianças da corrupção do mundo, da sociedade incrédula e imoral e da influência de professores corrompidos em suas ideias. Além disso, esse seria o ambiente para selecionar aqueles que tivessem vocação para a carreira eclesiástica.⁷⁷⁰

O Sínodo reunido em 1900 decidiu não aprovar os planos educacionais de Pereira. Assim como também revogou a suspensão de Horace Lane julgada pela sessão da Igreja de São Paulo. Além de ter dividido o Presbitério de São Paulo. Em julho de 1901, aproveitando a estada de Chester, secretário executivo do Comitê de Nashville no Brasil, Pereira defende seu posicionamento e pede o reconhecimento da independência da igreja nativa. Pede para que os

⁷⁶⁸ PINTO, Surama Conde Sá. *Só para Iniciados...: o jogo político na antiga capital federal*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 69.

⁷⁶⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 71.

⁷⁷⁰ Cf. PEREIRA, Eduardo Carlos. Uma nova bandeira. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 10, p. 2, 09 mar. 1899; n. 11, p. 2, 16 mar. 1899; n. 12, p. 1, 23 mar. 1899; n. 13, p. 1, 30 mar. 1899; n. 14, p. 1, 06 abr. 1899; n. 15, p. 1, 13 abr. 1899. LEITE, Remígio de Cerqueira. Uma Nova Bandeira. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 16, p. 1, 20 abr. 1899; n. 17, p. 1, 27 abr. 1899; n. 18, p. 1, 04 maio 1899; TAVARES, Jesse. A educação cristã. *O Estandarte*, v. 7, n. 48, p. 2, 30 nov. 1899. TAVARES, Jansen. Uma Nova Bandeira. *O Estandarte*, v. 7, n. 22, p. 2, 01 jun. 1899; n. 24, p. 3, 15 jun. 1899; n. 26, p. 3, 29 jun. 1899; n. 27, p. 2, 06 jul. 1899; n. 30, p. 1, 27 jul. 1899; n. 45, p. 1, 09 nov. 1899; n. 47, p. 3, 23 nov. 1899.

missionários fossem desligados dos presbitérios nacionais e que a questão da educação cristã e formação do ministério fossem entregues à gerência da igreja nativa.⁷⁷¹

Em meio a esse debate é importante ressaltar aquilo que Boanerges Ribeiro sugeriu como explicação para toda a questão educacional, envolvendo o problema de orientação teológica Velha Escola e Nova Escola.

É certo que Pereira havia-se deslocado da posição Velha-Escola-Sulista, em que se estudam ciências como auxiliares no entendimento da Revelação Natural, para a ênfase social e político-eclesiástica: não queria os filhos da Igreja em preparatórios “mistos” porque ali o risco de serem corrompidos moral e espiritualmente era excessivo; não queria os candidatos ao ministério no Mackenzie, porque este era inimigo da “Igreja Nacional” e passaria essa inimizade aos futuros pastores.⁷⁷²

Em julho de 1901, a Escola Paroquial e o Externato Evangélico da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo foram inaugurados. A direção estaria no encargo de Adelaide Molina e Angela de Mesquita. No curso secundário do Externato, inclusive haveria preparatórios para os alunos que quisessem seguir para as escolas superiores do Estado ou para o Seminário Teológico. O externato teria como objetivo a “glória de Deus e engrandecimento da pátria”, os alunos aprenderiam ofícios e trabalhariam conforme as suas capacidades, para a “solidez de seu caráter moral”.⁷⁷³ Ou seja, o educandário teria a função de reformar o homem brasileiro, não somente no seu intelecto, mas no seu coração, pela filosofia do Cristianismo.

Após o Sínodo de 1903 e a fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, com o lema: “nossos filhos para Cristo e para nós”, um novo plano é apresentado no editorial d’*O Estandarte* de 7 de janeiro de 1904. Ressalte-se que se a intenção era formar o cidadão brasileiro, além do trabalho ser muito restrito, pois, ao contrário dos colégios missionários, o projeto dos independentes era dirigido apenas para os filhos da igreja, o ideal estava inserido em outros projetos de reformistas de ilustrados brasileiros, chamados por José Murilo de Carvalho de “missionários da civilização”. Entretanto, esses projetos não obtiveram êxito em

⁷⁷¹ SYNODO do Brazil. *O Estandarte*, v. 8, n. 30, p. 1-2, 27 jul. 1900. PRESBYTERIO de S. Paulo. *O Estandarte*, v. 8, n. 30, p. 2, 27 jul. 1900. PEREIRA, Eduardo Carlos. Carta Aberta ao Rev. S. H. Chester, D. D. *O Estandarte*, v. 9, n. 28, p. 1-2, 09 jul. 1901.

⁷⁷² RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: Semeador, 1991, p. 201.

⁷⁷³ PEREIRA, Eduardo C.; CAMPOS, Benedito F. de. Anúncios. *O Estandarte*, v. 9, n. 28, p. 4, 09 jul. 1901. Cf. INAUGURAÇÃO da Escola Parochial e do Externato Evangelico. *O Estandarte*, v. 9, n. 32, p. 1, 08 ago. 1901. AO INSTITUTO Theologico!. *O Estandarte*, São Paulo, v. 12, n. 46, p. 1, 17 nov. 1904; n. 47, p. 1, 24 nov. 1904. RODRIGUES, Antônio Gomes Silva. O Instituto Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 7, p. 1, 16 fev. 1905; n. 13, p. 1, 30 mar. 1905. PEREIRA, Eduardo Carlos *et al.* Instituto Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 46, p. 1, 16 nov. 1905.

transformar a grande parte da população em cidadãos.⁷⁷⁴

Ainda assim, após a fundação da nova denominação, os independentes agiram no sentido de fundar institutos bíblicos, algo menos sistemático que um seminário teológico regular e fundamental para a consolidação da nova igreja. Pois, em 1905, num universo de 4 mil crentes, havia apenas 11 pastores. Ao longo da campanha pela instituição do novo educandário teológico, novamente, destacou-se o esforço de contribuição da Sociedade de Senhoras da Igreja pastoreada por Pereira.⁷⁷⁵

O modelo a ser seguido seria o de institutos dos Estados Unidos, da Inglaterra e da Igreja Livre da Escócia que ao se separar do Estado, demonstrou sua força fundando escolas, colégios e universidades cristãs. Esses institutos seriam fundados em Campinas, São Paulo e Rio de Janeiro. As aulas seriam gratuitas e no período noturno. O currículo, baseado no conservadorismo teológico, isto é, mantendo a tradição princetoniana, deveria ser composto por disciplinas de estudo da Bíblia, apologética, homilética,⁷⁷⁶ organização de escolas dominicais, dentre outras, incluindo disciplinas relacionadas às ciências naturais. Em 13 de fevereiro, fundou-se o Instituto Teológico no prédio anexo da Igreja Independente de São Paulo.⁷⁷⁷

Em 21 de abril de 1905, o Seminário da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira foi inaugurado. A escolha da data era proposital, devido ao seu simbolismo, era dia de Tiradentes e também da Páscoa, ou seja, independência e a exaltação de Jesus Cristo, contra a maçonaria do Seminário sinodal, que será tratada por meio da ilustração. O empreendimento, realizado a partir dos modelos de institutos de países protestantes, era resultado do entusiasmo que teria retornado aos crentes em ver um ministério nativo e próspero a honrar a pátria, após anos de

⁷⁷⁴ CARVALHO, Os três povos da República, p. 113.

⁷⁷⁵ Uma nova campanha foi iniciada no segundo semestre de 1904 em prol da fundação do Seminário regular da Igreja Independente. Para essa campanha, foi utilizada a metáfora da reconstrução dos muros de Jerusalém após o cativeiro babilônico. Cf. O ESTANDARTE. São Paulo, v. 12, n. 39, p. 1, 21 set. 1904. REIS, Antônio Gomes da Silva. Instituto Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 12, n. 19, p. 3, 12 maio 1904. AO INSTITUTO Theologico!. *O Estandarte*, São Paulo, v. 12, n. 44, p. 1, 03 nov. 1904; n. 48, p. 1, 01 dez. 1904; n. 49, p. 1, 08 dez. 1904. PEREIRA, Eduardo Carlos *et al.* Ao Instituto Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 12, n. 47, p. 1, 24 nov. 1904. Sobre a sociedade de senhoras e a campanha pelo Instituto. O INSTITUTO Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 6, p. 1, 09 fev. 1905. Também havia seis coletas anuais nas igrejas independentes em prol do Instituto. COLLECTAS para o Instituto Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 9, p. 1, 02 mar. 1905.

⁷⁷⁶ Homilética é a disciplina da Teologia que ensina a arte de desenvolver e apresentar sermões. Cf. ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Dicionário Teológico*. Edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: CPAD, 1998, p. 178.

⁷⁷⁷ NOVO Anno, nova vida! 1904. *O Estandarte*, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 1, 07 jan. 1904. Com diretoria composta por Eduardo Carlos Pereira, Antônio Gomes da Silva Rodrigues, Nicolau Soares do Couto Esher, Remígio de Cerqueira Leite e Benedicto Ferraz de Campos. CAMPOS, Benedicto F. de. Instituto Theologico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 12, n. 7, p. 3, 18 fev. 1904.

luta sem trégua.⁷⁷⁸

José Murilo de Carvalho, ao explicar as razões que resultaram na consolidação de Tiradentes como ícone da República, indica que, primeiro, o inconfidente permanece como uma figura muito controversa na historiografia brasileira. No entanto, ao longo do Segundo Reinado, a partir, principalmente, da obra de Joaquim Norberto de Souza Silva, *História da Conjuração Mineira*, de 1873, Tiradentes foi gradualmente sendo associado a figura de Cristo, até que no período republicano, consagrou-se essa representação.

Além disso, Tiradentes também teria se tornado o ícone da República, por ter sido mineiro, ou seja, representar a centro político do país, isto é, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Some-se a isso o fato de Tiradentes ter sido tomado não apenas como o herói republicano, mas também o herói do jacobinismo, não era alguém da elite, mas plebeu e popular: “Tiradentes era sinônimo de radicalismo republicano”.

Porém, após os conflitos de 1893, no Rio de Janeiro, essa imagem mais radical é deixada de lado em prol da figura do mártir. José Murilo, indica, inclusive, que no raiar da República, até monarquistas queriam se apropriar da herança de Tiradentes. Por fim, a ambiguidade sobre essa representação nacional, atendendo a todos os gostos, foi a que prevaleceu.⁷⁷⁹ Afinal, como visto acima, até os presbiterianos independentes tentaram se apropriar dessa representação como um herói patriota, contra a maçonaria e o imperialismo americano.

Sergio Kitagawa discute como o “nacionalismo acabou se tornando uma demanda religiosa”⁷⁸⁰ a partir do conceito de patriotismo utilizado constantemente pela imprensa presbiteriana. Segundo diz:

Essa relação entre cidadania, ideal republicano e patriotismo foi muito bem explorada nos anos iniciais do novo regime e de forma análoga pelo próprio protestantismo presbiteriano, como se verifica no constante conclave de O Estandarte a ação evangelística. Tratava-se de um dever para com a denominação e o país. Tanto quanto um bom cidadão amava a sua pátria, deveria se engajar pela evangelização e contribuição para que sua Igreja Presbiteriana brasileira se mantivesse firme em sua missão. [...]

A ideia de pátria, nação e identidade nacional foi importante para o alvorecer da República tanto quanto para os presbiterianos em dissensão. As representações patrióticas e o discurso nacionalista ideologicamente utilizado tanto pelos grupos que instauraram sistema republicano tanto quanto pelos

⁷⁷⁸ O SEMINÁRIO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 15, p. 1, 13 abr. 1905. PEREIRA, Eduardo Carlos. Formação do ministério nacional. *O Estandarte*, São Paulo, v. 13, n. 17, p. 1, 27 abr. 1905.

⁷⁷⁹ CARVALHO, A *Formação das Almas*, p. 55-73.

