

**PEDRO HENRIQUE CAVALCANTE DE MEDEIROS**

**O JORNAL IMPRENSA EVANGÉLICA: O DISCURSO PROTESTANTE NO  
BRASIL IMPERIAL (1864-1867)**

Monografia apresentada ao curso de História como requisito parcial para a obtenção do Título de Licenciado em História do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Marcello Otávio Néri de Campos Basile.

Nova Iguaçu

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E ECONOMIA

PEDRO HENRIQUE CAVALCANTE DE MEDEIROS

O JORNAL IMPRENSA EVANGÉLICA: O DISCURSO PROTESTANTE NO BRASIL  
IMPERIAL (1864-1867)

Monografia apresentada em 01 de dezembro de 2011 como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em História.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Marcello Otávio Néri de Campos Basile (orientador)

---

Prof. Dr. Roberto Guedes Ferreira

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvia Regina Alves Fernandes

Dedico à minha vó, Talita Canuto,  
(in memoriam), pois ao seu lado  
ouvi as primeiras histórias a  
respeito do protestantismo no  
Brasil.

## **AGRADEDIMENTOS**

Aos professores do Departamento de História e Economia, do Instituto Multidisciplinar em Nova Iguaçu, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no período entre 2007 a 2011, meu muito obrigado pelo apoio, pelo ensino, pela orientação e pela amizade. Mais do que grandes historiadores e historiadoras, esses professores me ensinaram verdadeiras lições de vida.

Meu muito obrigado especial ao meu professor e orientador Marcello Basile, por ter sempre acreditado no meu potencial. Muito mais do que um orientador, um incentivador. Com todas as suas exigências, ensinou-me o real valor do ofício de historiador.

Aos colegas de curso, meu muito obrigado pelo apoio, pelas sugestões, pelo incentivo, pelas críticas. Agradeço especialmente ao meu amigo Cezar Uchoa Jr., sem o qual esta pesquisa se tornaria quase impossível de ser executada.

Agradeço ao meu chefe, dr. Vinícius Figueiredo de Souza, e a minha chefe, dr<sup>a</sup>. Tatiane Moissinho, que facilitaram, sempre que possível, a minha vida corrida de estudante.

Agradeço a minha mãe, Sandra Cavalcante de Medeiros, pois sempre apoiou os meus estudos, e foi a primeira incentivadora para que eu escolhesse a profissão de historiador. E ao meu pai, Severino Martins de Medeiros Neto, pelo incentivo, apoio, e por ter sempre dado crédito aos meus ideais. Não posso deixar de mencionar que eles foram meus primeiros ouvintes, pois todo o conhecimento novo, aprendido em ambiente universitário, era repassado, imediatamente, para eles. Obrigado por terem me ouvido por tanto tempo.

Agradeço muito a minha querida e amada esposa, Josilene Lopes Silva de Medeiros, por ter sempre dado atenção aos meus dilemas acadêmicos. Obrigado por ter tido tanta paciência comigo ao longo desses anos, pois, quantas vezes, tive de dividir meu tempo entre os estudos e ela. Obrigado pelo apoio.

Agradeço também a toda a minha família que sempre esteve do meu lado, pois, mesmo sabendo da carreira difícil de um historiador no Brasil, nunca me desestimularam, pelo contrário, sempre me motivaram com muita empolgação.

## RESUMO

A presente pesquisa tem por objeto as transformações de cunho político-religioso processadas no Brasil ao longo do século XIX, ocasionadas pela: reforma no catolicismo brasileiro; reforma na política liberal; e, a inserção do protestantismo de missão, originário, principalmente, dos Estados Unidos da América. Analisamos na presente pesquisa, o discurso proferido pelos missionários protestantes ante as transformações na sociedade brasileira. Tomamos como ponto de partida a brecha na estrutura religiosa brasileira ocasionada pela tensão entre governo e Igreja; uma relação que estava estabilizada, mas que com a entrada de agentes do ultramontanismo, torna-se cada vez mais instável. Entendemos que esse conflito, cujo ápice ficou conhecido como “questão religiosa”, possibilitou a inserção de representantes da religião protestante, vindos principalmente dos Estados Unidos da América. Uma das estratégias utilizadas pelos protestantes foi a manifestação de suas ideias através da imprensa; mais tarde, através de um periódico criado especificamente com esse propósito, a *Imprensa Evangélica*. A iniciativa da criação de um jornal protestante partiu de representantes do presbiterianismo norte-americano; todos formados em meio a um protestantismo que em muito se diferenciava das ideias propagadas pela Reforma Protestante do século XVI. O jornal não somente difundiu doutrinas evangélicas, mas, também, recebeu influências do pensamento liberal. E, na disputa pelo monopólio da gestão dos bens de salvação, os redatores sempre procuraram desvalorizar as doutrinas da religião concorrente, a religião católica apostólica romana. Verificamos as interações entre os discursos protestantes e a linguagem religiosa utilizada nos Estados Unidos, no caso do protestantismo; e a linguagem religiosa no Brasil, no caso do catolicismo; procurando identificar as inovações e os jogos de linguagem utilizados pelos protestantes.

**Palavras-chave:** Religião, política, imprensa

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>I. CONCEITOS E BIOGRAFIAS.....</b>	<b>16</b>
<b>1. Contexto histórico-conceitual sobre a religiosidade no Brasil Império.....</b>	<b>16</b>
1) Regalismo .....	16
2) Ultramontanismo ou romanização .....	21
3) Liberalismo .....	23
4) Protestantismo .....	25
<b>1. Conceitos sobre protestantismo de origem norte-americana .....</b>	<b>29</b>
1) O Evangelicalismo .....	29
2) O evangelismo de fronteira e a “era metodista” .....	30
3) O Fundamentalismo .....	32
<b>2. Biografias.....</b>	<b>33</b>
1) James Cooley Fletcher (1823-1901).....	33
2) Ashbel Green Simonton (1833-1867).....	35
3) Robert Reid Kalley (1809-1888).....	38
4) Alexander Latimer Blackford (1828-1890).....	41
5) José Manoel da Conceição (1822-1873).....	42
6) Antônio José dos Santos Neves (1827-1874).....	44
<b>II. O DISCURSO PROTESTANTE .....</b>	<b>46</b>
<b>1. O discurso político-religioso da Imprensa Evangélica .....</b>	<b>46</b>
<b>2. O diálogo com políticos liberais.....</b>	<b>54</b>
1) Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875) .....	54
2) José Thomaz Nabuco de Araújo (1813-1878) .....	58
<b>3. O discurso doutrinário .....</b>	<b>62</b>
<b>4. A desvalorização das doutrinas católicas .....</b>	<b>68</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>78</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>82</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>83</b>

## INTRODUÇÃO

No século XIX, o Brasil passou por diversas agitações de cunho político, social e religioso, que contribuíram para a formação da diversidade da cultura brasileira. Nosso país, aparentemente permanecera distante das disputas religiosas que abalaram a Europa durante três séculos. Entretanto, a chegada da família real em 1808 e a assinatura do Tratado de Aliança e Amizade de Comércio e Navegação com a Inglaterra, em 1810, fizeram com que o Brasil começasse a ter contato direto com países de cultura protestante, fazendo com que o nosso país, católico até então, passasse a enfrentar as influências de uma religião concorrente.

Há dois momentos de inserção do protestantismo no Brasil. O primeiro é caracterizado pela imigração de protestantes para trabalharem na lavoura como mão-de-obra livre, a primeira metade do século XIX é o período marcante para esse tipo de inserção. O segundo momento, que cobre todo o Segundo Reinado, é caracterizado pelo movimento missionário, principalmente de origem norte-americana, é o momento em que os protestantes se empenharam em conquistar um espaço no campo religioso brasileiro. Esse último período é o que nos interessa.

Desde as primeiras leituras, o que mais nos chamava a atenção era o fato de que, legalmente, no Brasil, as outras religiões eram apenas toleradas, cheias de restrição, enquanto o catolicismo era oficialmente a religião do governo, da política e do povo. Todavia, tais restrições não impediram que os protestantes conseguissem construir seus templos, fazer proselitismo, batizar brasileiros e até mesmo publicar um jornal para divulgar suas ideias e criticar a religião católica, tudo aquilo que lhes era proibido por lei.

Estudar o processo de inserção do protestantismo no Brasil em toda a sua dimensão era inviável para um trabalho de conclusão de curso de graduação, entretanto, propusemo-nos a analisar, de forma bem delimitada, pelo menos uma dessas dimensões: a inserção das ideias protestantes no contexto social, político e religioso do Brasil, no período do Segundo Reinado. O objeto de nossa pesquisa é um tema ainda muito pouco explorado pela historiografia, isto é, o diálogo dos protestantes com o catolicismo e com a política brasileira.

Entendemos que, ao longo de todo o século XIX, a imprensa foi o espaço privilegiado para a propagação de diversas ideias de cunho político e religioso. A partir da segunda metade

do século XIX, as discussões de cunho religioso e político se tornam ainda mais acirradas, devido a uma série de reformas pelas quais o nosso país atravessava. Se por um lado houve a reforma do clero a partir de 1844, tendo como apoio político as ideias conservadoras, por outro, havia os liberais que acolheram os protestantes como “arautos do liberalismo e do progresso”.<sup>1</sup>

Desde a chegada do primeiro missionário protestante que a imprensa passou a ser utilizada, também, como meio de divulgação da doutrina evangélica. Robert Kalley, missionário escocês que desembarcou no Rio de Janeiro em 1855, publicou a obra *O Peregrino* de John Bunyan, nas folhas do *Correio Mercantil* em 1856. Em 5 de novembro de 1864, fundou-se o *Imprensa Evangélica*, de linha presbiteriana, tendo como gestor Ashbel Green Simonton, missionário norte-americano que desembarcou no Rio de Janeiro em 1859. Explicando a causa que teria levado Simonton a fundar o jornal, David Gueiros Vieira assevera:

*O missionário presbiteriano estava surpreso com o que lia nos periódicos do Rio de Janeiro. Naquele momento não havia ataques jornalísticos ao protestantismo, mas, por outro lado, havia uma porção de insultos contra os ultramontanos, contra a Igreja Católica e contra o ‘papismo’, como ele dizia.*<sup>2</sup>

Ao trabalharmos com a temática da inserção do protestantismo no Brasil Império, destacamos algumas obras. Primeiramente, o trabalho escrito na década de 1950 pelo francês Émile G. Léonard, *O Protestantismo Brasileiro: Estudo de Eclesiologia e História Social*,<sup>3</sup> o autor foi titular da cadeira de História da Reforma e do Protestantismo, da seção de Ciências Religiosas, da Escola de Altos Estudos, cadeira criada e anteriormente ocupada por Lucien Febvre.

Em sua obra, Léonard analisou o modo como o protestantismo se inseriu na sociedade brasileira. Tomando como plano de fundo o protestantismo europeu, mais especificamente, o francês, destacou as singularidades do caso brasileiro. O autor analisou fontes diversas, tais como: jornais; documentos de arquivos públicos, eclesiásticos e particulares. Seu intuito era

---

<sup>1</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 74.

<sup>2</sup> VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 137.

<sup>3</sup> LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2006.



se afastar da história denominacional/confessional, escrevendo uma História Social do protestantismo brasileiro.

Como principais contribuições de seu trabalho, podemos destacar a importância dada aos fatores sociais e políticos que favoreceram a inserção do protestantismo no Brasil, tais como a luta reformista do padre Feijó, as disposições do Imperador d. Pedro II em não interferir na expansão de uma religião concorrente à religião oficial do Império, as estratégias missionárias de Kalley, que não estava vinculado a nenhuma instituição protestante oficial, e o papel exercido pelo ex-padre José Manoel da Conceição. Por meio da atuação desse primeiro padre convertido ao protestantismo, a nova religião pôde se expandir pela zona rural de São Paulo, fazendo com que grande número de camponeses conhecesse o protestantismo. Ressalte-se, também, que o autor procurou analisar os principais percalços pelos quais o protestantismo atravessou no Brasil, dentre os quais, podemos destacar, as reações católicas, através de canções pejorativas sobre os protestantes e, esporadicamente, perseguições violentas contra os pastores e conversos ao protestantismo.

A partir da obra de Léonard, outras obras passaram a ser escritas tomando como base essa matriz. É o caso do livro, publicado em 1973, de Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil Monárquico*,<sup>4</sup> que na introdução afirma:

*... o presente trabalho, porém, focaliza um ângulo até hoje pouco examinado: o de aspectos da cultura brasileira do século XIX que possibilitaram, e mesmo facilitaram, a aceitação do Presbiterianismo. Émile G. Léonard, é certo, dedica a essa questão algumas de suas páginas. (...) Sua sugestão de que aspectos da própria Igreja Católica Romana de então possibilitaram a aceitação do Protestantismo pareceu-me merecedora de exame. Ao longo desse exame verifiquei que não apenas a Igreja Católica, mas todos os sistemas sociais estavam comprometidos na situação cultural propícia à aceitação no País, das Denominações Protestantes (...) Acompanho, no presente trabalho, apenas os sistemas jurídico, religioso e político, para verificar como nele se davam fenômenos conducentes à aceitação do Protestantismo no País.*<sup>5</sup>

Podemos destacar como principais contribuições de Ribeiro, o uso de documentos oficiais, leis, atas do legislativo, documentos da Igreja Católica, como fontes. O autor defende que pelo menos em três setores: legislativo, político e religioso; a sociedade brasileira já estava se preparando para a aceitação do protestantismo, antes mesmo da chegada dos

<sup>4</sup> RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973.

<sup>5</sup> *Idem, Ibidem*, p. 11-12.

missionários. A ressalva que temos de fazer sobre a sua obra é o fato dela beirar o triunfalismo protestante, dando muito pouco destaque aos problemas enfrentados pelos protestantes quando chegaram ao Brasil. A diferenciação entre instituição denominacional e material humano (os missionários) é muito tênue no seu trabalho. Sua tese é a de que o sistema brasileiro aceitou o protestantismo de forma “consciente e deliberadamente”,<sup>6</sup> mas pouco se fala sobre as conversões ao protestantismo ou sobre a expansão real do protestantismo, deixando diversas questões sem serem respondidas.

A primeira crítica que encontramos sobre o trabalho de Léonard foi feita por Antônio Gouvêa Mendonça, ao escrever em 1990, em conjunto com Prócoro Velasques Filho, a obra *Introdução ao Protestantismo no Brasil*.<sup>7</sup> No capítulo “A ‘questão religiosa’: conflito Igreja vs. Estado e expansão do protestantismo”, afirma:

*A historiografia da inserção do protestantismo no Brasil tem sido feita tradicionalmente com desconhecimento da cultura brasileira e da Igreja Católica. Esta tem sido a prática dos historiadores denominacionais. O mesmo aconteceu, todavia, com Émile - G. Léonard, que, apesar de propor um estudo de eclesiologia e história social, não estabeleceu o necessário diálogo com a sociedade brasileira nem com a Igreja Católica. Diga-se de passagem, no entanto, que falar de diálogo com a sociedade brasileira e com a Igreja Católica é, de certo modo, redundante, visto que uma e outra são historicamente indistintas.*<sup>8</sup>

Podemos destacar como principais contribuições da obra de Mendonça e Velasques Filho a atenção que é dada às mudanças de ordem social, teológica e filosófica que atingiram tanto a sociedade brasileira quanto a sociedade norte-americana, de onde veio quase a totalidade de missionários que chegaram ao Brasil ao longo do século XIX. No caso do Brasil são destacadas mudanças como a ascensão do liberalismo, do ultramontanismo, as tensões entre o altar e a coroa, e a distância que se torna cada vez mais evidente entre o catolicismo popular e o institucional. No caso dos Estados Unidos, as transformações destacadas foram: o protestantismo evangélico; a “era metodista”, ocasionada pela expansão metodista nas fronteiras, na grande marcha para o Oeste; a ascensão do fundamentalismo e da teologia liberal como respostas ao cientificismo oitocentista; a doutrina da igreja espiritual; dentre outras. A missão que se expandiu no Brasil teria como plano de fundo as características

---

<sup>6</sup> RIBEIRO, *op. cit.*, p. 31.

<sup>7</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*

<sup>8</sup> *Idem, Ibidem*, p. 61-62.

culturais desses dois povos, adaptando-se e influenciando, formando aqui um tipo de protestantismo muito singular, um protestantismo brasileiro.

Outra obra de Mendonça que merece destaque é *O Celeste Porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*,<sup>9</sup> com primeira edição em 1984, fruto de sua tese de doutorado defendida no Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Nesta obra o autor procurou demonstrar como a mensagem missionária foi aceita pela sociedade brasileira. Pela primeira vez, alguém se preocupou em analisar o protestantismo recebido por aqueles que realmente se converteram à nova fé: o homem pobre da zona rural de São Paulo. Tendo em vista que aquela camada da população brasileira, em sua maioria, era analfabeta, o autor destacou a importância que o primeiro hinário protestante brasileiro - *Salmos e Hinos* - teve na expansão da fé protestante em meio aos camponeses, exercendo, principalmente, um papel pedagógico, substituindo, por vezes, o discurso doutrinário do pastor, que visitava a comunidade raramente.

Sobre a aceitação da mensagem protestante pela sociedade brasileira, também podemos destacar o trabalho de David Gueiros Vieira, *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*,<sup>10</sup> publicado em 1980. Este foi mais um autor que baseou sua tese na obra de Léonard:

... poderíamos citar o erudito trabalho sobre o protestantismo brasileiro, e até hoje, o mais completo, do professor Émile-Guillaume Léonard, *O Protestantismo Brasileiro, que contribuiu com o germe da ideia do presente estudo*.<sup>11</sup>

Trata-se de um trabalho paralelo e complementar ao de Ribeiro. Em sua obra, o autor procurou examinar outro campo que possibilitou a inserção dos protestantes ao longo da segunda metade do século XIX, isto é, a maçonaria, estopim da chamada “questão religiosa”, o ápice do conflito entre coroa e altar. Vieira procurou demonstrar como os maçons estavam extremamente vinculados aos protestantes, tanto os protegendo ante os clérigos ultramontanos, quanto os apoiando na prática missionária. As próprias lojas maçônicas, por

---

<sup>9</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

<sup>10</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*

<sup>11</sup> *Idem, Ibidem*, p. 18.

vezes, cederam espaço à liturgia protestante. Houve, também, jornais protestantes que transcreveram artigos escritos por maçons. O estudo de David Gueiros Vieira possui grande valor por ser extremamente denso na pesquisa de fontes. O autor baseia seus estudos em uma teoria que ele próprio diz ter “má reputação”, isto é, a teoria da conspiração, que defendia que forças maçônicas, republicanas, protestantes, liberais e outros grupos se aliaram para destituírem o poder político que a Igreja Católica possuía naquele período.<sup>12</sup>

Há trabalhos que tratam mais especificamente das características do protestantismo brasileiro, dentre os quais, merece destaque, a obra de Carl Joseph Hahn, *História do Culto Protestante no Brasil*,<sup>13</sup> traduzido para o português em 1989. Neste estudo, o autor demonstra como a liturgia evangélica brasileira se configurou de forma bem diferente de tudo aquilo que se conhecia até então por protestantismo. Este autor foi o primeiro estudioso do protestantismo brasileiro a dar destaque para grupos sociais até então ignorados, ou seja, índios, pobres, escravos e portugueses. Primeiramente, ele procurou analisar como eram realizados os cultos protestantes entre os imigrantes europeus e americanos; depois, procurou compreender as características dos cultos africanos e indígenas; e, por fim, analisou o processo de inserção do protestantismo norte-americano em meio à diversidade cultural brasileira. Segundo o autor, o protestantismo brasileiro é fruto de uma mistura de elementos do culto evangélico norte-americano do século XIX, com a cultura indígena e africana, com o culto católico português, dando origem à singularidade do culto brasileiro. Hahn ainda afirma que este “sincretismo” foi agravado pela falta de assistência religiosa por parte dos pastores, tanto coloniais quanto missionários, que apareciam, às vezes, apenas uma vez por ano nas comunidades evangélicas espalhadas pelo país para realizar batismos, santa ceia e ensinamentos doutrinários. Portanto, para além de verificar as influências externas que moldaram o protestantismo brasileiro, este autor procurou “determinar até que ponto as influências internas do Brasil deram a sua contribuição para essas diferenças”.<sup>14</sup>

Aprofundando-se um pouco mais na caracterização multiforme do protestantismo latino-americano destacamos a obra de José Miguez Bonino, *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, publicado em 1995, em Buenos Aires, traduzido para o português em

---

<sup>12</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 12.

<sup>13</sup> HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.

<sup>14</sup> *Idem, Ibidem*, p. 14.

2002.<sup>15</sup> Nessa obra, o autor analisou os diversos tipos de protestantismo que se inseriram no Brasil e, igualmente, os que aqui se desenvolveram. Sua preocupação era demonstrar que o protestantismo não era algo homogêneo, criticando os trabalhos que lêem a história do protestantismo no Brasil como algo uniforme.

Outro trabalho citado ao longo de nosso estudo pertence à Douglas Nassif Cardoso, *Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta; a História da inserção do protestantismo no Brasil e em Portugal*,<sup>16</sup> o livro foi publicado em 2001. O autor se propôs a escrever uma biografia histórica de Robert Reid Kalley. Baseando suas pesquisas no conceito de profeta esboçado por Pierre Bourdieu, Cardoso defendeu que Robert Kalley era um profeta independente da fé, que não possuía ligações com nenhuma denominação, mas que trabalhou para formar um protestantismo genuinamente brasileiro. Suas pesquisas se basearam em três obras já citadas: *O Celeste Porvir* de Antônio Gouvêa Mendonça; *História do Culto Protestante no Brasil* de Carl Joseph Hahn; e *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil* de David Gueiros Vieira. A tese que Cardoso sustenta é a de que Robert Kalley se adaptava às circunstâncias, ele não estava preso a modelos pré-estabelecidos, esse foi o fator predominante para o sucesso de seu projeto evangelístico.

Um último trabalho que tratou da inserção do protestantismo no Brasil oitocentista, estudando o trabalho exercido por Robert Kalley, foi a dissertação de mestrado de Sérgio Prates Lima, *Peregrinos, missionários e protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley*,<sup>17</sup> defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no ano de 2010. Prates Lima procurou estudar a atuação de Robert Kalley na evangelização da Ilha da Madeira e do Brasil oitocentista. Baseando suas pesquisas na teoria de Bourdieu, Prates Lima aponta que a atuação de Kalley ocorreu em uma época de crise aberta de caráter social, econômico e religioso na sociedade madeirense.<sup>18</sup> Segundo o autor:

*Ao recusar-se a atender aos apelos do bispo católico, que queria evitar o acirramento dos ânimos, Kalley estava imbuído da convicção de que sua atuação na Madeira tinha uma função profética, isto é, tirar os madeirenses*

---

<sup>15</sup> BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

<sup>16</sup> CARDOSO, Douglas Nassif. *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.

<sup>17</sup> LIMA, Sergio Prates. *Peregrinos, missionários e protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

<sup>18</sup> Cf. *Idem, Ibidem*, p. 25.

das “trevas da ignorância”, conduzindo-os à “verdadeira experiência cristã”, o protestantismo.<sup>19</sup>

As principais contribuições da dissertação de Prates Lima centram-se no fato de ter sido um dos únicos autores até o momento a ter baseado suas pesquisas em teóricos da sociologia da religião, como por exemplo, Mircea Eliade, Bourdieu, Weber, demonstrando que o campo de estudo do protestantismo no Brasil ainda está repleto de lacunas a serem preenchidas.

Em suma, Prates Lima chega à conclusão de que Kalley procurou tanto na Ilha da Madeira quanto no Brasil quebrar a hegemonia católica, demonstrando que o verdadeiro cristianismo estava centrado no protestantismo; mas, não em qualquer protestantismo, pois, ele se recusava a se curvar perante as formas de protestantismo existentes; a sua atividade de “profeta” foi focada na elaboração de um protestantismo autônomo. Embora não vinculado a seitas protestantes conhecidas, suas atividades auxiliaram na inserção de outras formas de protestantismo no Brasil imperial.

Passemos agora a apontar algumas pesquisas sobre a Igreja Católica no século XIX, que se relacionam com o nosso projeto. Em primeiro lugar, destacamos a obra do padre José Scampini, *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras*,<sup>20</sup> publicada na Revista de Informação Legislativa do primeiro trimestre de 1974. Nesta obra, Scampini lê a História religiosa do século XIX como um grande conflito entre o regalismo do Império e a Igreja oficial, sendo a Igreja vítima do regalismo imperial. Por toda a sua obra, ele denuncia que o governo não era “verdadeiramente católico”,<sup>21</sup> e que a Igreja ao longo do oitocentos esteve cerceada pelo poder político. Suas principais fontes foram: a legislação imperial; as obras dos bispos protagonistas da “questão religiosa”, dom Macedo Soares e dom Vital; a obra do padre Júlio Maria; dentre outras.

Mais imparcial com relação à “questão religiosa” é o estudo de Roque Spencer M. de Barros, inserido na obra coletiva: *O Brasil Monárquico*,<sup>22</sup> da coleção História geral da civilização brasileira. Em sua obra, Barros procurou demonstrar que a paz que havia entre a

---

<sup>19</sup> LIMA, *op. cit.*, p. 29.

<sup>20</sup> SCAMPINI, José. A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado. *Revista de Informação Legislativa*, v. 11, n. 41, p. 75-126, jan./mar. de 1974.

