

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**Pelo progresso da sociedade: a imprensa protestante no Rio de
Janeiro imperial (1864-1873)**

Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros

2014



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

PELO PROGRESSO DA SOCIEDADE: A IMPRENSA PROTESTANTE
NO RIO DE JANEIRO IMPERIAL (1864-1873)

PEDRO HENRIQUE CAVALCANTE DE MEDEIROS

Sob a orientação do professor

Dr. Marcello Otávio Neri de Campo Basile

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

Seropédica, RJ

Julho de 2014

981.2804

M488p

T

Medeiros, Pedro Henrique Cavalcante de, 1986-
Pelo progresso da sociedade: a imprensa
protestante no Rio de Janeiro Imperial (1864-1873) /
Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros - 2014.
241 f.: il.

Orientador: Marcello Otávio Neri de Campo Basile.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em
História.

Bibliografia: f. 224-233.

1. História - Protestantismo - Brasil - Teses. 2.
Imprensa protestante - Rio de Janeiro (RJ) - Século
XIX - Teses. 3. Presbiterianismo - Teses. 4.
Liberdade religiosa - Teses. 5. Liberalismo
(Religião) - Teses. I. Basile, Marcello Otávio Neri
de Campo, 1970-. II. Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História.
III. Título.

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

PEDRO HENRIQUE CAVALCANTE DE MEDEIROS

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no curso de pós-graduação em História, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 31/07/2014

Marcello Otávio Neri de Campos Basile. Doutor. UFRRJ.
(Orientador)

Claudia Rodrigues. Doutora. UNIRIO.

Ítalo Domingos Santirocchi. Doutor. UFMA.

Dedico essa dissertação a minha amada esposa Josilene

AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer coisa, agradeço a Deus, por sua eterna fidelidade.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro deixo registrado meu agradecimento. As aulas ministradas durante o curso foram valiosíssimas para o aperfeiçoamento de nossa pesquisa.

Em especial, quero agradecer ao meu orientador, professor dr. Marcello Basile, com suas orientações incentivadoras tenho aprendido, desde a graduação, o real valor do ofício de historiador.

Deixo registrado também o meu agradecimento aos examinadores da banca, professora dr^a. Claudia Rodrigues e professor dr. Ítalo Santirocchi que me fizeram com que minha visão sobre o campo religioso brasileiro fosse ampliada significativamente.

Não posso deixar de agradecer ao Centro de Documentação da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, na pessoa de seu diretor, diácono Nelson de Paula, que me possibilitou o acesso a documentos raríssimos do início da obra presbiteriana no Brasil.

Quero agradecer também ao professor mestre Esdras Cordeiro Chavante, através dele parte dessa pesquisa foi possível ao ter compartilhado comigo fontes raríssimas.

Por fim, quero agradecer a toda minha família, principalmente aos meus pais Sandra e meu pai Medeiros, por toda empolgação e apoio durante esses intensos dois anos de mestrado.

Agradeço especialmente a minha amada esposa Josilene, por sua paciência, amor, carinho e compreensão ao longo desse período.

RESUMO

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. **Pelo progresso da sociedade: imprensa protestante no Rio de Janeiro imperial (1864-1873)**. 2014. Dissertação (mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.

O propósito central desta dissertação é analisar o processo de inserção das ideias protestantes na sociedade brasileira oitocentista. Nosso foco é a divulgação dessas ideias tomando como ponto de partida a análise da imprensa protestante da segunda metade do século XIX e o diálogo que esta imprensa manteve com jornais católicos e obras de políticos liberais brasileiros. Determinados temas serão privilegiados, pois renderam intensos debates a nível político e religioso, por exemplo: a criação do primeiro jornal evangélico brasileiro, *Imprensa Evangélica*, em 1864; os debates em torno da liberdade religiosa; a questão da cidadania dos não-católicos; e a Questão Religiosa, em 1873. Dentre os principais temas analisados estão o discurso religioso e o discurso político dos presbiterianos, dos ultramontanos e dos liberais. Como referencial teórico, esta pesquisa partiu das reflexões de Pierre Bourdieu a respeito do campo religioso e sua relação com o campo político. A metodologia de pesquisa utilizada está baseada nas ideias do contextualismo linguístico esboçadas por Quentin Skinner e John Pocock. Com essa pesquisa, concluímos que os missionários presbiterianos utilizaram a imprensa como principal meio para não só divulgarem a mensagem evangélica no campo religioso brasileiro, mas também para mobilizarem as forças liberais a favor da ampliação e garantia dos direitos civis dos não-católicos, baseados principalmente na ideia do progresso. No entanto, ao terem empreendido essa luta no campo religioso e político, os presbiterianos não abriram mão de suas ideias religiosas, demonstrando o limite da relação que mantinham com as ideias liberais. Dessa forma, também fica comprovado que em meio ao confronto discursivo travado contra o ultramontanismo, havia pontos em que os dois grupos religiosos concordavam.

Palavras-chave: imprensa religiosa, presbiterianismo, liberalismo.

ABSTRACT

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. **Pelo progresso da sociedade: imprensa protestante no Rio de Janeiro imperial (1864-1873)**. 2014. Dissertação (mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.

The central purpose of this dissertation is to analyze the process of insertion of Protestant ideas in nineteenth-century Brazilian society. Our focus is to disseminate these ideas by taking as a starting point the analysis of the Protestant press in the second half of the nineteenth century and the dialogue that the press had with Catholic newspapers and works of Brazilian liberal politicians. Certain topics will be privileged because yielded intense discussions at political level and religious, for example the creation of the first Brazilian evangelical newspaper, Evangelical Press, 1864; the debates on religious freedom; the issue of citizenship of non-Catholics; and a Religious Issue in 1873. Among the main topics discussed are religious discourse and political discourse of the Presbyterians, the ultramontanos and liberal. The theoretical reflections of this search left of Pierre Bourdieu about the religious field and its relation to the political field. The research methodology used is based on the ideas of linguistic contextualism outlined by Quentin Skinner and John Pocock. With this research, we conclude that the Presbyterian missionaries used the media as a primary means to disseminate not only the Gospel message in the Brazilian religious field, but also to mobilize the liberal forces in favor of expanding and securing civil rights of non-Catholics, mainly based the idea of progress. However, to have undertaken this fight in the religious and political spheres, the Presbyterians have not opened up their religious ideas, demonstrating the limits of the relationship they had with the liberal ideas. Thus, it is also proven that amid the discursive confrontation waged against ultramontanismo, there were points where the two religious groups agreed.

Key words: Religious press, presbyterianism; liberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – A IMPRENSA RELIGIOSA NO IMPÉRIO	15
1. HISTÓRIA DA IMPRENSA: ALGUNS APONTAMENTOS	15
2. A <i>IMPRENSA EVANGÉLICA</i> : FUNDAÇÃO E PROPÓSITOS	26
3. O APOSTOLO: JORNAL ULTRAMONTANO	36
CAPÍTULO II – DISCURSO TEOLÓGICO	39
1. DISCURSOS TEOLÓGICOS NA <i>IMPRENSA EVANGÉLICA</i>	39
1.1. DISCURSOS DOUTRINÁRIOS DA PRIMEIRA FASE: 1864-1867	40
1.2. DISCURSOS DOUTRINÁRIOS A PARTIR DE 1868	54
2. DISCURSOS TEOLÓGICOS N’O <i>APOSTOLO</i>	61
2.1. COMPREENDENDO ESTE TIPO DE DOCUMENTAÇÃO	62
2.2. INSTRUÇÃO PASTORAL DE D. ANTÔNIO DE MACEDO COSTA PUBLICADA N’O <i>APOSTOLO</i>	63
2.3. CARTAS PASTORAIS DE D. PEDRO MARIA DE LACERDA PUBLICADAS N’O <i>APOSTOLO</i>	66
3. DEBATES ENTRE A <i>IMPRENSA EVANGÉLICA</i> E O <i>APOSTOLO</i>	69
3.1. PERÍODO DA GESTÃO DE ASHBEL GREEN SIMONTON (1864-1867)	70
3.2. PERÍODO DA GESTÃO DE ALEXANDER LATIMER BLACKFORD (1868-1870)	78
4. UM CAMPO RELIGIOSO CONSTITUÍDO POR APENAS DUAS RELIGIÕES?	82
CAPÍTULO III – LIBERDADE RELIGIOSA EM DEBATE	91
1. LIBERAL, MILITANTE DO PROGRESSO, DEFENSOR DA LIBERDADE RELIGIOSA E AMIGO DOS PROTESTANTES: AURELIANO CÂNDIDO TAVARES BASTOS (1839-1875)	94
2. DEBATES SOBRE A LIBERDADE RELIGIOSA NAS FOLHAS DA <i>IMPRENSA EVANGÉLICA</i>	107
2.1. DOZE PROPOSIÇÕES SOBRE A LEGITIMIDADE RELIGIOSA DA VERDADEIRA TOLERÂNCIA DOS CULTOS	108
2.2. DA LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL: ESTUDO DE DIREITO CONSTITUCIONAL	111
2.3. A LIBERDADE RELIGIOSA SEGUNDO O SR. DR. A. J. DE MACEDO SOARES: MAGISTRADO BRASILEIRO	116
2.4. EXPOSIÇÃO DOS VERDADEIROS PRINCÍPIOS SOBRE QUE SE BASÊA A LIBERDADE RELIGIOSA	118
2.5. A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL	122
2.6. A IDEIA DE LIBERDADE RELIGIOSA NAS FOLHAS D’O <i>APOSTOLO</i>	131
2.7. DENÚNCIAS CONTRA AS PERSEGUIÇÕES RELIGIOSAS NO BRASIL	134
CAPÍTULO IV – “ORA, LIBERTEMO-NOS DE UMA VEZ D’ESSE ANTIPATHICO E ANACHRONICO PODER RELIGIOSO”	140
1. A QUESTÃO DOS CASAMENTOS DOS NÃO CATÓLICOS	145
1.1. A DEFESA PELO ESTABELECIMENTO DE REGISTROS CIVIS	145
1.2. CASAMENTO CIVIL	147