⁷⁸⁰ KITAGAWA, *op. cit.*, p. 147.

presbiterianos nacionais. Tratava-se de um forjar a identidade, de uma relação de justificativa.⁷⁸¹

Era um momento de formação da identidade de um protestantismo nacional, identificado com os valores brasileiros e conservador, a atender as expectativas, sem dúvida, do grupo representado pela Sociedade de Senhoras da Igreja de Pereira, sempre ativas cooperadoras das campanhas de seu pastor. Ou seja, Pereira também atendia aos interesses das oligarquias paulistas⁷⁸² do período de formação da República brasileira. Portanto, não podemos considerar todas as campanhas promovidas pel’ *O Estandarte* apenas como questões de política eclesiástica interna de uma religião, mas como questões que envolviam a relação entre o campo religioso e o campo político, numa simbiose e apoio mútuo. Apesar disso, nenhuma campanha definiu tão bem o conservadorismo teológico brasileiro quanto a questão maçônica no presbiterianismo.

2. A heresia da maçonaria

Marco Morel diz que as narrativas antimaçônicas são muito mais populares que as obras da própria maçonaria. Segundo afirma: “todos os escritos antimaçônicos, ironicamente, procuraram dar um caráter de cientificidade aos seus relatos, embasando-os, no dizer deles, em uma ‘sólida’ documentação e metodologia”.⁷⁸³

Morel também indica que a maçonaria é

uma sociedade que surge em sintonia com os novos espaços e valores modernos, tornando-a como melhor exemplo do novo conceito de sociabilidade que, no século XVIII europeu, era identificado como civilização. A maçonaria foi o lugar da circulação de ideias e aprendizado de práticas modernas.⁷⁸⁴

Além disso, para a maçonaria, razão e ciência são os principais fatores que podem conduzir a “humanidade a atingir um futuro de moral e virtudes que são certos e comuns a todos

⁷⁸¹ IDEM, *Ibidem*, pp. 133, 136.

⁷⁸² Além de serem famílias paulistanas tradicionais. Léonard indica que a família Souza Barros, por exemplo, numerosa na igreja de Pereira, descendia dos primeiros bandeirantes que desbravaram o território de São Paulo. É provável também que a família tivesse ascendência nos reis de Léon. Cf. LÉONARD, Émile. A formação de uma sociedade protestante no Brasil. In: CARVALHO, Marcone, *op. cit.*, p. 194.

⁷⁸³ MOREL, Marco; SOUSA, Françoise Jean de Oliveira. *O Poder da Maçonaria: a história de uma sociedade secreta no Brasil*. Botafogo: Editora Nova Fronteira, 2008, p. 35.

⁷⁸⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 45.

os povos, uma vez que se crê na unicidade da natureza humana”.⁷⁸⁵ Marco Morel também ressalta a liberdade de consciência como um dos principais pilares da maçonaria: “a maçonaria acabou por constituir-se numa escola de formação política, na medida em que permitia e estimulava o livre debate e a deliberação”.⁷⁸⁶

Em relação à fraternidade maçônica, é necessário frisar que “a fraternidade propalada pela maçonaria dá-se primeiramente, entre os próprios *irmãos*. Em caso de vários necessitados em igual situação, o ato de caridade deve ter como alvo prioritário o *iniciado*”.⁷⁸⁷ Assim como a igualdade maçônica, “dentro da loja, homens de diferentes posições no mundo *profano* sentariam, comeriam e cantariam juntos, sem distinção”.⁷⁸⁸ Porém, Morel ressalta que na prática, as distinções sociais do “mundo *profano*” se mantinham nas lojas.

Segundo Alexandre Barata, o principal fator de atração da maçonaria era a sociabilidade. Segundo afirma: “harmonia entre ‘Luzes’ e ‘Sombras’ diferenciava a sociabilidade maçônica. No interior das lojas, protegidos pelos véus do segredo, os maçons arquitetavam uma forma social própria, baseada nos princípios da igualdade, da liberdade civil e da fraternidade”.⁷⁸⁹

A maçonaria era herdeira do discurso ilustrado do século XVIII. Embora não houvesse homogeneidade entre as diversas lojas e ritos, de forma geral, “a sociabilidade proporcionada pela Maçonaria a transformava em sede de uma racionalidade e de uma pedagogia ilustrada, mediante as práticas do sufrágio, do debate entre os pares e da deliberação”.⁷⁹⁰ Dentre as principais crenças compartilhadas pelos maçons estava a valorização do racionalismo. A Maçonaria se colocava como escola de formação moral da humanidade.⁷⁹¹

Alexandre Barata também ressalta que o ultramontanismo acusava a iniciação maçônica de ser “um ato grotesco e criminoso, na medida em que ameaçava com a morte aquele que porventura traísse a Ordem Maçônica, ou seja, revelasse seus segredos. Tal perspectiva confluía para a identificação dos maçons como os homens de Satã”.⁷⁹²

Wilson Neto assinala o apoio que a maçonaria deu à inserção protestante em cidades

⁷⁸⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 46.

⁷⁸⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 47.

⁷⁸⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 48.

⁷⁸⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 49.

⁷⁸⁹ BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora Unicamp, Centro de Memória – Unicamp, 1999, p. 51.

⁷⁹⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 91.

⁷⁹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 92.

⁷⁹² IDEM, *Ibidem*, p. 106-107.

como Guarapuava, no Paraná. Nesta cidade, a Igreja Presbiteriana teve início na casa do maçom tenente Francisco de Paula Pletz, em 1886, que logo se tornara presbítero regente da Igreja. Em seguida, a Igreja se instalou nas dependências da loja maçônica Philantropia Guarapuavana.⁷⁹³

Em Sorocaba, São Paulo, havia um depósito de Bíblias na casa do maçom José Antônio de Souza Bertholdo e outro na casa de um senhor Abreu. Havia também o colportor Marciano da Silva, membros da loja maçônica Perseverança III. “Assim, não somente concedendo suas casas e suas lojas para as reuniões presbiterianas, os maçons serviram à Igreja Presbiteriana como vendedores de Bíblias e suas casas para depósito delas”.⁷⁹⁴

David Gueiros Vieira destaca que, “na opinião de Blackford e de outros missionários protestantes, os maçons fizeram frente comum com eles contra a Igreja Católica, como fizeram os espíritas e os judeus que se encontraram com os missionários. Era um caso de grupos de minoria unindo-se em auto-defesa”. Porém, também assinala que para Blackford, embora os maçons, devido a esse apoio, fossem “instrumentos nas mãos da Providência”, eles não deixavam de ser “inimigos da verdade”.⁷⁹⁵

Em pesquisa anterior, assinalamos que os presbiterianos, na defesa pela liberdade religiosa, principalmente no conflito entre Igreja e Estado na década de 1870, originado no combate à maçonaria presente nas irmandades religiosas, rejeitavam toda base racionalista ilustrada que fundamentasse essa liberdade. Por isso, “embora não fossem católicos, ainda assim eram cristãos, não abrindo mão de doutrinas básicas do cristianismo, algumas inclusive compartilhadas pelo catolicismo”.⁷⁹⁶

Apesar disso, a *Imprensa Evangélica* não tinha problema em se unir a políticos liberais e maçons na “luta política em prol da separação entre o Estado e a Igreja. O propósito era garantir os direitos civis dos não católicos e facilitar as atividades missionárias dos evangélicos, dificultadas com o sistema vigente”.⁷⁹⁷

O jornal *O Estandarte* inicialmente publicava artigos favoráveis à maçonaria com a condição de serem textos contrários ao jesuitismo, numa “eterna questão religiosa” ou

⁷⁹³ SOUZA NETO, Wilson Ferreira de. *Presbiterianismo e Maçonaria: uma análise da contribuição maçônica ao presbiterianismo brasileiro no período de 1859 a 1889*. 2008. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP, p. 64-65.

⁷⁹⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 68.

⁷⁹⁵ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, p. 279.

⁷⁹⁶ MEDEIROS, *Pelo Progresso...*, p. 180.

⁷⁹⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 181.

apoiassem o trabalho evangelístico, cedendo suas lojas e conseguindo espaços como Câmaras Municipais para a realização de cultos. Outros artigos consideravam, entretanto, que quem financiava o jesuitismo eram os próprios maçons. Artigos publicados por Francisco d'Assis Dias, da missão de Cabo Verde, por exemplo, faziam ampla defesa da maçonaria no jornal, inclusive louvando a Macedo Soares, grão-mestre da maçonaria.

Desde 1896, porém, já havia também considerações de que a Maçonaria, por seus símbolos e ritos, era uma religião que combatia o Cristianismo e seus dogmas, defendendo, por exemplo, um Cristianismo racionalista e ecumênico que teria o propósito de salvar os direitos da humanidade e combater os vícios morais por meio da educação e da filantropia. Inclusive, Pereira consideraria, em 1900, que quem venceria o jesuitismo na pátria brasileira seria a Igreja Evangélica e não a Maçonaria.⁷⁹⁸

Na edição de 13 de fevereiro de 1897, *O Estandarte* informa que Nicolau Soares do Couto Esher havia chegado a São Paulo de mudança com sua esposa. A partir de dezembro de 1898, Nicolau Soares publica uma série de artigos, assinando com o pseudônimo Lauresto, que conduzirá a maneira como os jornais evangélicos irão encarar a questão da Maçonaria. O tema dos artigos era: “Em consciência, um crente pode se tornar maçom?” Para ele, não. Na verdade, havia tempo que ele pensava assim. Porém, ainda não havia se manifestado sobre o tema, dizia. Suas considerações estavam baseadas nas vezes em que recusou fazer parte da ordem, apesar de ter sido acusado de apenas reproduzir as ideias de um parente antimaçom. Para ele, um crente professo não deve entrar para a maçonaria, algo pior que o jesuitismo. A maçonaria podia até ser uma “boa sociedade... para o mundo. – não para o crente”.⁷⁹⁹

Um debate se formou n’*O Estandarte*, que dizia defender o direito da tolerância e livre expressão, com prós e contras ao crente poder ser maçom. Neste momento, *O Estandarte* considerava que o juramento, como veremos a seguir, deveria ser feito no culto ou diante de autoridades legais e sobre a maçonaria, ficava sob a consciência de cada um. O debate cresce

⁷⁹⁸ Cf. A MAÇONARIA no Brasil. *O Estandarte*, São Paulo, v. 3, n. 50, p. 4, 14 dez. 1895. PEREIRA, Eduardo Carlos. O Jesuitismo e a Maçonaria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 8, n. 37, p. 1, 13 set. 1900.

⁷⁹⁹ Esher, Nicolau Soares do Couto (Lauresto). A Maçonaria e o Crente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 50, p. 2-3, 10 dez. 1898. Nicolau Soares menciona meses após o início da discussão que seus argumentos estavam baseados em obras da própria maçonaria - *Guia dos Três Graus simbólicos do Rit.: Esc.: Ant.: e acc.: publicado por ordem do Supr.: Cons.: do Gr.: Or.: Brasileiro* de 1870 - e em algumas obras americanas antimaçônicas como: “As Sociedades Secretas – inimigas de Deus, do Lar, da Igreja e do Estado” do rev. Alex Dowie; e “As Sociedades secretas”: relação e deveres da Igreja e seus membros para com elas, do rev. J. G. Carsom D.D. IDEM. *O Estandarte*, São Paulo, v. 5, n. 7, p. 1, 13 fev. 1897; v. 7, n. 13, p. 5, 30 mar. 1899.

ao ponto de o jornal ter que publicar as discussões em suplemento.⁸⁰⁰

Para Nicolau Soares, os debates feitos na imprensa deveriam estar baseados na liberdade de pensamento e expressão, algo pelo qual valia o sacrifício se por consciência considerasse a questão benéfica para a moral e a religião. Aos opositores de uma ideia, deveria ser dada toda a liberdade, em Cristo, para a contestá-la contanto que o fizessem no terreno dos princípios sem baixar ao nível das injúrias pessoais. Isso posto, a censura deveria ser considerada sinal de fraqueza na exposição de ideias contrárias. Afinal, o erro não era destruído pelo silêncio imposto. Se a ideia fosse justa, cabia a Deus realizá-la, pois os resultados premiariam o defensor das ideias corretas. Além disso, em questões de consciência, impunha-se o dever de consciência, isto é, para o cristão, se ao examinar a Bíblia, considerasse que uma ideia estava em contradição com o mandamento divino, então, era seu dever combater essa ideia.⁸⁰¹

Inicialmente, para Soares havia o problema do juramento maçônico. Soares destaca que o juramento maçônico grave e secreto era feito sobre a Bíblia “*sempre fechada*” existente nos altares maçônicos. Ocorre que os crentes eram responsáveis diante de Deus por seus atos e Jesus havia condenado o juramento. Além disso, esse juramento era feito com base em ameaças constantes à vida do iniciado, tornando o iniciado mais fiel à ordem que ao Senhor Jesus. Além de serem ameaças a todos os que se levantavam contra a ordem, como ele mesmo teria sofrido mais tarde.⁸⁰²

Outro problema destacado por Soares eram os banquetes maçônicos, em que os participantes deveriam fazer atos de libação, uma prática pagã, bebendo vinho e saudando à saúde do Supremo Arquitecto. Para ele, uma imoralidade por causa da bebida, um sacrilégio por saudar com vinho a Deus e uma impiedade por fazer isso sentado à mesma mesa com incrédulos. Para ele, o ídolo da maçonaria era a própria maçonaria. Além disso, a maçonaria também praticava oração pelos mortos e defendia que todos os maçons ingressavam no céu por seus próprios méritos.⁸⁰³

Para Soares, havia onze motivos pelos quais o crente não poderia ser maçom. Primeiro,

⁸⁰⁰ Cf. O ESTANDARTE. São Paulo, v. 7, n. 6, p. 4, 11 fev. 1899; v. 7, n. 9, p. 1, 04 mar. 1899; v. 7, n. 11, p. 6, 16 mar. 1899; v. 7, n. 12, p. 4, 23 mar. 1899; v. 7, n. 14, p. 2, 06 abr. 1899; v. 7, n. 17, p. 3, 27 abr. 1899.