<sup>21</sup> *Idem, Ibidem*, p. 79.

<sup>22</sup> BARROS, Roque Spencer M. de. Vida Religiosa. In: ELIS, Myriam; ARAÚJO FILHO, José R. de; LUZ, Nícia Vilela *et al.* *O Brasil Monárquico*, v. 6: *Declínio e queda do Império*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

coroa e o altar, durante o início do século XIX, era totalmente aparente, e mais, para ele, “nem os imperadores, nem os homens cultos, nem o clero, nem o povo poder-se-iam definir como católicos, na acepção exata do termo, embora católicos se declarassem todos eles”.<sup>23</sup> Para o autor, a inserção de elementos ultramontanos só agravou as tensões entre a religião oficial e o governo imperial. Outrossim, a influência de novas ideias liberais em alguns políticos do Império contribuiu no aprofundamento da instabilidade entre coroa e altar.

Sobre a relação entre a religião oficial e o governo, indicamos também a pesquisa de Guilherme Pereira das Neves, *E Receberá Mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*,<sup>24</sup> fruto da sua tese de doutorado defendida em 1994 na Universidade de São Paulo. Baseando-se, principalmente, em fontes do Arquivo Nacional referentes à Mesa de Consciência e Ordens, Pereira das Neves identificou que a relação entre clérigos brasileiros, o povo (moradores das diversas freguesias que existiam no Brasil) e a instância governamental de cunho eclesiástico (Mesa de Consciência e Ordens) era muito conflituosa e desgastante.

Há outra obra, publicada em 2007, que analisa o clero regular oitocentista, de autoria de Dilermando Ramos Vieira, *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*.<sup>25</sup> Neste estudo, o autor analisou o declínio e a ascensão das ordens religiosas no Brasil, desde Pombal. O autor defende que o catolicismo, até o início do Segundo Reinado, sofria diversas restrições no Brasil, além de permanecer muito distante das doutrinas tridentinas, situação que vinha se agravando desde as reformas pombalinas. A partir da segunda metade do século XIX, a Igreja passaria por uma série de mudanças ocasionadas pela inserção dos clérigos ultramontanos, tais transformações culminaram no conflito conhecido como “questão religiosa” em 1873.

Tomando como base esse quadro, com o presente estudo pretendemos contribuir para a compreensão da religiosidade brasileira do século XIX. Almejamos contribuir com a historiografia sobre a relação entre política e religião durante o Império. Os trabalhos que tratam do protestantismo no Brasil, citados até aqui, basearam-se apenas no processo de inserção do protestantismo enquanto instituição religiosa. Poucos são os trabalhos que

---

<sup>23</sup> BARROS, *op. cit.*, p. 377.

<sup>24</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: A Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

<sup>25</sup> VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007.

buscaram entender o discurso proferido pelos protestantes no momento de inserção no Brasil. Como uma das poucas exceções, destacamos o trabalho de Antônio Gouvêa Mendonça, que, ao estudar a hinologia protestante, trouxe-nos uma compreensão sobre as visões de mundo que os missionários possuíam.

Percebemos que a situação religiosa do Brasil oitocentista é muito complexa, e ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas por novas pesquisas, com novos enfoques teóricos e novas abordagens. É o que propomo-nos a realizar neste trabalho.

Os objetivos específicos da presente pesquisa são: entender o discurso protestante a respeito da liberdade religiosa; indicar os principais diálogos entre o discurso protestante e o liberalismo da época; indicar os principais debates travados entre o protestantismo e o catolicismo na época; caracterizar o discurso doutrinário do protestantismo esboçado nas folhas da *Imprensa Evangélica*. Importa salientar que, para efeitos de nossa pesquisa, o protestantismo analisado é o de linha presbiteriana, representado pelos missionários redatores do periódico analisado.

A História do Brasil ainda está cheia de questões sem serem respondidas. Hoje, existem novos domínios, novas dimensões e novas abordagens que motivam o historiador a fazer novas pesquisas e compreender melhor certos períodos da história ainda obscuros, é o que acontece com a história da religião e das religiosidades. Estudar o protestantismo no Brasil imperial não se restringe a entender uma sacralidade específica, antes, esse estudo nos faz compreender como era a religiosidade na monarquia, num momento de entrecocar-se de ideias religiosas características do Segundo Reinado.

A interdisciplinaridade entre política e religião nos possibilita realizar pesquisas que respondam aos questionamentos do presente. Em pleno século XXI ainda se discute sobre a influência da religião na política, e vice-versa, da política na religião, é o que verificamos nas últimas eleições presidenciais. Essa é relevância social de nosso trabalho.

Como referencial teórico, adotamos os conceitos esboçados por Pierre Bourdieu sobre a relação entre poder político e poder religioso. Segundo o teórico, a princípio o campo religioso

*... cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente*



*para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem.<sup>26</sup>*

Ao estudarmos a História do Brasil imperial, percebemos que até um determinado momento, a Igreja católica cumpria a função de legitimação da ordem estabelecida, tanto que, na Constituição imperial, ela foi mantida oficialmente como religião oficial do Império. Entretanto, na medida em que uma série de fatores externos contribuiu para o acirramento da política liberal, isso a partir da segunda metade do século XIX,<sup>27</sup> uma nova sacralidade recebeu acolhida, uma religião até certo ponto subversiva, se considerarmos a estrutura religiosa do século XIX, para legitimar a nova ordem que procurava se estabelecer. Todavia, esse processo não ocorreu de forma mecânica, e é nesse sentido que apontamos, também, o conceito de concorrência pelo monopólio dos bens de salvação, como nos explica Bourdieu:

*Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um habitus religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.*

(...)

*Assim, o capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispões levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso.<sup>28</sup>*

Os missionários, redatores de nosso jornal, procuraram produzir um discurso com o objetivo de mobilizar essas forças liberais reformistas, oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer os seus interesses religiosos, não no sentido de profissão de fé, mas sim no sentido de legitimação simbólica. Nesse sentido, entendemos ser possível atribuir-lhes o conceito de “profeta”, pois,

<sup>26</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 69.

<sup>27</sup> Cf. COSTA, Emília Viotti. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6ª ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

<sup>28</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 57-58.

*A força de que dispõe o profeta (empresário independente de salvação) cuja pretensão consiste em produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos (...) depende da aptidão de seu discurso e de sua prática para mobilizar os interesses religiosos virtualmente heréticos de grupos ou classes determinados de leigos...<sup>29</sup>*

O êxito do protestantismo no Brasil, seguindo a teoria de Bourdieu, explica-se pelo contexto político-religioso da segunda metade do século XIX, isto é: a reforma ultramontana da Igreja católica; as reformas liberais; a própria inserção do protestantismo no Brasil; dentre outras questões trabalhadas ao longo do nosso estudo.

*O êxito do profeta permanece incompreensível enquanto a explicação estiver presa nos limites do campo religioso. (...) o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto. O discurso profético tem maiores chances de surgir nos períodos de crise aberta envolvendo sociedades inteiras; ou então, apenas quando algumas classes, vale dizer, nos períodos em que as transformações econômicas ou morfológicas determinam, nesta ou naquela parte da sociedade, a dissolução, o enfraquecimento ou a obsolescência das tradições ou dos sistemas simbólicos que forneciam os princípios da visão do mundo e da orientação da vida.<sup>30</sup>*

Outra contribuição importante para o nosso projeto são as considerações de Mircea Eliade sobre a História das religiões, especificamente as que dizem respeito ao conceito de hierofanía, ou seja, uma manifestação do sagrado historicamente localizada, tomada como documento histórico.

Para fins de nosso projeto, destacamos a afirmação de Eliade de que: a história das religiões é feita em grande parte por desvalorizações e revalorizações das hierofanías; assim, para aquele que possui uma nova revelação, as antigas hierofanías perdem o sentido de serem manifestações de uma modalidade do sagrado; além de serem consideradas obstáculos para a perfeição da experiência religiosa. Suspeitamos de que ocorreu essa luta entre os missionários protestantes que chegavam com novas revelações do sagrado, contra os representantes da religião oficial do Império.<sup>31</sup>

Houve relação entre o discurso protestante e o discurso liberal da época? Se houve, como era esse diálogo? O discurso protestante influenciou o discurso liberal? Ou, pelo

<sup>29</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 60.

<sup>30</sup> *Idem, Ibidem*, p. 74.

<sup>31</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 50.

contrário, o discurso liberal influenciou o discurso protestante? Houve debate entre o discurso protestante e o discurso católico? Se houve, como se constituía esse debate? O discurso protestante no Brasil foi apenas uma reprodução do discurso norte-americano ou houve inovações resultantes de circunstâncias próprias do contexto histórico-cultural brasileiro? Essas foram as questões que suscitaram a presente pesquisa.

A primeira hipótese que pretendemos comprovar é a de que o jornal *Imprensa Evangélica* foi o principal meio para divulgação do pensamento protestante da época. A segunda é que o discurso protestante no Brasil não foi apenas uma reprodução mecânica do discurso protestante norte-americano; o discurso produzido no jornal foi originado, principalmente, pelas novas circunstâncias que os protestantes vivenciaram no Brasil, circunstâncias essas originadas pelo liberalismo e pelo catolicismo brasileiro.

A fonte que analisamos é o jornal *Imprensa Evangélica*. O periódico teve sua primeira publicação em 5 de novembro de 1864, os principais redatores eram: Ashbel Green Simonton, gestor do jornal até 1867; Alexander Blackford, cunhado de Simonton e sucessor na gestão do jornal após a morte de Simonton em 1867; e José Manuel da Conceição, primeiro padre brasileiro convertido ao protestantismo de que se tem notícia. O jornal foi publicado entre os anos de 1864 até 1892, era quinzenal, saía aos sábados e continha oito páginas em cada edição. Continha artigos religiosos, doutrinários, políticos, folhetins, ilustrações, noticiário nacional e internacional, poemas e hinos evangélicos. Outra característica do jornal que não passou despercebida é que os redatores não assinavam seus artigos, embora alguns historiadores tenham fornecido pistas a fim de explicar tal ausência, ainda não há respostas conclusivas sobre esse fato. Sua coleção, quase completa, encontra-se na Biblioteca Nacional, seção de obras raras, microfilmado com a seguinte referência: PR-SOR 03254 [1-5], a coleção completa está dividida em cinco rolos.

Para efeitos de nosso estudo analisaremos as publicações de 1864 até 1867, compreendidas entre a publicação inaugural do jornal e a notícia do falecimento do gestor e principal redator Ashbel Green Simonton. Como baseamos nossa pesquisa nos arquivos disponíveis na Biblioteca Nacional, tivemos que enfrentar determinados percalços, pois, os volumes não estão totalmente preenchidos. Do ano de 1864, está arquivada apenas a primeira edição de 5 de novembro. Do ano de 1865, há somente quatro números. Do ano de 1866, existem dezessete números. E do ano de 1867, há vinte três números. Mesmo com essas

lacunas, para responder nossos questionamentos tais números foram suficientes. A análise dos artigos citados ao longo de nossa pesquisa, fornece-nos uma visão geral sobre o discurso protestante presente no jornal ao longo de seus três primeiros anos.

O conteúdo do jornal que se pretende analisar é rico em expressões de cunho moral com caráter doutrinário. Para a *Imprensa Evangélica*, o foco era ressaltar os erros cometidos pela Igreja Católica e exaltar os valores protestantes. A partir deste quadro procurei analisar o conteúdo discursivo do texto dos jornais como produtores de um discurso político-religioso. Para tanto, basearemos nossa pesquisa na metodologia defendida por Quentin Skinner e John Pocock, sobre o estudo da linguagem como elemento fundamental na compreensão dos contextos históricos originais.

A proposta metodológica de Skinner tinha dois objetivos principais: promover uma revisão geral nas abordagens mais influentes do estudo da História do pensamento político, que normalmente incorriam no erro anacrônico de projetar expectativas do presente em autores do passado; e, oferecer uma alternativa à mitologia do presentismo, abrindo espaço para o estudo das “ideias em contexto”.<sup>32</sup>

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 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.<sup>33</sup>

Pocock defende uma história do discurso que esteja situada entre os atos de fala, os quais ele denomina de *parole*, e o contexto linguístico, denominado por ele de *langue*. O historiador deve estar atento à criação e difusão de novas linguagens dentro do discurso e a interação deste discurso com o contexto social em que o autor se situa<sup>34</sup>:

---

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 13.

<sup>34</sup> POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p. 73-74.

O trabalho está desenvolvido em dois capítulos: “conceitos e biografias” e “o discurso protestante”. Cada capítulo está subdividido em seções principais. Dividimos o primeiro capítulo nas seguintes seções: “contexto histórico-conceitual sobre a religiosidade no Brasil Império”, nesta parte apontaremos os principais conceitos sobre religiosidade no século XIX trabalhada pela historiografia, o objetivo é compreender o contexto político-religioso brasileiro no momento de inserção do protestantismo; “conceitos sobre protestantismo de origem norte-americana”, nesta parte apontaremos os principais conceitos sobre protestantismo missionário trabalhados pela historiografia; “biografias”, esta seção trata dos perfis dos principais redatores dos três primeiros anos de nosso jornal, procuramos também apontar para os principais conceitos que faziam parte da vivência desses agentes históricos, baseamo-nos nos principais apontamentos da historiografia existente sobre o protestantismo no Brasil. O segundo capítulo contém as seguintes seções: “o discurso político-religioso da Imprensa *Evangélica*”, nesta seção selecionamos alguns artigos do jornal para análise, o propósito é compreender a relação do discurso protestante e os principais debates político-religiosos da época, como os redatores liam esses debates e quais suas opiniões sobre tais discussões; “diálogo com políticos liberais”, nesta parte, identificamos quais discursos políticos que mais interessavam aos protestantes e quais que mais se identificavam com o protestantismo missionário; “discurso doutrinário”, nesta seção analisamos alguns artigos nos quais podemos traçar um perfil do protestantismo divulgado pelo jornal; “a desvalorização das doutrinas católicas”, nesta última parte selecionamos alguns artigos do jornal que se converteram em intensos debates com o discurso católico da época, discussões que revelavam as diferenças doutrinárias entre as duas religiões.

Em suma, este trabalho não pretende ser a última palavra sobre a história do discurso protestante brasileiro no século XIX, pelo contrário, pretendemos apenas abrir as portas para este tipo de abordagem da História do Brasil Império.

## I. CONCEITOS E BIOGRAFIAS

A história religiosa do século XIX, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, marcou o que entendemos, ainda hoje, por religião católica e protestante. Novos conceitos surgiram nesse período devido a uma série de transformações. O propósito deste capítulo é tratar sobre essas alterações de se pensar a religião protestante e católica no século XIX.

Inicialmente, a partir de um enfoque historiográfico, indicaremos o contexto conceitual político-religioso brasileiro no momento de inserção do protestantismo; e, os conceitos protestantes próprios do século XIX. Em seguida, verificaremos quais conceitos fizeram parte da formação religiosa e intelectual dos agentes que estiveram envolvidos com a produção textual da Imprensa *Evangélica*, faremos essa abordagem de forma biográfica.

### 1. Contexto histórico-conceitual sobre a religiosidade no Brasil Império

Há pelo menos três contextos históricos principais que formaram o pensamento político-religioso do Brasil oitocentista, são eles: o regalismo; o ultramontanismo, conhecido também como romanização do clero; o liberalismo; e, o protestantismo. Embora considerados separadamente, nenhum desses conceitos podem ser entendidos de forma isolada, pois, são partes de um todo, de uma linguagem própria do século XIX.

#### 1) Regalismo

O regalismo ou pombalismo surge a partir do absolutismo português da segunda metade do século XVIII, e tem como principal referência as consequências da reforma pombalina, dentre as quais: a expulsão da Companhia de Jesus dos territórios portugueses, feita através do alvará de 3 de setembro de 1759; a reforma educacional substituindo a *Ratio Studiorum* dos jesuítas, pelo Catecismo de Montpellier, carregada de jansenismo;<sup>35</sup> a reforma

---

<sup>35</sup> “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.

universitária de Coimbra; além de outras atitudes características de um período que ficou conhecido como iluminismo português. A partir de Pombal, Dilermando Vieira afirma que: “iniciava-se um longo período de ideologização pró-autocefalia no mundo de língua portuguesa”.<sup>36</sup>

O que aconteceu na Metrópole teve repercussões no Brasil, dois dos sete bispos da colônia aceitaram substituir o catecismo romano pelo catecismo de Montpellier. Com o tempo, o pensamento pombalino influenciou o modo político de se comportar, criando raízes na colônia, vindo a ser cada vez maior o descrédito que a colônia e o Império português tinham sobre o clero.<sup>37</sup>

A reforma pombalina fez com que o catolicismo, tanto em Portugal quanto no Brasil, afastasse-se dos princípios tridentinos divulgados, principalmente, pela Companhia de Jesus. Na leitura de Dilermando Vieira, assim como na de José Scampini, devido a esses fatores, a Igreja católica, no século XIX, sofreu diversos cerceamentos que dificultavam a sua relação com a Santa Sé e com a ortodoxia romana.

Para José Scampini, durante o período imperial não houve liberdade religiosa para a Igreja católica, embora fosse a religião oficial do Estado.<sup>38</sup> Quando o Brasil alcançou a independência, o país já era culturalmente católico: não católico tridentino, e sim católico nos moldes da reforma pombalina. A “religião oficial se tornou uma vítima sob os tentáculos mortíferos do regalismo”, afirma Scampini. Para o autor, havia uma “perfeita antítese” entre o poder civil e o poder eclesiástico, enquanto esse procurava se alicerçar sobre a legislação canônica, aquele fazia de tudo para arrancá-la de “tão sólida base, procurando seduzi-lo, enfraquecê-lo, dominá-lo e escravizá-lo”. Scampini nega que tenha havido algum governo verdadeiramente católico durante o período imperial e diz que embora a Constituição previsse

---

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, *op. cit.*, p. 29.

<sup>36</sup> VIEIRA, Dilermando, *op. cit.*, p. 25.

<sup>37</sup> *Idem, Ibidem*, p. 32-33.

<sup>38</sup> SCAMPINI, *op. cit.*, p. 79.

a proteção da Igreja por parte do imperador, “o governo trazia presa e manietada a Igreja a que estava unido”. Quando o governo não conseguiu mais manter esse jugo, ele teria ruído, é o que afirma o autor.<sup>39</sup>

Scampini chega a supor que a imposição constitucional (art. 95, inciso III)<sup>40</sup> de que os deputados para serem eleitos precisavam professar a religião do Estado fundamentava-se num temor de que se houvesse uma maioria de deputados que não professasse a religião católica romana, eles proporiam querer a reforma do art. 5º.<sup>41</sup> Para o autor, “o artigo 5º foi a causa precípua de todas as desgraças que a Igreja sofreu durante o Império. (...) Foi o seu cárcere de ouro”.<sup>42</sup>

Uma das características do regalismo era o direito de padroado, que segundo Scampini, era um “conjunto de privilégios com certas incumbências que, por concessão da Igreja, correspondem aos fundadores católicos de uma igreja, capela ou benefício ou também a seus sucessores”.<sup>43</sup> Um desses privilégios era apresentar a Santa Sé indicações para os cargos de arcebispos e bispos. Segundo o autor, “o padroado não é uma instituição propriamente regalista, mas através dele introduziram-se abusos, claramente regalistas”.<sup>44</sup>

Outra atribuição inerente ao padroado regulada pela Constituição foi o beneplácito régio ou *exequatur*, segundo o qual, competia ao poder executivo o assentimento ao menos no foro externo de atos da autoridade eclesiástica, tal atribuição estava expressa, no art. 102, inciso XIV,<sup>45</sup> como direito soberano da Nação. Isso fez com que a Comissão Eclesiástica do Governo não aceitasse a bula emitida por Leão XII, *Praeclara Portugaliae* de 27 de maio de 1827. Essa bula criava, no Império brasileiro, a Ordem de Cristo, e fazia dos imperadores do Brasil, grão-mestres perpétuos dessa Ordem. Os regalistas afirmavam, contra essa bula, que “Imperador do Brasil pela sua aclamação e pela Constituição era revestido de todos os direitos

---

<sup>39</sup> SCAMPINI, *op. cit.*, p. 79-80.

<sup>40</sup> “Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, abeis para serem nomeados Deputados. Excetua-se (...) III. Os que não professarem a Religião do Estado”. BRASIL. Constituição (1824). Constituição Política do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824). Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm). Acesso em: 08 nov. 2011.

<sup>41</sup> SCAMPINI, *op. cit.*, p. 82.

<sup>42</sup> *Idem, Ibidem*, p. 108.

<sup>43</sup> *Idem, Ibidem*, p. 84.

<sup>44</sup> *Idem, Ibidem*, p. 85.

<sup>45</sup> “Art. 102. O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado. (...) XIV. Conceder, ou negar o Beneplácito aos Decretos dos Concílios, e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuserem à Constituição; e precedendo aprovação da Assembléa, se contiverem disposição geral.” BRASIL, *op. cit.*



que ela pretendia confirmar-lhe”.<sup>46</sup> Essa interpretação regalista de que o padroado era conferido ao Imperador pela Constituição foi a causa dos conflitos permanentes entre a Igreja e o Estado durante o período imperial, segundo a análise de Scampini.

Os exemplos de cerceamento dados por Scampini são vários, cita, por exemplo, que a partir da Carta Circular de 19 de maio de 1855, o Poder Civil passava a intervir

*... na admissão dos noviços, não só de modo geral concedendo o número deles, mas de modo especial concedendo as licenças individuais. Se a Igreja, no dizer de [José Thomaz] Nabuco de Araújo, deve zelar pelas vocações sinceras, o Estado deve ter interesse em que seus súditos não fujam para o claustro tão somente para se evadir do serviço militar. A circular de 19 de maio de 1855 foi um golpe mortal na organização do clero regular da Igreja Brasileira.*<sup>47</sup>

Outra questão abordada por Scampini é o fato de que no Império, houve muitos “civilistas partidários do regalismo e muitos eclesiásticos galicanos” que defendiam a separação entre a Igreja brasileira e a Igreja romana, para os galicanos, aceitar se submeter a Roma era entendido como escravidão espiritual.<sup>48</sup>

O regalismo também se manifestava pela doutrina do *ius cavendi* que era o recurso a coroa em casos de abuso da autoridade eclesiástica. De acordo com o autor, d. Vital não reconhecia esse direito no poder civil, pois, o termo *ius cavendi ab Ecclesia Christi* era profundamente herético. Além disso,

*... a Igreja condenou positivamente como contrário ao ensino revelado o pensar que ela possa ignorar os seus poderes e os limites dos mesmos; assim como condenou o ius cavendi, condena o ius do beneplácito, o ius do recurso à Coroa contra os supostos abusos das autoridades eclesiásticas.*<sup>49</sup>

Dilermando Vieira trata mais especificamente sobre a situação do clero regular no contexto regalista. Seguindo a mesma linha de Scampini, Dilermando relata casos em que o governo, baseado no direito de padroado, interferiu na liberdade das ordens religiosas: seja limitando a entrada de noviços nas ordens; seja através da supressão de determinadas ordens como a dos frades terésios descalços e dos missionários apostólicos italianos da Bahia através do decreto nº 66 de 11 de março de 1824; seja nacionalizando os religiosos.

<sup>46</sup> SCAMPINI, *op. cit.*, p. 86.

<sup>47</sup> *Idem, Ibidem*, p. 90.

<sup>48</sup> *Idem, Ibidem*, p. 107.

<sup>49</sup> *Idem, Ibidem*, p. 115.

Um personagem destacado por Dilermando neste contexto regalista foi o padre Diogo Antônio Feijó, que com suas ideias de abolir o celibato clerical e convidar missionários moravianos (protestantes) para evangelizar os índios, demonstrava como estava distante do modelo tridentino de catolicismo. Para o autor, Feijó não teria se tornado padre por vocação e sim por falta de opção, esta seria uma das formas de ascender socialmente, afirma.<sup>50</sup>

Scampini e Dilermando Vieira defendem a tese de que durante o Império, com o regalismo, a Igreja sofreu diversos cerceamentos, não possuindo liberdade de ação. Para contrapor essas ideias, apresentamos uma tese que mostra como a situação da Igreja no Brasil imperial era bem mais complexa.

Guilherme Pereira das Neves estudou a estrutura do clero secular em sua tese de doutorado. Baseou suas pesquisas em documentos do Arquivo Nacional, produzidos pela extinta Mesa de Consciência e Ordens, que durante o início do Império julgava demandas de cunho religioso no Brasil. Suas conclusões apontaram que a relação entre clero, povo e governo eram muito mais complexas do que se imaginava,

*... esse mosaico de consultas, de provimentos, de vidas, concebido, às apalpadelas, como o modelo mais viável para fornecer um panorama das atividades da Mesa de Consciência e, ao mesmo tempo, transmitir a impressão de desamparo e carência, que se depreende do comportamento dos fiéis e do clero, não deixa de apontar, creio que decisivamente, nessa direção. Acostumados, que estamos, a considerar o Brasil um país católico, apesar das discussões antropológicas em torno do sincretismo e das práticas peculiares que nele foram adotadas, possivelmente esquecemos de indagar, tomando-o por suposto, se, efetivamente, chegou a sê-lo. Ainda uma vez, não se tratará de uma nova epifania da distância entre o país real e o país oficial?<sup>51</sup>*

O autor ressalta, ao longo de seu texto, as dificuldades que havia para prover as paróquias espalhadas pelo interior do Brasil; a concorrência que havia para assumir paróquias mais próximas às capitais; e, a dificuldade na formação do clero secular. Tais dificuldades fizeram com que o catolicismo fosse se tornando cada vez mais “popular”, dissociado da regulamentação tridentina.