2. SECULARIZAÇÃO DE CEMITÉRIOS.....	154
3. O ANTAGONISMO ENTRE AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E RELIGIOSAS DO BRASIL.....	162
4. A PERSPECTIVA E A ESPERANÇA DA <i>IMPRESA EVANGELICA</i>	168
<u>CAPÍTULO V – RELATÓRIOS PASTORAIS</u>	<u>181</u>
1. RELATÓRIOS PASTORAIS: DISCURSOS ENTRE PASTORES.....	183
1.1. ASHBEL GREEN SIMONTON	183
1.2. ALEXANDER LATIMER BLACKFORD	189
1.3. FRANCIS JOSEPH CHRISTOPHER SCHNEIDER	199
1.4. GEORGE WHITCHILL CHAMBERLAIN (1839-1902).....	203
1.5. JOÃO FERNANDES DAGAMA (1830-1906).....	206
1.6. MODESTO PERESTRELLO BARROS DE CARVALHOSA (1846-1917).....	208
1.7. JOSÉ MANOEL DA CONCEIÇÃO.....	209
1.8. PRESBITÉRIO DO RIO DE JANEIRO AO SÍNODO DE BALTIMORE.	213
1.9. ANÁLISE GERAL DOS RELATÓRIOS PASTORAIS	215
<u>CONCLUSÃO</u>	<u>220</u>
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</u>	<u>224</u>

INTRODUÇÃO

O objeto central desta dissertação é o processo de inserção das ideias protestantes na sociedade brasileira oitocentista. Nosso foco é a divulgação dessas ideias tomando como ponto de partida a análise da imprensa protestante da segunda metade do século XIX e o diálogo que esta imprensa manteve com jornais católicos e obras de políticos liberais brasileiros. Determinados temas serão privilegiados, pois renderam intensos debates a nível político e religioso, por exemplo: a criação do primeiro jornal evangélico brasileiro, *Imprensa Evangélica*, em 1864; os debates em torno da liberdade religiosa; a questão da cidadania dos não católicos; e a Questão Religiosa, em 1873.

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 do oitocentos, as discussões de cunho religioso se tornam ainda mais acirradas. Primeiramente, devido ao pontificado de Pio IX, o pensamento ultramontano avançou em todo mundo, inclusive no Brasil onde entrou em conflito com o princípio regalista do Império. Neste mesmo período começam a chegar ao Brasil os primeiros missionários protestantes, trazendo uma religião que até então não havia interferido no campo religioso brasileiro. O choque entre católicos ultramontanos e missionários protestantes fez com que diversos temas viessem a ser discutidos com todo o afinco, destacando-se o problema da união entre o Estado e a Igreja.

Desde a chegada do primeiro missionário protestante que a imprensa passou a ser utilizada, também, como meio de divulgação da mensagem evangélica. Robert Kalley, missionário escocês, que desembarcou no Rio de Janeiro em 1855, publicou em torno de trinta e cinco artigos no *Correio Mercantil*, além de outros artigos no *Jornal do Commercio*, a partir de 1865.¹ Em 5 de novembro de 1864 fundou-se o primeiro jornal protestante brasileiro, a *Imprensa Evangélica*, de linha presbiteriana, tendo como primeiro gestor Ashbel Green Simonton, missionário norte-americano, que desembarcou no Rio de Janeiro em 1859.

¹ SANTOS, Edwiges Rosa dos. Implantação e estratégias de expansão do protestantismo presbiteriano no Brasil Império. *Último andar*, São Paulo, 2005, n. 13, dez.. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/12691/9234>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

Ao longo de nossas pesquisas percebemos que o discurso presbiteriano manteve um diálogo com o pensamento liberal, tendo em vista que consideravam os missionários como arautos do liberalismo e do progresso.

A questão do progresso é muito interessante, pois percebemos que durante o segundo reinado havia um desejo constante em muitos políticos de fazer o Brasil sair de um estado de atraso diante das sociedades europeias e dos Estados Unidos e avançar para o progresso, fosse no âmbito social, econômico, político e cultural.

Essa questão logo é percebida pelos redatores presbiterianos que utilizaram as folhas de seu jornal para pedirem por mudanças na estrutura político-religiosa brasileira, a fim de fazer o Estado sair do seu estado retrógrado produzido por sua união com a Igreja Católica.

A Igreja Católica era vista tanto por liberais quanto por presbiterianos e outros protestantes como uma instituição retrógrada, despótica e tirânica. Ela era a causa do atraso social brasileiro. Era devido à união entre o poder temporal e espiritual no Brasil que os direitos civis não eram ampliados para os não-católicos.

A partir de uma visão global, os presbiterianos procuraram destacar como a união entre Igreja e Estado era prejudicial para as nações. Os países que conseguiam progredir, no mundo moderno, eram aqueles que haviam abeto mão da união entre esses poderes regulamentando a total liberdade religiosa; destacando-se, principalmente, aquelas sociedades que haviam tido influência da Reforma Protestante.

Entretanto, de todos os exemplos de países progressistas, há o destaque especial para os Estados Unidos da América. Inicialmente, pode parecer que os missionários estavam apenas valorizando seu país de origem. No entanto, percebemos que essa questão estava vinculada a um debate maior entre americanistas e iberistas. Para políticos liberais, não somente para os presbiterianos, os Estados Unidos eram o modelo a ser seguido pela nação brasileira para que pudessemos progredir. Como principal exemplo desse tipo de pensamento, abordamos o discurso de Aureliano Cândido Tavares Bastos.

Ao longo de nossas pesquisas não pudemos deixar de observar que nem todo discurso liberal era endossado pelos presbiterianos. Nesse ponto pudemos notar que em meio às discordâncias havia semelhanças entre o pensamento presbiteriano e o ultramontano, tanto um quanto o outro não concordavam com as ideias racionalistas do iluminismo francês que tendiam ao indiferentismo religioso.

Contudo, para que houvesse ampla liberdade religiosa e para que os direitos civis dos não-católicos fossem protegidos, os presbiterianos não abriam mão da necessidade de acabar com o regime de união entre poderes espiritual e temporal no Brasil imperial. Urgia a necessidade de serem garantidos o casamento civil e a secularização dos cemitérios. Mas quando a legislação parecia avançar, surgia o obstáculo de um Estado confessional.

Quando estoura a Questão Religiosa, os presbiterianos mostram todo a sua exultação por aquele conflito. Era o momento propício para acabar de vez com o regime de união entre Estado e Igreja. Os artigos publicados nesse momento mostram essa nítida esperança dos missionários. Aquele teria sido o momento crítico para demonstrar o antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do Brasil.