⁸⁰¹ Cf. ESHER, Nicolau Soares do Couto. Liberdade de pensamento. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 33, p. 3, 17 ago. 1899; v. 7, n. 36, p. 3, 07 set. 1899; v. 7, n. 38, p. 2, 28 set. 1899; v. 7, n. 42, p. 2, 19 out. 1899; v. 8, n. 21, p. 1, 24 maio 1900; v. 9, n. 15, p. 2, 11 abr. 1901; v. 9, n. 18, p. 2, 02 maio 1901; v. 9, n. 20, p. 2, 16 maio 1901.

⁸⁰² Cf. IDEM, A Maçonaria e o Crente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 52, p. 2, 24 dez. 1898; v. 6, n. 53, p. 2, 31 dez. 1898; v. 7, n. 1, p. 2, 07 jan. 1899; v. 7, n. 2, p. 2, 14 jan. 1899; v. 7, n. 2, p. 3, 21 jan. 1899; v. 7, n. 5, p. 2, 04 fev. 1899; v. 7, n. 7, p. 3, 18 fev. 1899; v. 7, n. 9, p. 5, 04 mar. 1899; v. 7, n. 15, p. 5, 13 abr. 1899.

⁸⁰³ Cf. IDEM, *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 11, p. 5-6, 16 mar. 1899.

a maçonaria era inútil, pois queria fazer o trabalho moral da igreja. Segundo, era uma sociedade anticristã. Terceiro, a proteção prometida pela maçonaria diminuía para o cristão sua confiança na proteção de Deus. Quarto, era uma sociedade defensora da morte moral. Quinto, foi uma organização assassina de fato. Sexto, menosprezava a mediação de Jesus Cristo em prol de uma religião científica. Sétimo, era sacrílega com o nome de Deus. Oitavo, não era guardiã da liberdade de consciência, pois o juramento maçônico provava o contrário. Nono, não protegia a religião evangélica, pois como se poderia pregar em templos maçônicos, se não podia falar de dogmas. Décimo, não havia nenhum maçom convertido ao Evangelho, pelo contrário, havia vários crentes que se associavam à ordem. Décimo primeiro, era uma sociedade atentatória ao caráter cristão, repleta de vaidades e amor próprio.⁸⁰⁴

Alguém que assinava como Um Presbiteriano gr.: 33.: diz que o juramento era bíblico e era previsto na Confissão de Fé presbiteriana, sendo feito sobre o que fosse justo, ao que Soares não parecia discordar. Além disso, ao quebrar o juramento, a maçonaria não punia com morte física, mas com morte moral. Critica-se também *O Estandarte* por dar espaço aos artigos de Soares, sendo ingrato aos assinantes e cooperadores maçons.

Para Laudelino de Oliveira, Soares errara por expressar opinião sobre a maçonaria sem a conhece-la como ele mesmo confessava, deveria ter ficado calado. Além disso, os crentes ao se associarem à maçonaria estavam cientes de como ela era favorável ao Evangelho e não afetava seu caráter cristão. Por isso, os crentes maçons não eram nem covardes, nem hipócritas ao se associarem à ordem, pelo contrário, se ligavam conscientes e examinando as Escrituras, Soares era quem estava sendo influenciado pelo jesuitismo e sendo heterodoxo. Lino da Costa defende ser a maçonaria apenas uma sociedade de beneficência, não uma religião e convida Soares a tornar-se maçom.

Para Flumen, caso um cristão fosse mais fiel a maçonaria que a Jesus Cristo, isso não era culpa da maçonaria, mas do indivíduo, por isso, Lauresto só falava sob suposições, sem provas. Tiago Lombardi diz que a maçonaria estava moldada na moral do Evangelho. Para Gammon, a questão maçônica era secundária e deveria ser pautada na liberdade de consciência e o combate feito no jornal era prejudicial à causa do Evangelho.⁸⁰⁵

⁸⁰⁴ Cf. IDEM, *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 17, p. 5-6, 27 abr. 1899.

⁸⁰⁵ Um manifesto dos crentes maçons chegou a ser lançado. Cf. MANIFESTO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 2, 06 abr. 1899. UM PRESBYTERIANO gr.: 33.: Juramento. *O Estandarte*, São Paulo, v. 6, n. 53, p. 2, 31 dez. 1898. OLIVEIRA, Laudelino de. A Maçonaria e o crente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 2-3, 14 jan. 1899. COSTA, Lino da. A Maçonaria e o Crente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 3, p. 2-3, 21 jan. 1899. A MAÇONARIA e o Crente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 3, p. 4, 21 jan. 1899. OLIVEIRA, Laudelino de. A Maçonaria e o Crente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 2, 28 jan. 1899. FLUMMEN. A Maçonaria e o Crente.

Ao compartilhar das ideias de Soares, Ernesto de Oliveira questiona com que autoridade a maçonaria poderia execrar alguém por quebrar um juramento. Além disso, baseado em publicações maçônicas como *A Verdade*, Oliveira protesta contra a pretensão da maçonaria de ser a religião pura, “sem mescla do crucificado”. Outro, identificado como Presbiteriano Só, demonstrava que os juramentos só eram legítimos quando se conhecia todos os termos aos quais o jurado estava se comprometendo, ao contrário da maçonaria.

Antônio Maria, ressaltou que a Igreja não podia propagar doutrinas gnósticas e maniqueístas, não poderia menosprezar a doutrina da Trindade, nem negar a divindade de Jesus Cristo, como a maçonaria fazia. Para Othoniel Motta, a maçonaria era uma religião que cultuava um deus adaptado a todas as formas de divindade. Além disso, para Ernesto Oliveira, as orações maçônicas eram feitas sem a mediação de Jesus Cristo.⁸⁰⁶

É neste contexto que Antônio Bandeira Trajano e Álvaro Reis irão fundar o jornal *O Puritano* no Rio de Janeiro, tendo sido lançado em 8 de junho de 1899. Ao lermos o prospecto do novo jornal, assinado por Trajano, há alguns elementos a serem destacados. Primeiro, o texto protesta contra as opressões sociais:

Em cada nação e no meio de um mesmo povo, vemos uma graduação de diversas camadas sociais, todas cheias de orgulho e de preconceitos vaidosos, sustentando uma intransigência rigorosa que não admite que os indivíduos das classes inferiores ou pobres tenham acesso às superiores, e nem deixem de prestar homenagem àqueles que nasceram em condições mais honrosas e felizes.⁸⁰⁷

A solução para essa condição social é o Evangelho: “à vista da eloquência destes fatos, não podemos deixar de reconhecer que só o Evangelho é que pode regenerar as almas, [...] só o Evangelho enfim, é que pode levantar o nosso povo da triste condição de pecado e miséria espiritual em que se acha e torna-lo feliz”.

No entanto, embora Trajano dissesse que o propósito do jornal era unicamente “ajudar a proclamar as boas novas de salvação”, não escondeu a razão pela qual havia fundado o jornal:

Estandarte, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 5-6, 23 mar. 1899. LOMBARDI, Tiago. A Maçonaria e o crente. *Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 6, 23 mar. 1899. GAMMON, Samuel R. “Pela ordem”. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 16, p. 6, 20 abr. 1899.

⁸⁰⁶ Cf. OLIVEIRA, Ernesto de. O Juramento e a vida. *Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 9, p. 5, 04 mar. 1899. PRESBYTERIANO SÓ. Os Votos. *Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 9, p. 6, 04 mar. 1899. MARIA, Antonio. A Maçonaria e o Crente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 5-6, 30 mar. 1899. MOTTA, Othoniel. Declaração: Irmãos em Cristo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 6, 30 mar. 1899. OLIVEIRA, Ernesto de. A Maçonaria. *O Estandarte*, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 6, 30 mar. 1899.

⁸⁰⁷ TRAJANO, Antônio Bandeira. A Nossa Missão. *O Puritano*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1, 08 jun. 1899.

“para que a doutrina santa de Jesus não seja mesclada com paixões ou ressentimentos humanos, o *O Puritano* se abstém inteiramente de questões pessoais, e de discussões sobre pontos de doutrina entre as Igrejas Evangélicas que no Brasil militam para Cristo”.⁸⁰⁸

Deve-se destacar também que *O Puritano* continuou a fazer menção da maçonaria sem críticas, como *O Estandarte* fazia até a questão maçônica. Inclusive na edição de 2 de novembro de 1899, noticiou que Lino da Costa havia celebrado uma conferência no templo maçônico de Casa Branca, São Paulo.⁸⁰⁹ Outro exemplo foi na edição de 26 de abril de 1900, quando *O Puritano* protestando contra as ações da Igreja Católica ante a maçonaria, disse: “morra a Maçonaria e viva a próxima quadra de intolerância que vamos passar!”.⁸¹⁰

Após essa fase inicial, de 1898 a 1899, uma nova série de artigos foram publicados n’*O Estandarte*, a partir de 1900. A intenção era levar a questão à reunião sinodal de julho de 1900. Nesta reunião, a decisão do Sínodo foi pela condenação de “qualquer propaganda pró ou contra a maçonaria, no seio da Igreja”. Diante disso, Pereira protesta, pois, ao condenar a livre manifestação da opinião, isso geraria uma revolta generalizada na igreja. O abuso do uso da liberdade só poderia ser combatido pela responsabilização individual.

No entanto, para os maçons vencedores no Sínodo, como oficialmente a instituição presbiteriana não condenava a maçonaria em suas doutrinas, ao crente era permitido ser maçom, era uma questão de consciência. Contudo, para Pereira, era uma questão de heresia sutil e perigosa, baseada no secretismo, que cultuava um falso deus de origem pagã, que era apenas o arquiteto e não o criador do universo, propondo-se a regenerar o homem sem a ação do Espírito Santo e alcançar o céu sem a mediação de Cristo, isto é, a maçonaria era uma religião deísta, racionalista, ecumênica e materialista, pois também negava o criacionismo.⁸¹¹

Porém, Álvaro Reis, maçom de grau 33, defendia que o nome de Cristo não era indispensável à oração, o Supremo Arquiteto era um deus trino representado pelo triângulo. Além de Reis, houve quem tentasse contestar Pereira dizendo, por exemplo, que os rituais maçônicos não eram nem a essência da maçonaria, nem eram todos praticados, contestando ser a maçonaria uma religião, pois ela era uma sociedade filantrópica. Além disso, a maçonaria praticada em países protestantes tinha um aspecto protestante.