*Em primeiro lugar, o clero. Sem meios adequados de formação, disperso por um território imenso que enfraquecia os elos com os superiores*

---

<sup>50</sup> SCAMPINI, *op. cit.*, p. 65.

<sup>51</sup> NEVES, *op. cit.*, p. 348.

*hierárquicos, inserido em comunidades muitas vezes nos limites da subsistência, convivendo com a condição particular dos cativos, sujeito à morosidade da administração central que atrasava suas cômputas e levava anos para processar suas humildes súplicas; nada contribuía para que ele se apartasse das ovelhas, com as quais dividia o peso de ser súdito, para se transformar em modelo ou paradigma. Ao contrário, convinha com elas, na busca com afinco daqueles signos de distinção que provinham da fortuna ou dos privilégios, que marcavam a estratificação do Antigo Regime, resultando em uma inserção indiferenciada na vida social, evidenciada pela dificuldade de conservar o celibato clerical, mas também confirmada por outros comportamentos, como o envolvimento em negócios.<sup>52</sup>*

Assim, a reforma pombalina agravou uma situação que já era patente em terras brasileiras. Não tinha como manter a ortodoxia romana do clero brasileiro, devido a diversas questões apontadas por Pereira das Neves, quais sejam: cômputas reduzidas, que só eram pagas aos clérigos colados, ou seja, aos que assumiam uma paróquia, pois, nem todos eram párocos, e, portanto, nem todos recebiam a cômputa; território imenso, não havia padres o suficiente para exercerem o ministério de cura de almas nesta imensidão; o sistema patriarcal, que mantinha muitos padres submissos a senhores de terras; além de outros fatores citados ao longo de sua tese.

A partir da segunda metade do século XIX, essa situação começaria a mudar, devido a um processo que ficou conhecido como ultramontanismo ou romanização do clero. Deste momento em diante, o catolicismo brasileiro passaria por uma reforma na sua ortodoxia que tornaria, com o passar dos anos, a relação entre coroa e altar insustentável.

## 2) Ultramontanismo ou romanização

*Ultramontanismo foi um termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (“do outro lado da montanha”), ou que defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos. Pelos idos do século XV, o mesmo veio a ser utilizado como descrição daqueles que se opunham às pretensões da Igreja Galicana.*

(...)

*Essa reação católica tinha se caracterizado pela reafirmação do escolasticismo, pelo restabelecimento da Sociedade de Jesus (1814) e por uma série de encíclicas, bulas, alocuções e constituições que foram fulminantemente lançadas contra o que a Igreja considerava serem elementos errôneos e tendências perigosas dentro da religião e da sociedade civil. Esses escritos culminaram em 1864 com a Encíclica Quanta cura e o*

---

<sup>52</sup> NEVES, *op. cit.*, p. 349.

*“Silabo dos Erros”, anexo à mesma. Portanto, a grosso modo, pode se dizer que o ultramontanismo do século XIX colocou-se, não apenas numa posição à favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado, mas também contra uma série de coisas que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja. Entre esses “perigos” estavam o galicanismo, o jansenismo, todos os tipos de liberalismo, o protestantismo, a maçonaria, o deísmo, o racionalismo, o socialismo e certas medidas liberais propostas pelo estado civil, tais como a liberdade de religião, o casamento civil, a liberdade de imprensa e outras mais.<sup>53</sup>*

O ultramontanismo foi caracterizado pela reforma da Igreja católica, iniciada na segunda metade do século XIX, esse é o objeto de pesquisa de Dilermando Vieira, que começa a sua análise dizendo que, na época da independência, a Igreja estava muito negligenciada, o clero tinha formação deficiente, só havia sete dioceses e duas prelazias e não havia nenhuma universidade. O povo, analfabeto em sua maioria, não tinha uma boa base doutrinária. E a classe política e dirigente convivia com ideias maçônicas, galicanas e jansenistas. A situação só mudaria a partir de 1844, quando d. Antônio Ferreira Viçoso toma posse da diocese de Mariana, Minas Gerais.<sup>54</sup> Os responsáveis pela reforma da Igreja no Brasil teriam sido os lazaristas, liderados por aquele bispo.<sup>55</sup>

Duas referências para a renovação do clero brasileiro foram o Seminário São Sulpício (“Saint Sulpici”) e o Colégio Pio Latino-americano. O primeiro era um Seminário maior francês, “ali se estudava filosofia, teologia escolástica, moral positiva e também controvérsias para que os formandos soubessem fundamentar a própria fé”.<sup>56</sup> Dois expoentes brasileiros que estudaram nesse seminário foram: Antônio Gonçalves de Oliveira que ao tornar-se capuchinho tomou o onomástico Vital; e, Antônio de Macedo Costa, futuro bispo de Belém do Pará. Segundo o autor, a passagem de diversos clérigos por esses seminários fez com que houvesse maior aproximação com a Santa Sé; adotando os princípios tridentinos; e, aderindo as ideias ultramontanas.<sup>57</sup>

Em suma, segundo Dilermando Vieira, a partir dessas mudanças ocorridas com a ascensão do ultramontanismo e da romanização, a religião católica brasileira foi reformada, e uma nova geração de clérigos foi formada, baseando seus princípios nas doutrinas tridentinas,

<sup>53</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>54</sup> *Idem, Ibidem*, p. 9.

<sup>55</sup> *Idem, Ibidem*, p. 105.

<sup>56</sup> *Idem, Ibidem*, p. 116.

<sup>57</sup> *Idem, Ibidem*, p. 119.

afastando-se de vez das antigas práticas regalistas de muitos padres herdeiros das reformas pombalinas.

Outro autor que trata deste processo de romanização do clero no Brasil, com um estudo mais imparcial, é Roque Spencer M. de Barros. Analisando a questão religiosa, o autor afirma que ela foi apenas o clímax de um longo período de entrecocar-se de ideologias e interpretações do que deveria se entender por Igreja católica no contexto brasileiro.<sup>58</sup> O autor aborda diversas questões já tratadas nos outros autores, mas sem ficar evocando o cerceamento que a Igreja sofria nesse período, antes, ele ressalta que os clérigos católicos até a expansão do ultramontanismo não se diferenciavam na questão da ortodoxia, ressalta também a existência de um grande número de clérigos envolvidos com a política e distantes das doutrinas tridentinas. Para Barros, a paz que havia entre trono e altar era uma paz falsa, pronta a diluir no momento em que surgisse um herói católico disposto a fazer valer no Brasil a ortodoxia romana. Isso aconteceu quando os bispos de Olinda e de Belém do Pará suspenderam as irmandades que se negavam a excluir os membros maçons.<sup>59</sup>

Em meio a essa tensão provocada pela reforma ultramontana, havia uma força política, o liberalismo, que defendia reformas políticas e sociais em diversos níveis, entre eles, o religioso. O liberalismo era o principal defensor da liberdade religiosa e da separação entre Igreja e governo. Embora não possa ser considerado de forma simplista ou homogênea, o pensamento liberal esteve sempre presente na política imperial, lutando, pelo menos a nível discursivo, por diversas reformas em prol da maximização das liberdades individuais.

### 3) Liberalismo

*Na Europa, o liberalismo foi originalmente uma ideologia burguesa, vinculada ao desenvolvimento do capitalismo e à criação do mundo senhorial. As noções liberais surgiram das lutas da burguesia contra os abusos da autoridade real, os privilégios do clero e da nobreza, os monopólios que inibiam a produção, a circulação, o comércio e o trabalho livre. Na luta contra o absolutismo, os liberais defenderam a teoria do contrato social, afirmaram a soberania do povo e a supremacia da lei, e lutaram pela divisão de poderes e pelas formas representativas de governo. Para destruir os privilégios corporativos, converteram em direitos universais a liberdade, a igualdade perante a lei e o direito de propriedade.*

---

<sup>58</sup> BARROS, *op. cit.*, p. 371.

<sup>59</sup> *Idem, Ibidem*, p. 377.

*Aos regulamentos que inibiam o comércio e a produção opuseram a liberdade de comércio e de trabalho.*<sup>60</sup>

Para Emília Viotti da Costa, o liberalismo no Brasil era diferente do europeu.

*Em outras palavras, a teoria e a prática liberais no Brasil, do século XIX, podem explicar-se a partir das peculiaridades da burguesia local e da ausência das duas classes que na Europa constituíram o seu ponto de referência obrigatório: a aristocracia e o proletariado.*<sup>61</sup>

O liberalismo no Brasil, a princípio, constituiu-se na luta contra o absolutismo português, contra o Antigo Regime. Posteriormente, com o Brasil independente, o liberalismo procurou limitar os poderes do imperador. Durante o período conhecido como conciliação, liberais e conservadores serviram juntos nos mesmos ministérios, tal cooperação começou em 1852 e durou dez anos. Por fim, a autora conclui que a divisão entre políticos liberais e conservadores era muito mais uma questão de facções do que de ideologias, pois no poder, eles não se diferenciavam em suas práticas políticas.<sup>62</sup> Tal situação só foi alterada a partir das últimas décadas do século XIX.

*Nas últimas décadas do Império a competição política adquiriu novo significado. O desenvolvimento econômico e as mudanças sociais que ocorreram no país a partir dos anos 50 trouxeram para a arena política novos grupos de interesse, tornando impossível manter a aliança entre os dois partidos. A Conciliação rompeu-se. Enquanto na primeira metade do século XIX os liberais tinham se tornado cada vez mais conservadores, na segunda metade, o movimento foi em direção oposta. Nos anos 60, um número crescente de políticos abandonou o partido conservador para aderir ao partido liberal. Esse foi o caso de Araújo Lima, marquês de Olinda, Nabuco de Araújo, Zacarias de Góes e Vasconcelos, marquês de Paranaguá, Sinimbu, e Saraiva. Justificando sua conversão, Nabuco de Araújo, que no passado fora um dos que apoiaram a Conciliação, disse que se convencera de que, em vez de lutar contra a crescente corrente democrática, o homem de Estado devia tentar guiá-la para que não fosse fatal à nação. Foi com esse espírito que Nabuco de Araújo e outros políticos conservadores que se haviam unido ao partido liberal fundaram a Liga Progressista em 1864, comprometendo-se com um programa de reformas. (...) Nos seus discursos, a palavra povo aparecia frequentemente ao lado de outras expressões favoritas, tais como “progresso”, “razão” e “ciência”.*<sup>63</sup>

Vários pontos voltaram a ser discutidos com essas reformas, entre eles: a liberdade religiosa; a defesa de uma igreja livre em um Estado livre; o casamento civil; além de outras

<sup>60</sup> COSTA, *op. cit.*, 132-133.

<sup>61</sup> *Idem, Ibidem*, p. 134.

<sup>62</sup> *Idem, Ibidem*, p. 158-161.

<sup>63</sup> *Idem, Ibidem*, p. 162.

questões. Esses programas reformistas tornaram-se fator decisivo para a inserção do protestantismo no Brasil, afirmação comum em todos os trabalhos analisados para esta pesquisa.

#### 4) Protestantismo

A primeira legislação, ainda no Império português que abriu as portas para os protestantes foi o Tratado de Comércio e Navegação firmado com a Inglaterra em 19 de fevereiro de 1810. O artigo décimo segundo desse Tratado definia as possibilidades e os limites dados a manifestação religiosa dos súditos da Coroa Inglesa que estivessem em terras brasileiras.<sup>64</sup> A partir desse momento, estavam estabelecidos alguns termos que seriam seguidos pela Constituição do Império, entre eles: o de permitir que os protestantes pudessem construir igrejas ou capelas de tal modo que externamente se assemelhassem a casas de

---

<sup>64</sup> “Artigo XII – Sua Alteza Real O Príncipe Regente de Portugal declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros, e sucessores, a que os vassallos de Sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios, e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência, e licença para assistirem, e celebrarem o serviço divino em honra do todo poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas particulares Igrejas e Capelas, que sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem, e manterem dentro dos seus domínios Contanto porém que as sobreditas igrejas e capelas serão construídas de tal modo que externamente se assemelhem à casas de habitação; e também que o uso dos sinos lhes não seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. Demais estipulou-se, que nem os vassallos de Grande Bretanha, nem outros quaisquer estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal, serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto nas suas pessoas, como nas suas propriedades, enquanto eles se conduzirem com ordem, decência, e moralidade e de uma maneira conforme aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso, e político. Porém se se provar, que eles pregam, ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos, ou conversões, as pessoas que assim delinqüirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida. E aqueles que no público se portarem sem respeito, ou com impropriedade para com os ritos, e cerimônias da religião católica dominante, serão chamados perante a política civil, e poderão ser castigados com multas, ou com prisão em suas próprias casas. E se a ofensa for tão enorme que perturbe a tranquilidade pública, e ponha em perigo a segurança das instituições da Igreja, e do estado estabelecido pelas leis, as pessoas que tal ofensa fizerem, havendo, a devida prova do fato, poderão ser mandadas sair dos domínios de Portugal. Permitir-se-á também enterrar os vassallos de sua Majestade Britânica, que morrerem nos territórios de sua Alteza Real O Príncipe Regente de Portugal, em convenientes lugares, que serão designados para este fim: nem se perturbarão de modo algum, nem por qualquer motivo os funerais, ou as sepulturas dos mortos. Do mesmo modo os vassallos de Portugal gozarão nos domínios de sua Majestade Britânica de uma perfeita, e ilimitada liberdade de consciência em todas as matérias de religião, conforme o sistema de tolerância, que se acha neles estabelecido. Eles poderão livremente praticar os exercícios da sua religião pública, ou particularmente nas suas próprias casas de habitação, ou nas capelas, e lugares de culto, designados para este objetivo, sem que lhe ponha o menor obstáculo, embaraço, ou dificuldade alguma, tanto agora, como para o futuro”. TRACTADO de amizade Commercio e Navegação entre sua Magestade Britannica, e S. A. o Principe Regente de Portugal. Correio Braziliense. Disponível em: [http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/060000-027/060000-027\\_COMPLETO.pdf](http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/060000-027/060000-027_COMPLETO.pdf). Acesso em: 09 nov. 2011.

habitação; a proibição do uso de sinos para anunciar publicamente as horas do culto; a proibição da perseguição por motivo de religião, conquanto que os protestantes se conduzissem com ordem, decência e moralidade de acordo com os usos do país. Como afirma Boanerges Ribeiro, esse Tratado “abriu a primeira brecha na muralha levantada em torno de nosso sistema religioso”.<sup>65</sup>

O Código Criminal de 1830, através de seus artigos 276, 277 e 278,<sup>66</sup> regulamentou o que deveria ser entendido por respeito à religião do Estado, ou seja, conquanto que os acatólicos não construíssem templos, nem anunciassem sua religião publicamente, nem zombassem dos cultos estabelecidos no Império e nem propagasse doutrinas que destruíssem verdades fundamentais como a existência de Deus e a imortalidade da alma, eles estariam protegidos e não poderiam, de acordo com o artigo 191<sup>67</sup> do mesmo Código, ser perseguidos por motivo de religião. Boanerges Ribeiro vai além, e interpreta o artigo 179, inciso IV, da Constituição<sup>68</sup> como tendo assegurado a “liberdade de propaganda do Protestantismo”. Além disso, segundo ele, o inciso XIV,<sup>69</sup> asseguraria a participação dos protestantes nos sistemas político e militar.<sup>70</sup>

Dilermando Vieira confirma que o terreno brasileiro estava preparado para a inserção dos protestantes no Brasil. Justificando essa assertiva, destaca que: no Brasil houve pouca

---

<sup>65</sup> RIBEIRO, *op. cit.*, p. 16.

<sup>66</sup> “Art. 276. Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.

Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da forma exterior; e de multa de dois a doze mil réis, que pagará cada um.

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império, por meio de papeis impressos, litografados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na ocasião, e lugar, em que o culto se prestar.

Penas - de prisão por um a seis meses, e de multa correspondente á metade do tempo.

Art. 278. Propagar por meio de papeis impressos, litografados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas; ou por discursos proferidos em publicas reuniões, doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus, e da imortalidade da alma.

Penas - de prisão por quatro meses a um ano, e de multa correspondente á metade do tempo”. BRASIL. Lei de 16 de dezembro de 1830. Código Criminal do Imperio do Brazil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm). Acesso em: 09 nov. 2011.

<sup>67</sup> “Art. 191. Perseguir por motivo de religião ao que respeitar a do Estado, e não ofender a moral publica.

Penas - de prisão por um a três meses, além das mais, em que possa incorrer”. BRASIL, *op. cit.*

<sup>68</sup> “Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte. (...)IV. Todos podem comunicar os seus pensamentos, por palavras, escritos, e publicá-los pela Imprensa, sem dependência de censura; com tanto que hajam de responder pelos abusos, que cometerem no exercício deste Direito, nos casos, e pela forma, que a Lei determinar” BRASIL. Constituição (1824), *op. cit.*

<sup>69</sup> “XIV. Todo o cidadão pode ser admittido aos Cargos Publicos Civis, Politicos, ou Militares, sem outra differença, que não seja dos seus talentos, e virtudes.” BRASIL, *op. cit.*

<sup>70</sup> RIBEIRO, *op. cit.*, p. 32-33.



influência da doutrina de Trento. Devido ao regalismo, havia, também, a divulgação de livros jansenistas, como os catecismos de Lyon e Montpellier.<sup>71</sup>

O primeiro caso registrado de um protestante consultando juristas brasileiros para esclarecer quais eram realmente os limites dados aos protestantes pela legislação ocorre em 1859 com Robert Reid Kalley. Uma das características de sua missão, e que era permitida pela Constituição, era o culto doméstico em casa particular, sem forma exterior de templo. Segundo Douglas Nassif Cardoso, desde a sua missão na Madeira, o conceito de culto doméstico havia sido renovado, o que antes era entendido apenas como um culto familiar, a partir desse momento se entende como um espaço privilegiado para a prática de evangelização, local para se prestar culto a Deus e ensinar doutrinas protestantes através da escola dominical.<sup>72</sup> O culto doméstico não foi usado apenas por ele, mas foi transmitido aos seus ministros, foi assim que as Igrejas kalleyanas começaram a se expandir.<sup>73</sup>

Ele conseguiu se manter sem muitos problemas com a justiça imperial até o batismo, em 7 de janeiro de 1859, de duas damas da corte: a senhora Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta Soares do Couto; a primeira era irmã de Honório Hermeto Carneiro Leão, marquês do Paraná, e, de Nicolau Neto Carneiro Leão, futuro barão de Santa Maria. Esse fato teria despertado a ira da liderança católica.<sup>74</sup>

Robert Kalley, a fim de se defender das acusações de estar fazendo proselitismo, transgredindo a legislação brasileira, enviou um questionário a três juristas brasileiros da época: dr. José Thomaz Nabuco de Araújo, dr. Urbano Sabino Pessoa de Mello e dr. Caetano Alberto Soares.<sup>75</sup> Essa carta continha as seguintes perguntas:

- 1º Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não têm liberdade perfeita de seguir a religião que quiserem?*  
*2º Se algum deles consultar alguma pessoa que não segue a religião do Estado e essa pessoa lhe explicar sua crença, será um ou outro incurso em pena legal?*

<sup>71</sup> VIEIRA, Dilermando, *op. cit.*, p. 71.

<sup>72</sup> CARDOSO, *op. cit.*, p. 86-94.

<sup>73</sup> *Idem, Ibidem*, p. 117.

<sup>74</sup> *Idem, Ibidem*, p. 131.

<sup>75</sup> José Thomaz Nabuco de Araújo formou-se em Direito pelo Seminário de Olinda, numa época em que ele ainda seguia o modelo pombalino de educação, esse Seminário só foi reformado pelo clero ultramontano em 1865. Urbano Sabino Pessoa de Mello também era formado em Direito pelo Seminário de Olinda; Caetano Alberto Soares era um padre formado em direito pelo Seminário de Coimbra, o mesmo Seminário que foi o foco das reformas pombalinas. Logo, considerando a formação que tiveram, foram todos juristas regalistas, antijesuítas e liberais.

3º Será criminoso aquele que nesse caso aconselhar o cidadão brasileiro a adotar uma religião que não seja a do Estado?

4º O caso será o mesmo, estando a pessoa em sua casa ou fora dela, em público ou em particular?

5º Se um cidadão brasileiro unir-se a qualquer outra comunhão que não seja a do Estado, será por isso incurso em qualquer pena, seja debaixo do título de apóstata, blasfemo ou outro qualquer?

6º Os membros da comunhão que o receberem (ou qualquer deles) serão por isso incursos em qualquer pena da lei?

7º É lícito aos estrangeiros seguir o seu culto doméstico em suas casas particulares?

8º Se algum dos seus amigos brasileiros quisesse estar presente com eles, tornar-se-ia por isso o seu culto criminoso?

9º Se o culto estrangeiro estivesse em uma casa sem forma alguma de templo, mas com a entrada franqueada àquele que quisesse – sem limitar-se aos amigos do morador – seria criminoso?

10º Um estrangeiro pode ser obrigado a sair do sítio onde mora, ou ser deportado do país à vontade do Governo, sem culpa formada?

11º O que se deve entender pelas palavras publicamente e reuniões públicas, nos arts. 276 e 277 da Carta Constitucional?<sup>76</sup>

O parecer dos três juristas foi favorável a demanda de Kalley. Segundo Douglas Nassif Cardoso, esse parecer foi a “jurisprudência necessária para a implantação do protestantismo no Brasil, servindo de referência aos demais grupos que começaram a chegar ao país”.<sup>77</sup> David Gueiros Vieira concorda e diz que as respostas dos juristas às questões apresentadas por Robert Kalley “tornaram-se, daquela data em diante, o marco de direção do governo brasileiro na questão do culto acatólico”.<sup>78</sup>

Outro caso relacionado a Robert Kalley ocorreu quando folhetos importados por ele foram apreendidos na alfândega do Rio de Janeiro. Tais folhetos tinham por título *O ladrão na Cruz*, a alfândega fez a apreensão fundamentada no artigo 516 § 1º do decreto 2.647 de 19 de setembro de 1860.<sup>79</sup>

Segundo Aureliano Cândido Tavares Bastos, não havia nada nos folhetos que ferisse qualquer artigo da legislação brasileira. Afirmando que o mais prejudicado com esse “ato inaudito da autoridade” era a colonização, pois o estrangeiro ficaria desanimando em vir para

<sup>76</sup> Os artigos aos quais Robert Kalley se refere são do Código Criminal e não da Constituição.

<sup>77</sup> CARDOSO, *op. cit.*, p. 134.

<sup>78</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 120.

<sup>79</sup> “Art. 516. Fica proibido o despacho das seguintes mercadorias e objetos:

§ 1º Qualquer objeto de escultura, pintura, ou litografia, cujo assunto seja obsceno, ou ofensivo da Religião do Estado, da moral e bons costumes, ou que estejam compreendidos nas disposições dos arts. 90, 242, 244, 278 e 279 do Código Penal.” BRASIL. Decreto N 2.647 – de 19 de setembro de 1860. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=61866&norma=77746>. Acesso em: 09 nov. 2011.

o Brasil ao constatar que “a liberdade de crença é apenas uma palavra no Brasil”.<sup>80</sup> Por fim, os folhetos foram liberados.

Na análise de Sérgio Prates Lima,

*Na intervenção de Tavares Bastos, é patente sua visão liberal. O liberalismo vigente à época certamente influenciou a diminuição do ímpeto da Igreja. As medidas tomadas favoravelmente às reivindicações na questão da liberdade religiosa por Kalley certamente fortaleceram-no, projetando-o nos meios acatólicos e também na elite brasileira e dando-lhe mais visibilidade, ainda mais que não era vinculado a nenhuma sociedade missionária formalmente estabelecida ou denominação.<sup>81</sup>*

Com as atitudes tomadas pelos liberais a favor do protestantismo, os missionários sentiram-se encorajados para estabelecerem diversos trabalhos evangelísticos no Brasil, principalmente, na região sudeste. Esses missionários eram, quase em sua totalidade, com exceção de Robert Kalley, de origem norte-americana. A origem deles não é de somenos importância, pois, os Estados Unidos, no século XIX, passava por diversas transformações de cunho social e religioso; os missionários foram formados neste contexto histórico, é o que abordaremos a seguir.

## **1. Conceitos sobre protestantismo de origem norte-americana**

A história do protestantismo norte-americano, da qual nossos redatores fizeram parte, produziu uma série de linguagens que, de forma explícita ou não, estiveram presentes nos textos publicados no jornal *Imprensa Evangélica*. Ao analisar esse período, a historiografia estabeleceu alguns conceitos que acolhessem essa diversidade de linguagens. Compreender este contexto linguístico nos proporcionará melhor entendimento sobre a origem de muitas das ideias presentes no jornal.

### **1) O Evangelicalismo**

---

<sup>80</sup> TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do Solitário*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p.111.

<sup>81</sup> LIMA, *op. cit.*, p. 75.