Todavia, os presbiterianos ficaram pasmos ao verem a atitude dos políticos maçons em denunciarem apenas o ultramontanismo como causa do conflito e não o regime de união. Diante desse fato, o editorial evangélico passa a publicar uma série de artigos declarando a incoerência dos maçons em criticarem os bispos de Olinda e de Belém. A atitude dos bispos era legítima, os errados eram os maçons, “filhos rebeldes de uma mãe despótica”. A melhor opção que os maçons poderiam tomar era deixar a Igreja católica e se unir à evangélica presbiteriana.

A justificativa de nossa pesquisa parte da constatação de uma das lacunas deixadas por outras pesquisas, isto é, a compreensão de como os protestantes presbiterianos encaravam a sociedade brasileira da segunda metade do século XIX, e, a partir desta compreensão, captar as formas deles se fazerem presentes nos principais debates políticos e religiosos da época.

Ao apresentarmos essa dissertação pretendemos contribuir para os debates acerca do pensamento religioso oitocentista, sobre como esse pensamento estava bastante vinculado ao contexto político do Brasil imperial. Procuraremos, também, demonstrar a complexidade desse discurso, por isso, ao terminar o texto, o leitor notará que algumas lacunas foram deixadas para que novas pesquisas possam ser realizadas a partir deste tema.

Como referencial teórico, partimos das reflexões de Pierre Bourdieu. Para Roger Chartier a lição principal do trabalho de Bourdieu é sempre pensar de forma relacional tanto em nível de sociabilidade e de coexistência entre indivíduos quanto em níveis mais abstratos, mais estruturais de organização social. Chartier também destaca a importância de pesquisarmos temas que Bourdieu não pôde abordar, além de períodos que não eram os mais importantes para ele. O pesquisador não deve ficar restrito aos conceitos de Bourdieu, mas ir

além, trabalhar com suas perspectivas, com a ideia do pensamento relacional repudiando, por outro lado, a projeção universal de categorias historicamente definidas. Dessa forma, cremos ser possível trabalhar com Bourdieu, inovando a partir de seus instrumentos teóricos, analíticos e críticos.²

Para Chartier outra importante contribuição de Bourdieu é a possível solução que ele oferece para superar a dicotomia entre análises estruturalistas, ou da física social, que reconstituía os laços, as dependências e as dominações a partir das posições dos agentes, como dominantes ou dominados, ignorando a consciência dos indivíduos, própria da tradição francesa dos *Annales*, entre 1930-1960, caracterizada pela história demográfica, social e econômica; e análises da fenomenologia social, que se baseiam na linguagem dos atores, das palavras que usam, da consciência que têm, das suas percepções, uma história não baseada nas interdependências desconhecidas, mas nas percepções conscientes. Uma dicotomia encontrada em quase todas as ciências sociais, entre uma sociologia quantitativa e a etnometodologia. Para Chartier, a contribuição de Bourdieu ajuda a superar esta tensão, ao sugerir que ao analisar um objeto, o pesquisador deve estar atento ao mesmo tempo no espaço, no campo de coerção, de coações, de interdependências que não são percebidas pelos indivíduos; além de pensar nas estratégias, ou no sentido prático, de ajuste às situações que não é homogênea, mesmo para indivíduos com as mesmas determinações sociais. Dessa forma, Chartier aponta para a importância dessa perspectiva para a história dos livros, dos textos e da leitura. O autor explica que há coações que partem das intenções do texto, das possibilidades abertas ou fechadas pela forma de escrita de um texto; mas também há coações que vêm de cada leitor através de seu pertencimento a uma comunidade sócio-cultural.³

Porém, ressaltamos que, conforme dito por José Murilo de Carvalho, o conceito de campo tem suas limitações impostas por sua própria historicidade, tendo em vista caracterizar esferas autônomas de uma sociedade moderna, sendo, portanto, de uso complicado para o século XIX brasileiro, caracterizado pela indiferença entre os universos sociais. Contudo, destacamos também que, conforme Roger Chartier, torna-se necessário pensarmos, principalmente, no princípio relacional da teoria de Bourdieu, evitando a aplicação mecânica da categoria de campo o que poderia dar a falsa ideia de uma categoria universal e contínua.

² CHARTIER, Roger; LOPES, José Sérgio Leite. Pierre Bourdieu e a história. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, jan./jun. 2002, p. 140-148. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_antteriores/Topoi04/04_debate01.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

³ *Idem, Ibidem*, p. 151.

Os conceitos de dominação simbólica e de *habitus* levam em consideração a descontinuidade de sua constituição, ao contrário do conceito de campo.⁴

Para o autor Bernard Lahire, podemos julgar como pertinentes algumas propriedades características dos campos, ou estar de acordo com uma parte das exigências teóricas requeridas para construir esses microcosmos sociais, sem precisarmos estar convencidos que essas propriedades e exigências só possam ser adequadas para configurações históricas que designariam o conceito de campo. Dessa forma, poderíamos construir conceitos diferentes dos de campo a partir de fragmentos dos mesmos elementos ou componentes que dão base ao conceito de Bourdieu.⁵

A questão da aplicação histórica do conceito também é destacada por Lahire. As sociedades modernas são caracterizadas pela autonomização dos campos, diferente das sociedades tradicionais nas quais havia uma indistinção e homogeneidade das esferas sociais, havendo uma onipresença do religioso. Isso já levanta um problema para o analista, já que as categorias que ele dispõe para falar sobre o mundo social (economia, política, religião, etc.) são produto da autonomização-diferenciação dos campos das práticas sociais. Para poder analisar a religião em sociedades tradicionais, o pesquisador deve, portanto, entender a religião de forma totalizante que organiza e dá sentido a todas as práticas, deixando de lado a concepção de uma religião como visão de mundo, relativa, a qual pode aderir-se ou não.⁶

Segundo Lahire, cada esfera social descobre sua própria lei ao autonomizar-se e diferenciar-se. Mas é necessário ressaltar que embora algumas atividades possam se assemelhar a noção de campo, outras se afastam dessa noção de forma muito nítida, tal como a vida doméstica, dentre outras.⁷ Para Lahire, a ideia de diferenciação e autonomização dos campos pode causar uma ilusão da absoluta separação das diferentes atividades, algo que não é comprovado em certas análises, essa ilusão, por sua vez poderia resultar numa generalização abusiva.⁸

Para Lahire também há limitações com relação à noção de *illusio*. Para ele, alguém pode estar investido da *illusio*, característica de um universo social, sem que esse universo

⁴ *Idem, Ibidem*, p. 167-168.

⁵ LAHIRE, Bernard. Campo, fuera de campo, contracampo. *Collección Pedagógica Universitaria*, Veracruz, México, 2002, n. 37-38, jan./jul. – jul./dez., p. 1. Disponível em: <http://www.uv.mx/cpue/coleccion/N_3738/H%20Lahire%20campo%20contracampo.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

⁶ *Idem, Ibidem*, p. 5.

⁷ *Idem, Ibidem*, p. 8-9.

⁸ *Idem, Ibidem*, p. 10.

possa ser definido como um campo. Além disso, seria possível a alguém viver em um universo sem estar possuído pela *illusio* desse universo ou sem entrar na luta pela conquista do capital específico desse universo, ou, ainda, sem participar diretamente do jogo que ali se joga. Dessa forma, a teoria dos campos mostraria pouco interesse pela vida fora do cenário dos agentes que lutam dentro do campo.⁹

Lahire também critica a ideia de haver obrigatoriedade analítica de acoplar o *habitus* e o capital com o campo para poder se entender as práticas. Esse acoplamento obrigatório impediria a compreensão das múltiplas práticas. Dessa forma, o conceito de campo é bastante restritivo, correspondendo bem ao domínio das atividades profissionais ou públicas, excluindo todos os que não têm uma atividade profissional; além disso, corresponderia bem a atividades profissionais ou públicas de prestígio, ou capital simbólico, que possam ser organizadas em espaços de competências e de luta pela conquista desse prestígio. Dessa forma, embora o conceito de campo atenda a algumas demandas do conhecimento social, ele pode tornar-se um obstáculo para esse mesmo conhecimento, principalmente, se ele se torna, em última instância, o único meio para se explicar a contextualização das práticas. Seria necessário que o pesquisador atentasse para o fato de que muitos agentes sociais pertencentes a um campo podem atravessar diversos outros campos, em um pode ser um produtor, em outro um consumidor. O pesquisador também deve estar atento àqueles que não pertencem a nenhum campo. Dessa forma, a teoria dos campos, ou dos campos de poder, não pode ser considerada uma teoria geral ou universal, e sim em uma teoria regional e muito restrita do mundo social. É importante que também estejamos atentos ao fato de que há realidades sociais anteriores à constituição dos campos, e ainda há na atualidade contextos sociais que não podem ser analisados como campos. Pode-se, inclusive, tomar o termo de forma metafórica, designando apenas configurações em que relações de força são estabelecidas por agentes cujas propriedades objetivas, interesses e estratégias, são diferenciadas.¹⁰

Além disso, a teoria dos campos seria incapaz de responder à questões acerca da natureza e especificidade das atividades que são realizadas nos diferentes universos considerados. Assim, os campos podem ser caracterizados apenas como espaços de posições em que se revelam as estratégias dos agentes em luta; ou um conceito que revela as relações de força e de dominação em estruturas de distribuição desigual dos capitais específicos.¹¹

⁹ LAHIRE, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 14-16

¹¹ *Idem, Ibidem*, p. 17-18.