A isso, Pereira respondia demonstrando que todos os rituais maçônicos eram aprovados

⁸⁰⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 1.

⁸⁰⁹ NOTICIÁRIO. *O Puritano*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 22, p. 3, 02 nov. 1899.

⁸¹⁰ IDEM, *O Puritano*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 47, p. 3, 26 abr. 1900.

⁸¹¹ PEREIRA, Eduardo Carlos. A Maçonaria ou a Igreja. *O Estandarte*, São Paulo, v. 9, n. 9, p. 1-2, 28 fev. 1901.

pela ordem, ainda que algum maçom em particular não concordasse com um rito, ele tornava-se coparticipante, por estar inserido na ordem. Some-se a isso o fato de, embora se dissesse que a maçonaria era essencialmente filosófica, como ela não permitia a liberdade de discussão, o mundo jamais pode e nem poderia receber esse sistema filosófico maçônico.⁸¹²

Eduardo Carlos Pereira sistematizou suas ideias antimaçônicas a partir de algumas séries de artigos publicados n' *O Estandarte*, que posteriormente foram reunidos em volume único intitulado: *A Maçonaria e a Igreja Cristã*.⁸¹³ A primeira série, tendo vários cooperadores, teve por título: “Pela Coroa Real do Salvador”.⁸¹⁴ Essa campanha não combatia apenas a maçonaria, mas o “imperialismo saxônico”.⁸¹⁵

Para Pereira, era incoerente o pastor evangélico ser maçom, pois como ele poderia pregar no púlpito e em seguida buscar a verdadeira luz na maçonaria. Além disso, a honra que a maçonaria dizia tributar à Jesus Cristo, consagrando o grau dezoito a ele, e à Bíblia, sobre o altar com o esquadro e o compasso, eram, em verdade, desonras.

Para Nicolau Soares, Pereira cumpria com o seu dever moral como guia espiritual da igreja, porém, sofria diante do “poder do *maçoninismo*” que emudecia os isentos e amendontrava os indecisos. Ou seja, sobre qualquer outro assunto, havia liberdade para a discussão, porém, para a questão maçônica muitos consideravam conveniente não discutir por ser questão de consciência. Porém, era exatamente por ser questão de consciência que todos deveriam expor livremente suas opiniões, afirmava Soares.⁸¹⁶

Além disso, a decisão do Sínodo só favorecia aos pastores maçons. Isso porque, embora não fizessem propaganda por palavras da maçonaria, o faziam com suas atitudes, inclusive convidando outros crentes para serem maçons.⁸¹⁷

Apesar disso, na reunião do Presbitério Oeste de São Paulo de 18 de julho de 1901, por proposta de Lino da Costa, Herculano Gouvêa (1861-1931) e Joaquim Ribeiro dos Santos

⁸¹² Para Álvaro Reis, sua argumentação se baseava em três pontos: Deus ouve as orações dos pagãos; o publicano e os profetas do Antigo Testamento faziam orações sem o nome de Jesus; e, Jesus na oração do Pai Nosso, não estabeleceu cláusula “EM MEU NOME”. Para Oliveira, isso poderia ser contestado. OLIVEIRA, Ernesto de. Pela Corôa Real do Salvador. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 32, p. 2, 07 ago. 1902.

⁸¹³ PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Maçonaria e a Igreja Christã*. São Paulo: Editora Queiroz Junior, 1901.

⁸¹⁴ LESSA, Vicente Themudo. Pela Coroa Real do Salvador. *O Estandarte*, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 1, 02 maio 1901.

⁸¹⁵ PEREIRA, Eduardo Carlos. Pela Coroa Real do Salvador. *O Estandarte*, São Paulo, v. 8, n. 41, p. 5, 05 out. 1900.

⁸¹⁶ Esher, Nicolau Soares do Couto (Lauresto). Recordemos. *O Estandarte*, São Paulo, v. 9, n. 10, p. 2, 07 mar. 1901.

⁸¹⁷ IDEM, *O Estandarte*, São Paulo, v. 9, n. 12, p. 2, 21 mar. 1901.

(1865-1954), resolveu-se por proibir qualquer discussão sobre a questão maçônica pelos membros do presbitério. Nesta resolução, também foi considerado sintoma de anarquia todas as manifestações de apoio recebidas por Pereira durante a campanha antimaçônica. Protestaram Vicente Themudo Lessa (1874-1939), João Vieira Bizarro (1852-1917), Francisco Lotufo (1867-1946), Honório e Álvaro Cerqueira Leite, pois isso contrariava a liberdade cristã e a liberdade de consciência e favorecia uma sociedade profana em desfavor da sociedade cristã.⁸¹⁸

A isso, Pereira também demonstrou, por meio de uma manifestação, como a Resolução, ao atacar a livre manifestação do pensamento, era inconstitucional tanto eclesiasticamente, pelo *Livro de Ordem*, quanto civilmente, pela *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*. Ademais, a resolução havia sido aprovada por crentes maçons, portanto, em suspeição. Um concílio da Igreja não poderia obrigar a consciência, a não ser a luz da Bíblia. Porém, o Sínodo ainda não havia decidido se a maçonaria era ou não heresia de acordo com a Bíblia. Por isso, um ato obrigatório só poderia ser sancionado após decidirem se a maçonaria era ou não compatível com o Evangelho.

Para Pereira, a questão havia ultrapassado o problema do maçonismo na igreja para o próprio princípio da liberdade de pensamento no seio da Igreja. Por isso, define:

As autoridades legítimas, em sua legítima esfera de ação, devem ser obedecidas, porque Deus assim determinou. Quando, porém, a autoridade sai de sua esfera legítima e invade a esfera de uma outra autoridade legítima, a desobediência constitui, muitas vezes, um dever”.⁸¹⁹

A obediência, portanto, deveria ser racional. Afinal, a Bíblia não legitimava apenas a obediência às autoridades, mas também “a soberania do povo e a soberania do juízo privado”.⁸²⁰ Havia uma fronteira entre essas soberanias que não poderia ser ultrapassada. Outrossim, eram os órgãos de opinião pública que deveriam ser os guardiões dessas fronteiras. Por isso, resistir tornava-se um dever sagrado.

Em meio a essas discussões, destaca-se um artigo publicado por William Porter (1855-

⁸¹⁸ PRESBYTERIO Oeste de S. Paulo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 9, n. 29, p. 4, 18 jul. 1901. Em 1902, em nova votação essa proibição foi suspensa. PRESBYTERIO do Oeste de S. Paulo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 29, p. 3, 17 jul. 1902. Porém, o Presbitério de São Paulo manteve posicionamento contrário à campanha antimaçônica. PRESBYTERIO de S. Paulo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 30, p. 4, 24 jul. 1902.

⁸¹⁹ PEREIRA, Eduardo Carlos. Manifesto: Aos Membros da Igreja Presbyteriana no Brasil. *O Estandarte*, São Paulo, v. 9, n. 31, p. 1, 01 ago. 1901.

⁸²⁰ IDEM, *Ibidem*. Argumento idêntico foi evocado por Bento Ferraz, para quem o governo presbiteriano era republicano e democrático. A autoridade dos concílios advinha da igreja, isto é, do povo. FERRAZ, Bento. Pela Coroa Real do Salvador. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 16, p. 2, 17 abr. 1902.

1939), em 30 de maio de 1901, n' *O Puritano*. No artigo intitulado “A Imprensa Evangélica no Brasil”, Porter diz que a imprensa protestante poderia ser benéfica ou maléfica: “é benéfica quando uma folha evangélica tem por único fim doutrinar o povo nos santos princípios e verdades contidas na Palavra divina” e “é pernicioso quando os atos dos nossos concílios e das nossas igrejas são estudados, não para patentear o que há de bom nestes atos, mas para salientar todos os defeitos e faltas reais ou imaginários, que um redator talentoso possa descobrir”.

Diante disso, Porter solicita:

Acabem com a questão já gasta e cansada da maçonaria; acabem com as referências e apreciações pessoais; acabem com as críticas dos atos das igrejas e dos nossos concílios, feitos na boa fé para o adiantamento do Reino de Cristo; acabem com tudo isso, e voltem para o terreno santo e nobre da verdadeira propaganda; então não faltará às redações colaboração de verdadeiro mérito.⁸²¹

É um dado a ser notado, porém, que, na edição de 11 de dezembro de 1902, Laudelino de Oliveira publique um artigo n' *O Puritano* abordando as características de um governo republicano. Segundo diz: “o governo dos Estados Unidos do Brasil diz-se ser republicano democrático. Isto é: a essência das leis, das decisões das suas assembleias legislativas, devem ser de acordo com os princípios do Direito Natural, como acertadamente o interpretam os verdadeiros liberais”.⁸²² Esse governo deveria dedicar-se ao bem do povo.

Além disso, para que esse objetivo fosse alcançado, seria necessária a formação do caráter republicano deste povo: “que compreenda os deveres de cidadão republicano”, o que seria alcançado apenas com a instrução metódica.

Por isso, o governo não poderia entregar a educação da mocidade aos jesuítas e nem os maçons serem católicos: “Poderá um maçom ser papista, ser irmão de uma confraria qualquer da igreja romana?”.⁸²³ Destaque-se que em momento algum neste artigo há qualquer menção à pregação protestante como fator necessário para formação do caráter republicano.

Nesse sentido, importa destacar a definição sociológica do tipo do herege proposta por Rubem Alves:

Assim, no confronto entre ortodoxia e heresia o que está em jogo é, em última análise, o conflito entre as opiniões mantidas como verdadeiras pela maioria

⁸²¹ PORTER, William C. A Imprensa Evangelica no Brazil. *O Puritano*, Rio de Janeiro, v. III, n. 104, p. 3, 30 maio 1901.

⁸²² OLIVEIRA, Laudelino de. Liberal e Jesuíta. *O Puritano*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 179, p. 3, 11 dez. 1902.

⁸²³ IDEM, *Ibidem*, p. 3.

e as opiniões mantidas como verdadeiras por um indivíduo. A heresia, portanto, é uma rebelião de um contra muitos. [...]

O herege é aquele que rejeita a verdade socialmente definida, isto é, aquela que é funcional a uma determinada situação de domínio político na instituição eclesiástica, em nome de uma verdade mais alta. [...]

O herege se afirma como alguém que tem uma verdade que a comunidade não possui. E, ao assim fazer, ele nega as pretensões sagradas da consciência coletiva.⁸²⁴

Diante da definição desse tipo sociológico e da conclusão de Alves: “há, na verdade, algo de trágico acerca das heresias: uma vez no poder, transformam-se em novas ortodoxias”,⁸²⁵ uma nova compreensão surge a respeito das ações de Eduardo Carlos Pereira e os articulistas d’*O Estandarte*. Claro está que essa dedução é feita dentro do campo de análise sociológica sobre as atitudes de Pereira e seu grupo. Porém, é evidente que ao denunciar seus opositores, a maioria do Sínodo, de hereges, ele mesmo colocava-se como um herege. Um herege que em seus discursos reivindicava o direito de livre exame e livre opinião.

Mas também um profeta, do tipo sociológico bourdiano, pois denunciava que seus adversários, que detinham o monopólio do Sínodo, estavam distantes das primeiras fontes, isto é, apartados da verdade bíblica na questão maçônica. Por fim, era um herege a constituir uma nova ortodoxia, que não era nova, mas sim o resgate do conservadorismo presbiteriano, e um profeta que por fim instaurará uma nova igreja. Em síntese, como temos demonstrado, Pereira e seu grupo, por meio de suas campanhas, atuaram na formação de um conservadorismo teológico protestante calvinista brasileiro e de uma igreja brasileira.

A partir de 1902, uma nova fase da questão teve início, com a resistência de igrejas ao posicionamento d’*O Estandarte*, devolvendo os jornais à redação, apesar de outros continuarem apoiando. No entanto, também há o início de publicações sobre abjurações da maçonaria, até o momento em que, em julho de 1903, Pereira convoca um evento na 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo em que os ex-maçons pudessem dar público testemunho de suas abjurações.⁸²⁶

Antes disso, porém, com a intensificação da campanha antimaçônica, Pereira, que dizia

⁸²⁴ ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 323.