*Evangelical é uma ala do movimento evangélico que enfatiza a experiência emocional da conversão como sinônimo de conversão. Alguns dos movimentos evangelicais, como veremos adiante, afirmam que a experiência religiosa se repete infinitamente, durante toda a vida, num processo que chamam de “santificação”, “segunda bênção” ou “perfeição” cristã”.*<sup>82</sup>

Tal conceito se diferencia do termo “evangélico”, cunhado em movimentos anteriores à Reforma Protestante que defendiam o retorno a Bíblia como única regra de fé e prática do cristão. Em tese, todos os protestantes são evangélicos, mas nem todos são evangelicais. O evangelicalismo teve grande expansão durante o Grande Despertar, metade do século XVIII, promovido por pregadores que enfatizavam a “experiência de conversão”, dentre eles, George Whitefield e Jonathan Edwards.<sup>83</sup>

O evangelicalismo ganhou novo impulso durante o segundo Grande Despertar, metade do século XIX, tendo como grande promulgador Charles Grandison Finney, que dava grande ênfase ao emocionalismo provocado pela “experiência de conversão”.<sup>84</sup> Nesse segundo momento houve também uma preocupação com questões sociais e morais.

De acordo com a historiografia, as missões no Brasil estavam alicerçadas sobre esse paradigma,

*O protestantismo que chegou ao Brasil foi, em geral, posterior aos avivamentos. Ele trouxe, contudo, a mentalidade evangelical, sua teologia e ideologia. (...) Para o protestante brasileiro, desde o começo, cristão era somente aquele que havia passado pela experiência interna de salvação.*<sup>85</sup>

Emocionalismo, experiência de conversão e santificação, eis as linguagens inclusas no conceito de evangelicalismo. Nesse mesmo período, outras linguagens surgiram, para acolhê-las, a historiografia cunhou o conceito de “era metodista”, é o que veremos a seguir.

## **2) O evangelismo de fronteira e a “era metodista”**

Evangelismo de fronteira é um termo que surge com a expansão do metodismo. Essa expansão surge a partir da aquisição de novos territórios, localizados em sua maior parte no

---

<sup>82</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 82.

<sup>83</sup> *Idem, Ibidem*, p. 83.

<sup>84</sup> *Idem, Ibidem*, p. 86.

<sup>85</sup> *Idem, Ibidem*, p. 87.

oeste dos Estados Unidos, no início do século XIX. Acompanhando a marcha para o oeste, os metodistas deram início a um período que seria conhecido como a “era metodista”.

*Os pregadores metodistas eram, em sua quase totalidade, leigos semi-alfabetizados, “vocacionados” durante o avivamento dos “acampamentos”. Falavam uma linguagem compreensível aos colonos, sujeitavam-se facilmente a deslocamentos constantes. Suas pregações eram diretas, com apelos emocionais e sem nenhuma preocupação doutrinária. Tentavam levar seus ouvintes a uma decisão pessoal por Cristo ou despertar-lhes o desejo santo da perfeição cristã. Esses pregadores eram muitos e puderam se espalhar facilmente por todo o território. (...) Mas foram os metodistas que melhor exploraram essa forma de evangelização, que mais cresceram, tornando-se, na época, a maior denominação protestante norte-americana.<sup>86</sup>*

O metodismo era caracterizado pela teologia arminiana que rejeitava a doutrina do pré-julgamento e/ou da pré-destinação. A doutrina da pré-destinação entendia que Deus havia escolhido uns para a salvação eterna e outros para a perdição eterna. Para os arminianos,

*O destino final do homem estava condicionado à experiência de fé, e não a um predeterminismo de Deus. Cristo havia morrido por todos os seres humanos e qualquer pessoa podia ter acesso à salvação ao aceitar Cristo. Finalmente, a pessoa que aceitasse a salvação podia, posteriormente, rejeitá-la.<sup>87</sup>*

A segunda característica do metodismo era o puritanismo. Para os puritanos, os escolhidos de Deus deviam dar sinais externos de sua eleição,

*Como os sinais externos nunca são tão claros quanto o desejado, o puritano vive em constante ansiedade e esforça-se, cada vez mais, para criar artificialmente aqueles sinais. Qualquer tipo de inatividade, religiosa ou profissional, é sinal de que ele não pertence ao rol dos eleitos. O ativismo é sinal de fé e, conseqüentemente, de sua eleição.<sup>88</sup>*

A terceira característica do metodismo era o pietismo.

*Para os pietistas, o ser humano não é apenas justificado pela fé, mas, a partir daí, começa a viver em Cristo uma nova vida. Essa nova vida implica, necessariamente, constante progresso espiritual, chamado de perfeição cristã. O progresso espiritual implica, por sua vez, isolamento do mundo. (...) As disputas teológicas eram consideradas irrelevantes e até mesmo*

<sup>86</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 98.

<sup>87</sup> *Idem, Ibidem*, p. 94.

<sup>88</sup> *Idem, Ibidem, loc. cit.*

*prejudiciais à fé individual. (...) O pietismo era um movimento eminentemente leigo.*<sup>89</sup>

Arminianismo, puritanismo e pietismo, com suas linguagens, formam o conceito de “era metodista”. Mas, ainda temos um último conceito cunhado pela historiografia para identificar outra característica da formação protestante norte-americana, o fundamentalismo.

### 3) O Fundamentalismo

O fundamentalismo, também conhecido como biblicismo, foi uma reação ao liberalismo teológico do século XIX. Segundo Bonino, “o fundamentalismo aparece como a reação de uma fé que se sente ameaçada pelo avanço do secularismo e de uma ciência que nega a realidade do sobrenatural”.<sup>90</sup>

Entre as características do liberalismo teológico, Velasques Filho elenca as seguintes: a aceitação da teoria do evolucionismo, a crítica bíblica, a influência de religiões dos povos vizinhos a Israel na constituição da religião javista, a teoria da revelação progressiva, a aceitação do naturalismo como explicação filosófica do mundo, além do uso de métodos e técnicas originários das ciências históricas, sociais e naturais no estudo bíblico.<sup>91</sup>

O fundamentalismo procurava preservar as bases da fé cristã contra os pressupostos dessas novas formas de pensamento. “Inspiração plena e verbal, interpretação literal e inerrância são as muralhas indispensáveis para proteger a verdade da fé”. A Bíblia, para os fundamentalistas, não é apenas “meio” de defesa da fé cristã, mas se torna um “objeto de fé”, recebendo certo grau de autonomia.<sup>92</sup>

A Universidade de Princeton se tornou o baluarte do fundamentalismo norte-americano. Entre os principais pressupostos divulgados nessa universidade estava o conceito de “inerrância bíblica”. “Para esses teólogos, a Bíblia só podia ser a revelação perfeita de Deus se fosse isenta de erros, contradições, paradoxos e inconsistências”.<sup>93</sup> Entre as características do termo “inerrância”, podemos elencar: a aplicação do conceito apenas aos manuscritos originais; a dispensa da exatidão verbal quando não há contradição; e, a não

<sup>89</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 95.

<sup>90</sup> BONINO, *op. cit.*, p. 36.

<sup>91</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 112-114.

<sup>92</sup> BONINO, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>93</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 126.

preocupação com a exatidão de informações científicas e geográficas, o conceito dizia respeito apenas à natureza espiritual da Bíblia.<sup>94</sup>

Podemos ressaltar outras características do fundamentalismo: a rejeição à alta crítica bíblica; a rejeição ao Jesus histórico, ressaltando a sua deidade; a intervenção total de Deus na história; a importância dada à escatologia; e a esquematização da Bíblia em períodos chamados dispensações, conhecida também como teologia da história, dando ênfase ao reino milenar de Cristo na Terra como última dispensação.<sup>95</sup>

Rejeição ao cientificismo do século XIX, supervalorização da Bíblia, dispensacionalismo e milenarismo são linguagens inclusas no conceito de fundamentalismo. Os produtores do jornal *Imprensa Evangélica* foram formados dentro desse contexto linguístico; toda a historiografia produzida sobre protestantismo no século XIX aponta para essa direção. A seguir, abordaremos as biografias desses agentes privilegiando suas formações intelectuais e religiosas.

## **2. Biografias**

As biografias ora apresentadas estão baseadas na historiografia existente sobre a inserção do protestantismo no Brasil. Somente no caso do principal redator e gestor da nossa fonte, Ashbel Green Simonton, é que nos reportaremos a um documento específico, isto é, seu diário. Serão destacados aspectos na formação destes agentes que influenciaram o discurso proferido nas folhas do jornal.

### **1) James Cooley Fletcher (1823-1901)**

Em 1851 desembarca no Rio de Janeiro o pastor presbiteriano, missionário e negociante estado-unidense, James Cooley Fletcher. O seu propósito no Brasil era trabalhar como capelão da Sociedade de Amigos dos Marítimos e dos americanos residentes no

---

<sup>94</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 127.

<sup>95</sup> *Idem, Ibidem*, p. 140-141.

Brasil.<sup>96</sup> Em um determinado momento, Fletcher percebeu que seu trabalho no Brasil não poderia ficar restrito a capelania, deveria ir além, anunciando o evangelho ao povo brasileiro. Entretanto, a concepção de serviço missionário não incluía apenas converter o brasileiro à fé protestante, mas também ao “progresso”. “Para ele, o protestantismo equalizava-se ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico”.<sup>97</sup> Defendia a ideia de que sua terra natal era um exemplo em “progresso”, com leis, costumes, sistema educacional, economia e religião dignos de serem imitados; “progresso” esse gerado pelo protestantismo. O Brasil poderia alcançar esse desenvolvimento

*... na forma de comércio e emigração de empresários de todos os tipos, negociantes, industriais, agricultores pioneiros, mecânicos, engenheiros, que trariam consigo sua religião, desse modo trazendo o ‘verdadeiro progresso’ para o Império Brasileiro.*

(...)

*Assim, o que Fletcher obviamente tentou foi apresentar os Estados Unidos como o supra-sumo de um tipo de “progresso” que também podia ser alcançado pelo Brasil.*<sup>98</sup>

Fazer missão para Fletcher era:

*... fazer amigos entre os da alta sociedade a fim de obter proteção oficial para si e para seus colegas. Ainda mais, por suas outras declarações e por ações posteriores, é evidente que queria levar o Brasil para o mundo “moderno” e do “progresso” (sempre enfatizando a idéia de que tal “progresso” vinha das nações “protestantes”), ajudando-o a chegar a condições de igualdade com o adiantamento tecnológico e científico que estava ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos. Entretanto, como um americano muito patriota do século XIX sua intenção era também ajudar o comércio americano no estrangeiro. Como ele mesmo declarou (...) para o Jornal of Commerce, de New York, o comércio era para ele um “servo” da religião.*<sup>99</sup>

Em setembro de 1852 ocorreu o primeiro encontro entre esse Fletcher e d. Pedro II. Nesta ocasião, o imperador visitara o navio norte-americano *City of Pittsburgh*, Fletcher foi o organizador da visita e o guia do monarca. Como colportor, o missionário conseguiu entregar um exemplar da Bíblia editada pela Sociedade Bíblica Americana no palácio imperial em 1855.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Cf. VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 62.

<sup>97</sup> *Idem, Ibidem*, p. 63.

<sup>98</sup> *Idem, Ibidem*, p. 74.

<sup>99</sup> *Idem, Ibidem*, p. 67-68.

<sup>100</sup> *Idem, Ibidem*, p. 65.



David Gueiros Vieira destaca várias ações em que Fletcher esteve envolvido como agente do “progresso”, entre elas estão, a construção da Estrada de Ferro D. Pedro II, a expedição do Professor Agassiz no Amazonas, a criação do sistema de barcas Rio Niterói e a participação no Instituto Histórico Geográfico Brasileiro como “membro correspondente”.<sup>101</sup> Em 1857, Fletcher escreveu o livro *Brazil and the Brazilians*, um livro de publicidade sobre o Brasil.<sup>102</sup> Na edição de 1866, o autor ressaltou que na Guerra contra o Paraguai, o Brasil estava apenas se defendendo de uma agressão paraguaia, desmentindo a ideia que circulava nos Estados Unidos e na Europa de que o Brasil era o agressor.<sup>103</sup>

Sobre a relação de Fletcher com a nossa fonte, David Gueiros Vieira diz o seguinte:

*Fletcher, o pastor politiquero, passou mal nas mãos dos seus companheiros. Em 1863, depois que Simonton foi visitado por Fletcher, escreveu uma longa e amarga carta contra o peripatético missionário, acusando-o de “mundanismo” e de não assistir aos serviços religiosos aos domingos.*

(...)

*Apesar dessa rejeição, Fletcher ajudou A Imprensa Evangélica, conseguindo clichês de ilustrações de jornais dos Estados Unidos, e mais tarde mandou para seus colegas uma imprensa muito grande e completa que tiveram de vender porque alegaram que a conservação da mesma era muito dispendiosa.<sup>104</sup>*

Embora pioneiro na evangelização do Brasil, Fletcher não consta como fundador do jornal *Imprensa Evangélica*, sua participação, como visto, foi esporádica. O idealizador do periódico e principal redator foi Ashbel Green Simonton.

## 2) Ashbel Green Simonton (1833-1867)

Simonton tomou a decisão e se converteu ao protestantismo presbiteriano durante o reavivamento de Princeton em 1855. Há um registro em seu diário contando esta “experiência de conversão” em 10 de março de 1855:

---

<sup>101</sup> VIEIRA, David, p. 75-80.

<sup>102</sup> *Idem, Ibidem*, p. 71.

<sup>103</sup> *Idem, Ibidem*, p. 72.

<sup>104</sup> *Idem, Ibidem*, p. 161.

*... 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.*<sup>105</sup>

Simonton fora consagrado ao ministério pastoral quando ainda era criança, mas, aos vinte e um anos ainda não tinha certeza se queria se tornar um religioso. Todavia, após uma conversa com o rev. Shields, agente da Sociedade Bíblica Americana, em 28 de maio de 1854, a possibilidade de se dedicar ao ministério evangélico começou a ser seriamente pensada.

*... 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 freqüentes) são peculiares e explícitos: se eu me engajar em outra profissão que não seja o ministério, vou sentir que não cumpri 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.*<sup>106</sup>

Na análise de Carl Hahn, tal encontro,

*... afetou profundamente Simonton no seu conceito de história e dos homens honoráveis que são instrumentos do grande dia que raiará sobre o mundo. As palavras ‘dever’ e ‘honra’ são freqüentes em seu Diário.*

(...)

*seu senso de história e sua convicção de que ele e seus colegas estavam escrevendo um novo e glorioso capítulo da história missionária guiaram todos os seus atos e ajudaram-no a estabelecer cuidadosos padrões.*<sup>107</sup>

Após a sua conversão e decisão em exercer o ministério pastoral, Simonton decidiu ingressar no serviço missionário, após ouvir um sermão pregado pelo dr. Charles Hodge,<sup>108</sup> em 1855. Nesta preleção, Hodge defendeu a

<sup>105</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 83.

<sup>106</sup> *Idem, Ibidem*, p. 59.

<sup>107</sup> HAHN, *op. cit.*, pp. 164, 167. Essas noções, segundo Prócoro Velasques Filho eram proveniente do conceito de fundamentalismo pós-milenista defendido por Jonathan Edwards, e explica: “Uma das convicções dos fundamentalistas pós-milenistas é que, através do esforço missionário dos cristãos, o evangelho permeará gradativamente o mundo todo, que se tornará melhor do que tem sido. Eles crêem, além disso, que essa melhora, uma vez alcançada, permanecerá durante mil anos (...). Vale notar que a posição pós-milenista implica o compromisso com a construção do reino de Deus na história...”. MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 125.

<sup>108</sup> “Charles Hodge (1797-1878), notável teólogo calvinista, professor no Seminário de Princeton desde 1820 até o final da sua vida. Grande expoente da chamada ‘Teologia de Princeton’”. SIMONTON, *op. cit.*, p. 96, nota 76.

... 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.<sup>109</sup>

Assim, em 18 de junho de 1859, Simonton embarcava em direção ao Rio de Janeiro como missionário agenciado pela Junta de Missões Estrangeiras.<sup>110</sup> De início, trabalhou como capelão voluntário no Bairro da Saúde com colonos ingleses, escoceses e irlandeses. Posteriormente, pregou aos ingleses e americanos que trabalhavam na Estrada de Ferro Dom Pedro II. Durante sua estadia, manteve contato com alguns empresários norte-americanos que estavam no Brasil, dentre eles, Robert Wright, da firma Maxwell, Wright & Co, o qual levava Simonton a conhecer o cônsul americano, Robert Scott, que o convidou para pregar no consulado. Em 24 de fevereiro de 1860, Simonton registra em seu diário que conversara com o cônsul americano, Robert Scott, e com o empresário, Robert Wright, a respeito da liberdade religiosa no Brasil; e, chegou à conclusão de que empresários americanos não dariam muito apoio ao trabalho missionário no Brasil; já o cônsul “declarou o seu propósito de proteger todo cidadão americano no exercício de sua liberdade religiosa”.<sup>111</sup> Após esses contatos iniciais, o relacionamento de Simonton com seus compatriotas ficou restrito ao momento do serviço divino, pois, eles mantinham uma “vida muito frívola”, o que não combinava com os seus costumes puritanos.<sup>112</sup>

Dentre as atividades missionárias de Simonton, destaca-se a criação e publicação do primeiro jornal evangélico do Brasil, organizado juntamente com Blackford e Conceição, em 5 de fevereiro de 1864; Tendo sido gestor e principal redator da Imprensa *Evangélica*, ao longo dos três primeiros anos de publicação.

Antes de Ashbel Green Simonton idealizar a criação de um jornal evangélico produzido no Brasil, Robert Reid Kalley já publicava artigos religiosos em periódicos seculares brasileiros. A relação desses missionários não ficou restrita a produção jornalística,

<sup>109</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 96.

<sup>110</sup> *Idem, Ibidem*, p. 111.

<sup>111</sup> *Idem, Ibidem*, p. 139.

<sup>112</sup> *Idem, Ibidem*, pp. 128, 130 e 132. Cf. VIEIRA, D. G., *op. cit.*, p. 136. Segundo Prócoro Velasques Filho, o puritano considera que a “... atividade religiosa e comportamental do eleito é um sinal visível, para si mesmo e para os outros, de que é um dos escolhidos de Deus. (...) Qualquer tipo de inatividade, religiosa ou profissional, é sinal de que ele não pertence ao rol dos eleitos. O ativismo é sinal de fé e, conseqüentemente, de sua eleição. O jogo de cartas, por exemplo, era denunciado como atividade frívola, perda de energia e tempo. O mesmo acontecia com o tipo de leitura ou lazer que a família escolhia. No início tolerava-se o uso moderado do vinho e da dança, mas esta prática foi logo suprimida”. MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 94-95.

em meio a atritos e contribuições, eles alicerçaram as bases para a missão protestante no Brasil.

### 3) Robert Reid Kalley (1809-1888)

Robert Reid Kalley havia sido expulso da Ilha da Madeira em 9 de agosto de 1846, após intensa perseguição contra o seu trabalho de médico filantropo e missionário independente.<sup>113</sup> De acordo com Douglas Nassif Cardoso, Kalley começou a sofrer perseguição em fins de 1841 por motivos econômicos, pois, ao oferecer educação gratuita aos trabalhadores da Ilha, trouxe para si a ira dos senhores que temiam uma revolta dos trabalhadores instruídos. Além disso, os médicos locais também não aceitavam de bom grado a concorrência que Kalley representava quando atendia aos doentes da Ilha da Madeira gratuitamente.<sup>114</sup> O conflito perdurou de 1841 até 1846 e, nesse intervalo, por duas vezes, de 26 de julho de 1843 a 1º de janeiro de 1844 e em 1845, Kalley esteve preso, embora fosse cidadão britânico.<sup>115</sup>

Quando esteve em Springfield, entre os anos de 1853 a 1854, Kalley leu o livro *Sketches of Residence and Travel in Brazil*, cujo autor foi o viajante e missionário norte-americano Daniel Parrish Kidder (1815-1892). Nesse mesmo período, também leu a carta de James Cooley Fletcher pedindo cooperação missionária aos madeirenses (discípulos de Kalley) que estavam nos Estados Unidos. Assim, Kalley se interessou em estabelecer no Brasil um trabalho missionário independente.<sup>116</sup>

A missão de Kalley no Brasil foi marcada pela precaução e o cuidado com as leis locais. A princípio, instalou uma escola dominical dentro da mansão *Gernheim*, onde morava de aluguel; algumas semanas depois, teve início uma classe para negros, porém, não se sabe qual era o status desses negros.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> CARDOSO, *op. cit.*, p. 94.

<sup>114</sup> *Idem, Ibidem*, p. 86-87.

<sup>115</sup> Douglas Nassif Cardoso faz referência ao Tratado firmado entre Portugal e Inglaterra de 1842 que protegia os britânicos residentes em Portugal. *Idem, Ibidem*, p. 89-94.

<sup>116</sup> *Idem, Ibidem*, p. 102.

<sup>117</sup> *Idem, Ibidem*, p. 112, 113 e 122.

*Após estabelecer a Igreja Evangélica, o sistema de propaganda permaneceu da mesma forma, firmado na colportagem, utilização da mídia, jornais, cultos domésticos e escola bíblica dominical.<sup>118</sup>*

Sinteticamente, essa foi a estrutura do seu trabalho no Brasil. Robert Kalley enfrentou a primeira oposição da Igreja Oficial quando batizou duas damas da corte imperial em sua Igreja, falaremos sobre esse assunto no próximo capítulo.

Até 1859, Robert Kalley era o único missionário protestante conhecido no Brasil, porém, nesse ano, teve início a missão oficial da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, representada por Ashbel Green Simonton. O relacionamento entre esses dois missionários não ficou isenta de atritos. Em 29 de agosto de 1859, Simonton registra em seu diário a primeira conversa que teve com o Robert Kalley

*No dia 29, visitei a Saúde com a Sra. G. e conheci vários humildes seguidores de Cristo. Tive uma conversa com o Dr. Kalley. Ele acha a missão oportuna, e missionários americanos os mais convenientes para levá-la a efeito porque seu ministro e cônsul poderão dar-lhes proteção, ao passo que os ingleses não o fariam. Insiste em que eu me mova em segredo; julga que seria melhor que as sociedades que mandam missionários para países papistas tivessem fundos operacionais secretos. Acha que é tempo de começar a pregação em português e que já há pessoas prontas a sofrer por Cristo. Quanto a serviços religiosos para os americanos, inclina-se a desaconselhá-los. Não posso concordar com ele neste ponto. Acredito que além de ser útil a eles, posso também adquirir uma posição segura e tê-los como aliados. Minha presença e meus objetivos aqui não podem ficar escondidos; portanto minha esperança está na proteção divina e no uso de todos os meios prudentes de defesa. O futuro não pode ser previsto; portanto, busco a orientação da sabedoria infinita e em tudo me submeto à sua direção.*

*Sinto-me encorajado pelo aspecto das coisas e esperançoso quanto ao futuro. Existem indicações de que um caminho está sendo aberto aqui para o Evangelho.<sup>119</sup>*

Nessa conversa, alguns pontos devem ser ressaltados, primeiramente, depois de ter sido preso na Ilha da Madeira, contrariando o que prescrevia o Tratado entre Portugal e Inglaterra, Robert Kalley já não confiava mais na proteção do consulado britânico, além disso, toda a história da perseguição sofrida naquele lugar fez com que se tornasse mais precavido com relação à propaganda protestante. Simonton não pretendia, mas obedeceu ao conselho de Kalley, sua resistência inicial advinha possivelmente do fato de não ter atravessado pelos

<sup>118</sup> CARDOSO, *op. cit.*, p. 130.

<sup>119</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 127.

mesmos percalços pelos quais seu colega passara. Sobre Simonton e Blackford, Vieira afirma o seguinte:

*No início de sua carreira no Brasil, ambos foram influenciados fortemente pelas atitudes extremamente cautelosas do Dr. Kalley. Desse modo, os dois escreveram aos dirigentes do Conselho de Missão pedindo-lhes que não publicassem suas cartas.*

*Infelizmente, os dois missionários foram tão cautelosos que tiveram medo até de informar ao próprio Conselho o nome das pessoas às quais eram apresentados. Diziam apenas que não se sentiam livres para dar detalhes, nem mesmo para escrever sobre certos acontecimentos de “natureza altamente encorajadora” que estavam ocorrendo e que impulsionavam seus esforços. Felizmente, este modo de pensar durou apenas cerca de um ano.<sup>120</sup>*

Novas divergências ocorreram entre Simonton e Kalley, devido a uma carta anônima endereçada a Simonton em 14 de dezembro de 1859, que, segundo Douglas Nassif Cardoso, obviamente era de autoria de Robert Kalley.

*A atitude de Kalley é de um típico empresário independente da salvação que havia lançado suas bases para a conquista de fatia do mercado, produzindo e distribuindo um Deus de salvação de novo tipo, e vê, de uma hora para outra uma concorrência que considera desleal.<sup>121</sup>*

O conteúdo da carta dizia o seguinte:

*“Está certo fazer uma coisa errada a pedido de alguém só porque ele se mostrou bondoso para conosco? Se não, deveríamos ponderar o que é certo e o que é errado em relação a alguma coisa, antes de fazê-la. Se um homem abriu pequena clareira em um grande país totalmente sem cultivo (com aquela exceção), seria certo um novo colonizador vir fixar nessa exata clareira a sua operação agrícola. Quem é que gostaria de ser tratado como esse hipotético primeiro colonizador?*

*Está certo interferir com qualquer esforço voluntário de espalhar a verdade de Deus em campo tão vasto como o Brasil, ao invés de fazer uma clareira para si mesmo?”<sup>122</sup>*

Tais conflitos cessaram somente em 17 de dezembro de 1859.<sup>123</sup>

Robert Kalley provavelmente teria influenciado Simonton a criar um jornal que tratasse especificamente da divulgação da mensagem protestante, pois, até então, apenas Kalley havia usado a imprensa com essa finalidade.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 139.