Outra questão problemática para Lahire diz respeito à análise dos discursos produzidos num campo. Há uma insistência nessa teoria que confere legitimidade social do produtor do discurso pela posição que ocupa no campo e não pelo discurso em si. Dessa forma, a sociologia dos campos de produção cultural de Pierre Bourdieu seria uma sociologia dos produtores em luta para apropriação do capital específico do campo, não dando atenção para os consumidores e receptores das obras. No entanto, os analistas se deparam com receptores que consomem os produtos de agentes de diferentes campos. A análise que se restringe a verificar se o consumidor domina ou não o código cultural inscrito na obra ignora um conjunto de obras de sociologia e de história da recepção ou da apropriação cultural, trabalhos estes que procuram desvendar o sentido da obra não na própria obra, mas sim no encontro entre a obra e os receptores da obra que se tornam produtores ativos do sentido da obra. Dessa forma, não haveria apenas um sentido, mas múltiplos, produzidos por cada um dos encontros entre o público e a obra. Para Lahire, o interesse nos modos de apropriação múltipla evita as armadilhas do legitimismo cultural. Evita-se a ideia de superestimar as capacidades dos dominantes para aculturar os dominados, sendo possível perceber os diversos nuances estabelecidos na apropriação do discurso. Esse tipo de análise engloba todas as formas de experiência e apreciação, legítimas, excêntricas ou incongruentes.¹²

Entretanto, assim como Roger Chartier, Hugo José Suárez acredita que o benefício da teoria do campo é convidar o analista a pensar em termos relacionais; o conceito de campo pode ser considerado um esforço intelectual para caracterizar um espaço social, mas não deve ser tomado como um conceito rígido. Sobre a aplicação da teoria de Bourdieu à religião, Suárez ressalta que para alguns analistas, a religião não deveria ser considerada um campo totalmente autônomo, mas presente em diversos campos. Além disso, a religião não pode ser considerada como tendo apenas a função de consagrar a ordem social enquanto estrutura de relações entre os grupos.¹³

Para Suárez, é necessário que se faça uma releitura da leitura de Bourdieu. Ao conceituar o campo religioso, Bourdieu pensava, principalmente, no catolicismo medieval. Diferente do ocorrido na Europa, Suárez aponta que na América Latina a administração dos bens de salvação foram marcadas por figuras para-eclisiais que em meio a tensões e acordos puseram em xeque a legitimidade dos agentes burocraticamente designados para distribuição

¹² LAHIRE, *op. cit.*, p. 22-26.

¹³ SUÁREZ, Hugo José. Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Zamora, México, v. 27, n. 108, 2006, p. 22-23. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710802>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

dos bens de salvação no interior do catolicismo. Isso também problematiza a ideia de que o campo religioso é composto apenas por sacerdotes, profetas, feiticeiros e leigos, pois, também percebe-se a presença de diversos agentes intermediários que manipulam o sagrado com amplos graus de autonomia e legitimidade diante dos consumidores e autoridades burocráticas. Além disso, o modelo teórico de Bourdieu dificultaria a análise de formas religiosas que não são caracterizadas pelo pertencimento dos leigos a uma instituição, mas sim a experiências esporádicas e transitórias.

Para Suárez, no entanto, o enfoque do campo religioso pode contribuir para o entendimento da relação entre religião e política, tão comum na América Latina desde os primeiros tempos da colonização. Embora o potencial analítico dessa proposta não se esgote nas vinculações com a política. Tal proposta também é útil para analisar o surgimento de diversos agentes no interior do campo que discutem a legitimidade dos especialistas institucionais. Por fim, Suárez defende que a proposta de Bourdieu ainda oferece horizontes não explorados, e suas possibilidades analíticas ainda não se esgotaram.¹⁴

Ainda sobre o problema da universalidade dos conceitos, Wheriston Neris e Cidinalva Câmara defendem que não se pode pretender que conceitos tenham pertinência universal e de que o conhecimento científico avança muito mais pelo confronto de categorias e conceitos com objetos empíricos novos do que pelo enfrentamento teórico. Dessa forma, ao analisarmos o objeto de pesquisa a partir dos pressupostos teóricos de Bourdieu, torna-se necessário tomarmos pelo menos três atitudes principais: apreender esses de forma séria; avaliarmos rigorosamente a aplicação de seus conceitos e não simplesmente repetir de forma despropositada a linguagem de Bourdieu; e prolongarmos de forma crítica os pressupostos de Bourdieu, submetendo-o a novos objetos.¹⁵

Ao comparar o conceito de esferas de atividade de Weber com o conceito de campo de Bourdieu, Neris aponta que Weber não pensava o seu conceito como registros de ação e as dimensões da vida social como espaços-tempos dotados de mecanismos objetivados como o faz Bourdieu. Além disso, os universos analisados por Weber quando examinou os processos de diferenciação e autonomização eram muito mais amplos que os analisados por Bourdieu.¹⁶

¹⁴ SUÁREZ, *op. cit.*, p. 24-25.

¹⁵ CÂMARA, Cidinalva Silva; NERIS, Wheriston Silva. Aportes para (re) discussão da noção de campo religioso. *Outros tempos*, São Luiz, v. 5, n. 6, dez. 2008, p. 132-134. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br/vol5.6/art.8.pdf>> . Acesso em: 02 jul. 2014.

¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 139-140.

Outra questão importante a ser destacada é que os pressupostos analíticos de Bourdieu, ao se focarem na reprodução das relações de poder, não dão suficiente atenção para as alterações que podem ocorrer na própria ordem religiosa e na sociedade. Dessa forma, torna-se necessário não somente estabelecer diálogos com outros autores, como também atentar para outras formas de apropriação do legado de Bourdieu.¹⁷

A partir dessas considerações, entendemos os riscos existentes em utilizar o conceito de campo para tratar das relações entre as religiões e a política no século XIX. No entanto, entendemos que algumas propriedades próprias do campo podem ser encontradas ao analisarmos a esfera religiosa do oitocentos, mesmo não havendo propriamente uma constituição de campo neste período. Pensamos em ideias como: as ideias da luta entre o novo que força o direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio da violência legítima, excluindo a concorrência; a ideia de que os dominantes do monopólio da distribuição do capital específico da esfera social tendem à conservação e para isso passam a produzir um discurso defensivo da ortodoxia; enquanto que o discurso subversivo herético reclama o retorno às primeiras fontes, à origem, contra a banalização e degradação feita pelo dominante; além da ideia de compartilhamento de certo número de interesses fundamentais em comum por aqueles que estão engajados na luta dentro do campo, havendo uma cumplicidade subjacente aos antagonismos, um acordo do que merece ser disputado.¹⁸

O conceito de estratégia também foi importante para pensarmos o nosso objeto. Pensando a estratégia como ações objetivamente orientadas em relação a fins que podem não ser os fins que o agente social almejava, gerada pelo *habitus*, entendido como um sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita do agente.¹⁹

Pierre Bourdieu também contribuiu para problematizarmos o discurso divulgado por evangélicos, católicos e políticos liberais ao longo das décadas de 1860 e 1870. Tratando da questão da competência prática do produtor do discurso, Bourdieu diz que o que é adquirido é o domínio prático da linguagem e o domínio prático das situações propícias para a produção do discurso adequado. Para o sociólogo, a intenção, a maneira de se expressar e as condições de sua realização são indissociáveis.²⁰

¹⁷ CÂMARA, *op. cit.*, p. 146-147.