⁸²⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 336.

⁸²⁶ Antônio Gomes da Silva Rodrigues diz ter se arrependido de haver combatido as ideias de Pereira e louva os esforços de Pereira e Nicolau Soares. Cf. RODRIGUES, Antonio Gomes da Silva. Carta Aberta: Rev. E. Carlos Pereira. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 04, p. 1, 23 jan. 1902. Guilherme da Costa diz também que já havia se convencido da incompatibilidade entre a maçonaria e o Evangelho há mais tempo, mas esperava a ocasião certa para vir a público confessar sua abjuração. COSTA, Guilherme da. Abjuração (Carta Aberta ao Rev. Eduardo Carlos Pereira). *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 09, p. 1, 27 fev. 1902. PARLAMENTO aberto. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 2-3, 23 jul. 1903.

defender a política de princípios e não a política de pessoas,⁸²⁷ lança em 20 de março de 1902, os cinco pontos da Plataforma que deveria ser discutida na próxima reunião sinodal:

1º Independência absoluta ou soberania espiritual da Igreja Presbiteriana no Brasil.

2º Desligamento dos missionários dos presbitérios nacionais.

3º Declaração oficial da incompatibilidade da maçonaria com o Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo.

4º Conversão das Missões Nacionais em Missões Presbiteriais ou autonomia dos presbitérios na evangelização de seus territórios.

*5º Educação sistematizada dos filhos da Igreja pela Igreja e para a Igreja.*⁸²⁸

Neste momento, Pereira, ao lado de Remígio Cerqueira Leite, J. A. Corrêa, Antônio Ernesto, Júlio Olintho, Alberto da Costa, Ernesto de Oliveira, Albertino Pinheiro, Bellarmino Ferraz e Alfredo Teixeira, argumenta que os missionários ligados ao Mackenzie que possuíam o poder do dinheiro haviam se ligado aos maçons para obliterar a independência de fato da igreja nacional. Por isso, a campanha não deveria ser apenas da independência da Igreja nacional, mas também pela soberania do Senhor Jesus Cristo nessa Igreja.

Era o tempo de deixar a fase infantil e alcançar a virilidade da Igreja brasileira, conquanto mantivesse o sentimento de gratidão pelo trabalho missionário estrangeiro. Assumir a responsabilidade individual pela evangelização nacional sem se render a nenhum outro poder, fosse o do “imperialismo do atual regime missionário”,⁸²⁹ fosse o da obscura maçonaria. Por isso, não era mais tempo de manter a neutralidade acovardada, cada presbiteriano deveria estar pronto para a luta expressando livremente suas opiniões na liberdade que Cristo dá, principalmente, na próxima reunião do Sínodo, em 1903.

Porém, também havia opositores à Plataforma, a destacar-se Francis Schneider e Carvalho Braga. Para eles, se o Sínodo declarasse a incompatibilidade entre o Evangelho e a Maçonaria, eles se desligariam do Concílio, pois, o decreto seria atentatório à liberdade de

⁸²⁷ Por política de pessoas, ele entendia “o procedimento dos que acomodam sua atitude ou seus atos às suas inclinações particulares e ao sabor ou interesses de pessoas, procurando deste modo seu sossego, vantagem ou amizade”. Porém, o contrário disso seria a política de princípios, isto é, “o procedimento dos que regulam sua atitude ou seus atos, em nossas lutas eclesiásticas, pelos princípios da justiça, da verdade e dos interesses exclusivos da Igreja, ainda mesmo que tenham de contrariar com isso suas inclinações particulares ou seus amigos”. PEREIRA, Eduardo Carlos. O Presbitério de Minas. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 27, p. 2, 03 jul. 1902.

⁸²⁸ IDEM. Pela Coroa Real do Salvador. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 12, p. 2, 20 mar. 1902.

⁸²⁹ IDEM, *Ibidem*, *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 13, p. 2, 27 mar. 1902. Remígio Cerqueira Leite manifesta seu apoio à Plataforma de Pereira, ao destacar que esse era um movimento genuinamente brasileiro. Além disso, diz que a *Revista das Missões Nacionais* ao se oporem à proposta, deveriam defender o domínio americano sobre a igreja nacional. LEITE, Remígio Cerqueira. Pela Coroa Real do Salvador. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 17, p. 2, 24 abr. 1902.

consciência. No entanto, para Silva Rodrigues, a liberdade de manter a heresia na igreja, era a escravidão das consciências.⁸³⁰

Ainda assim, para Benedicto Ferraz de Campos, após a declaração oficial de incompatibilidade, os crentes maçons não deveriam ser excluídos da comunhão, mas deveriam, livremente e por consciência, irem abandonando a maçonaria de forma gradual. Apesar de, para Pereira, a igreja não deve manter comunhão com crentes maçons conscientes.⁸³¹

Para Eduardo Carlos Pereira, a decisão do Sínodo seria significativa para dar uma resposta ao modernismo no seio do protestantismo.

É que o nosso protestantismo moderno se acha sob a fascinação de uma corrente simpática e por isso mesmo perigosíssima. É ela constituída pela afirmação hodierna da solidariedade humana, pelo cosmopolitismo atraente dos profetas do socialismo, pela tolerância amável da ciência e das novas relações dos povos modernos. [...]

Esta corrente poderosa dos espíritos não se restringe ao protestantismo nacional, porém ameaça o protestantismo universal. Ela se alastra e provoca em toda a parte a crise atual da ortodoxia evangélica.⁸³²

A última fase da questão maçônica ocorre com a reunião do Sínodo, quando em 31 de julho de 1903, o Sínodo rejeita oficialmente a Plataforma publicada e defendida pel' *O Estandarte*. Na edição de 6 de agosto de 1903, *O Estandarte* alterou seu frontispício, de “Orgam Evangelico Presbyteriano”, passou a incluir o slogan: “Pela Corôa Real do Salvador” e identificar-se como: “Orgam Livre da Egreja Presbyteriana Independente”. O editorial dessa edição, publicou o protesto contra a decisão do Sínodo: “pelo qual declaramos nossa desligação de vossa jurisdição eclesiástica”.

O Protesto diz que “a pretexto de ser o gênio do Protestantismo a ‘liberdade de consciência’ e ‘o livre exame’, abriu o Sínodo larga porta à entrada de todas as heresias na

⁸³⁰ A MAÇONARIA e o Presbyterio de S. Paulo. *O Estandarte*, São Paulo, v. 10, n. 32, p. 3, 07 ago. 1902. Neste momento, inclusive já afirma-se que o culto na maçonaria era prestado aos demônios, com em todo culto idolátrico. DE ATALAIA. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 20, p. 1, 14 maio 1903.

⁸³¹ CAMPOS, Benedicto Ferraz de. A Plataforma. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 15, p. 1, 09 abr. 1903. A propósito da questão da disciplina eclesiástica, Rubem Alves diz: “disciplina eclesiástica se define como um conjunto de mecanismos, regulamentações por um texto universalmente aceito dentro dos limites da Igreja [...] Mediante a institucionalização da disciplina eclesiástica, pela qual o comportamento individual é submetido ao julgamento de tribunais, a Igreja afirma que o conhecimento ético é monopólio seu. Afirma, ainda mais, que a condição para participação do indivíduo na comunhão é a sua conformidade com este conhecimento”. ALVES, *op. cit.*, p. 205-206. Ou, como dito por Prócoro Velasques Filho: “ser protestante significava fazer parte de uma comunidade que pretendia ser a única conhecedora da verdade ‘revelada’. Para que tal acontecesse, era indispensável assumir o compromisso de cumprir todas as regras da comunidade”. MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 222.

⁸³² PEREIRA, Eduardo Carlos. Solução Presbyteriana. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 29, p. 1, 16 jul. 1903.

Igreja”. Além disso, o Protesto também era contra a afirmação oficial do Sínodo de que o *Livro de Ordem* nada falava sobre a maçonaria. Era necessário reafirmar que “os princípios e práticas da Maçonaria são condenados [...] por ‘ensinos claros e positivos da Palavra de Deus’”.⁸³³

Nesta mesma edição, *O Estandarte* comenta a atitude tomada pelos adversários da Plataforma no Concílio: John Kyle, Álvaro Reis e Zacarias de Miranda. Eles teriam proposto ironicamente que a Plataforma fosse discutida e aprovada nos seguintes pontos: o desligamento voluntário dos missionários dos Presbitérios nacionais, ou, passados noventa dias, sua eliminação do rol de membros; a entrega de cartas demissórias para os ministros e crentes presbiterianos maçons para outra igreja evangélica qualquer, ou, passados noventa dias, sua eliminação do rol de membros das igrejas ou dos presbitérios, em caso de presbíteros e pastores; por fim, a abolição do curso teológico do Seminário e sua transformação em Universidade Presbiteriana sob a presidência de Eduardo Carlos Pereira.

Em seguida, Alfredo Teixeira faz uma contraproposta que o Sínodo excluísse do rol de membros Eduardo Carlos Pereira e todos os plataformistas. Ao reconhecer a ironia, Álvaro Reis propõe que não fossem mexidas nenhuma dessas questões. Além disso, ele não quis reconhecer a autoridade dos livros expostos por Pereira que comprovariam a heresia da maçonaria.

Ressaltamos que o cerne das discussões na reunião do Sínodo era a liberdade de consciência para poder aderir à maçonaria ou combatê-la. Ferraz define os termos:

Liberdade, disse o orador, é o poder de agir de acordo com as leis do seu ser; o indivíduo que conhece todas as leis do seu ser e que tem o poder de agir de acordo com elas, será perfeitamente livre.

Consciência, acrescentou, é a faculdade de distinguir o bem do mal ou, melhor, o poder de formular juízos morais; a liberdade de consciência, em nossas relações civil, é o poder de externar os nossos juízos morais, sem constrangimento por parte do poder público, que só pune os abusos dessa liberdade de acordo com as leis penais.

Liberdade religiosa ou liberdade de consciência em matéria de religião era, disse ainda o orador, o poder de abraçar livremente qualquer religião; mas que para o crente em nosso Senhor Jesus Cristo, a liberdade de consciência estava subordinada à Palavra de Deus.

Crete na depravação total da raça humana, sustentou que a razão e a consciência foram atingidas pelo pecado original e suas conseqüências; e por isso devemos desconfiar da consciência e obedecer humildemente à Palavra

⁸³³ O documento ia assinado por Bento Ferraz, Caetano Nogueira Junior, Eduardo Carlos Pereira, Alfredo Teixeira, Othoniel Motta, Vicente Themudo Lessa, Dinarte Ferreira Coutinho, Delfino Augusto de Moraes, Severo Virgilio Franco, Saturnino Teixeira, Antônio José de Souza, Aquilino Nogueira Cezar, Ernesto Luiz de Oliveira, Júlio Olintho, José Celestino de Aguiar, José Antônio Lemos, João da Matta Coelho, Sebastião Pinheiro, João Garcia Novo. FERRAZ, Bento *et al.* Protesto Apresentado ao Synodo da Igreja Presbyteriana no Brazil. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 32, p. 1, 06 ago. 1903.

de Deus, [...] Disse o mesmo que a consciência absolutamente boa é a que se submete absolutamente à Palavra de Deus.⁸³⁴

Para Ernesto de Oliveira, o que o Sínodo estava fazendo era “lançar aos pés a coroa de Nosso Senhor”. Isso porque concordavam em negar a necessidade da mediação de Cristo nas orações, considerando a maçonaria compatível com o Evangelho. Esse era o resultado de se adotar a proposta de Gammon, qual seja: “o Sínodo julga inconveniente legislar sobre o assunto”. Diante disso, Pereira declara: “o gênio do Protestantismo não dá à consciência liberdade de professar heresias!”⁸³⁵

Foi neste momento, que Ernesto de Oliveira pediu seu desligamento do Sínodo e Eduardo Carlos Pereira fez seu último discurso como membro daquela assembleia. Aos missionários, disse Pereira: “procurei nas bases apresentadas pelo Dr. Chester e Dr. Ellinwood um plano de cooperação entre os missionários e os nacionais. Vós o não quisestes, creio que errastes; o futuro, porém, o dirá”. E, sobre a maçonaria, declarou: “a Maçonaria cavou um abismo entre nós e vós. Ela foi, porém, o instrumento, e, se permitem a expressão, a mão do gato para tirar as castanhas do fogo. [...] Vós ouvireis falar de nós, nós ouviremos falar de vós, e um dia perante o Juiz nos encontraremos. Felicidades, meus patrícios”.⁸³⁶

Seis ministros e doze presbíteros acompanharam Pereira e Oliveira, saindo do Concílio às 11 horas da noite do dia 31 de julho de 1903. O Sínodo de pé cantou: “Deus vos guarde até nos encontrarmos”. Ouvia-se o brado, “ao templo da 1ª Igreja!”. Uma “compacta multidão acompanhara profundamente emocionada o pastor da 1ª Igreja ao templo. Aí até além de meia noite, oraram, cantaram louvores a Deus e conferenciaram cheios de consolação no S. Espírito de Deus sobre a nova situação”.