<sup>121</sup> CARDOSO, *op. cit.*, p. 137.

<sup>122</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 133.

<sup>123</sup> *Idem, Ibidem*, p. 134-135.

Conquanto a iniciativa de criação do jornal seja atribuída a Simonton, o êxito deste empreendimento contou com a participação ativa de Alexander Latimer Blackford e José Manuel da Conceição.

#### 4) Alexander Latimer Blackford (1828-1890)

Alexander Latimer Blackford era cunhado de Simonton e cofundador do jornal *Imprensa Evangélica*. Chegou ao Rio de Janeiro em 25 de julho de 1860, após uma viagem turbulenta,<sup>125</sup> com a missão de cooperar com o ministério presbiteriano no Brasil. O seu primeiro serviço foi trabalhar para a Sociedade Bíblica Americana. Ocupou brevemente o cargo de *Charge d'affaires* da legação americana, substituindo o Ministro Plenipotenciário Richard K. Meade, entre 9 de julho de 1861 até 4 de outubro de 1861 e, depois, foi substituído pelo General James Watson Webb.<sup>126</sup>

Segundo Carl Hahn, as práticas e o “estado de espírito” de Blackford refletiam a evangelização da fronteira oeste dos Estados Unidos, por isso ele teria se adaptado bem à evangelização da “fronteira” simples e rude do Brasil, isto é, o interior de São Paulo, onde tinha o costume de pregar em casas particulares.<sup>127</sup> Foi em Rio Claro, interior de São Paulo que Blackford teve uma conversa, em 1863, sobre o evangelho com o padre José Manuel da Conceição, tempos depois, em 1864, o padre se converteu e tornou-se o primeiro pastor evangélico brasileiro.<sup>128</sup>

Como missionário, Blackford também trabalhou como redator do jornal *Imprensa Evangélica*. É o que Simonton registra em seu diário em 26 de novembro de 1864.<sup>129</sup> Na mesma citação, José Manuel da Conceição é citado como sendo outro redator; e, Antônio José dos Santos Neves, como primeiro gerente do jornal.

---

<sup>124</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 132-133.

<sup>125</sup> Segundo o relato de Simonton, o casal Blackford partiu dos Estados Unidos, Baltimore, em 25 de abril de 1860 e, até 8 de julho de 1860, Simonton não havia recebido nenhuma notícia da viagem, a não ser que, em 28 de abril, ocorrera um “violento temporal”, Simonton temia que eles tivessem encontrado no “oceano seu funeral”. SIMONTON, *op. cit.*, p. 142.

<sup>126</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 138-139.

<sup>127</sup> HAHN, *op. cit.*, p. 176.

<sup>128</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 142.

<sup>129</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 169.

## 5) José Manoel da Conceição (1822-1873)

O catecismo de Montpellier,<sup>130</sup> condenado pela Igreja Católica em 1721; mas, chancelado pelo Primeiro Ministro Pombal, em 1770, para a formação do clero luso; foi o livro didático presente na formação de Conceição. Com 17 anos ele começou a ler a Bíblia. Terminou os estudos no Seminário de São Paulo em 1842.<sup>131</sup>

Conceição teve contato com o ensino do alemão e com a literatura alemã sobre artes e medicina com o dr. Teodoro Langaard, um liberal dinamarquês. Posteriormente, teve contato com a teologia protestante através de Henrique Laemmert, editor no Rio de Janeiro.<sup>132</sup>

Foi ordenado presbítero em 28 de junho de 1845, tornando-se padre em Limeira, São Paulo. Algumas das suas atitudes chamavam a atenção:

*... Recusava-se a ouvir confissão e também vivia apenas na côngrua 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 “iconoclasta”, 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”.*<sup>133</sup>

Em 1863, Blackford vai até Rio Claro encontrar Conceição, que na época tinha fama de “padre protestante”.<sup>134</sup> Em 2 de outubro de 1864, José Manuel da Conceição se converte ao protestantismo e, em 4 de outubro de 1864, ele escreve para dom Sebastião Pinto do Rego, bispo de São Paulo, abjurando da fé católica. Em 16 de dezembro de 1865, Conceição foi ordenado ministro presbiteriano.<sup>135</sup>

Boanerges Ribeiro afirma que a resposta de Conceição à sua sentença de excomunhão foi uma exposição da Reforma Presbiteriana:

<sup>130</sup> O catecismo de *Montpellier* teria predisposto o clero brasileiro à prática da leitura diária da Bíblia e a outras ideias neoprotestantes. Cf. VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 31.

<sup>131</sup> Em 1842, o Seminário de São Paulo ainda estava ligado ao iluminismo português, tendo sido reformado somente a partir de 1852, quando d. Antônio Joaquim de Melo (1791-1861), de formação ultramontana assumiu a diocese. VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 128-136.

<sup>132</sup> Cf. HAHN, *op. cit.*, p. 189.

<sup>133</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 143.

<sup>134</sup> HAHN, *op. cit.*, p. 190-191.

<sup>135</sup> *Idem, Ibidem*, p. 144.



*... Salvação de graça: “a salvação é um dom concedido de graça aos que crêem no Filho de Deus”; sacerdócio universal dos crentes: “O dom do Espírito Santo acompanha a remissão dos pecados, ele é o autor da nova vida interior em que consiste a essência do Cristianismo”. E a Bíblia única regra de fé: “Quando a Bíblia correr pela mão de todos os povos, então se hão de realizar as promessas do Salvador, que a religião dele prevalecerá em toda a terra”.*<sup>136</sup>

Simonton registra em seu diário a conversão de Conceição, em 6 de outubro de 1864:

*O Santa Maria está ancorado e esperamos a chegada do Sr. Blackford e do Padre que tem estado tanto em nossos pensamentos e conversas nestes últimos meses. Ele decidiu deixar Roma e obedecer ao Evangelho. Temos grandes esperanças de que Deus o tenha escolhido para um importante trabalho no Brasil. Possa ele ter o ensinamento do Espírito e solidez na fé.*<sup>137</sup>

Segundo Léonard, Conceição abriu o interior do Brasil ao protestantismo, convertendo não só indivíduos isolados, mas famílias inteiras.<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> 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.*<sup>140</sup>

O perfil de Conceição era diametralmente oposto ao de seus colegas missionários, o que provocou certo afastamento da instituição por volta de 1869. Os missionários não tinham como acompanhar a itinerância de Conceição, não havia pastores o suficiente para ocuparem todas as regiões abertas ao protestantismo por ele e, regiões que haviam recebido de bom grado a mensagem levada por Conceição, por não receberem acompanhamento pastoral, logo

<sup>136</sup> RIBEIRO, *op. cit.*, p. 145.

<sup>137</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 167.

<sup>138</sup> LÉONARD, *op. cit.*, p. 56.

<sup>139</sup> *Idem, Ibidem*, p. 59.

<sup>140</sup> *Idem, Ibidem*, p. 60.

retornavam à fé católica, criando resistência à propaganda protestante. Os missionários queriam que Conceição se fixasse em uma região, mas sua vocação não o permitia.<sup>141</sup>

Conceição, junto com Simonton e Blackford, foi redator da Imprensa *Evangelica*.<sup>142</sup>

*... era Conceição um homem profundamente culto, lendo fluentemente português, alemão, francês e inglês, traduzindo constantemente alguma coisa em simples pedaços de papel. Ele observava e descrevia qualquer planta ou animal incomum que por acaso encontrasse em suas viagens e tomava notas a respeito da geografia e da geologia das regiões por onde viajava. Escreveu sermões, hinos e comentários enquanto ia e vinha. Enviava, de vez em quando, artigos para seus amigos e para a Imprensa Evangélica para serem publicados.*<sup>143</sup>

Além desses redatores, havia Antônio José dos Santos Neves. Na primeira publicação, Simonton pretendia deixar a gerência do jornal por conta de Santos Neves; todavia, na edição seguinte, ele próprio passou a administrar o jornal sozinho, deixando Santos Neves apenas como mais um dos redatores do jornal.

## 6) Antônio José dos Santos Neves (1827-1874)

Antônio José dos Santos Neves se converteu ao protestantismo em 1863, era poeta, trabalhava como taquígrafo do Senado e era funcionário do Ministério da Guerra. Também foi membro do partido liberal e, em 1863, fundou um periódico liberal, *O Locomotivo Intelectual*, que teve curta duração. Segundo David Gueiros Vieira, Santos Neves via o protestantismo como uma “fonte de ‘progresso’”. Como poeta escreveu uma obra de dois volumes, o primeiro intitulava-se *Louros e Espinhos*, continha versos patrióticos e religiosos sobre a Guerra do Paraguai, além de um apelo ao imperador para conceder plena liberdade de culto no país; o segundo intitulava-se *Homenagem aos Heróis Brasileiros na Guerra Contra o Governo do Paraguai Sob o Comando em Chefe dos Marechais do Exército, Sua Alteza Real o Senhor Conde D’Eu e o Duque de Caxias. Oferecido a Sua Majestade Imperial o Senhor Dom Pedro II*.<sup>144</sup> Como protestante, compôs uma série de hinos adotados pelas igrejas

<sup>141</sup> LÉONARD, *op. cit.*, p. 63-64.

<sup>142</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 169.

<sup>143</sup> HAHN, *op. cit.*, p. 195.

<sup>144</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 150.

evangélicas. Em 1868, tornou-se maçom, convidado por um presbiteriano, Possidônio M. de Mendonça Jr; e, em 1872, publicou um poema em homenagem à Maçonaria no qual reclamava a plena abolição da escravatura.<sup>145</sup> Com relação ao jornal *Imprensa Evangélica*, Simonton registra que Santos Neves compunha poemas para serem publicados no jornal.<sup>146</sup>

Para que pudéssemos compreender os discursos produzidos no jornal era essencial que fizéssemos essa abordagem sobre o contexto histórico-conceitual da política, da sociedade e da religião no século XIX, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos. Esses conceitos, termos e linguagens estavam disponíveis para nossos redatores, que eram, ou missionários protestantes norte-americanos, ou conversos ao protestantismo de origem estado-unidense. A interação entre os atos de fala produzidos no jornal e esses conceitos podem nos fazer entender o que os redatores estavam fazendo ao produzirem os seus textos, a que perguntas eles estavam respondendo e que debates eles procuravam suscitar. No próximo capítulo analisaremos os artigos da *Imprensa Evangélica*, a fim de verificarmos essas interações entre o discurso e o contexto linguístico e social da época.

---

<sup>145</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 264. Vieira informa que Possidônio se ofereceu a ajudar a *Imprensa Evangelica* na solicitação de assinaturas em 1867, ele teria conseguido um número considerável de assinaturas.

<sup>146</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 169.

## II. O DISCURSO PROTESTANTE

Ao longo de seus três primeiros anos, 1864 a 1867, o jornal *Imprensa Evangélica* foi produtor de um discurso que caracterizou o protestantismo missionário, no Brasil, no século XIX. Através de suas páginas, os redatores puderam expressar suas ideias a respeito de religião e de política; entendemos, também, que seus textos foram produzidos dentro de um contexto social próprio da sociedade brasileira oitocentista.

A partir desses pressupostos, propusemo-nos a analisar, neste capítulo, os discursos proferidos no jornal. Almejamos, também, verificar os contextos histórico-conceituais, nos quais o jornal estava inserido; apontando as interações entre os discursos dos redatores e a linguagem disponível na época.

Inicialmente, analisaremos o discurso político-religioso produzido no jornal, a intenção é verificar quais pressupostos eram defendidos pelos autores; além de apontar para possíveis inovações, originadas no discurso do jornal, na linguagem política da época. Em seguida, analisaremos os possíveis diálogos com políticos da época. Ao final, examinaremos os textos de cunho doutrinário do jornal.

### 1. O discurso político-religioso da *Imprensa Evangélica*

*Este trabalho, não tendo em vistas senão os interesses exclusivamente religiosos da sociedade em geral, como em particular do indivíduo, estranho a toda e qualquer ingerência em política, a todos é consagrado.*<sup>147</sup>

A promessa feita na primeira edição, publicada em 5 de novembro de 1864, do jornal *Imprensa Evangélica*, não foi cumprida. Seja citando ideias e pensadores, ou se posicionando perante os principais debates da época, o jornal não se manteve estranho a ingerência política. David Gueiros Vieira cita inclusive alguns políticos que contribuía com artigos para o periódico, tais como: Tavares Bastos, José Eloi Ottoni, dr. Miguel Vieira Ferreira, Carl von Koseritz e Júlio Cesar Riberio Vaughan, um dos cofundadores do Partido Republicano, que era um dos redatores do periódico. Em algumas ocasiões, o jornal chegou até a publicar notas

---

<sup>147</sup> PROSPECTO, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 01, 05 nov. 1864, p. 1. A partir desta citação em diante, atualizamos, sempre que possível, a ortografia dos textos.

em homenagem a agentes republicanos, tais como: Teófilo Ottoni, Saldanha Marinho e Miguel Vieira Ferreira.<sup>148</sup> A seguir, examinaremos uma série de artigos onde é patente a influência dos discursos políticos da época na produção do jornal.

Entre as datas de 5 de maio a 7 de julho de 1866, totalizando quatro números do jornal, os artigos de primeira página tinham por título: *A liberdade religiosa no Brazil*. A intenção da redação era chamar a atenção para a necessidade de se discutir tal assunto. Nestes artigos foram analisadas três obras sobre liberdade religiosa. As duas primeiras representavam as ideias que defendiam a supremacia da razão sobre a fé, eram elas: *Doze Proposições sobre a Legitimidade Religiosa da Verdadeira Tolerância dos Cultos*, de autoria de Efraim; e, *liberdade religiosa no Brazil, estudo de direito constitucional*, de autoria de Antonio Joaquim de Macedo Soares. A terceira representava as ideias do clero conservador que não aceitava a separação entre a Igreja e o Estado, além de não aceitar a liberdade religiosa, entendendo-a como prejudicial à moral e aos bons costumes, tinha por título: *Liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares*, de autoria anônima. A quarta, *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se baseia a liberdade religiosa, demonstrando ser a separação entre a Igreja e o Estado uma medida de direito absoluto e de summa utilidade*, , assinada por Melasporos, representava as ideias liberais e a laicização do Estado.<sup>149</sup>

Dos quatro autores, só o terceiro, totalmente anônimo, e que o jornal denominou de *Crítico* do dr. Soares, não quis ver a

... consagração moral e legal da mais ampla liberdade religiosa. (...) Bem que a leitura de seu opúsculo é fácil e agradável, mas isto só pode dizer-se em relação á forma ou á expressão de seu pensamento. Ou é membro do clero ou um leigo que dele tem aproveitado as instruções a tal ponto que o ordenar-se seria meramente uma formalidade. (...) obrinha (...) com todos os lugares comuns e teorias velhas com que se tem feito tanta confusão na mente de muita gente e nas relações atuais entre a Igreja e o Estado.<sup>150</sup>

De acordo com a redação, o Estado como uma “entidade imaginária”, que não possui alma, não podia afirmar que professava uma religião. A tese que afirma ter o Estado uma

<sup>148</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 149. David Gueiros Vieira faz menção as edições do jornal de 06 de novembro de 1869; 16 de dezembro de 1873; e 03 de janeiro de 1874.

<sup>149</sup> A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brasil, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 09, 05 maio 1866, p. 65-66.

<sup>150</sup> *Idem, Ibidem*, p. 65.

religião serviria apenas para que a nação pagasse os emolumentos e as despesas de um culto privilegiado e isso não teria relação alguma com a “salvação de almas”. Segundo os redatores, a prova disso é o fato de que se o governo pressionasse a Igreja para melhor atender a cura de almas, o clero ficaria irado e repreenderia o governo.<sup>151</sup> Esse pensamento, próprio do conservadorismo católico, foi totalmente desprezado pela *Imprensa Evangélica*.

Em 19 de maio do mesmo ano, a *Imprensa Evangélica* decide deixar de lado a abordagem do *Crítico* do dr. Soares, com a justificativa de que o único propósito dele era eternizar o conflito entre o Estado e a Igreja, em detrimento dos interesses reais de ambos.<sup>152</sup>

Tratando a partir desse momento dos artigos de Efraim e de Macedo Soares, a redação da *Imprensa Evangélica* estabelece uma diferença entre a sua opinião e a deles. Para o redator, havia duas abordagens diferentes no país quando se tratava de liberdade religiosa: abordagem política, que via o que era melhor para política brasileira; e, a abordagem religiosa, na qual os interesses da religião prevaleciam. Caso Efraim e Macedo Soares formassem um partido político que tivesse como objetivo resolver a questão da liberdade religiosa, assegurando igualdade de direitos e deveres políticos a cidadãos brasileiros e emigrados aqui estabelecidos, o jornal se aliaria a eles. Em política, a solução para os problemas que envolvem a questão seriam leis práticas, sem haver muita preocupação com os princípios abstratos. Em matéria de consciência o que vale é a persuasão, pois a fé seria filha da persuasão, e não da luta armada do poder civil, afirma o jornal.

Na análise dos redatores, o direito de padroado pressupunha a existência de dois tipos de “bispos”, um “exterior” e outro “interior”; o primeiro seria o governo civil, temporal, e o outro o governo religioso submetido ao primeiro. Consequentemente, a prática religiosa transitaria entre o “fanatismo e a hipocrisia”, tornando-se impossível qualquer tipo de debate, pois qualquer discussão se tornaria um “crime duplo de lesa majestade”.<sup>153</sup> Havendo concordância entre esses “bispos” ressurgiriam as fogueiras do Santo Ofício. No entanto, mesmo sem fogueiras, havia uma violência moral contra quem aderiu a uma religião divergente da oficial, pois, ficava privado de servir ao país como deputado, e não tinha os mesmos direitos do casamento reconhecido pelo Estado. Quem prezava pela liberdade não aceitava essa tolerância restrita que vigorava no Império, pois, sentia a necessidade de gozar

<sup>151</sup> A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brasil, *op. cit., loc. cit.*.

<sup>152</sup> A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brazil (continuação da pag. 67), *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, *op. cit.*, v. 2, n. 10, 19 maio 1866, p. 73-74.

<sup>153</sup> *Idem, Ibidem*, p. 73.

dos mesmos direitos disponíveis aos católicos. Essa restrição influenciava até na vinda dos colonos europeus que o governo pretendia trazer para trabalhar no Brasil. Para o jornal, com a legislação em vigor na época, somente aceitariam vir para o Brasil as classes mais insignificantes da Europa, ou seja, aqueles que trocariam os seus “direitos de consciência por um prato de feijão”.<sup>154</sup> Até esse ponto havia concordância da *Imprensa Evangélica* com relação a Efraim e a Macedo Soares, entretanto, segundo o redator, quando tais autores passaram a discutir a essência da religião e do cristianismo, a concordância cessou, pois havia bases muito mais sólidas e inexpugnáveis para defender a liberdade religiosa do que a discussão da essência religiosa.<sup>155</sup>

Em 2 de junho de 1866 a série de artigos continuou. Desta vez a intenção era analisar com mais profundidade as ideias de Macedo Soares e de Efraim. O jornal começa afirmando que a falha desses autores estaria centrada no fato deles tentarem defender a liberdade religiosa baseados na definição de religião, procurando conceber uma religião filosófica que abarcasse todas as crenças e cultos. Conforme a *Imprensa Evangélica*, isso teria um custo alto, ou seja, a indiferença religiosa.<sup>156</sup> De acordo com o redator, a liberdade religiosa defendida por tais escritores era fruto de um questionamento maior sobre se existe ou não uma verdade absoluta como a professada pela Igreja. Para nenhum deles essa verdade existiria.

Em 16 de junho de 1866, a *Imprensa Evangélica* declara que foi pesaroso criticar as obras de Efraim e de Macedo Soares, entretanto, um jornal religioso não poderia sacrificar os princípios nos quais se baseava apenas pelo fato de ter simpatizado com as ideias políticas dos ditos autores. Afinal, suas ideias filosóficas acabariam por prejudicar a causa da liberdade de consciência e de cultos.<sup>157</sup>

Ainda, nesse número, o jornal analisa as ideias de Melasporos, pseudônimo de Aureliano Cândido Tavares Bastos. Os princípios defendidos por Tavares Bastos, de acordo com a *Imprensa Evangélica*, são os seguintes:

*1º A supremacia da consciência individual em matéria de fé e de culto à exclusão do emprego de força bruta ou de constrangimento físico em prol de*

<sup>154</sup> A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brasil (continuação da pag. 67), *op. cit.*, p. 74.

<sup>155</sup> *Idem, Ibidem, loc. cit.*

<sup>156</sup> A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brasil (continuação da pag. 74), *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 11, 02 jun. 1866, p. 81-82.

<sup>157</sup> A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brasil (continuação da pag. 82), *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 12, 16 jun. 1866, p. 89-90.

*qualquer religião. É privativo de todo o ente moral ceder só à evidência de provas Morais, e desde que não possa examinar e resolver-se com liberdade, perde o que ha nele de mais nobre.*

*2º Todo o poder constituído está sujeito a esta limitação de suas atribuições. O governo civil exorbita empregando a força armada para impor qualquer credo ou culto a seus súditos, ou deixando que se faça semelhante violência. Os artigos do Código Criminal devem só ocupar-se de crimes contra a sociedade. Por suas culpas cada um responderá perante outro tribunal cujas leis talvez não sejam as de nenhum código que a sabedoria humana até hoje tenha escrito.*

*3º Uma fé no triunfo da verdade, tão calma e inabalável que ninguém se receie de dar batalha ao erro em campo aberto, ou duvide recusar com desconfiança e desdém toda a intervenção armada, ainda que esta se lhe mostre favorável na aparência. Para o cristão semelhante fé se firma sobre a providencia e as promessas de Deus. O que não crer em Deus, se é sincero em suas convicções, ha de crer que estas triunfarão em virtude de sua própria evidência.*

*4º O mais amplo desenvolvimento do espírito propagandista, não só cada indivíduo compenetrando-se de sua responsabilidade moral pelo bom emprego de seus esforços isolados, mas criando-se associações que possam aproveitar o livre concurso de todas as inteligências e vontades para o triunfo de suas ideias. Contanto que estas associações se conservem dentro dos limites marcados no código criminal, sua ação deve ser tão livre como a de qualquer indivíduo.<sup>158</sup>*

O redator diz que apóia as ideias defendidas por Tavares Bastos, pois sua tese permitiria que crentes e descrentes vivessem em paz sob a égide do poder civil; e mais, diz que essa liberdade estaria posta sobre princípios morais e religiosos.

O último artigo desta série foi publicado em 7 de julho de 1866, onde finalmente o redator expõe sua tese sobre a defesa da liberdade religiosa. O jornal sustenta que a liberdade de consciência e de cultos deve ser dada, não baseando-se em ideias de filósofos iluministas, e sim na supremacia da consciência individual, na iniciativa pessoal de indagar a verdade e professá-la livremente sem ser constrangido pelo poder civil. O governo deveria abster-se de interferir em matéria de consciência, bastando apenas que a fé fosse propagada por associações voluntárias com plena liberdade de ação. Assim, estaria encerrado o conflito entre Estado e Igreja, podendo-se respeitar a fé alheia sem transgredir a própria. Essa teoria era a única que poderia ser aceita por todas as crenças, defendia o jornal. Segundo a redação, a partir da concessão de tal liberdade, poder-se-ia discutir a origem das crenças por meio da persuasão; o recusar-se a participar do debate denotaria falta de fé no “triunfo da verdade”.

O jornal afirma que os defensores da fé católica se eximiam dos debates sobre liberdade religiosa, pois, toda vez que se viam ameaçados recorriam às armas políticas e

<sup>158</sup> A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brazil (continuação da pag. 82), *op. cit.*, p. 90.



sociais como se a “espada do Espírito, que é a Palavra de Deus”, não tivesse mais nenhum efeito.<sup>159</sup>

Até aqui vimos que o jornal defendia o discurso liberal, entretanto, um discurso que não negasse o valor da religião. Para o jornal a liberdade religiosa, característica do liberalismo, deveria ser concedida legalmente antes de qualquer discussão filosófica sobre o sentido e a origem da religião.

Ao longo do primeiro período do jornal, a *Imprensa Evangélica* defendeu em seus artigos que a questão da liberdade religiosa tinha importância mundial. Para os redatores, a falta de liberdade religiosa no Brasil dificultava o progresso social e econômico do país.

Em 3 de agosto de 1867, o jornal noticia que um projeto de casamento civil havia sido votado no Parlamento em Portugal e já estava em vigor.<sup>160</sup>

Em 17 de agosto de 1867, a *Imprensa Evangélica* passou a publicar uma matéria sobre a Câmara dos Deputados da Áustria, que estava reclamando tal liberdade. Os deputados da Áustria haviam defendido, em resposta a uma fala do trono, uma reforma na legislação e em toda a administração em prol da necessidade do progresso. As liberdades reclamadas eram direitos políticos, direitos de associação, de reunião e de liberdade de imprensa. A mudança deveria ocorrer em nível constitucional. Não queriam interferir na independência da Igreja, contudo, não aceitavam que uma lei ou decreto papal viesse revogar direitos dos mais importantes para a soberania de um Estado. Além disso, encaravam a Santa Sé como um poder estrangeiro. A *Imprensa Evangélica* diz que, se a Áustria tivesse tomado essa iniciativa antes, não teria sido expulsa da confederação germânica e nem estaria exercendo “papel secundário na política da Europa”.<sup>161</sup>

Em 7 de setembro de 1867, a matéria sobre a Áustria continua nas folhas do periódico. A redação afirmava que “a liberdade religiosa é o complemento e a garantia da liberdade política”. Seria a partir da junção desses dois direitos que os povos teriam conquistado a liberdade de consciência individual. Neste artigo, a Áustria foi tomada como exemplo, pois a Câmara dos Deputados teria votado a liberdade de cultos mesmo contra a vontade do Ministro

---

<sup>159</sup> A QUESTÃO da Liberdade religiosa no Brasil (continuação da pag. 90), *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 13, 07 jul. 1866, p. 97-98.