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003, p. 119-121.

¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 121.

²⁰ BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983, p. 158.

Importante ressaltar também que, para Bourdieu, compreender não é reconhecer um sentido invariante, mas “apreender a singularidade de uma forma que só existe num contexto particular”.²¹ De acordo com ele, a palavra não tem nenhuma existência social, ela está submersa nas situações.

Outro ponto importante a ser ressaltado é que “a estrutura da relação de produção lingüística depende da relação de força simbólica entre os dois locutores, isto é, da importância de seu capital de autoridade”. Segundo Bourdieu, a língua é um instrumento de poder, além de um meio de comunicação. Aquele que produz o discurso não apenas quer ser compreendido, mas também obedecido, acreditado, respeitado e reconhecido. “A competência implica o poder de impor a recepção”.²²

Outra questão importante destacada por Bourdieu, é que “o discurso supõe um emissor legítimo dirigindo-se a um destinatário legítimo, reconhecido e reconhecedor”.²³ Além disso, conforme destacado por Bourdieu, “o *habitus* integra conjunto das disposições que constituem a competência ampliada definindo para um agente determinado a estratégia lingüística que está adaptada às suas chances particulares de lucro, tendo em vista sua competência específica e sua autoridade”.²⁴

Bourdieu ainda ressalta que “a linguagem deve, assim, parte de suas propriedades à antecipação prática da reação que ela é capaz de suscitar, reação que depende do próprio discurso e de toda a pessoa social daquele que o pronuncia”.²⁵

Quando apresentamos nosso projeto, tínhamos formulado algumas hipóteses que pretendíamos comprová-las, ou não, ao longo de nossa pesquisa. Inicialmente, considerávamos que a imprensa protestante, para além de um boletim confessional, serviu como principal instrumento utilizado pelos missionários presbiterianos para se manifestarem perante os principais debates político-religiosos das décadas de 1860 e 1870.

Depois, ao refletirmos sobre a relação entre missionários e políticos liberais, pressupúnhamos que os missionários presbiterianos, enquanto agentes recém-chegados no campo religioso brasileiro no qual a religião católica era a religião dominante, procuraram conquistar capital religioso inicial mobilizando forças de grupos liberais, potencialmente

²¹ BOURDIEU, *op. cit.*, p. 159.

²² *Idem, Ibidem*, p. 160-161.

²³ *Idem, Ibidem*, p. 161.

²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 170-171.

²⁵ *Idem, Ibidem*, p. 172.

heréticos e/ou revolucionários, através dos discursos produzidos na imprensa protestante. Dessa forma, os missionários presbiterianos procuraram citar e até mesmo endossar o discurso liberal do período estudado.

Em seguida, ponderávamos que os limites do discurso produzido na imprensa religiosa foram determinados objetivamente pela estrutura do campo religioso brasileiro oitocentista. Dessa forma, a partir do entendimento da configuração política e religiosa do período, poder-se-ia determinar a possibilidade do dito e do não dito na imprensa pelos agentes religiosos. Sendo possível encontrar discursos próprios da linguagem liberal, críticas à religião dominante e silêncios intencionais que seriam próprios da religião recém-chegada, mas que poderiam causar conflitos com aquelas forças que se pretendia mobilizar.

Por conseguinte, pensávamos que as forças políticas mobilizadas pelos protestantes na conquista do capital necessário para disputar o monopólio da gestão do sagrado poderiam ser localizadas entre os maçons, republicanos e abolicionistas da segunda metade do oitocentos. Na medida em que essas forças políticas encontravam no discurso protestante parte do poder simbólico necessário para fazerem as mudanças na estrutura do campo político que almejavam.

Por fim, pressupúnhamos que a existência de uma religião exógena disputando espaço dentro do campo religioso e político brasileiro contribuiria para que ocorresse a crise atravessada pelo sistema político imperial ao mesmo tempo em que a crise atravessada pelo sistema político e religiosos do Império possibilitou a emergência de um discurso profético por parte dos missionários protestantes.

Ao emprendermos essa pesquisa de dissertação, temos alguns objetivos a serem alcançados. No geral, queremos contribuir para a compreensão das estratégias de evangelização dos presbiterianos no Segundo Reinado, além de destacarmos a relação entre os missionários e a sociedade brasileira do período. Mediante a apresentação de novos subsídios, pretendemos contribuir para os debates acerca da problemática de liberdade religiosa, além de verificar o poder de ação dos representantes das religiões acatólicas em um período no qual liberdades civis ainda eram restringidas pela legislação vigente.

A fonte principal de nossa pesquisa foi o periódico presbiteriano *Imprensa Evangelica*, fundado em 1864. Nosso recorte cronológico está entre os anos de 1864 até 1873, isto é, entre sua fundação pelo missionário Ashbel Green Simonton, passando pela gestão de Alexander Latimer Blackford, a partir de 1867, até o início da Questão Religiosa em 1873.

A segunda fonte privilegiada em nosso estudo é o jornal católico ultramontano *O Apóstolo*, fundado em 1866 pelo governo da diocese do Rio de Janeiro. A escolha desta fonte é devido ao intenso debate mantido com a *Imprensa Evangelica* ao longo do período pesquisado. Ambos os jornais encontram-se arquivados na Biblioteca Nacional e disponibilizados de forma digital através do site: <http://www.hemerotecadigital.bn.br>.

Ao longo de nossa pesquisa foi necessário analisar outras fontes. Dessas, destacamos a obra de Aureliano Cândido Tavares Bastos, *Cartas do Solitário*, publicada, em 1862, em volume único. Além da obra *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos*, assinada por Ephraim, publicada em 1864; a obra de Antônio Joaquim de Macedo Soares, *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional*, edição de 1879; o opúsculo anônimo *A liberdade religiosa segundo o Sr. A. J. de Macedo Soares*, magistrado brasileiro, publicado em série no jornal *O Missionario Catholico*, em 1865; e o texto *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa*, publicado em 1866, assinado por Melasporos. O motivo de termos utilizado essas fontes foi para problematizar o pensamento liberal acerca do tema da liberdade religiosa no oitocentos, confrontando as ideias esboçadas nessas obras com o pensamento evangélico expressado na *Imprensa Evangelica* e o pensamento ultramontano do jornal *O Apóstolo*, foco de nosso terceiro capítulo.

Outra seleção de fontes analisadas em nossa pesquisa foi a coleção de relatórios pastorais dos pioneiros do presbiterianismo no Brasil que estiveram envolvidos com a produção do discurso divulgado no jornal *Imprensa Evangelica*, foco de nosso quinto capítulo. Essas fontes, junto com o primeiro rol de membros e o primeiro livro de casamentos da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, estão localizados no Centro de Documentação (CENDOC) da Igreja, localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro.

O referencial metodológico em que procuramos basear nossa pesquisa foi o contextualismo linguístico da escola de Cambridge.²⁶ 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

²⁶ 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.

político da época. De acordo com Skinner, a atenção a esses pontos torna-se necessário para compreendermos as intenções de um determinado autor.²⁷

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 à difusão de novas linguagens dentro do discurso e a interação deste discurso com o contexto social em que o autor se situa.²⁸

Para alcançarmos esses objetivos dividimos nossa dissertação em cinco capítulos: “A inserção do protestantismo no Brasil e a imprensa religiosa no Império”; “Discurso teológico”; “O antagonismo entre as instituições políticas e religiosas no Brasil”; “Os bispos agem legitimamente: a Questão Religiosa”; “Relatórios pastorais”.

No primeiro capítulo, procuramos abordar, de forma panorâmica, a inserção do protestantismo no Brasil, principalmente do presbiterianismo, através de breves biografias dos principais líderes missionários desse período. Em seguida analisaremos a importância da imprensa tanto para os missionários presbiterianos quanto para os católicos ultramontanos, como principal instrumento apologético e conversionista; além de principal meio utilizado pelos missionários evangélicos para inserirem suas opiniões sobre a conjuntura política das décadas de 1860 e 1870.

No segundo capítulo, nossa atenção volta-se para o pensamento propriamente teológico exposto pelos redatores presbiterianos na *Imprensa Evangelica*. Em seguida, fazemos uma breve incursão no pensamento pastoral católico exposto pelas cartas pastorais publicadas no jornal *O Apostolo*. Finalmente, analisamos os principais debates teológicos travados entre os missionários presbiterianos e os ultramontanos em seus respectivos jornais.