Eduardo Pereira, por proposta de Ernesto de Oliveira, foi eleito moderador do novo presbitério. No dia seguinte, Pereira apresentou o nome de Caetano Nogueira como moderador do presbitério, sendo eleito, com Vicente Themudo como secretário.⁸³⁷ Um Manifesto à Igreja Presbiteriana no Brasil foi publicado n’*O Estandarte* em 12 de agosto, mencionando a

⁸³⁴ O SYNODO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 32, p. 4, 06 ago. 1903.

⁸³⁵ IDEM, *Ibidem*. O SYNODO e a Oração. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 39, p. 3-4, 17 set. 1903.

⁸³⁶ Sobre a origem da expressão “tirar as castanhas do fogo com a mão do gato”, ela é uma fábula de La Fontaine, citada pelo barão de Paranapiacaba, em que um macaco queria comer castanhas que estavam no braseiro, mas não conseguindo pediu ajuda a um gato que com habilidade soube retirar as castanhas do fogo, as quais o macaco pegou e comeu. O macaco é o Mackenzie, as castanhas representam o seminário, o fogo é a oposição levantada contra as pretensões do Mackenzie e o gato é a maçonaria. A maçonaria só serviu para tirar para o Mackenzie o controle sobre a formação do ministério nacional contra o braseiro que eram os independentes. A MÃO do Gato. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 45, p. 1, 29 out. 1903.

⁸³⁷ O SYNODO. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 32, p. 1-4, 06 ago. 1903.

Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana Independente. A maçonaria apoiada pelos planos educativos dos *boards* havia sacrificado à iniciativa nacional: “Fomos, em definitiva, imolados sobre o altar do Seminário pela Maçonaria sinodal”.⁸³⁸

Francis Schneider foi um dos que no Sínodo defendeu a possibilidade de haver orações a Deus sem fazer menção ao nome de Cristo. Diante das acusações d’*O Estandarte*, ele publicou um artigo n’*O Puritano*, em 3 de setembro de 1903, defendendo-se da acusação de herege. A publicação é a reprodução de sua fala no Sínodo, dizendo que havia várias orações na Bíblia em que homens: “dirigiram-se a Deus em oração e foram atendidos, sem que houvessem recorrido à intercessão de Jesus”. Assim, ele afirma: “se é uma heresia dizer que se pode fazer oração aceitável e chegar-se a Deus em oração sem que se recorra à intercessão do Salvador, ele, que é ao mesmo tempo redator d’*O Estandarte*, é tão herege como eu e o Sínodo, porque mais de uma vez fez oração assim”.⁸³⁹

A respeito dessas argumentações de Schneider, Vicente Themudo Lessa, ao discutir a memória de tudo o que ocorreu naqueles dias, diz: “bem sabemos que o velho servo de Deus era ortodoxo, como também os que o antecederam com a palavra. Mas a ingratidão da causa a defender fazia-os incorrer em incoerências, que bem mereciam censuras. Muitas amarguras advieram daí”. Ele próprio, no Sínodo de 1903, teria dito: “o Rev. Themudo disse ser infeliz a causa da maçonaria, uma vez que obrigava os seus defensores a se internarem pela estrada da heterodoxia. A liberdade de consciência é limitada pela Palavra de Deus”.⁸⁴⁰

Portanto, está claro que apesar das acusações de heresia, a disputa transitava no campo do conservadorismo teológico. Mais que isso, assim como no caso do discurso abolicionista de Pereira contra a teologia escravista de Robert Dabney, a questão da oração maçônica revelou, novamente, o problema do literalismo bíblico. Para Schneider, o fato de haver textos bíblicos em que o personagem não havia mencionado literalmente o nome de Jesus, era razão suficiente para acreditar que isso não era necessário. Para Pereira, mais uma vez, a literalidade deveria estar submetida ao princípio geral da Bíblia, isso, sem negar em momento algum os princípios princetonianos de inerrância bíblica.

⁸³⁸ NOGUEIRA JR., Caetano. Manifesto à Igreja Presbiteriana no Brasil. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 33, p. 1-3, 12 ago. 1903. As primeiras adesões à Igreja Presbiteriana Independente têm início em 4 de agosto de 1903. PRESBYTERIO da Igreja Presbiteriana Independente. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 33, p. 3-4, 12 ago. 1903.

⁸³⁹ SCHNEIDER, Francis J. C. O Synodo e a Oração. *O Puritano*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 208, p. 1, 03 set. 1903.

⁸⁴⁰ LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]: Subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 577.

Entretanto, as acusações de Pereira e os rebates da maioria do Sínodo com o desfecho e a criação da nova Igreja, podem ser entendidos como um exemplo das disputas existentes no campo da religião, conforme a teoria de Bourdieu. Neste caso, o Sínodo figura-se como o detentor do monopólio de dizer o que era ou não heresia, esse domínio é combatido por Pereira, um tipo de profeta, que contava apenas com o seu carisma e discurso. Esse discurso é reforçado com a ideia de patriotismo na construção da nação republicana. Por fim, sua seita, a “panelinha do Pereira”, tornou-se uma nova Igreja, uma nova guardiã desse poder religioso.

Ao se separarem, *O Puritano* passou a denominar os membros da nova igreja de nicolaítas. O termo era pejorativo, uma vez que possuía origem no livro bíblico canônico do Apocalipse, referindo-se àqueles que, na Igreja de Pérgamo, influenciavam os cristãos à cometerem idolatria e prostituição. No jornal, entretanto, diz que o termo era por esses crentes serem seguidores de Nicolau Soares do Couto.⁸⁴¹

Também foi enviado um Manifesto às duas Igrejas Presbiterianas dos Estados Unidos informando sobre a separação e agradecendo por todo o trabalho missionário realizado no Brasil.⁸⁴²

Os Sinodais também publicaram uma pastoral, acusando os independentes de serem ingratos com os missionários e declarando que durante a reunião foi provado não ser a Maçonaria uma religião. Além disso, os símbolos maçônicos não deveriam ser interpretados teologicamente e, citando Hodge: “crer em tais doutrinas ou obedecer a tais mandamentos *como matéria de consciência, a pretexto de consciência* [...], é ser responsável pelo pecado de *trair a liberdade de consciência* e sua lealdade a *Deus somente*”.⁸⁴³

Os independentes ainda tiveram de enfrentar a reação dos sinodais, principalmente, em relação à posse das propriedades móveis e imóveis das igrejas. Ainda que uma comissão fosse organizada entre as duas Igrejas, os independentes acusaram os sinodais de terem atropelado a comissão e terem tomado as propriedades. Porém também houve reações concretizadas pela devolução de jornais *O Estandarte*, para o qual, isso era a demonstração da luta entre “entre o

⁸⁴¹ NICOLAÍTAS. *O Puritano*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 208, p. 3, 03 set. 1903.

⁸⁴² NOGUEIRA JUNIOR, Caetano *et al.* Manifesto às Igrejas-Mães por Intermédio das Juntas Missionárias de Nova York e Nashville. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 34, p. 1, 13 ago. 1903. Sobre o combate ao americanismo e não aos americanos. SILVA, Antônio Ernesto da. Nossa atitude. *O Estandarte*, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 2-3, 07 jan. 1904.

⁸⁴³ A PASTORAL. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 35, p. 1-2, 20 ago. 1903. O ANATHEMA Maçônico. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 37, p. 1, 03 set. 1903. Sobre os que não eram maçons, mas não lutaram contra o maçonismo, terem sido acusados de terem responsabilidade solidária na heresia do Sínodo. UM ANO Memorável: 1903. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 54, p. 1, 31 dez. 1903.

espírito da luz e o das trevas”, isto é, a luta entre a maçonaria presbiteriana e o espírito do Cristianismo. Para Alfredo Teixeira, era a luta contra o espírito moderno naturalista que influenciava a teologia cristã presbiteriana.⁸⁴⁴

Segundo Émile Léonard, “a igreja presbiteriana dissidente – que na verdade era uma igreja brasileira ortodoxa – acabou se reduzindo ao programa estrito de uma denominação essencialmente antimaçônica, um dos mais exíguos, temporários e constestáveis que a história dos cismas conhece”.⁸⁴⁵

Para Vicente Themudo, o cisma resultava das limitações humanas.

Triste é dizê-lo. O espírito humano é sempre o mesmo, ainda quando debaixo de benéficas influências. Assim foi de início na Igreja de Jerusalém. Igualmente com Paulo e Barnabé. Assim nas longas páginas da história eclesiástica do oriente e do ocidente. Controvérsias amargas, dissídios, separações, cruzadas, guerras santas assim chamadas, muita coisa justa e muita coisa condenável, tudo em nome da religião, cada qual entendendo lutar pela causa da verdade e da justiça. Ausência manifesta dos sentimentos de caridade e de prudência.⁸⁴⁶

Vicente Themudo Lessa foi o primeiro a considerar o problema do maçonismo como de pouca importância dentro do contexto da separação dos missionários do Sínodo e da instituição educacional. Essas duas questões estão bastante associadas. No entanto, ao lançarmos o foco sobre a análise da imprensa presbiteriana, como fizemos nesta pesquisa, comprovamos que as discussões sobre a maçonaria tiveram importância fundamental para o desfecho de 1903. É lógico, compreendida dentro de um contexto mais amplo.

Em nosso banco de dados, conseguimos computar cerca de 300 publicações d’*O Estandarte* sobre o tema da maçonaria, desde 1893 até 1904, isto é, mesmo após a separação das igrejas o assunto ainda era debatido n’*O Estandarte*. Porém, o que teria motivado as campanhas levantadas n’*O Estandarte*? Além do desejo de se emancipar da tutela americana, combatendo os planos imperialistas, como o jornal dizia, percebemos claramente que essas campanhas buscavam formar a identidade do presbiterianismo brasileiro. Dessa forma, percebe-se que em resposta à secularização do século XIX e como efeito dela, esse

⁸⁴⁴ COMISSÃO de Arbitragem. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 35, p. 2, 20 ago. 1903. A COMISSÃO de Arbitragem Synodal. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 38, p. 4, 10 set. 1903. Sobre a maçonaria ter sido um instrumento para a infiltração da teologia modernista e racionalista na Igreja Presbiteriana no Brasil. Cf. TEIXEIRA, Alfredo. A Theologia Moderna. *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 48, p. 2-3, 19 nov. 1903. Sobre a maçonaria rejeitar o sobrenatural. RODRIGUES, Antônio Gomes Silva. Porque sou presbyteriano independente? *O Estandarte*, São Paulo, v. 11, n. 51, p. 1-3, 10 dez. 1903.

⁸⁴⁵ LÉONARD, *O Presbiterianismo...*, p. 147.

⁸⁴⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 588.

presbiterianismo se configurou num tipo de conservadorismo teológico reformado brasileiro.

CONCLUSÃO

Essa tese demonstrou que o campo religioso brasileiro é composto por protestantismos brasileiros. O objeto de nossa pesquisa foi, especificamente, o presbiterianismo. Entendemos que por trás de todas as questões abordadas aqui está a ideia do conservadorismo. Eduardo Carlos Pereira era um conservador, porém homem de ação. A princípio, parece ser algo contraditório, uma vez que o conservadorismo é alheio à ideia de mudança social por meio da revolução. No entanto, tendo em vista que conservadorismo não é tradicionalismo, isto é, não é apenas reativo, mas propositivo, como demonstrou Mannheim, podemos compreender que todas as campanhas promovidas por ele, analisadas ao longo desta tese, possuíam um teor nacionalista e conservador.