<sup>160</sup> O CASAMENTO civil em Portugal, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 15, 03 ago. 1867, p. 116.

<sup>161</sup> A CAMARA dos Deputados da Austria reclamando a liberdade religiosa, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 16, 17 ago. 1867, p. 127.

dos Negócios Eclesiásticos que só aceitava a liberdade de consciência. Segundo o jornal, os deputados queriam “curar os males políticos e sociais inseparáveis do regime teocrático por que a Áustria até hoje se rege”. E conclui dizendo que “virá a vez do Brasil. Aguardemos tranquilos o dia em que o povo se desenganará dos políticos retrógrados”.<sup>162</sup>

No mesmo dia a redação publicou outra notícia. Desta vez foi a visita do sultão da Turquia, em 5 de agosto de 1867, a Paris e a Londres. Na França, O imperador Napoleão III foi o anfitrião, recebendo o Sultão com “honras estrepitosas”. A redação se pergunta sobre o que pensariam os príncipes e cavalheiros das cruzadas. Para o jornal, era bom dar essa recepção ao Sultão, pois, assim, ele veria as vantagens que tinham um governo liberal-constitucional, e até mesmo poderia querer reformar as leis de seu país na mesma direção.<sup>163</sup>

Ainda nesta edição, a *Imprensa Evangélica* transcreveu um artigo publicado no *Jornal do Commercio* de 1º de setembro de 1867. O autor do artigo era o vigário da freguesia de Sant’Anna, Pedro de Mello Alcanforado. Ao perceber que as igrejas dissidentes estavam conquistando espaço na corte e principalmente em sua freguesia, ele procurou convidar todos os fiéis a irem para a matriz a fim de receberem instrução das doutrinas e do catecismo, uma iniciativa para recuperar o “rebanho que porventura se tenha desgarrado”. O pároco reconhecia que estava negligenciando o ensino religioso aos fiéis. Os redatores afirmaram que isso era uma resposta àqueles que acreditavam que a liberdade religiosa levava ao indiferentismo, pois, o vigário sentiu-se estimulado ao cumprimento do seu dever “pela existência e concorrência de uma igreja evangélica. (...) Estes fatos se apresentam á proporção que a igreja evangélica se vai propagando”. A redação felicitou o vigário por sua iniciativa, e disse que de sua parte faria o mesmo. “A freguesia de Sant’Anna demonstrará os benefícios que nunca se deixa de colher do principio da liberdade fielmente observado e levado á prática”.<sup>164</sup>

Em 5 de outubro de 1867, o jornal publica uma notícia sobre a rainha da Espanha que estava ocupada em escrever uma obra a respeito da felicidade das nações; para os redatores ela era uma “cínica”. A rainha havia solicitado um conselho aos padres espanhóis Claret e

<sup>162</sup> A LIBERDADE do culto votada pela Câmara dos Deputados na Austria, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 17, 07 set. 1867, p. 136.

<sup>163</sup> A VISITA do Sultão a Paris e a Londres, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 17, 07 set. 1867, p. 136.

<sup>164</sup> O VIGARIO da freguesia de Sant’Anna estimulado a boas obras, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 17, 07 set. 1867, p. 136.

Soror Patrocínio; eles a teriam esclarecido que a liberdade moderna é um desvio do entendimento humano e a causa precípua de todos os males. Concluindo, o jornal afirmava que a rainha estava iludida com o *Syllabus*, pois, segundo esse documento pontifício, países como Inglaterra, Estados Unidos e Prússia deveriam estar quase à míngua, enquanto que a Espanha, suas colônias e a Áustria deveriam estar em pleno vigor. Enfim, para o jornal o *Syllabus* só faria sentido se fosse lido “torto”.<sup>165</sup>

Em 2 de novembro de 1867, o jornal publica uma reportagem com uma estampa sobre a Austrália, demonstrando os benefícios advindos da liberdade religiosa naquele país. Para o jornal, essa colônia é um destaque pela importância de seu comércio e pelo seu progresso, fruto da torrente de imigração. Os redatores afirmam que essa nação se regia pela Bíblia e por Jesus Cristo, que seria o legislador e o “cabeça da Igreja”.

*A facilidade com que essa raça sabe colonizar terras as mais incultas é devida a este individualismo regulado pelos são preceitos bebidos no cristianismo que se deriva da fonte primitiva.*<sup>166</sup>

As crianças desse país eram ensinadas a conservar a sua liberdade de consciência, e, portanto, quando chegavam à idade adulta, sabiam “mandar e obedecer”. Diferentemente da tradição da “raça latina”, na qual os superiores da família, da Igreja e do governo

*... têm medo de proferir na presença de seus pupilos a palavra, direito. Não veem que quem não têm direitos não têm deveres, ou se os têm, não há de se importar deles (...) O entendimento fica em jejum perpétuo.*<sup>167</sup>

Ademais, não só a Igreja era problemática; mas, segundo os redatores, o governo também, pois, era propenso a uma centralização excessiva, impedindo a iniciativa individual. A política religiosa ficava restrita a uma luta estéril entre progressistas, que nem sabiam ao certo o que queriam; e, retrógrados, que queriam retornar ao tempo feudal. Por fim, a redação conclui que “é preciso criar uma nova geração imbuída nos princípios do Evangelho, a qual poderá conciliar a religião com a liberdade e a liberdade com a religião”.<sup>168</sup>

<sup>165</sup> A RAINHA da Hespanha sobre a felicidade das nações, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 19, 05 out. 1867, p. 150.

<sup>166</sup> A AUSTRALIA, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 21, 02 nov. 1867, p. 165.

<sup>167</sup> *Idem, Ibidem, loc. cit.*

<sup>168</sup> A AUSTRALIA, *op. cit., loc. cit.*

Enfim, para os redatores, a concessão da liberdade religiosa era crucial para o desenvolvimento religioso, social e econômico do Brasil. Caso o governo se subordinasse ao *Syllabus errorum*, o país não conseguiria progredir. Com essas considerações, o jornal passou a participar do debate entre liberalismo e ultramontanismo, corroborando as afirmações liberais. E, como se não bastasse usar a linguagem liberal para construir seus argumentos, os redatores também endossaram, abertamente, os discursos de alguns políticos da época.

## 2. O diálogo com políticos liberais

*... o capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso.*<sup>169</sup>

A *Imprensa Evangélica*, como produtora de bens de salvação de um tipo novo, procurou mobilizar forças liberais que defendiam os mesmos ideias de liberdade religiosa. Essa era uma disputa própria do momento de inserção do protestantismo no Brasil. A seguir, analisaremos alguns artigos nos quais as ideias dos representantes liberais foram reproduzidas.

### 1) Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875)

O primeiro agente a ser citado e, sem sombra de dúvida, o mais próximo dos protestantes, no período estudado, foi Aureliano Cândido Tavares Bastos. Em 6 de abril de 1867, a *Imprensa Evangélica* transcreveu um artigo de Tavares Bastos que havia sido publicado no *Jornal do Commercio* e tinha por título: “reflexão sobre a imigração”.

Para os redatores do jornal, nenhum estadista duvidava mais da necessidade de se garantir a liberdade religiosa em território brasileiro; necessitava-se apenas “estabelecer as bases da liberdade religiosa”. Isso era necessário para acalmar as consciências das famílias

---

<sup>169</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 58.

imigrantes, que pretendiam residir e trabalhar no Império. Tavares Bastos afirmava que se o art. 5º da Constituição fosse escrito em seu tempo, a sua redação seria a seguinte: “É permitido livremente e garantido com igualdade o exercício de todas as religiões”. Menciona também o fato de que, em 1782, a imperatriz Maria Tereza, da Áustria, convidara imigrantes para se instalarem no Baixo-Danúbio, dando-lhes a concessão da liberdade religiosa. Ele constatava que essa região tornara-se muito próspera, logo, aqueles que queriam restringir a liberdade religiosa eram “retrógrados”, opositores do progresso. Finalizando o artigo, o redator diz que nos Estados Unidos, a liberdade religiosa foi uma das primeiras reformas Constitucionais votada no Congresso norte-americano dos Estados Unidos em 1789. Para ele, não havia país com maior atividade religiosa, e afirma:

*Graças á igualdade de que todos gozam, o culto católico, que na fundação da republica contava poucos fieis, ostenta-se hoje com mais de três milhões de aderentes; era o mais extenso, tinha 2.500 igrejas e mais de 2.300 sacerdotes, na ocasião do censo de 1860.*

*Quando se pede a igualdade dos cultos perante a lei, não se promove, portanto, a indiferença em matéria religiosa. O privilegio de um culto e que surte sempre os mesmos efeitos do monopólio em todas as relações da vida: paralisa as forças da entidade privilegiada, e estende ao longe a sombra esterilizadora da desigualdade.*<sup>170</sup>

Em 3 de agosto de 1867, Tavares Bastos novamente é citado no jornal. Desta vez, o jornal destacou a proposta de casamento civil que o deputado havia apresentado à Câmara dos Deputados; entretanto, afirmava o jornal, mesmo com maioria liberal, o projeto não tinha previsão de ser votado; o presidente do Conselho, Zacarias de Góis e Vasconcelos, não apadrinhava a medida e a Câmara o apoiava. Para a redação, “todos estes fatos denunciam a pouca fé que existe nos princípios da liberdade religiosa”.<sup>171</sup>

David Gueiros Vieira dedica um capítulo de seu livro para falar a respeito de Tavares Bastos. Primeiramente, afirma que esse político, acima de qualquer outro, “tinha um amor e uma admiração absolutamente irrestritos pelos Estados Unidos da América e pelas coisas americanas” e “amava o ‘progresso’”.<sup>172</sup> Ele também defendia quaisquer que fossem as medidas que facilitassem as imigrações, ou seja, era um defensor do casamento civil e da

<sup>170</sup> REFLEXÕES sobre a liberdade religiosa, pelo Sr. A. C. Tavares Bastos, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 7, 06 abr. 1867, p. 54.

<sup>171</sup> UM PROJETO sobre o casamento civil, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 15, 03 ago. 1867, p. 116.

<sup>172</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 95.

liberdade de culto. Com a chegada dos missionários protestantes, ele também teria se tornado um grande defensor da causa evangélica. Como dito anteriormente, é digno de nota a defesa promovida por ele em prol da liberação de folhetos evangélicos encomendados por Robert Kalley, presos na Alfândega do porto do Rio de Janeiro em 1861.

Em 1861, após ser demitido do cargo de oficial da Secretaria do Ministério dos Negócios Navais, Tavares Bastos começa a publicar uma série de cartas no *Correio Mercantil*, sob o pseudônimo de “Solitário”. Para David Vieira, as ideias explicitadas nessas cartas

*... em pouco tempo fizeram-no um herói, não apenas aos olhos dos liberais brasileiros, mas também aos olhos dos protestantes no Brasil. O acolhimento de suas cartas era tão entusiástico nos círculos protestantes e estrangeiros da Corte, que um protestante húngaro, chamado Alexandre Wagner, um amigo íntimo do deputado, financiou a primeira edição das mesmas, em forma de livro, em maio de 1862. Wagner também fornecera ao escritor informações sobre o comércio internacional.*<sup>173</sup>

Para Tavares Bastos, o Brasil precisava se espelhar e se aproximar dos Estados Unidos para poder se regenerar em prol do progresso. Os Estados Unidos seriam um exemplo de país desenvolvido a ser seguido. Além disso, ele destaca que o motivo de tanto desenvolvimento era devido à colonização empreendida por seitas protestantes independentes e não por padres católicos.<sup>174</sup>

Entre os principais projetos defendidos por Tavares Bastos divulgados em suas cartas estavam: descentralização do governo; reforma do ensino; liberdade religiosa; separação entre a Igreja e o Estado; abertura do Rio Amazonas para navegação internacional, principalmente para os norte-americanos; criação da linha de vapores Nova Iorque – Rio de Janeiro, apoiado por um protestante norte-americano, James Cooley Fletcher; comércio livre; liberalização das leis comerciais; casamento civil; imigração norte-americana; entre outras que dizia ele serem necessárias para o progresso do Brasil<sup>175</sup> Conforme David Vieira, as teses de Tavares Bastos foram bem recebidas pelos protestantes de então; e, pelos liberais, foi considerada a última palavra em sabedoria.<sup>176</sup>

<sup>173</sup> *Idem, Ibidem*, p. 99.

<sup>174</sup> TAVARES BASTOS, *op. cit.*, *passim*.

<sup>175</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 95-112.

<sup>176</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 104.

Tavares Bastos tomou outras atitudes para ajudar a inserção dos protestantes em solo brasileiro. Em 1863 ele assessorou os ministros presbiterianos quanto ao procedimento para registrarem-se legalmente como ministros protestantes, conforme artigo 52 do Decreto nº 3.069, de 17 de abril de 1863,<sup>177</sup> e, também, quanto ao procedimento para organizar legalmente a Igreja.<sup>178</sup>

David Gueiros Vieira acrescenta

*Em 1867, quando os presbiterianos decidiram comprar um terreno para edificar um templo, Tavares Bastos foi novamente consultado. Segundo tudo indica, foi ele quem apresentou os presbiterianos a outro advogado, o Dr. Manuel Antônio Duarte de Azevedo, que mais tarde tornou-se “defensor dos presbiterianos” no Gabinete de 7 de março de 1871, conservador, presidido pelo Visconde do Rio Branco.*<sup>179</sup>

Também teria sido ele que, em 1868, incentivou a abertura da Escola Americana, atual Universidade Mackenzie, uma escola protestante nos moldes estado-unidense.<sup>180</sup>

A partir da amizade com Tavares Bastos, Simonton decide ir a São Paulo para verificar se era possível iniciar trabalho missionário naquela província. Simonton fez essa viagem portando cartas de apresentação dadas por políticos liberais do Rio de Janeiro destinadas aos liberais de São Paulo.<sup>181</sup>

Em seu diário, Simonton registrou, em 30 de dezembro de 1860, que sua missão não era pregar para protestantes, como se fosse um capelão; mas, era pregar para as “multidões de nacionais ignorantes”; e, dizia também que não teria descanso enquanto não cumprisse sua missão. Nesse mesmo dia, Simonton registrou que não esperava a interferência do governo em seu trabalho missionário devido a determinadas “influências”, isto é, o interesse na colonização protestante por parte dos liberais.

*Hotel Itália, São Paulo, 30 de dezembro de 1860*

---

<sup>177</sup> “Art. 52. Para que os pastores e ministros das religiões toleradas possam praticar atos de seu ministério religioso, suscetíveis de produzir efeitos civis, é indispensável, sob pena de não produzirem tais efeitos, que sua nomeação, ou eleição esteja registrada, quanto aos que residirem na corte, na Secretaria do Império; e, quanto aos que residirem nas províncias, na da província de sua residência.” BRASIL. Decreto nº 3069 (17 de abril de 1863). Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=58145&norma=73998>. Acesso em: 17 nov. 2011.

<sup>178</sup> *Idem, Ibidem*, p. 159-160.

<sup>179</sup> *Idem, Ibidem*, p. 160.

<sup>180</sup> *Idem, Ibidem, loc. cit.*

<sup>181</sup> *Idem, Ibidem*, p. 139.

(...)

*Desde que cheguei entusiasmei-me a ideia de encontrar campo para pregar o Evangelho nesta cidade. Se o governo não interferir, e espero que haja influências suficientes para que isto não aconteça, parece-me importante iniciar o serviço imediatamente, logo que volte do interior. Fiz todas as investigações que pude; o peso das opiniões é a favor da tentativa; mas somente teremos certeza se tentarmos. A presença de tantos protestantes ingleses e alemães, e o sentimento a favor da colonização, na qual esta província está muito interessada, vão trabalhar a favor da não interferência.<sup>182</sup>*

Simonton nomeou alguns desses liberais que encontrou em São Paulo:

*Itu, 12 de fevereiro de 1861*

*...Passei duas noites em casa do Major Paulino Íris, um “liberal exaltado” que culpa o governo por todos os vícios e deficiências nacionais, e contudo tem pouca confiança na estrada de ferro em construção.*

(...)

*Estou no momento otimamente hospedado pelo Barão de Piracicaba, que me parece um homem excelente. Ontem tive uma ótima conversa com ele sobre alguns temas religiosos e verifiquei que é liberal e bem informado.<sup>183</sup>*

As “influências” mencionadas por Simonton, citadas acima, possibilitaram a expansão do presbiterianismo no Brasil. Tavares Bastos apoiou a missão protestante tanto em nível discursivo quanto em nível prático. A menção feita no jornal sobre esse político não ocorreu por acaso, houve, suspeitamos, o propósito de fazer referência a um liberal que já apoiava na prática o trabalho missionário; mesmo que isso não estivesse expressamente escrito. Conquanto só Tavares Bastos, como político liberal, tenha sido mencionado ao longo dos três primeiros anos do jornal, as ideias de Nabuco de Araújo também foram citadas em alguns artigos.

## **2) José Thomaz Nabuco de Araújo (1813-1878)**

Em 3 de agosto de 1867, o jornal mencionava o fato de um casamento entre uma protestante e um católico ter sido anulado em Petrópolis por não haver no Brasil a legalização

<sup>182</sup> SIMONTON, *op. cit.*, p. 144.

<sup>183</sup> *Idem, Ibidem*, p. 145-147. David Gueiros Vieira destaca que a segunda baronesa de Piracicaba, d. Maria Pais de Barros converteu-se ao presbiterianismo junto com toda a sua família. Ela era esposa de Raphael Tobias de Aguiar Pais de Barros, segundo barão de Piracicaba, filho de Antônio Pais de Barros, primeiro barão de Piracicaba, que era o personagem mencionado por Simonton. VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 140.



do casamento misto (entre católicos e protestantes), nem de casamento de protestantes entre si.

O jornal destaca o que, para se conseguir um breve de dispensa da Igreja católica para realização de casamentos mistos, era necessário que o suplicante pagasse as custas e, se fosse protestante, era necessário prometer criar os filhos numa fé que a seu ver era errônea. O jornal conclui dizendo que

*... enquanto a igreja não renunciar francamente o emprego de outras armas que não sejam as da persuasão, não será possível que deixe de aproveitar tão favorável ensejo para ganhar novos súditos e encher os seus cofres.*<sup>184</sup>

A *Imprensa Evangélica* não dá mais informações a respeito do assunto. Entretanto, encontramos um assunto semelhante sendo tratado na obra de Joaquim Nabuco, no qual uma senhora protestante chamada Catharina Scheid, alemã, fora abandonada por Francisco Fagundes, português. Eles teriam se casado em 1847 e se separado em 1848. Catharina teria consultado as autoridades para saber o procedimento a ser adotado para desfazer o casamento e poder se casar de novo. O fato fora apreciado pela Seção de Justiça em 27 de abril de 1854, nessa época, o ministro da Justiça era José Thomaz Nabuco de Araújo.<sup>185</sup>

Devido a essa situação, Nabuco de Araújo via a necessidade de ser dada uma solução para os casamentos mistos; defendia que os tribunais e juízes do Império deveriam ter a competência para julgar questões matrimoniais; também afirmava a necessidade em distinguir no casamento evangélico e no misto, a parte civil e a parte religiosa, sendo a primeira antecessora e necessária para que houvesse a segunda. Em prol disso, Nabuco de Araújo redigiu um projeto de lei sobre casamento civil e o submeteu-se ao Presidente do Conselho, o marquês do Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão, em abril de 1855.

Nabuco de Araújo não pretendia resolver a questão dos casamentos de pessoas sem religião ou pertencentes a outras religiões, mas somente entre católicos e protestantes, e de protestantes entre si; ou seja, resolver um problema que surgiu com a investida na imigração de colonos para servirem como trabalhadores livres em substituição a mão-de-obra escrava.

---

<sup>184</sup> UM PROJETO sobre o casamento civil, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 15, 03 ago. 1867, p. 116.

<sup>185</sup> NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império: Nabuco de Araújo, sua vida, suas opiniões, sua época*. Tomo Primeiro: 1813-1857. Rio de Janeiro: H. Garnier, livreiro-editor, s/d, p. 293-294.

Esse projeto sofreu algumas alterações e somente foi apresentado às Câmaras em 1858 pelo substituto de Nabuco no Ministério da Justiça, Francisco Diogo Pereira de Vasconcelos, que a assumiu durante o Gabinete Olinda. Foi o marquês de Olinda, Pedro de Araújo Lima, quem comandou a oposição ao projeto de Nabuco de Araújo em 1855, defendendo o alargamento do casamento civil, regulando-o não só para casamentos mistos ou entre protestantes, mas também para pessoas que não estavam incluídas nesses grupos; No entanto, não abria mão das dispensas de matrimônio concedidas pela Igreja Católica; chocando-se com a posição defendida por Nabuco de Araújo. Quando Vasconcelos quis levar a diante o projeto do casamento civil com alterações, nem o marquês de Olinda, nem o visconde do Uruguai, Paulino José Soares de Sousa, “tiveram animo de defendê-lo contra o imenso clamor que o seu projeto levantou no episcopado”.<sup>186</sup>

Somente em 23 de março de 1866, o projeto foi anunciado à Câmara, conforme esboço inicial, nessa época, Nabuco de Araújo havia assumido novamente a pasta da Justiça do Gabinete Olinda. Entretanto, Nabuco de Araújo não chegou a apresentá-lo para apreciação da Câmara, pois em 29 de abril de 1866, o ministro da Marinha, Francisco de Paula da Silveira Lobo, havia enviado uma carta a Nabuco de Araújo, na qual o aconselhava a adiar a apresentação do tal projeto, pois temia que a apresentação do mesmo ocasionasse a dissolução do Gabinete Olinda.<sup>187</sup>

Esses entraves descritos na obra de Joaquim Nabuco foram mencionados pelo jornal em 2 de junho de 1866, quando a redação transcreveu um artigo publicado no *Jornal do Commercio*, assinado por Puritano, no qual havia sido reproduzido um documento de 15 de janeiro de 1866 do tribunal eclesiástico. O texto tinha a pretensão de demonstrar como a situação dos casamentos mistos estava sendo tratado no Brasil. Para o autor do artigo, no Brasil os estrangeiros não tinham os mesmos direitos de constituir família como os brasileiros católicos. No documento, uma senhora católica e um senhor protestante luterano pedem dispensa do impedimento (*cultus disparitas*) para poderem se casar. O monsenhor Félix Maria de Freitas e Albuquerque concede a dispensa, mas impõe a senhora católica uma série de penitências. Os filhos nascidos desse matrimônio deveriam ser educados na religião católica. E a esposa tinha o encargo de converter o marido, seguidor de uma falsa doutrina, para a

---

<sup>186</sup> NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império: Nabuco de Araújo, sua vida, suas opiniões, sua época*. Tomo Segundo: 1857-1866. Rio de Janeiro: H. Garnier, livreiro-editor, s/d, p. 293-303.

<sup>187</sup> *Idem, Ibidem*, p. 377-381.

Igreja Católica. O Puritano protestava que essas obrigações estipuladas pelo monsenhor Félix Albuquerque eram uma violência contra a consciência do esposo protestante. Além disso, com essa prática de conceder dispensa de impedimento para o matrimônio a Câmara Eclesiástica estaria entrando em contradição, pois, como o casamento misto pode ser percebido como sacramento se o luterano não pode receber nenhum sacramento da Igreja Católica? Donde se conclui que, ou esse casamento era inválido, tornando-se um concubinato, ou o casamento era válido e o sacramento não era essencial para a sua validade, não havendo mais problema algum para a legalização do casamento civil. O artigo termina afirmando que “de qualquer forma o ministro da justiça pode prosseguir na resolução de pôr termo a um embaraço que suficientemente explica a falta de uma torrente de emigração para o Brasil”.<sup>188</sup>

Em 5 de maio de 1866, o jornal publicou uma matéria sobre a Câmara dos Deputados, na qual afirmava que os trabalhos haviam sido iniciados após semanas sem sessão por falta de *quórum*. A redação afirmou então que o governo precisava dar sinais exteriores de sua atividade. Segundo o jornal, o Ministério da Justiça sentia-se agredido e afirmava que iria propor reformas que ampliassem as liberdades individuais e favorecessem a vinda de imigrantes; Além de já ter indicado as bases de uma reforma judiciária, a fim de propor um projeto de casamento civil entre católicos e acatólicos. Sem dúvida, o jornal estava fazendo referência ao projeto de Nabuco de Araújo, que facilitaria a colonização do Império. De acordo com o jornal, o governo estava delongando a decisão de garantir a liberdade do casamento civil. Essa liberdade já garantia a paz e a estabilidade das famílias na França, e poderia ter o mesmo efeito no Brasil. Concluindo, diz que na Câmara dos Deputados são raras as vezes em que os discursos pronunciados tratam de projetos para dar soluções práticas às questões em que o país estava interessado. O que se discutia em cada sessão eram as demarcações dos partidos. Para a redação,

*Onde existem partidos de convicção, este fato se traduz na discussão e votação de medidas de legislação prática. Os discursos de muitos membros da Câmara atual, são a eloquente demonstração que não há partidos políticos como quer a forma de governo constitucional, que nos rege.*<sup>189</sup>

Em 20 de julho de 1867, o jornal noticia que a questão dos casamentos mistos estava sendo discutida no Senado. Segundo os redatores, vários senadores se pronunciavam a favor

<sup>188</sup> O CASAMENTO civil, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 11, 02 jun. 1866, p. 84.