No terceiro capítulo passamos para análise do discurso político-religioso dos redatores presbiterianos, principalmente no que tange à defesa da ampliação dos direitos civis dos não católicos: registros civis e secularização dos cemitérios. Ressaltamos também neste capítulo a concordância entre o pensamento de Tavares Bastos e dos presbiterianos. Ainda neste capítulo procuramos analisar a ideia de antagonismo entre as instituições políticas e religiosas brasileiras expressas pelos missionários.

²⁷ Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 13.

²⁸ Cf. POCOCCO, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p. 73-74.

No quarto capítulo passamos à análise do discurso político da *Imprensa Evangelica* no início da Questão Religiosa. Destaca-se neste momento a ideia expressa pelos presbiterianos de que a ação dos bispos ultramontanos era legítima contra a maçonaria. Além disso, eram os maçons que estavam agindo com incoerência ao quererem ser maçons e permanecerem católicos ao mesmo tempo, tendo ciência de todas as condenações papais contra a Ordem. Essa análise é interessante pois neste momento os presbiterianos que até então mantinham um discurso paralelo aos liberais, neste momento divergiram totalmente das opiniões dos políticos liberais. Além disso, esse conflito foi entendido pelos missionários como o momento ideal para que houvesse a total separação entre o Estado e a Igreja.

No quinto capítulo deixamos um pouco de lado o discurso jornalístico dos presbiterianos e passamos a analisar o discurso interno desses missionários, através do exame dos relatórios pastorais apresentados como uma prestação de contas ao Presbitério do Rio de Janeiro. Através desse exame percebemos como o jornal *Imprensa Evangelica* foi crucial para a expansão do presbiterianismo no Brasil. Além disso, notamos a percepção, muitas vezes não declarada diretamente na *Imprensa Evangelica*, que os presbiterianos tinham da elite política imperial e como a questão das “conveniências” políticas e sociais tornou-se no principal obstáculo para o proselitismo presbiteriano no segundo reinado.

Por fim, nosso objetivo com essa dissertação é contribuir para que o leitor compreenda que a imprensa foi o principal veículo utilizado pelos missionários presbiterianos para poderem acumular um capital político e social entre a elite política liberal para que houvesse uma efetiva ampliação e defesa dos direitos civis dos não-católicos. Ao mesmo tempo pretendemos demonstrar que a estratégia discursiva utilizada pelos presbiterianos não abria mão do fator religioso, portanto, havia limites quando o discurso liberal partia para um racionalismo que agredia dogmas religiosos defendidos tanto por presbiterianos quanto por católicos ultramontanos. Devido a isso, mesmo que fossem religiões concorrentes, em alguns momentos o discurso católico ultramontano e presbiteriano se aproximavam transparecendo os limites da relação entre o discurso liberal e o discurso presbiteriano.

CAPÍTULO I – A IMPRENSA RELIGIOSA NO IMPÉRIO

Analisar a história da imprensa no período imperial de forma panorâmica é o foco deste capítulo. Inicialmente iremos tratar de alguns pressupostos metodológicos sobre a história da imprensa ligados a conjuntura política do Império do Brasil. Em seguida, iremos analisar especificamente a constituição dos dois principais periódicos focados em nossa pesquisa: a *Imprensa Evangelica* e *O Apostolo*. As principais questões a serem respondidas serão: quando foram fundados? Por quem? Quais eram os interesses vinculados a publicação desses periódicos? Quais relações foram estabelecidas ao serem produzidas essas folhas?

1. História da imprensa: alguns apontamentos

Marialva Barbosa afirma que as atuais análises sobre história da imprensa têm se limitado a reportar o aparecimento e desaparecimento de periódicos, muita vezes só relacionando com o momento social e político. Outros estudos procuram interpretar os fenômenos jornalísticos a partir de análises estruturais, semiológicas ou construtivistas. Outros ainda analisam os jornais como portadores de uma mensagem ou de uma ideologia, mas sem considerar as influências culturais do impresso junto aos leitores ou mesmo suas condições de produção. No entanto a história da imprensa deveria ser feita procurando compreender a complexidade do objeto pesquisado, quais relações sociais e culturais tornaram possível seu surgimento, quais são os ditos e não ditos e o que os determinou.²⁹

Dessa forma, para Marinalva Barbosa, a história da imprensa deve ser uma análise dos processos comunicacionais e das complexas relações que se desenvolvem em torno do sistema de comunicação; isto é, pensar sobre o que se produziu, de que forma, para quem e quais foram as consequências dessa produção para a sociedade; além disso, pensar em como o público reagiu à mensagem produzida, quais foram as interpretações feitas. Dessa forma, o

²⁹ BARBOSA, Marialva. Como escrever uma história da imprensa? In: ENCONTRO NACIONAL DA REDE ALFREDO DE CARVALHO, 2, 2004, Florianópolis, p. 3. *Anais...* Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/2o-encontro-2004-1/Como%20escrever%20uma%20historia%20da%20imprensa.doc>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

pesquisador deve ter em vista que o significado de um texto é construído pelos leitores, e não simplesmente pelo produtor.³⁰

O pesquisador deve estar atento a algumas questões ao analisar a história da imprensa: quais atores sociais redigiam o jornal, quais as estratégias que utilizavam para popularizar o jornal, quais valores o discurso defendia? Feito esse levantamento, torna-se necessário procurar compreender de que forma os leitores entendiam o discurso impresso; além de compreender como as inovações ocorridas na imprensa revelam relações de natureza política, econômica, tecnológica e, sobretudo, com o público.³¹

Seguindo semelhante argumentação, Heloisa Cruz, o historiador da imprensa deve analisar seu objeto de pesquisa articulando-o com o campo de lutas sociais no qual se constitui e atua, vinculando a história da comunicação com a história social. Abordando a questão da opinião, Cruz argumenta que não basta o pesquisador apontar que a imprensa tem uma opinião, porém é necessário que ele perceba a imprensa enquanto delimitadora de espaços, demarcadora de temas, mobilizadora de opiniões e constituída de adesões e consensos. Afinal, em diferentes conjunturas a imprensa revela e é palco de interesses e projetos de diferentes forças sociais.³²

Outra questão é o fato de que a imprensa trabalha com a temporalidade, produzindo diagnósticos do presente, afirmando memórias de sujeitos de eventos e de projetos, além de estabelecer perspectivas de futuro. Dessa forma, a imprensa age mobilizando forças para adesão ou dissenso; articula, divulga e dissemina projetos, ideias, valores e comportamentos; produz referências para a memória social; e contribui na formação da visão imediata da realidade do mundo.³³

Cruz destaca que não é possível trabalhar com um fragmento de um veículo da imprensa, sem o reinserir no projeto editorial no qual está articulado. Portanto, o foco do pesquisador deve ser o de indagar sobre a configuração do projeto editorial do jornal, destacando sua historicidade e intencionalidade. Deve-se perscrutar como uma determinada

³⁰ BARBOSA, *op. cit.*, p. 4-7.

³¹ *Idem, Ibidem*, p. 8-9.

³² CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. *Projeto História*, São Paulo, n. 35, dez. 2007, p. 258. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2221/1322>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

³³ *Idem, Ibidem*, p. 259.

publicação se constitui como força histórica num determinado momento, como se constitui como sujeito histórico e quais são suas relações.³⁴

De acordo com Cruz, o pesquisador deve refletir também sobre os públicos leitores, o que não é apenas um estudo do leitor ou da leitura. É necessário que seja estabelecido um diálogo entre o universo social e o campo de forças constituído pelo público leitor, tendo em vista que a imprensa intenciona tanto conformar quanto investigar os interesses e as perspectivas do público leitor.³⁵

Cruz destaca que o aprofundamento da análise do projeto editorial do periódico é feito em duas direções. A verticalização da análise se detém em examinar os conteúdos, o que não é apenas uma caracterização das publicações, mas uma indagação sobre as posições e articulações sociais dadas em um tempo histórico determinado, identificando as campanhas e as posições políticas defendidas pelo periódico, percebendo quais sujeitos sociais, espaços e temas que prioriza, isso indicaria a correlação de forças e o campo das lutas sociais do momento. Em fim, caberia indagar a perspectiva histórica do periódico, de que forma ele articula o passado, presente e futuro, ou seja, quais são os marcos temporais que estabelece, quais são as perspectivas de futuro? Além dessas questões também é importante contrapor o jornal pesquisado com outros jornais de grande circulação e publicações de oposição, dessa forma conseguiríamos constituir as redes de comunicação no interior das quais nosso objeto atua.³⁶

Em concordância com esses argumentos, Marco Morel afirma que a imprensa periódica do Brasil, no século XIX, pode ser considerada um efetivo agente histórico, materializado no papel impresso e tendo efetiva força simbólica nas palavras que fazia circular. A relação entre os agentes produtores e os leitores receptores era o que produzia o abstrato reino da opinião pública. A imprensa não era apenas mero veículo de comunicação, mas mecanismo de participação política, espaço produção de referências e campo de embates simbólicos. Além disso, é necessário pensar as tipografias como locais nos quais se estabeleciam relações sociais. A imprensa periódica marcava e ordenava a cena pública em transformação em suas diversas relações sociais, políticas e culturais. Deve-se compreender que a circulação de palavras atravessava amplos setores da sociedade. Além disso, a imprensa era um espaço de progresso, liberdade, razão e reflexão, assim como de coerção, controle,

³⁴ CRUZ, *op. cit.*, p. 260.