Ao fundar a Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, ao realizar discursos abolicionistas e ao combater os interesses americanos na educação brasileira, Eduardo Carlos agiu sempre de maneira conservadora. Para ele, embora até exaltasse alguns personagens radicais do abolicionismo americano, o abolicionismo deveria ser realizado por meio legal. Embora acompanhasse o movimento abolicionista, não há registros dele agindo diretamente no movimento das ruas ou na política partidária, seus escritos eram voltados, principalmente, para os evangélicos leitores da *Imprensa Evangélica*. Conforme o princípio conservador protestante, não queria transformar a sociedade, mas exortar os crentes a se arrependem e agirem em prol da liberdade dos seus cativos. As “sementes do Evangelho” haviam sido lançadas no Brasil, uma vez que os crentes se arrependessem e mudassem sua postura, toda a sociedade seria transformada por sua influência.

Ao longo de praticamente vinte anos, a *Imprensa Evangélica*, financiada pelas agências missionárias americanas, fez extensa propaganda protestante no Brasil. Apesar de defender a legalização de direitos civis para os não católicos, como a liberdade religiosa, casamento civil, secularização de cemitérios, etc., muito pouco se falou sobre os grandes problemas sociais do Brasil. Não havia quase nenhuma notícia sobre a escravidão brasileira até a década de 1880. Situação que só será alterada com a maior ingerência de lideranças nacionais na redação do jornal.

Ao ser proclamada a República, a *Imprensa Evangélica*, assim como havia feito ao longo de toda sua existência, exaltou os Estados Unidos como modelo de nação a ser seguido pelo Brasil. Levamos em consideração principalmente às discussões realizadas nesse jornal

sobre os modelos de laicidade que poderiam ser implantados na República brasileira. Nesse quesito, também foi destacado que o melhor modelo de laicidade seria o da sociedade cristã americana, em que a liberdade estava assentada sobre o cristianismo.

Assim, também, a pluralidade religiosa no Brasil passou a ser um tema amplamente discutido na *Imprensa Evangélica*. Ao mesmo tempo em que o jornal apresentava a solução protestante para formação do cidadão republicano moralizado, no padrão americano, combatia as propostas do positivismo e do catolicismo. Era contrário ao positivismo, por este fazer propaganda da República científica e ateia. Era avesso ao catolicismo por ser o símbolo do atraso na sociedade brasileira. Também era contra o reconhecimento da legitimidade do espiritismo, por ser uma fraude e por suas práticas fazerem seus adeptos perderem a lucidez e, dessa forma, encherem os hospícios. Por fim, embora combatesse a permanência dos símbolos católicos no espaço público e laico, o jornal também refutava todo o tipo de misticismo protestante, como o caso de Miguel Vieira Ferreira.

O jornal *Imprensa Evangélica*, ainda que com a maior participação do elemento nacional, representava os interesses das agências missionárias americanas que o financiavam. Porém, com a ascensão de Eduardo Pereira no cenário presbiteriano nacional, principalmente após ter assumido o pastorado da Igreja de São Paulo, com suas campanhas pela nacionalização da Igreja, a situação tornou-se insustentável e, em 1892, o jornal teve suas atividades encerradas.

Eduardo Carlos Pereira surge, com seu carisma e sua retórica, como um profeta no campo religioso brasileiro e no subcampo do presbiterianismo. Dessa forma, ele consegue angariar o apoio tanto de outros líderes nacionais que o acompanham em seus ideais quanto das representantes das oligarquias políticas de São Paulo. Tanto na *Imprensa Evangélica*, quanto na *O Estandarte*, que será fundado, em 1893, para substituir o antigo jornal, a Sociedade de Senhoras da Igreja Presbiteriana de São Paulo aparecerá com constância. É muito provável que, sem elas, ele não tivesse feito tudo o que fez. Portanto, uma pesquisa que focalize a história das Sociedades de Senhoras presentes não apenas na Igreja de São Paulo, mas em diversas outras igrejas - os jornais nos dão pistas de onde encontra-las - ainda está pendente e seria de grande utilidade para compreendermos em que sentido o projeto de nacionalização do presbiterianismo atendia a setores das oligarquias paulistas.

Isso também demonstra que a divergência existente entre Álvaro Reis e Eduardo Pereira, dois líderes nacionais do presbiterianismo, pode ser explicada pelas disputas de poder sobre

quem teria proeminência na nacionalização do presbiterianismo. Álvaro Reis era o pastor da Igreja do Rio, e, ao que parece, não contava com o apoio financeiro de oligarquias, ao contrário de Pereira.

Dessa forma, com esse apoio, Pereira conseguiu formar um grupo dentro do presbiterianismo que estava em franca concorrência com o Sínodo, fundado em 1888. Ao romper com o Sínodo, Pereira e seus fiéis fundaram uma nova Igreja, tanto no sentido concreto quanto no simbólico. Agora, a nova instituição passava a ter o monopólio da gestão do sagrado em um novo subcampo, que, num período posterior ao recorte temporal escolhido para esta pesquisa, sofrerá uma nova concorrência, que gerará uma nova seita e uma nova Igreja. Esse é o ciclo previsto por Bourdieu, enquanto houver campos religiosos.

Além disso, destacamos, mais uma vez, que toda ação de Pereira e seus companheiros foi feita a partir do nacionalismo, mais próximo ao modelo ufanista, como explicado por Lúcia Oliveira. Esse protestantismo era e é brasileiro, concordamos com Émile Léonard. Os discursos proferidos e suas ações também eram conservadores. Não houve qualquer tentativa revolucionária contra o Sínodo, no sentido de romper com a ordem e a autoridade, pelo contrário, todos os discursos sempre foram direcionados no sentido de as propostas serem debatidas e decididas no órgão deliberativo máximo da Igreja, o Sínodo.

O combate aos americanos também não tinha qualquer sentido de antiamericanismo revolucionário. De forma constante, dizia-se no jornal que o combate era aos planos imperialistas americanos pela instrumentalidade da educação, a dita evangelização indireta, por meio do Mackenzie College, principalmente. Aos missionários americanos, em resposta aos adversários, a “panelinha do Pereira” dizia manter os sentimentos de gratidão, porém não de submissão, o tempo da virilidade havia chegado.

Por fim, resta dizer que tanto nos discursos abolicionistas quanto nos discursos antimacônicos, o tom conservador se manteve. Aqui, referimo-nos, principalmente, ao conservadorismo teológico de tradição princetoniana. O conservadorismo da inspiração divina da Bíblia, da inerrância e infalibilidade bíblicas e da não contradição bíblica com a ciência. Porém, embora mantendo a tradição, formava-se uma nuance desse conservadorismo. O principal problema que identificamos foi o combate do conservadorismo brasileiro ao literalismo do conservadorismo dos americanos. Pereira seguiu e consolidou no conservadorismo presbiteriano brasileiro o princípio do apóstolo Paulo: “a letra mata, mas o espírito vivifica”.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Históricas:

Periódicos:

EXPOSITOR CHRISTÃO, Rio de Janeiro.

IMPrensa EVANGÉLICA, Rio de Janeiro/São Paulo.

O ESTANDARTE, São Paulo.

O APÓSTOLO, Rio de Janeiro.

O PURITANO, Rio de Janeiro.

REVISTA DAS MISSÕES NACIONAIS, São Paulo.

Livros:

BARBOSA, Rui. Discurso no Colégio Anchieta (1903). In: BARBOSA, Rui. *Obras Completas de Rui Barbosa: discursos parlamentares*; v. 30, tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.

DABNEY, Robert. *A Defence of Virginia: and through her, of the South in recent and pending contests against the Sectional Party*. New York: E. J. Hale & Son, 1867.

FERREIRA, Miguel Vieira. *Liberdade de Consciência: o Cristo no Júri*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Brasileira, 2017.

HOUSTON, James Theodore. *O Christianismo e a Escravidão*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1884.

IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. Centro de Documentação: CENDOC. Livro de Registro de Membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro: Início 12 de janeiro de 1862, Fim 02 de julho de 1911, Rio de Janeiro, 06 nov. 1864.

LABOULAYE, Édouard. *La Liberte Religieuse*. Paris: Charpentier, 1866.

_____. *O Partido Liberal: seu programa e futuro*. São Luís, MA: s/e, 1867.

LANE, Horace. Educational Work at S. Paulo, Brazil. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. The Presbyterian Historical Society. Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA, v. 16, 1893-1895, microfilme nº 148.

_____. Personal Relations. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. The Presbyterian Historical Society. Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA, v. 16, 1893-1895, microfilme nº 148.

LAVELEYE, Emílio de. *Do Futuro dos Povos Católicos: Estudo de Economia Social*. 2ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

LEMOES, Miguel; MENDES, Raimundo Teixeira. *Representação Enviada ao Congresso Nacional Propondo Modificações no Projecto de Constituição apresentado pelo Governo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1935.

MARIA, Julio. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

MARINHO, Saldanha (Ganganelli). *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Typ. Imp. et Const. de J. C. de Villeneuve, 1873.

NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Brasília: Senado Federal, 1998.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

PELLETAN, P. C. Eugène. *Cartas à Lamartine: o mundo marcha*. São Luiz: s/e, 1866.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Maçonaria e a Igreja Christã*. São Paulo: Editora Queiroz Junior, 1901.

_____. *A Religião Christã em suas Relações com a Escravidão*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1886.

PORTER, Thomas. Letter to M. W. Henry Grant. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. The Presbyterian Historical Society. Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA, v. 16, 1893-1895, microfilme nº 148.

PRADO, Eduardo. *A Ilusão Americana*. 2ª ed. Brasília: Senado Federal, 2003.

SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *O Catholico e o Methodista*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de J. P. da Costa & Co., 1839.

SIMONTON, Ashbel G. *Dário de Simonton 1852-1866*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura

Cristã, 2002.

Legislação

BRASIL. Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>. Acesso em: 05 ago. 2020.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>. Acesso em: 05 ago. 2020.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm>. Acesso em: 05 ago. 2020.

BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 05 ago. 2020.

Obras consultadas

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocênização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882012000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 08 ago. 2020.

BAILYN, Bernard. *As origens ideológicas da Revolução Americana*. Bauru: EDUSC, 2003.

BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.

BARBOSA, José Carlos. *Negro não Entra na Igreja Espia pela Banda de Fora: Protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2002.

BARBOSA, Marialva. Como escrever uma história da imprensa? In: ENCONTRO

NACIONAL DA REDE ALFREDO DE CARVALHO, 2, 2004, Florianópolis, p. 3. *Anais...*
Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/2o-encontro-2004-1/Como%20escrever%20uma%20historia%20da%20imprensa.doc>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

BASILE, Marcello Otávio N. de C. Conservadorismo no Brasil Império. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (org.). *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita: Ideias, Instituições e Personagens*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2000.

_____. O Império brasileiro: panorama político. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História geral do Brasil*. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

BASTOS, Ana Marta Rodrigues. *A Igreja e a Legislação Eleitoral no Império*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 1997.

BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences: Religion in America*, v. 96, n. 1, winter 1967. Disponível em: <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>. Acesso em: 10 ago. 2020.

BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

BRACHO, Carmen Vallarino. Laicidad y Estado moderno: definiciones y procesos. *Cuestiones Políticas*, IEPDP – Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Luz, v. 21, nº 34, jan./jun. 2005.
Disponível em: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/14412/14389>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. Análise sobre a expansão das universidades federais 2003 a 2012. Brasília: MEC, 2012. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=12386-analise-expansao-universidade-federais-2003-2012-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 14 de jul. 2016.

CAES, André Luiz. A palavra dos pastores, as cartas pastorais dos bispos brasileiros 1821-1890. Disponível em: <http://www.prp.ueg.br/06v1/conteudo/pesquisa/inic-cien/eventos/sic2005/arquivos/humanas/a_palavra_pastores.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

CALHOUN, David B. *Princeton Seminary: faith and learning (1812-1868)*; v. 1. Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1994.