<sup>189</sup> CRÍTICA a Camara dos Deputados, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 9, 05 maio 1866, p. 72.

de medidas liberais que pudessem favorecer a questão, entretanto, nenhum deles julgava a ocasião oportuna para solucionar essa questão. A redação relata o seguinte:

*Dizem que o Sr. visconde de Jequitinhonha vai a Roma para se entender com a Santa Sé sobre este negocio. Se a noticia é exata, o governo está resolvido a nada fazer.*<sup>190</sup>

Em suma, a fim de se estabelecerem no Brasil, os protestantes procuraram se aliar aos liberais, endossando suas teses reformistas; pois, eles se constituíam em elementos de contestação contra a religião dominante. Havia um tipo de liberalismo com o qual o protestantismo coadunava, o liberalismo reformista, personificado em José Thomaz Nabuco de Araújo e Aureliano Cândido Tavares Bastos.

Até aqui, analisamos os discursos de cunho político-religioso contidos na *Imprensa Evangélica*. Verificamos as influências recebidas; as teses apoiadas; e, as teorias confrontadas. Logo, concluímos que o jornal era defensor das ideias liberais reformistas; mas, contrário ao liberalismo cientificista, que negava a fé. Embora, em sua primeira edição, os redatores declarassem que o jornal estaria alheio a ingerência política, eles se contradisseram ao longo das publicações. Os redatores abriram mão dessa promessa a fim de apoiarem todos os projetos e iniciativas políticas que apoiassem a inserção do protestantismo no Brasil.

Entretanto, além do discurso político, o jornal também continha artigos de cunho doutrinário. Analisando-os podemos traçar o perfil do protestantismo de missão, de linha presbiteriana, que se inseriu no contexto da sociedade brasileira, na segunda metade do século XIX.

### **3. O discurso doutrinário**

Propomo-nos a apresentar ao leitor os principais aspectos das ideias doutrinárias protestantes veiculadas no jornal *Imprensa Evangélica*. No princípio, analisaremos os discursos evangelísticos do jornal, comparando-os com os conceitos sobre protestantismo de origem norte-americana, trabalhados no primeiro capítulo, a intenção é saber se aquelas ideias estavam ou não presentes no jornal, e se houve, por parte dos redatores, inovações na

---

<sup>190</sup> O CASAMENTO dos dissidentes, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 14, 20 jul. 1867, p. 112.

linguagem doutrinária. Em seguida, abordaremos os textos que provocaram intensos debates com o ultramontanismo.

O primeiro período do jornal tinha como foco publicar artigos de ensino bíblico e moral e não entrar em conflito direto com a Igreja Oficial, embora, com o passar do tempo, os artigos fossem se tornando cada vez mais polêmicos. A princípio o interesse era conquistar novos leitores que estivessem interessados em conhecer o protestantismo. As doutrinas católicas foram contestadas ao longo deste primeiro período do jornal.

O objetivo da criação do jornal estava expresso na primeira publicação de 5 de novembro de 1864, isto é, atender as exigências das diversas classes da sociedade no que tangia à religião. Para os redatores, havia um “caos” no campo das ideias religiosas no Brasil oitocentista, e a criação da Imprensa *Evangélica* traria solução a esse “caos”. Era vão confessar o nome de Jesus Cristo e não fazer as suas obras, afirmava os redatores, como explicado acima, aqui já vemos um sinal de puritanismo, muito próprio de Simonton.

Assim que a primeira publicação começou a circular, católicos ultramontanos se manifestaram através do periódico *O cruzeiro do Brasil*, em 4 de novembro de 1864, pedindo para o Vigário Capitular do Rio de Janeiro investigar o fato e tomar todas as providências que fossem cabíveis junto ao chefe do Bispado. Em 13 de novembro de 1864, percebendo que o governo não impediria as publicações protestantes, novamente *O Cruzeiro do Brasil* se manifestou através de um artigo em que condenava as publicações do *Imprensa Evangelica* como sendo um meio poderoso para espalhar o “veneno corrupto” do protestantismo em meio a uma nação católica.<sup>191</sup>

Já analisamos no primeiro capítulo o que era o fundamentalismo, tudo o que caracterizava esse conceito cunhado pela historiografia para compreender o fenômeno de valorização da Bíblia ante o cientificismo do século XIX. Uma das características do fundamentalismo, como dito anteriormente, era o dispensacionalismo, ou, teologia do plano de salvação, ou ainda, teologia da história, que estabelecia as eras da história humana em sete períodos: a inocência, a consciência, o domínio do homem sobre o mundo, o homem sob a promessa de Deus, a lei, a graça e o milênio, respectivamente. Diante dessa interpretação, nós estaríamos na dispensação da graça.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> VIEIRA, David, *op. cit.*, p. 148.

<sup>192</sup> Cf. MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 124.

Em 20 de abril de 1867, a *Imprensa Evangélica* começou a publicar uma série de artigos intitulados “catecismo da nossa redenção”.<sup>193</sup> Esses artigos foram publicados em 20 de abril, 4 de maio, 15 de junho, 20 de julho, 17 de agosto, 21 de setembro, 19 de outubro, 2 e 16 de novembro, totalizando nove artigos, que em conjunto tratavam da doutrina do dispensacionalismo. O objetivo desses artigos era demonstrar como Deus havia planejado a salvação do homem desde a “criação do mundo”, ou desde o Jardim do Éden.

Em 15 de junho de 1867, os redatores passaram a transcrever em série uma ilustração de autoria de Noë-Antoine-François Puaux, essa ilustração tinha por título “narração de cousas memoráveis passadas no Palácio dos macacos em Paris no 1º de janeiro do ano da graça de 1865”.<sup>194</sup> Essa série foi publicada ainda em 6 e 20 de julho de 1867. O propósito das ilustrações era contestar a teoria da evolução de Charles Darwin, principalmente na questão de que o homem teria evoluído do macaco. A ilustração conta a história fantasiosa de um cientista que tenta convencer os macacos a se tornarem homens, entretanto, o que as publicações procuram asseverar é que não há vantagens em evoluir de macaco para homem, no fim, o cientista é que regride e torna-se um macaco.<sup>195</sup>

Ainda na edição de 15 de junho de 1867, há um artigo com o título “a escola dos materialistas”, o redator afirmava que “atualmente o materialismo está na moda”, nesse artigo o jornal afirmava que os materialistas são revolucionários contra o domínio e o governo que Deus exercia sobre os homens, para o autor, as ideias dos materialistas eram “próprias de uma época de profunda decadência moral”.<sup>196</sup>

O protestantismo em si já pregava um retorno à Bíblia como única regra de fé e prática, mas a supervalorização dela ocorre com os fundamentalistas, para eles, a “defesa da fé” se concretizava na defesa das escrituras sagradas, a conversão poderia ocorrer apenas com a leitura da Bíblia, ela era o “ícone e o sacramento da fé” protestante.<sup>197</sup> Nas folhas da *Imprensa Evangélica* essa valorização da Bíblia foi, por diversos momentos, enfatizada. Na

<sup>193</sup> CATECISMO da nossa redempção, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 8, 20 abr. 1867, p. 62.

<sup>194</sup> NARRAÇÃO de cousas memoráveis passadas no Palacio dos macacos em Paris no 1º de janeiro do anno da graça de 1865 por F. Puaux, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 12, 15 jun. 1867, p. 94.

<sup>195</sup> NARRAÇÃO de cousas memoráveis passadas no Palacio dos macacos em Paris no 1º de janeiro do anno da graça de 1865 por F. Puaux, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 14, 20 de julho de 1867, p. 109-111.

<sup>196</sup> A ESCHOLA dos materialistas, *Imprensa Evangelica*, v. 3, nº 12, 15 jun. 1867, p. 89.

<sup>197</sup> BONINO, *op. cit.*, p. 39.

primeira edição do jornal publicou-se um artigo falando sobre a ênfase que certos homens davam à Bíblia, dentre eles o historiador Muller e sir Francis Bacon.<sup>198</sup>

Em 5 de janeiro de 1867, o jornal começa a publicar uma série de transcrições sobre o testemunho dos Pais da Igreja a respeito do valor da Bíblia, esses artigos tinham por título: “altos brados dos santos padres a todos os cristãos, recomendando com insistência a leitura da Bíblia”.<sup>199</sup> Não podemos negar, que nesses artigos além da influência do biblicismo, o jornal também queria demonstrar como aqueles que são reconhecidos como pais da Igreja, tanto por católicos como para protestantes, defendiam o valor da Bíblia.

A “inerrância” é um conceito que também esteve presente nas folhas do jornal. Uma das grandes questões respondidas pelos fundamentalistas defensores da “inerrância” bíblica é com quem Caim teria se casado após matar seu irmão Abel, narrativa contida no livro de Gênesis. O problema era que a Bíblia afirmava terem sido criados apenas um homem e uma mulher, Adão e Eva, e após a morte de Abel, o escritor de Gênesis diz que Caim casara-se com uma mulher de uma terra estrangeira,<sup>200</sup> ora, com quem ele teria se casado? De acordo com Velasques Filho, os fundamentalistas respondiam dizendo que Caim se casara com uma irmã de sangue.<sup>201</sup> Essa tese é reproduzida em um artigo escrito em 17 de março de 1866 sob o título: “onde achou Caim a sua mulher?”.<sup>202</sup>

Para que os leitores pudessem ter mais contato com a Bíblia, o jornal começou a publicar a partir de 21 de abril de 1866 um questionário de perguntas bíblicas para serem respondidas literalmente de acordo com os textos bíblicos, o propósito era o seguinte:

*Com este exercício adquirimos conhecimento de fatos que, no correr da leitura, passam despercebidos; e o mais importante é: que ansiosos de achar o que procuramos, adquirimos, como de viagem, e indiretamente, conhecimento de muitas passagens das Escrituras Sagradas; conseguindo-se assim gravá-las indelevelmente em nossa memória.*<sup>203</sup>

<sup>198</sup> TESTEMUNHO de homens distintos sobre a excellencia da Bíblia, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 1, nº 1, 5 nov. 1864, p. 2.

<sup>199</sup> ALTOS brados dos santos padres a todos os christãos, recommendando com insistencia a leitura da Bíblia, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 1, 5 jan. 1867, p. 7.

<sup>200</sup> “E saiu Caim de diante da face do SENHOR e habitou na terra de Node, da banda do oriente do Éden. E conheceu Caim a sua mulher, e ela concebeu e teve a Enoque; e ele edificou uma cidade e chamou o nome da cidade pelo nome de seu filho Enoque.” Gênesis 4:17. BÍBLIA Sagrada contendo o Antigo e o Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, p. 6.

<sup>201</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 126-128.

<sup>202</sup> ONDE achou Caim a sua mulher?, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 6, 17 mar. 1866, p. 42.

<sup>203</sup> PERGUNTAS Bíblicas, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 8, 21 abr. 1866, p. 63.

Com exceção de alguns números, o questionário foi publicado ao longo dos anos de 1866 a 1867.

O que contribuía com esse ímpeto de divulgar e valorizar a Bíblia era o trabalho de distribuição de Bíblias feito pelos colportores, agentes das Sociedades Bíblicas, dentre eles podemos destacar: Daniel Kidder, James Fletcher, Ashbel Green Simonton e Alexander Blackford. A distribuição de Bíblias provocou uma reação por parte da Igreja Católica que começou a divulgar que as Bíblias distribuídas pelos missionários protestantes eram falsas, pois estavam baseadas nas versões de João Ferreira de Almeida e não na de Antônio Pereira de Figueiredo. Em 21 de abril de 1866, o jornal publicou um artigo sob o título “o Sr. Monsenhor Joaquim Pinto de Campos, e suas Bíblias falsificadas”.<sup>204</sup> Neste artigo a *Imprensa Evangélica* demonstrava que a diferença entre as duas versões de Bíblia estava no fato de que a de Almeida se baseava nos originais grego e hebraico da Bíblia, enquanto que a de Figueiredo se baseava na Vulgata latina, ou seja, uma questão de originalidade. Essas afirmações serviam como um meio de valorização da versão protestante.<sup>205</sup>

Sobre essa questão, uma série de artigos foi publicada a partir de 15 de setembro de 1866 demonstrando como a versão de Figueiredo continha falhas na tradução do termo “mistério” (segredo revelado somente aos iniciados na religião). Na versão católica, tal termo foi traduzido por sacramento, conceito católico que significava um meio de obter graça divina. Segundo o jornal, Almeida não confundia esses termos por ter baseado sua tradução nas versões originais da Bíblia.<sup>206</sup>

Dispensacionalismo, combate ao cientificismo e supervalorização da Bíblia: eis as linguagens do fundamentalismo reproduzidas no jornal. Todavia, o jornal não era apenas um reproduzidor dessas ideias. No caso do debate sobre as Bíblias falsificadas, os redatores opinaram que a mais correta e, portanto, digna de valorização ao longo das publicações era a versão de João Ferreira de Almeida. Não bastava apenas rejeitar a versão católica de Antônio Pereira de Figueiredo, era necessário desvalorizá-la ao máximo. Assim, o fundamentalismo, que defendia a valorização da Bíblia sem fazer discriminação das edições, no protestantismo brasileiro ganhou um novo enfoque, o de repúdio a uma versão específica, a da religião concorrente.

---

<sup>204</sup> O SR. MONSENHOR Joaquim Pinto de Campos, e suas Biblias falsificadas, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 8, 21 abr. 1866, p. 57

<sup>205</sup> Cf. MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 127.

<sup>206</sup> O QUE é um Sacramento, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 18, p. 137.



Outro conceito cunhado pela historiografia, para caracterizar o protestantismo de origem norte-americana, é o evangelicalismo. No capítulo anterior já abordamos todo o significado desse conceito. Neste ponto, analisaremos as publicações onde as características desse conceito estiveram presentes. Indicaremos como a linguagem pertinente ao evangelicalismo foi trabalhada pelos redatores ao longo das publicações.

Em 3 de março de 1866, o jornal começou a publicar uma série de artigos intitulados “Vinde a Jesus”, nesses artigos os redatores pretendiam passar ao leitor a ideia de que deveriam se converter antes que fosse tarde demais, pois, Deus “necessariamente punirá a todos os pecadores”. Nesses artigos, também estava presente a ideia de que “Deus está irado”<sup>207</sup> e por isso o pecador deveria se reconciliar com Deus. O conceito de Deus irado que punirá aqueles que não se converterem foi o marco do primeiro Grande Despertar nos Estados Unidos, inclusive, foi o título do sermão que marcou essa época *Pecadores nas mãos de um Deus irado*, pregado por Jonathan Edwards em 1741. Em 17 de março de 1866, sob o mesmo título, o jornal enfocava o fato de que o inferno não era uma fábula inventada pelos padres, pelo contrário, ele era real para quem não obtivesse o perdão de Jesus Cristo quando ele retornasse.<sup>208</sup> Essa série de artigos continuou ao longo das publicações de 1866 até 1867, sempre enfocando a necessidade do homem passar pela “experiência de conversão”. Essa ideia era a força propulsora do trabalho missionário que não se restringia apenas ao jornal.

A busca pela “perfeição cristã” fruto da era metodista também estava presente nas folhas da *Imprensa Evangélica*. Em 5 de janeiro de 1867, foi publicada um artigo com estampa que tinha como intuito provocar e despertar no leitor a necessidade de cumprir com seus propósitos de viver uma “vida melhor”, após a “experiência de conversão”.<sup>209</sup>

Em 6 de abril de 1867, sob o título “o que significa vir a Jesus?” o redator destacava a importância da “experiência de conversão” associada ao emocionalismo. As palavras “sentimento” e “coração” aparecem diversas vezes ao longo do artigo. Tal emocionalismo era uma característica da “era metodista” e do segundo Grande Despertar, como tratamos anteriormente.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> VINDE a Jesus, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, Nº 5, p. 35.

<sup>208</sup> *Idem, Ibidem*, p. 48.

<sup>209</sup> O ANJO historiador do anno-novo, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 1, 5 jan. 1867, p. 5-6.

<sup>210</sup> O QUE significa vir a Jesus?, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 7, 6 abr. 1867, p. 52.

Conversionismo, medo do inferno, “experiência de conversão”, “perfeição cristã” e emocionalismo: eis os termos, próprios do evangelicalismo, mais trabalhados pelos redatores do jornal. O fundamentalismo e o evangelicalismo formaram o protestantismo brasileiro. Mas, para os missionários não era suficiente conquistar o brasileiro através da divulgação de suas doutrinas, era necessário desvalorizar os dogmas da religião dominante. Era uma luta pela conquista do monopólio dos bens de salvação. A seguir, faremos algumas ponderações sobre a relação entre o protestantismo e o catolicismo brasileiro, no século XIX.

#### **4. A desvalorização das doutrinas católicas**

Segundo Mircea Eliade, a história das religiões é feita em grande parte de desvalorizações e revalorizações do processo de manifestação do sagrado, assim, de acordo com esse teórico, tanto a iconoclastia quanto a idolatria estão perfeitamente justificadas, pois seriam atitudes naturais do espírito humano perante o fenômeno das hierofanías. E mais, para os possuidores de novas revelações, as antigas hierofanías não só perdem o sentido e o valor de serem manifestações do sagrado, mas também passam a ser consideradas obstáculos para a perfeição da experiência religiosa.<sup>211</sup>

Pierre Bourdieu, ao tratar do conceito de profeta, assevera que uma de suas funções é produzir bens de salvação de um tipo novo desvalorizando os antigos. Isso ocorre devido à concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação, e mais, para ter sucesso em seu empreendimento, o profeta deve lançar mão de seu discurso e da mobilização de interesses religiosos virtualmente heréticos encontrados em grupos ou classes de leigos.<sup>212</sup>

Sob essas perspectivas, ao analisarmos os discursos proferidos na *Imprensa Evangélica* sobre as doutrinas católicas, percebemos que há uma constante tentativa de desvalorizar as antigas formas de se praticar a religião conhecidas pelos brasileiros ao mesmo tempo em que eram apresentadas outras, as “verdadeiras”. Ao examinarmos tais artigos percebemos que os redatores procuravam conquistar o monopólio dos bens de salvação, procurando convencer o leitor que as doutrinas antigas (católicas) não tinham mais espaço numa sociedade que procurava atingir o progresso material, intelectual e social.

---

<sup>211</sup> ELIADE, *op. cit.*, p. 50.

<sup>212</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 60.

Em 3 de março de 1866, o *Imprensa Evangélica* publicou um artigo de primeira página intitulado “O culto de imagens e a sensualidade” no qual asseverava que “o culto de imagens deixa o espírito em jejum e favorece o predomínio dos sentidos”, e mais especificamente dos sentidos libidinosos. Segundo o autor do artigo, o povo que é ensinado a prestar culto às imagens tem propensão para o relaxamento dos costumes. Um culto todo simbólico e exterior esmorece o que há no homem de espiritual. Baseando sua argumentação nas leis da biologia, o autor afirma que o desenvolvimento do organismo humano se faz através das sensações pelas quais os homens têm de passar ao longo das suas vidas, logo, a preponderância dos sentidos é inevitável, a menos que o homem

*... beba a moral do Evangelho e a ciência das coisas divinas e espirituais, mas por isso mesmo invisíveis.*

(...)

*Em outras palavras, o espírito se alimenta do estudo e da contemplação de coisas invisíveis.*

(...)

*Ao espírito pedindo o pão do espírito, dá uma pedra, ao mesmo tempo em que aos sentidos, já demasiado ativos, subministra os estímulos mais ativos e fortes. Desta arte o culto de imagens concorre para a morte da alma de um modo negativo, negando-lhe o seu próprio alimento espiritual, como também de um modo positivo, excitando a ação dos sentidos que prendem o homem ao visível e palpável, e o tornam incapaz de elevar-se a Deus e à contemplação do invisível e do infinito.*

(...)

*A carne definitivamente triunfa do espírito. Este, vendo-se traído no templo de Deus, único baluarte donde fora possível continuar ainda a guerra, obedece aos apetites do corpo. Dali em diante a parte inferior do homem domina, quase sem resistência alguma, a parte superior. Se há ainda uma luta, essa luta é de uma ordem bem diferente. (...) luta travada entre os apetites. É uma luta ignóbil, que as mais das vezes acaba pela vitória da sensualidade isto é, das paixões libidinosas.<sup>213</sup>*

É muito interessante notar o ataque que o redator faz a doutrina do culto aos santos, representados pelas imagens, associar essa doutrina católica à sensualidade, ou, às “paixões libidinosas”, era ultrajante para os católicos. Não demorou muito, e teve início o primeiro debate entre um jornal católico e o *Imprensa Evangélica*, esse jornal era *O Apóstolo*. Em 5 de maio de 1866, o *Imprensa Evangélica* publicava um artigo em resposta aos católicos, de acordo com o que teriam escrito os redatores de *O Apóstolo*, a sensualidade dos maometanos derrubava toda a argumentação dos protestantes de que a sensualidade era provocada pelo

<sup>213</sup> O CULTO de imagens e a sensualidade, *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 5, 3 mar. 1866, p. 33.

culto às imagens, a essa afirmação, os redatores do *Imprensa Evangélica* diziam concordar e afirmavam que o maometismo era

*... mil vezes pior do que um Cristianismo adulterado e bastante envenenado com ritos profanos e prejudiciais aos que os praticam. Tal é a superioridade da religião de Cristo, que é impossível inteiramente abafar sua luz ainda que se lhe amontoem as ruínas de todos os sistemas de politeísmo que tenham existido desde o princípio do mundo.*

*O prudente é não comer senão boa comida. Porém aquele que se vê na necessidade de escolher entre uma comida adulterada, e o passar sem nada, há de sempre comer alguma coisa, sabendo mesmo que sua saúde fica prejudicada.*

(...)

*É verdade; pois só uma fé e uma força sobrenatural pode prender e domar os sentidos. É sempre bom crer alguma coisa, e uma crença errada muitas vezes é melhor que nenhuma. Mas a verdade não se confunde com o erro nunca. A única fé que positiva e absolutamente é boa, contempla a Deus como Criador do mundo e de tudo o que nele há, que sendo o Senhor do Céu e da terra não habita em templos feitos pelos homens; e a Cristo tal qual vive e reina nos Céus para salvar perpetuamente aos que se chegam a Deus por Ele.<sup>214</sup>*

Devemos destacar alguns pontos nesse discurso. Primeiro que para os protestantes, o culto aos santos se assemelha ao politeísmo, tal iniciativa é explicada pelo que indicamos ao iniciar esta parte do nosso capítulo, baseando nos conceitos de Bordieu e de Eliade, os protestantes, a fim de conquistarem um espaço na religiosidade do povo, fez de tudo para desvalorizar antigas práticas religiosas do povo, ao ponto de associá-las ao “politeísmo” que existe desde o princípio do mundo. Depois faz uma referência à “boa comida” e a “comida adulterada”, como “comida” entendemos que sejam os bens de salvação propostos pelos missionários protestantes enquanto profetas, de acordo com a sistematização de Bourdieu:

*A força de que dispõe o profeta (empresário independente de salvação) cuja pretensão consiste em produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos (...). De outro lado, tal força depende também do grau em que contribui para a subversão da ordem simbólica vigente (isto é, sacerdotal) e para a reordenação simbólica da subversão desta ordem, ou seja, para a dessacralização do sagrado (isto é, do arbitrário “naturalizado”) e para a sacralização do sacrilégio (isto é, da transgressão revolucionária).<sup>215</sup>*

<sup>214</sup> O “APOSTOLO” e suas críticas sobre o *Imprensa Evangelica*, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 9, 5 maio 1866, p. 67.

<sup>215</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 60.

A nova revelação que os protestantes traziam para desvalorizar os antigos bens de salvação se baseava na doutrina de que o culto a Deus não está baseado no culto às imagens e sim no culto ao invisível.

O debate entre a *Imprensa Evangélica* e *O Apóstolo* continuou em 19 de maio de 1866, ainda sobre o mesmo tema. Segundo o redator da *Imprensa Evangélica*, o debate só poderia continuar porque a correspondência entre redatores era feita de forma cordial empregando termos corteses e comedidos. Para os protestantes, estava claro que a divergência entre eles e os católicos não se restringia à questão do simbolismo romano, que para *O Apóstolo*, segundo entendimento dos protestantes, era

*... um meio altamente moralizador e eficaz para comunicar ao entendimento e ao coração ideias e estímulos religiosos, e por nós qualificado como excessivo a ponto de deixar o espírito em jejum, e de favorecer o predomínio dos sentidos sobre as faculdades morais.*

(...)

*O Apóstolo quer estabelecer uma tese segundo o estilo escolástico, desenrolando-a em argumentos abstratos e filosóficos, como se fazia na idade média aos pés de Thomaz de Aquino. Este método de argumentação é conhecido pelo termo à priori, isto é: da causa se pretende deduzir lógica e necessariamente suas consequências. O Apóstolo, de conformidade, com este método velho, quer proceder deste modo: O simbolismo romano tem isto e aquilo; tem tudo para todos.*

(...)

*De preferência adotamos a argumentação diametralmente oposta, conhecida pelo termo à posteriori, isto é: dos efeitos infere-se a natureza da causa. Se O Apóstolo consentisse, argumentaríamos do modo seguinte: A experiência bastante longa dos cultos sobrecarregados de cerimônias e pompas exteriores, inclusive o culto da Igreja Romana, é dolorosa. Nenhum povo jamais foi elevado, por meio deste simbolismo, ao conhecimento das leis de Deus e de seus deveres morais. Antes, pelo contrário, a sensualidade reina infrene entre os povos que andam agarrados ao visível e ao palpável, sob o pretexto de assim atingir o invisível e o espiritual.*

(...)

*O Apóstolo diz que o símbolo comunica a ideia, e não a destrói. Pode ser que assim aconteça no gabinete do letrado, ou em algum mundo imaginário. Talvez virá o tempo em que assim sucederá.*

*Hoje em dia, e no Império do Brasil, e nesta côrte, isso infelizmente não acontece.<sup>216</sup>*

Nesse artigo a discussão ficou baseada no uso dos métodos utilizados por cada um dos redatores. Na verdade essa discussão pode ser entendida por um contexto muito familiar na época, a desvalorização por parte dos políticos regalistas e liberais do ensino ministrado pelos

<sup>216</sup> O APÓSTOLO contra a “Imprensa Evangelica”, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 10, 19 maio 1866, p. 79-80.

jesuítas, que era baseado na argumentação da escolástica. Os próprios redatores fazem menção a esse fato em determinada parte do artigo. Como Bourdieu nos afirma, o sucesso do profeta está baseado na mobilização de grupos ou classes de pessoas heréticas, ou que não aceitam mais os bens de salvação oferecidos pelos sacerdotes da religião instituída.

O debate continuou em 16 de junho de 1866, desta vez com um destaque sobre o valor da Bíblia para dirimir questões relacionadas religião, entretanto, novamente é refutada a argumentação escolástica de *O Apóstolo*.<sup>217</sup> E novamente em 4 de agosto de 1866, desta vez o argumento do *Imprensa Evangélica* estava baseado no texto do decálogo, primeiro e segundo mandamentos, afirmando que a Bíblia rejeitava o uso de imagens para a adoração a Deus.<sup>218</sup>

Outra série de artigos que gerou debate com *O Apóstolo* foi sobre a doutrina dos sacramentos da Igreja Católica. O primeiro artigo com título “O que é um Sacramento” foi publicado em 15 de setembro de 1866, o intuito deste artigo era discutir sobre as mutações que o termo sacramento havia sofrido ao longo dos séculos, e como este termo estava sendo utilizado no século XIX, principalmente pelo duque de Saldanha e excelentíssimo arcebispo da Bahia, que não concebia a mutação do significado de um termo como sacramento desde São Jerônimo até o século XIX. Para os redatores da *Imprensa Evangélica*, a tradução latina da Bíblia era a mais arbitrária possível, pois confundiu em diversas passagens o conceito de mistério com o de sacramento, dessa arbitrariedade é que surgiram as doutrinas dos sete sacramentos católicos, dentre os quais o matrimônio.<sup>219</sup>

O discurso de desvalorização da doutrina dos sacramentos continuou. Em 20 de outubro de 1866, o tema é o sacramento da confirmação, desvalorizado por não estar baseado na Bíblia.<sup>220</sup> Em 3 de novembro de 1866, o foco foi a penitência.<sup>221</sup> Em 1º de dezembro de 1866, foi a vez da extrema-unção e a ordem.<sup>222</sup> Em 15 de dezembro de 1866, o tema abordado foi o matrimônio, argumentava-se que o texto onde estava baseado a doutrina do sacramento matrimonial era a epístola de Efésios capítulo 5 verso 32 da Bíblia Sagrada, entretanto,

<sup>217</sup> O CULTO das imagens defendido pelo – Apóstolo – folha religiosa, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 12, 16 jun. 1866, p. 90-91.

<sup>218</sup> O CULTO de imagens defendido pelo *Apostolo*, folha religiosa, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 15, 4 ago. 1866, p. 113.

<sup>219</sup> O QUE é um sacramento, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 18, 15 set. 1866, p. 137-139.

<sup>220</sup> O QUE é um sacramento: a confirmação, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 20, 20 out. 1866, p. 153-154.

<sup>221</sup> O QUE é um sacramento: a penitência, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 21, 3 nov. 1866, p.161-162.

<sup>222</sup> O QUE é um sacramento: a extrema-unção e a ordem, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 23, 1º dez. 1866, p. 175-176.

segundo a *Imprensa Evangélica*, esse texto se referia apenas a união de Cristo com a Igreja e não do marido com a mulher, aí estava o cerne da questão, o matrimônio não podia ser entendido como um sacramento, e mais, isso interferia diretamente na defesa de um direito individual visado pelos protestantes, o casamento civil, segundo os redatores:

*Se o governo não acudir com uma lei estabelecendo o casamento civil livre de despesas, será ocioso falar em moralizar a corte. Mande o governo tirar a estatística das famílias regular e legitimamente constituídas, e ficará patente o fato horroroso, que a maioria da nossa população vive em concubinato. Perguntados sobre o motivo desta vergonhosa relaxação de costumes, muitos respondem que o sacramento do matrimônio é muito caro para gente pobre.*<sup>223</sup>

Esses artigos sobre os sacramentos geraram um debate com *O Apóstolo*, e as respostas da *Imprensa Evangélica* ao seu opositor começou em 3 de novembro de 1866, com o título “Uma palavra ao Apóstolo”, nesse artigo, os redatores afirmavam que *O Apóstolo* entendera errado a argumentação protestante, dizendo que não havia nenhuma palavra na Bíblia que pudesse ser traduzida por sacramento, para os redatores, isso não era verdade pois na doutrina protestante o batismo e a eucaristia eram sacramentos instituídos por Cristo “e de perpétua obrigação como meios de graça”. E reafirma que

*... o fato de não haver na Escritura palavra cujo equivalente seja sacramento, é óbvio à vista dos dados e provas apresentados. A conclusão que se tira é, que todos baseados no uso de sacramentum na vulgata, e sacramento na tradução do Padre Figueiredo, não tem cabimento algum.*<sup>224</sup>

Sobre o tema dos sacramentos, encontramos um último artigo publicado em 17 de novembro de 1866; uma resposta da redação a um artigo publicado no jornal *O Apóstolo*, sobre a explicação do sacramento da confirmação. Os redatores de nossa fonte entendiam que os sacramentos da Igreja Católica não se justificavam porque não estavam expressamente baseados nos ensinamentos do Novo Testamento, antes, estavam baseados em dogmas posteriores ao período bíblico, em interpretações arbitrárias dos textos bíblicos.

<sup>223</sup> O QUE é um sacramento: o matrimônio, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 24, 15 dez. 1866, p. 175-176.

<sup>224</sup> UMA PALAVRA ao Apóstolo, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 21, 3 nov. 1866, p. 166.

*Se todo o símbolo tem de ser o sinal de um sacramento em virtude de interpretações tão arbitrárias será facilimo achar na Escritura Sagrada setenta e sete sacramentos, ou mesmo setenta vezes sete.<sup>225</sup>*

Um ano depois, o assunto voltou a ser discutido, desta vez para explicar o sacramento do batismo que recebeu apreciação em dois números do jornal, 16 de novembro e 7 de dezembro de 1867, nesses artigos, o redator ressalta que o batismo é importante, e é um sacramento, mas que ele é somente um acessório importante de algo maior que seria a fé.

*A fé é a alma do contrato espiritual entre Cristo e o pecador. O batismo é o corpo desse contrato. O batismo, onde não há fé, é um contrato formal e verbalmente feito a que nenhuma das partes consente; é um cadáver.*

(...)

*O crente se acha no número dos filhos de Deus em virtude do seu nascimento espiritual e o batismo é o rito pelo qual é reconhecido nessa qualidade.*

*A cerimônia exterior em nenhum dos casos é a fonte donde o direito se deriva. A sua utilidade consiste na força que tem para a confirmação de títulos já adquiridos.<sup>226</sup>*

No número seguinte, o redator da *Imprensa Evangélica* ressalta que o erro da doutrina católica sobre o sacramento do batismo está centrado na inversão dos valores, colocando o batismo em primeiro lugar, independente da fé.

*A igreja romana ensina que o batismo de per si dá a remissão de todos os pecados, e opera a regeneração da alma e põe o nome do batizado no rol dos filhos de Deus.*

(...)

*Porém as Escrituras nos ensinam que alcançam a vida eterna só aqueles que confiam no merecimentos (sic) de Jesus Cristo. Mas quem se julga salvo pelo merecimento do batismo, não pode confiar nos merecimentos de Cristo, e por isso não pode alcançar a salvação.<sup>227</sup>*

Selecionamos mais um debate a respeito de questões doutrinárias ocorrido entre o *Imprensa Evangélica* e *O Apóstolo*, tal debate começou com um artigo publicado em 4 de maio de 1867, e tinha por título “O desafio do ‘Apostolo’”, neste artigo, o redator reproduzia o desafio nas seguintes palavras:

<sup>225</sup> A CONFIRMAÇÃO segundo a redacção do “Apostolo”, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 22, 17 nov. 1866, p. 175-176.

<sup>226</sup> O SACRAMENTO do baptismo, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 22, 16 nov. 1867, p. 170.

<sup>227</sup> O SACRAMENTO do baptismo (continuação da pag. 171), *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 23, 07 dez. 1867, p. 177-178.



*Em sua linguagem incisiva e terminante o Apóstolo desta corte nos fez o seguinte repto:*

*“Qual o escritor católico que condena a leitura da Bíblia? Para desmentir esta pérfida insinuação contra a Igreja, nós desafiamos a redação da Imprensa Evangélica a que nos mostre uma obra de teologia, de moral, de piedade e de liturgia que seja outra coisa senão uma reverente explanação da Bíblia”.*

*Nosso colega já está ciente da nossa aceitação deste formal desafio e já terá lido o que levamos dito sobre o empenho que a igreja romana tem em por pêas à disseminação e leitura da Bíblia.<sup>228</sup>*

No primeiro artigo, o tema era a teologia das diversas espécies de culto à divindade, principalmente: latria, hiperdulia e dulia. O redator da Imprensa *Evangélica* diz que o uso de tais termos é algo “bastante original”, divergindo do sentido que a Bíblia dava à latria. De acordo com a redação, a doutrina católica não se originava nos textos bíblicos e sim nas tradições e mandamentos dos homens. Por fim, faz uma referência irônica ao jesuitismo,

*Nunca texto algum teve comentário tão despropositado! Se é assim que se faz explanações da Bíblia, força é confessarmos que tal ofício é privativo da seita dos iluminados fundada por Santo Inácio de Loyola.<sup>229</sup>*

Na publicação de 18 de maio de 1867, o tema foi a teologia moral de Santo Alphonso de Ligorio, para os redatores, a doutrina católica sobre moral também divergia totalmente dos ensinamentos apostólicos.<sup>230</sup> E por fim, o último artigo sobre esse tema foi publicado em 1 de junho de 1867, o foco era a liturgia, e novamente o redator desvaloriza os ensinamentos ministrados pelo catolicismo, e diz que tais doutrinas faziam guerra aos ensinamentos bíblicos.

*Mais que nunca estamos convencidos de que a repugnância do clero superior à disseminação da Bíblia é invencível. (...) A guerra feita à Bíblia é uma confissão tácita da impossibilidade de conciliar as suas verdades com práticas inúmeras adotadas no decurso dos séculos e incorporadas no ensino dogmático da igreja.<sup>231</sup>*

Nesse capítulo verificamos que uma série de conceitos historicamente localizados no processo de construção da religião norte-americana esteve presente na formação dos missionários pioneiros. Tais missionários quando aqui chegaram traziam consigo esse capital

<sup>228</sup> O DESAFIO do “Apostolo”, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 9, 04 maio 1867, p. 65.

<sup>229</sup> *Idem, Ibidem*, p. 66.

<sup>230</sup> O DESAFIO do “Apostolo” e a theologia moral, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 10, 18 maio 1867, p. 73-74.

<sup>231</sup> O DESAFIO do “Apostolo” e a liturgia, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 11, 01 jun. 1867, p. 82.

religioso, e disputaram no *campus* religioso o monopólio pelos bens de salvação, criando uma concorrência com a religião oficial do Império.

Percebemos que o discurso formulado no jornal foi fruto da diversidade de questões que foram postas diante desses agentes. O fundamentalismo norte-americano ganhou um novo enfoque quando a questão foi saber qual a diferença entre duas versões de Bíblia, a do padre Antônio Figueiredo e a de João Ferreira de Almeida. No que tange ao evangelicalismo, o esforço dos agentes missionário era demonstrar que o recurso aos santos católicos era falho para angariar a salvação eterna.

Debatendo com um jornal católico, percebemos que um dos instrumentos utilizados pelos missionários era o discurso irônico, desvalorizando os dogmas católicos. Cumprindo papel de profetas, os redatores do jornal disputaram o monopólio dos bens de salvação contando com os seus discursos doutrinários, a fim de mobilizarem interesses religiosos virtualmente heréticos dos leigos brasileiros, sacralizando o sacrilégio e dessacralizando o sagrado.<sup>232</sup>

Ao chegarem ao Brasil ainda tínhamos uma religião oficial; as outras religiões eram apenas toleradas. Para poderem se inserir, os missionários viram a necessidade de desvalorizar a religiosidade católica, procurando demonstrar que ela representava o conceito ultrapassado de religião, ao mesmo tempo em que se apresentavam como representantes de uma sacralidade mais “desenvolvida”. Os discursos doutrinários surgiram em meio a esse conflito entre as duas religiões cristãs no Brasil imperial.

Apesar de, inicialmente, os redatores pretenderem tratar apenas de questões religiosas, o discurso político não foi desprezado, pelo contrário, em diversos momentos foi valorizado. Os missionários justificavam e defendiam a necessidade da liberdade religiosa no Brasil por questões sociais, políticas e econômicas; e, repudiavam qualquer discussão a nível filosófico ou religioso que justificasse a concessão dessa liberdade; em diversos momentos, afirmaram que primeiro deveriam ser votadas as leis práticas, para depois, cada religião mostrar a sua “verdade” por meio da persuasão. Em meio a esse discurso político, o jornal apoiou as teses de alguns pensadores liberais do período, entre eles: Aureliano Cândido Tavares Bastos e José Thomaz Nabuco de Araújo.

---

<sup>232</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 60.

O discurso doutrinário divulgado no jornal também teve suas especificações. Formados no contexto de transformações do protestantismo de origem norte-americana, os missionários eram portadores de uma forma de se pensar o protestantismo, que em muitos aspectos os diferenciavam dos reformadores do século XVI. Linguagens próprias do fundamentalismo e do evangelicalismo estiveram presentes em diversos momentos do jornal. Mas, além disso, os protestantes procuraram, com propósito de conquistarem a mentalidade religiosa brasileira, a todo o momento, desvalorizar os dogmas da religião dominante, demonstrando o quanto tais doutrinas estavam “ultrapassadas” em comparação com a religião evangélica.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho procuramos examinar as principais contribuições do discurso protestante para os debates sobre a relação entre política e religião, no século XIX, no Brasil. Como visto no primeiro capítulo, o século XIX foi um período de mudanças na forma de se pensar a religião e a política. A missão protestante não somente ocorreu neste período, como também foi fruto desse período. Os missionários foram formados em meio a essas transformações. Todos os conceitos gerados nessa época fizeram parte das biografias dos redatores do jornal.

A “era metodista”, evangelicalismo e o fundamentalismo formaram o perfil do missionário do século XIX, que saía de sua terra com o objetivo de converter os povos à fé protestante; não falamos de qualquer protestantismo, pois, eles estavam muito distantes dos reformadores do século XVI, o protestantismo ao qual fazemos referência é o de origem estado-unidense. Sob esse viés, o periódico *Imprensa Evangélica* foi produzido.

Quando chegaram ao Brasil, os missionários se depararam com diversas transformações na religião católica brasileira. O catolicismo até então de caráter regalista, passava por transformações de cunho doutrinário e político, tais transformações foram possíveis com a renovação da aliança entre a Igreja brasileira e a Santa Sé, os agentes que trabalharam em prol dessas mudanças ficaram conhecidos como ultramontanos, clérigos que não se submetiam mais ao regime de padroado, vigente no Império, e que lutavam contra a modernidade liberal. A política de conciliação entre o liberalismo e o conservadorismo cessara na década de 1860. Com a renovação da agenda política liberal, e a expansão do ultramontanismo, a religião oficial não servia mais como legitimadora do liberalismo, pelo contrário, o condenava. Dessa forma, os liberais reformistas careciam de novos agentes religiosos que legitimassem seus ideais; tais agentes foram os protestantes, que desembarcavam no Rio de Janeiro desde o início da segunda metade do século XIX com objetivos de evangelizar os brasileiros. Percebendo esse ambiente, os protestantes não tiveram dúvidas em publicar um jornal para poderem participar dos principais debates da época.

Em seguida, no segundo capítulo, analisamos os discursos contidos no jornal. Inicialmente, abordamos os discursos que continham elementos político-religiosos, procurando entender qual o posicionamento dos protestantes sobre política. Posteriormente,

enfocamos os discursos de cunho doutrinário, procurando identificar os principais aspectos do protestantismo de missão.

Os protestantes não só expuseram as suas opiniões, mas analisaram, discutiram e criticaram as principais ideias circulantes na época sobre temas diversos, como, por exemplo, a liberdade religiosa. Para eles, a questão da concessão da liberdade religiosa, que pertencia à agenda liberal, não era para ser discutida a nível filosófico ou teológico, esse direito era uma questão de necessidade nacional, e interferia em áreas como a imigração e o desenvolvimento econômico nacional. Contra esse direito se opunham os católicos ultramontanos, que para o jornal eram totalmente retrógrados e prejudicavam o progresso social e econômico do país. Para justificarem esse argumento, noticiaram em diversos números dos jornais os benefícios advindos da liberdade religiosa alcançada em alguns países espalhados pelo mundo. Além de mostrarem que onde existe liberdade religiosa, o país não só alcançava o progresso, mas também, todas as religiões conseguiam se desenvolver livremente, inclusive o catolicismo. No fim desse capítulo apontamos para o fato de que os protestantes não só estavam inclusos nos debates, mas também apoiavam a opinião de determinadas personalidades políticas, no caso especificamente Aureliano Cândido Tavares Bastos e José Thomaz Nabuco de Araújo, pelo menos até onde pudemos verificar.

Tavares Bastos ficou conhecido no período imperial como defensor de algumas ideias radicais do liberalismo. Era um grande defensor da abertura do rio Amazonas para navegação internacional, defendia a aliança do Brasil com os Estados Unidos e foi um grande defensor da liberdade religiosa. Como vimos o jornal transcrevia artigos de Tavares Bastos e mais do que isso, declarava publicamente seu apoio às ideias desse político. A historiografia e a análise do diário de Ashbel Green Simonton também nos mostram que esse vínculo não era somente em nível de discurso, mas também através de relacionamento pessoal, tanto que foi Tavares Bastos quem deu carta de apresentação para que Simonton quando chegasse a São Paulo pudesse entrar em contato com alguns políticos liberais daquela província e assim, o trabalho missionário em São Paulo pudesse se desenvolver.

Embora o jornal não cite o nome de Nabuco de Araújo, vimos que suas propostas foram discutidas no jornal, e não somente discutidas, mas, também, apoiadas. No decorrer de nossa pesquisa identificamos que no caso de Robert Kalley, quando estava sendo acusado de fazer proselitismo no Brasil, em 1859, Nabuco de Araújo deu parecer favorável aos

questionamentos do missionário, colocando-se ao lado da causa protestante. Mais tarde, as suas propostas de legislação sobre o casamento civil revelaram o quanto o liberalismo reformista se aproximava dos interesses dos missionários.

Sobre os discursos doutrinários, nossa análise partiu do princípio de que a religião protestante não era, como ainda não é, homogênea, pelo contrário, é extremamente diversificada. Já na Reforma Protestante, no século XVI, que essa religião estava subdividida em diversas denominações. O protestantismo norte-americano já era marcado por essas diferenças denominacionais quando o movimento missionário começou a ocorrer no século XIX. A expansão para o Oeste, a imigração de metodistas, o primeiro e o segundo Grande Despertar e o combate ao cientificismo definiram o que entendemos por protestantismo norte-americano do século XIX. Analisando esses contextos históricos, a historiografia cunhou uma série de conceitos para compreender a doutrina protestante dos Estados Unidos, assim surgiram conceitos como evangelicalismo, fundamentalismo e era metodista. Por trás desses conceitos, muitas vezes simplistas, existem diversas concepções sobre o que é ser protestante. Experiência de conversão, emocionalismo, valorização da Bíblia acima de qualquer conceito científico, entre outras ideias, foram inclusas dentro desses conceitos-chave. A biografia dos redatores e colaboradores do jornal revela que eles viveram e eram contemporâneos dessas ideias. Se essas ideias pertenciam ao contexto dos redatores de nossa fonte, não é de estranhar que tais conceitos estivessem presentes nas publicações do jornal, foi o que verificamos. Todavia, devido à inserção do protestantismo em um contexto bem diferente do que aquele dos Estados Unidos, novas ideias surgiram, e em meio a uma gama de possibilidades, os redatores escolheram alguns temas específicos para demonstrarem como a religião protestante era superior e diferente da religião oficial do Império, o catolicismo. Ao exporem suas ideias, os missionários suscitaram uma reação por parte dos católicos, dessas reações surgiram debates calorosos nas folhas de nossa fonte.

A linguagem usada pelos protestantes quando tratavam das questões doutrinárias da religião concorrente, embora com certos níveis de erudição, normalmente continham elementos de ironia ou de escárnio, o que, por exemplo, verificamos ao analisar a série de artigos intitulada “o culto de imagens e a sensualidade”. Note-se que em meio a uma gama de possibilidades em nível de linguagem, os missionários optaram por associar o culto aos santos representados em imagens, o que já era combatido desde a Reforma do século XVI, com a

ideia de sensualidade, como se a promiscuidade do ser humano fosse provocada pela doutrina católica do culto aos santos.

A inserção dos protestantes só pode ser entendida tendo em vista o contexto político-religioso da segunda metade do século XIX. Os missionários não eram homens extraordinários, mas, souberam aproveitar o momento oportuno, o discurso produzido pelo jornal *Imprensa Evangélica* não seria possível sem as transformações que caracterizaram aquele período histórico. Havia brechas no sistema que possibilitaram o discurso de desvalorização das antigas manifestações religiosas e a produção de bens de salvação de um tipo novo.

Por fim, resta salientar que este trabalho é apenas o primeiro passo para uma série de possibilidades de pesquisa sobre a história do discurso religioso. Esperamos ter contribuído para o preenchimento de uma lacuna na História do Brasil. Novas pesquisas, com novas questões podem ser realizadas tomando como ponto de partida o trabalho ora apresentado.

## FONTES

BRASIL. Constituição (1824). Constituição Política do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824). Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm). Acesso em: 08 nov. 2011.

BRASIL. Decreto N 2.647 – de 19 de setembro de 1860. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=61866&norma=77746>. Acesso em: 09 nov. 2011.

BRASIL. Lei de 16 de dezembro de 1830. Código Criminal do Imperio do Brazil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm). Acesso em: 09 nov. 2011.

IMPrensa EVANGELICA. Rio de Janeiro, 1864-1867, BN PR-SOR 03254 [1-5].

SIMONTON, Ashbel Green. *O Diário de Simonton*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do Solitário*. 3ª ed. São Paulo; Rio de Janeiro, Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.

TRACTADO de amizade Commercio e Navegação entre sua Magestade Britannica, e S. A. o Principe Regente de Portugal. *Correio Braziliense*. Disponível em: [http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/060000-027/060000-027\\_COMPLETO.pdf](http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/060000-027/060000-027_COMPLETO.pdf). Acesso em: 09 nov. 2011.

NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império: Nabuco de Araújo, sua vida, suas opiniões, sua época*. Tomo Primeiro: 1813-1857. Rio de Janeiro: H. Garnier, livreiro-editor, s/d.

NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império: Nabuco de Araújo, sua vida, suas opiniões, sua época*. Tomo Segundo: 1857-1866. Rio de Janeiro: H. Garnier, livreiro-editor, s/d.



**BIBLIOGRAFIA**

BARROS, Roque Spencer M. de. “Vida Religiosa”. In: ELIS, Myriam; ARAÚJO FILHO, José R. de; LUZ, Nícia Vilela *et al.* *O Brasil Monárquico*, v. 6: *Declínio e queda do Império*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CARDOSO, Douglas Nassif. *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.

COSTA, Emília Viotti. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6ª ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.

JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (org.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio : Edições Loyola : IUPERJ, 2006.

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

LIMA, Sergio Prates. *Peregrinos, missionários e protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

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

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: A Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

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

SCAMPINI, José. A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado. *Revista de Informação Legislativa*, v. 11, n. 41, p. 75-126, jan./mar. de 1974.

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

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

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

BRASIL. Decreto nº 3069 (17 de abril de 1863). Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=58145&norma=73998>. Acesso em: 17 nov. 2011.