_____. *Princeton Seminary: the majestic testimony (1869-1929)*; v. 2. Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1996.

CÂMARA, Cidinalva Silva; NERIS, Wheriston Silva. Aportes para (re)discussão da noção de campo religioso. *Outros Tempos*, São Luiz, v. 5, n. 6, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br/vol5.6/art.8.pdf>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

CARDOSO, Douglas Nassif. Protestantismo & abolição no segundo império: a pastoral da liberdade. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 14, n. 1, 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Caminhando/article/view/1068/1103>>. Acesso em: 02 ago. 2017.

_____. *Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta; a história da inserção do protestantismo no Brasil e em Portugal*. São Bernardo do Campo: Edição do autor, 2001.

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

_____. *A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro das Sombras: a política imperial*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. Liberalismo, Radicalismo e Republicanismo nos Anos Sessenta do Século Dezenove. *Centre for Brazilian Studies*, University of Oxford. Disponível em: <<http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf>>. Acesso em: 2 mar. 2014.

_____. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. Os Três Povos da República. *Revista USP*, São Paulo, n. 59, set./nov. 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13279>>. Acesso em: 08 ago. 2020.

_____. Conservadorismo no Brasil Republicano. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (org.). *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita: Ideias, Instituições e Personagens*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2000.

_____. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2000000100123&lng=pt&tln=pt>. Disponível em: 04 ago. 2020.

CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

CASIMIRO, Arival Dias. O discurso presbiteriano: a teologia de Princeton e sua influência na formação dos pastores nordestinos. *Ciências da Religião: História e Sociedade*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2003. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/2356>>. Acesso em: 3 jan. 2018.

CATROGA, Fernando. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. *Revista de História das Ideias: O Estado*, Coimbra, v. 26, 2005. Disponível em: <[https://digitalis.uc.pt/pt-pt-artigo/religi%C3%A3o_civil_do_estado_na%C3%A7%C3%A3o_os_casos_dos_eua_e_da_fran%C3%A7a](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/religi%C3%A3o_civil_do_estado_na%C3%A7%C3%A3o_os_casos_dos_eua_e_da_fran%C3%A7a)>. Acesso em: 10 ago. 2020.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

CHARTIER, Roger et al. Pierre Bourdieu e a história: Roger Chartier debate com José Sérgio Leite Lopes. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi04/04_debate01.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

CORRÊA, Adolpho Machado. *Eduardo Carlos Pereira: seu apostolado no Brasil*. São Paulo: Livraria e Editora Pendão Real, 1983.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 5ª ed. São Paulo:

Brasiliense, s/d.

_____. *Da Senzala à Colônia*. 5ª ed. São Paulo: UNESP, 2012.

COSTA, Joaquim. *Sociologia da Religião*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2009.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. *Projeto História*, São Paulo, n. 35, dez. 2007. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2221/1322>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

DAIBERT JUNIOR, Robert. *Isabel, a “Redentora” dos Escravos: uma história da Princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

DARNTON, Robert. *O Lado Oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DAVIS, David Brion. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. A “Imprensa Evangélica” como estratégia para inserção do protestantismo no Brasil Imperial. In: Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio, 14, 2010, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos*. Rio de Janeiro: ANPUH, 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612_ARQUIVO_AImprensaEvangolica-ANPUH.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FONSECA, Andréa Braga. A imprensa evangélica no Brasil do século XIX e XX: um olhar sobre a questão da escravidão e o progresso. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 10, 2002, Rio de Janeiro. *Anais Eletrônicos do X Encontro da Anpuh*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=312>. Acesso em: 06 maio 2014.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 6ª ed. rev. São Paulo: Global, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na*

França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOMES, Adriana. *Entre a Fé e a Polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)*. 2013. Dissertação (mestrado em História) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: MARTINS, Ismênia de Lima; IOKOI, Zilda Marcia Gricoli; SÁ, Rodrigo Patto de (org.). *História e cidadania*. São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH-USP, ANPUH, 1998.

_____. Quatro séculos de cristandade no Brasil. In: MOURA, Carlos André Silva de (org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2011.

GONÇALVES, João Felipe. *Rui Barbosa: pondo as ideias no lugar*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

GUTIERRES, Edison Aparecido. *Eduardo Carlos Pereira (1855-1923) e o projeto educacional presbiteriano no Brasil*. 2010. Dissertação (mestrado em Educação) Universidade Estadual de Maringá, p. 10.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em:

<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>.

Acesso em: 21 set. 2015.

JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. História dos Conceitos: dois momentos de um encontro intelectual. In: JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (org.). *História dos Conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro - São Paulo: Editora PUC-Rio - Edições Loyola, 2006.

KARNAL, Leandro et. al.. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

KIRK, Russell. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014.

KITAGAWA, Sergio Tuguio Ladeira. “*Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil*”: nacionalismo, carisma e o cisma presbiteriano de 1903. 2014. Dissertação (mestrado em História Social) Universidade Estadual do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

LAHIRE, Bernard. Campo, fuera de campo, contracampo. *Collección Pedagógica*

Universitaria, Veracruz, México, 2002, n. 37-38, jan./jul. – jul./dez.. Disponível em: <http://www.uv.mx/cpue/coleccion/N_3738/H%20Lahire%20campo%20contracampo.pdf>.

Acesso em: 02 jul. 2014.

LÉONARD, Émile G. *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

_____. *O Presbiterianismo Brasileiro e suas Experiências Eclesiásticas*. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

_____. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e História Social*. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2006.

_____. A Formação de uma Sociedade Protestante no Brasil. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

_____. O Evangelho no Brasil. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]: subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. *Entre a Sacristia e o Laboratório: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

LINS, Ivan Monteiro de Barros. *História do Positivismo no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009.

MACHADO, Humberto F.. *Palavras e Brados: José do Patrocínio e a imprensa abolicionista do Rio de Janeiro*. Niterói: Ed. da UFF, 2014.

MANNHEIM, Karl. O Pensamento Conservador. In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução Crítica à Sociologia Rural*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, maio/ago. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>>. Acesso em: 08 fev. 2020.

MARTINS, Alex Lara. *O Anjo e a Besta: Pascal, Machado de Assis e a descristianização do*

ceticismo. 2018. Tese (doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais/MG.

MATOS, Alderi S. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, São Paulo, nº 2, vol. XII, 2º sem. 2007. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII__2007__2/alderi.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

_____. A pregação dos pioneiros presbiterianos no Brasil: uma análise preliminar. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 9, n. 2, 2004. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_IX__2004__2/alderi.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2018.

_____. *Os Consolidadores da Obra Presbiteriana no Brasil: pastores e missionários do início do século 20 (1901-1920)*. São Paulo: Ed. do Autor, 2014.

MATTOS, Marcelo Badaró. *Vadios, Jogadores, Mendigos e Bêbados na Cidade do Rio de Janeiro do Início do Século*. 1991. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

MEDEIROS, Pedro H. C. de. *A Imprensa Religiosa como Espaço de Afirmação da Identidade do Protestantismo Nacional: a missão presbiteriana e o jornal Imprensa Evangélica*. In: BESSONE, Tânia [et al] (org.). *Imprensa, Livros e Política no Oitocentos*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2018.

_____. *Pelo Progresso da Sociedade: a imprensa protestante no Rio de Janeiro imperial (1864-1873)*. 2014. Dissertação (mestrado em História) UFRRJ, Rio de Janeiro, 2014.

MENDES, Felipe Landim Ribeiro. *Ibicaba Revisitada Outra Vez: espaço, escravidão e trabalho livre no oeste paulista*. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 25, n. 1, jan./abr.2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/anaismp/v25n1/1982-0267-anaismp-25-01-00301.pdf>>. Acesso em: 07 ago. 2020.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MOREL, Marco. A imprensa periódica no século XIX. *Rede Memória*, jan. 2012. Disponível em: <<http://redememoria.bn.br/2012/01/a-imprensa-periodica-no-seculo-xix/>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

_____; SOUSA, Françoise Jean de Oliveira. *O Poder da Maçonaria: a história de uma sociedade secreta no Brasil*. Botafogo: Editora Nova Fronteira, 2008.

NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992.

NOLL, Mark. *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial: jurisconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e Catolicismo: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. 2011. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal Fluminense.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, v. 1. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2006.

_____. *Evangelização Protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, v. 2. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2008.

PIERUCCHI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP; Editora 34, 2013.

PINTO, Surama Conde Sá. *Só para Iniciados...: o jogo político na antiga capital federal*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. *Laicidade à Brasileira: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016.

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

ASTE, 1984.

REIS, Edilberto Cavalcante. Visitas e cartas pastorais: a construção de um projeto eclesial. In: III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH: Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades, 3, 2011, Florianópolis. *Anais...* In: Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v. 3, n. 9, jan. 2011, p. 1-2. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

REIS, João José. Há Duzentos Anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v15n28/1518-3319-topoi-15-28-00068.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da Autonomia ao Cisma*. São Paulo: Livraria o Semeador, 1987.

_____. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: Livraria o Semeador, 1991.

_____. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973.

RODRIGUES, Claudia. *Nas Fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Emancipacionismo católico em meados do século XIX: d. Viçoso e a Selecta Catholica. In: ENCONTRO DE PÓS-GRADUANDOS EM HISTÓRIA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS DO OITOCENTOS, 2, 2017, Juiz de Fora/MG. *Anais...* Juiz de Fora: SEO, 2018. Disponível em: <http://www.seo.org.br/images/Anais/Anais_II_Encontro/Italo_Santirocchi_completo.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2018

_____. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O Jornal Imprensa Evangélica: diferentes fases no contexto*

brasileiro (1864-1892). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As Outras Faces do Sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: EDUFMA, 2006.

_____; SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni (org.). *Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. CURITIBA: Editora CRV, 2017.

_____. O Protestantismo no Advento da República no Brasil: Discursos, Estratégias e Conflitos. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano III, n. 8, set. 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf7/07.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2020.

SCRUTON, Roger. *O que é Conservadorismo*. São Paulo: É Realizações, 2015.

SILVA, Elaine Moura. *O Espiritualismo no Século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. 2ª ed. Campinas: Unicamp, 1999.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de Outra Pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. Tese (doutorado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SILVA, Hélio de O. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Escravidão: breve análise documental. *Fides Reformata*, São Paulo, v. XV, nº 2, 2010. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/Fides_Reformata/03_IPB_Escravidao_Analise_Documental.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2017.

SILVA, Ivanilson Bezerra da. *A Cidade, a Igreja e a Escola: relações de poder entre maçons e presbiterianos em Sorocaba na segunda metade do século XIX*. 2010. Dissertação (mestrado em Educação) Universidade de São Paulo, São Paulo.

SILVESTRE, Armando Araújo. *Da Imprensa Evangélica ao Brasil Presbiteriano: o papel* (in) formativo dos jornais da Igreja Presbiteriana do Brasil (1864-1986). 1996. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo/SP.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOBRINHO, Juliano Custódio. *Sobre um Tempo de Incertezas: o processo da abolição e os significados da liberdade em Minas Gerais (1880-1888)*. CURITIBA: Editora CRV, 2018.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 187.

SOUZA NETO, Wilson Ferreira de. *Presbiterianismo e Maçonaria: uma análise da contribuição maçônica ao presbiterianismo brasileiro no período de 1859 a 1889*. 2008. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP.

SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (org.). *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana, BA: UEFS Editora, 2011.

STEIN, Robert H. *Guia Básico para Interpretação da Bíblia*: interpretando conforme as regras. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

STONE, Lawrence. Prosopografia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, jun. 2011. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/31689/20209>>. Acesso em: 08 mar. 2018.

SUÁREZ, Hugo José. Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Zamora, México, v. 27, n. 108, 2006, p. 22-25. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710802>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

VALLE, Daniel Simões do. *Intelectuais, Espíritas e Abolição da Escravidão*: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888). 2010. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil (1889-1945)*: v. 2. Aparecida: Editora Santuário, 2016.

_____. *O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Caminhos e Histórias: a historiografia do protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de Estudos da Religião – REVER*, 2005, n. 1. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_watanabe.pdf>. Acesso em: 21 set. 2015.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo & Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.