³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 264.

³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 264-267.

conservadorismo e manipulação. Ela deve ser vista como agente histórico e não com mero registro de acontecimentos.³⁷

Ao abordar o conceito de opinião pública, Morel destaca que se deve ter em vista que a expressão é polissêmica e polêmica, um recurso para legitimar posições políticas e instrumento simbólico para transformação de demandas setoriais em vontade geral. Em seu surgimento no início do século XIX, essa expressão podia indicar duas coisas: ou era entendida como fruto da elaboração de sábios ilustrados, baseado na soberania da razão; ou era pensado como vinculado à democracia direta, baseado na soberania de um povo.³⁸

Ainda sobre a questão da formação da opinião pública, Patrícia Pina defende que a formação do público leitor implica a formação da opinião pública, ou seja, da formação de grupos de cidadãos que têm consciência de sua força e de sua capacidade para constituir teias sociais representativas. Logo, o pesquisador deve estar atento às instruções que o produtor transmite ao leitor, objetivando a produção de um determinado efeito.³⁹

Abordando o desenvolvimento da imprensa no Brasil imperial, Nelson Werneck Sodré indica que História da imprensa acompanha a História política do Brasil desde a época colonial. Durante o Segundo Reinado, destacam-se certas conjunturas que afetaram o desenvolvimento da imprensa.⁴⁰

O início da década de 1860 é marcado pelo fim do *Ministério da Conciliação* e pelo “renascer liberal”. Sobre esse período, conforme Marcello Basile, há três obras de destaque, dentre as quais ressaltamos *Cartas do Solitário* de Aureliano Cândido Tavares Bastos “que constitui a mais completa exposição feita até então dos princípios liberais”. Entre os temas defendidos pelo autor estavam: a descentralização política e administrativa, a liberdade de comércio, a liberdade de navegação, o estreitamento dos laços com os Estados Unidos, a emancipação dos escravos e a imigração europeia. Além desses temas, salientamos a defesa

³⁷ MOREL, Marco. A imprensa periódica no século XIX. *Rede memória*, jan. 2012. Disponível em: <<http://redememoria.bn.br/2012/01/a-imprensa-periodica-no-seculo-xix/>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

³⁸ MOREL, Marco. Primórdios da imprensa no Brasil. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 33.

³⁹ PINA, Patrícia Kátia da Costa. O jornal, o leitor e a leitura no oitocentos brasileiro. *Labirintos*: revista eletrônica do núcleo de estudos portugueses, Feira de Santana, n. 8, 2 sem. 2010, p. 5-10. Disponível em: <http://www.uefs.br/nep/labirintos/edicoes/02_2010/03_dossie_patricia_katia_da_costa_pina.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

⁴⁰ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 187.

da separação entre Igreja e Estado e a liberdade religiosa, bandeira defendida por liberais ao longo das últimas décadas do Império.⁴¹

Em 1862, surge a Liga Progressista, composta por dissidentes da Conciliação. Em 1864, a partir da Liga seria formado o Partido Progressista, o primeiro a formular um programa de partido no Império, incluindo: a descentralização, a responsabilidade dos ministros pelos atos do Poder Moderador, a reforma da lei de 03 de dezembro de 1841, a separação das funções policiais das judiciais e a maior autonomia e profissionalização dos magistrados. “As antigas proposições liberais pareciam ser quase que um patrimônio comum neste momento”.⁴²

A década de 1860 também seria marcada como “período de maior instabilidade ministerial do Império”,⁴³ não havia comunhão de princípios e interesses na aliança progressista. Para José Murilo de Carvalho, essa foi época de intenso debate político.⁴⁴

Juntamente com essa instabilidade e agitação política interna, a década de 1860 também foi marcada pelos conflitos externos. O primeiro conflito diplomático dessa década foi a Questão Christie, com a Inglaterra; depois a guerra contra Anatasio Aguirre, presidente do Uruguai; e, finalmente, o conflito contra Francisco Solano López, a Guerra do Paraguai.⁴⁵

De acordo com Basile, “os anos que se seguiram ao término da Guerra do Paraguai assinalam um novo e decisivo período de inflexão na história do Império”. Com relação à produção cafeeira, observa-se uma “expansão acelerada” no Oeste Paulista, superando gradativamente a importância do Vale do Paraíba. Acompanhando essa expansão, aumenta-se o investimento na imigração europeia para essa região, juntamente com o desenvolvimento dos transportes, com a instalação de ferrovias, e o melhoramento dos serviços públicos de infraestrutura urbana nas cidades, resultando na multiplicação dos espaços de sociabilidade, como os teatros, livrarias, etc.⁴⁶

No fim da década, com a instabilidade do Partido Progressista, ocorre uma nova cisão entre liberais, surgindo o Clube Liberal, em 1868, dirigido por Nabuco de Araújo, embrião do novo Partido Liberal, fundado em 1869, tendo lançado seu programa em 16 de maio de 1869

⁴¹ BASILE, Marcello. O Império brasileiro: panorama político. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História geral do Brasil*. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990, p. 254.

⁴² *Idem, Ibidem*, p. 255.

⁴³ *Idem, Ibidem*, p. 256.

⁴⁴ CARVALHO, José Murilo de. A vida política. In: CARVALHO, José Murilo (coord.). *A construção nacional: 1830-1889*, v. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 103.

⁴⁵ BASILE, *op. cit.*, p. 256-258.

⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p. 264.

no jornal *A Reforma*. Dentre os principais integrantes desse novo movimento liberal estava Tavares Bastos, que lançaria em 1870 sua principal obra, *A Província*, defendendo o federalismo. “Somente o federalismo evitaria novas revoluções e a desintegração do Império, já iminente em vista da crescente sujeição e espoliação impostas às províncias pelo governo central. (...) base do governo representativo”. Essas eram as principais ideias defendidas por Tavares Bastos, como destacado por Marcello Basile.⁴⁷

Um setor mais radical dos liberais históricos foi além do Clube da Reforma e fundou, também em 1868, o Clube Radical, núcleo do posterior Partido Republicano. “O programa desta agremiação foi o mais radical oficialmente proposto durante todo o Império”.⁴⁸ Citando Nelson Werneck Sodré, Basile destaca que os republicanos usaram abundantemente a imprensa e as conferências públicas, como as *conferências radicais*, “os chamados *meetings* populares”.⁴⁹

De acordo com Marcello Basile, “o movimento republicano, já na década de 1870, foi um dos principais agentes responsáveis pelo reativamento da *esfera pública*”, mobilizando diversas atividades públicas de massa. Além disso, ainda na década de 1870, a questão da escravidão volta à tona com o processo de promulgação da Lei do Ventre Livre. Para Basile, o tema da abolição surge principalmente com o fim da Guerra do Paraguai e com a ascensão das camadas médias urbanas. Ademais, essa também foi uma década marcada por diversas revoltas populares contra a ação reguladora do Estado sobre a sociedade; revoltas desse tipo foram: a revolta dos Quebra-Quilos, no Nordeste, contra a lei do novo sistema métrico-decimal; revoltas contra a Lei do Recrutamento Militar; e a revolta dos Mucker, no Rio Grande do Sul. Não ignorando que a Questão Religiosa, discutida no quarto capítulo de nossa dissertação.⁵⁰

Sobre a repercussão dessas conjunturas na imprensa, Nelson Werneck Sodré inicia constatando que a conciliação, iniciada em 1853, desvaneceu a imprensa política que ficou despojada de motivos. Esse era o momento das revistas e das sociedades de estudantes. A década de 1860 foi marcada como o período de homens de letras fazendo imprensa. Uma época áurea da conjugação entre literatura e imprensa. Raro era o tratamento de problemas

⁴⁷ BASILE, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁸ *Idem, Ibidem*, p. 267.

⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 268.

⁵⁰ *Idem, Ibidem*, p. 269-276.

objetivos na imprensa, excetuando-se casos como a publicação de Tavares Bastos no *Correio Mercantil das Cartas do Solitário*, em 1862.⁵¹

Com o fim da Conciliação e da Guerra do Paraguai, a imprensa retornaria ao seu período de agitação política. Sodré destaca neste período o jornal *A Reforma*, que teve seu manifesto de lançamento assinado por José Tomás Nabuco de Araújo, Bernardo de Sousa Franco, Zacarias de Góis e Vasconcelos, Antônio Pinto Chichorro da Gama, Francisco José Furtado, José Pedro Dias de Carvalho, João Lustosa da Cunha Pranaguá, Teófilo Benedito Otoni e Francisco Otaviano de Almeida Rosa. Era um jornal que defendia o programa liberal: reforma eleitoral, reforma judiciária, abolição do recrutamento militar e da Guarda Nacional, abolição da escravatura.⁵²

Em 1868, Tavares Bastos, juntamente com Lafaiete Rodrigues Pereira, passam a redigir o *Diário do Povo*, um jornal de combate dos liberais. Mas, em 1869, aquele passará a redigir a *Reforma*, esse teria sido o jornal mais importante da época, polêmico, que influenciou em muitas transformações da imprensa. Já em 1870, surgiria no Brasil o jornal *A República*, da ala radical dos liberais da época. Esse fora o período de difusão da imprensa republicana, tendo surgido mais de vinte jornais desta vertente entre 1870 e 1872.⁵³

Com a eclosão da Questão Religiosa, vê-se um novo embate, desta vez entre os jornais católicos, como *O Apóstolo*, em defesa dos prelados, contra a imprensa anticlerical, como *Mequetrefe*, *O Mosquito*, a *Vida Fluminense*, *O Alerquim*, o *Ganganelli*; e a imprensa ilustrada.⁵⁴

As agitações despertam o interesse por reformas políticas e civis refletidas na imprensa, que amplia sua influência, ganhando nova fisionomia, progredindo tecnicamente, generalizando seus efeitos, “espelhava o quadro que o país apresentava”.⁵⁵ Conforme Sodré, essa é a segunda fase fecunda da história da imprensa no Brasil; a primeira teria sido a da Regência, cuja tradição será resgatada pela imprensa deste período, superando a estagnação imperial.

O desenvolvimento da imprensa durante a década de 1870 resultou em sua maior mercantilização. Sodré aponta que jornais como *Província de São Paulo* viviam de anúncios e

⁵¹ BASILE, *op. cit.*, p. 187-197.

⁵² *Idem, Ibidem*, p. 202.

⁵³ *Idem, Ibidem*, p. 211-212.

⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 214-216.

⁵⁵ *Idem, Ibidem*, p. 223.

de assinaturas estimuladas por prêmios sorteados pela loteria, além da venda avulsa efetivada por jornaleiros, posteriormente, por bancas e pontos de venda. Esse período foi marcado por uma imprensa que tinha por objetivo “discutir, pôr em dúvida, analisar, combater. Combater a pretensa sacralidade das instituições: da escravidão, da monarquia, do latifúndio”.⁵⁶

Essa também foi a grande época literária do Império. Sodré destaca a importância do almanaque, que “correspondia e, portanto, se adequava, a uma fase de precariedade das técnicas de impressão, ainda impreparada para fazer o livro: era o livro de um país que não tinha ainda público para suportar a impressão de livros”. O mais conhecido foi o *Almanaque Laemmert*, que sobreviveu à própria tipografia Laemmert. Os poucos livros existentes eram impressos no exterior, em Portugal, na França ou na Alemanha. Ao lado dos almanaques, Sodré destaca que surgiram os opúsculos, “folheto impresso que permitia a circulação de alguma coisa que não pretendia ou não podia chegar a ser livro, não almejava a sua duração”.⁵⁷

Aquilo que Nelson Werneck Sodré indicou de forma geral para a história da imprensa no oitocentos, também pode ser percebido na história da imprensa religiosa do Império. Em nossas pesquisas procuramos demonstrar como o desenvolvimento e o discurso contido na *Imprensa Evangelica* refletia a conjuntura político-religiosa da década de 1860 e 1870, e como seus silêncios são reveladores dessa mesma conjuntura.

A história da imprensa religiosa no Brasil ainda está em desenvolvimento, mas o pesquisador pode ter uma noção superficial dos jornais publicados sob esse tema no Império examinando o catálogo de periódicos digitalizados da Biblioteca Nacional, disponível através do *site* da hemeroteca digital.⁵⁸ Mesmo com lacunas, fornece uma visão geral da publicação religiosa oitocentista, complementando informações fornecidas por estudos em história da imprensa no oitocentos.

Ao examinarmos esse sistema, notamos que a maior concentração de periódicos religiosos ocorre entre as décadas de 1860 e 1870, coincidindo com o período destacado por Nelson Werneck Sodré como de grande agitação política no país.

Essas agitações políticas tiveram repercussões religiosas, tendo em vista que os liberais desse momento passam a defender a garantia da liberdade religiosa e a separação

⁵⁶ SODRÉ, *op. cit.*, p. 226-233.

⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 242.

⁵⁸ BRASIL. Biblioteca Nacional Digital Brasil. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <<http://hemerotecadigital.bn.br/>>. Acesso em: 08 maio 2014.

entre Igreja e Estado. Isso, no Brasil, pois, no mundo todo, a Igreja Católica estava num processo de reação contra o avanço do liberalismo; essa década é marcada pelo lançamento da encíclica *Quanta Cura* com o anexo *Syllabus Errorum*. Interessante notar que o ano do lançamento da encíclica coincide com a fundação de quatro jornais católicos brasileiros: *A Esperança*, 1864-1868, na Paraíba; *A Fé*, 1864-1865, no Maranhão; *A Voz do Christão*, 1864-1868, e o *Cruzeiro do Brasil*, 1864-1865, na Corte. Entretanto, é também em 1864 que é fundado o primeiro jornal evangélico do Brasil, nosso objeto de pesquisa, a *Imprensa Evangelica*, 1864-1892, que, como será abordado adiante, foi fundado num momento de fortes críticas ao catolicismo e de apoio dos liberais à causa protestante.

Já a década de 1870, outros diversos jornais católicos são fundados, principalmente, nas regiões Norte, Nordeste e Sudeste. Mas também é a década que começam a ser difundidos jornais de outras religiões, tais como o espiritismo e o protestantismo. Na hemeroteca digital há uma revista espírita deste período: *Revista Espirita Jornal de Estudos Psicológicos*, 1875, na província do Rio de Janeiro. De acordo com Daniel Simões do Valle, esse periódico teria surgido em resposta aos ataques sofridos pelo espiritismo através da imprensa nas décadas de 1860 e 1870, principalmente, “as denúncias dos casos de loucura provocados pelo espiritismo”. Seu diretor era Antônio da Silva Neto, que “reconhecia na imprensa um mecanismo legítimo de expressão, de crítica, de reivindicação, isto é, um espaço público de debate”.⁵⁹

Entre 1881 a 1882, circulou a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, que “assumiu o papel de paladino do espiritismo na Corte”.⁶⁰ Outro jornal citado por Daniel do Valle é *O Renovador*, 1882, mas que só teve uma edição. Em seguida é citado o jornal *Reformador*, que dera um novo vigor para a imprensa espírita da Corte, perdurando até os dias atuais.⁶¹ Além desses periódicos citados por Daniel do Valle, constatamos que a década de 1880 foi profusa em produção de jornais espíritas, pois também foram fundados: *A Cruz*, 1881, em Pernambuco; *O Espiritismo e União e Crença*, 1881, além de *Revista Espírita*, 1882, todos no Rio de Janeiro.

Alguns trabalhos recentes revelam dados interessantes sobre a imprensa religiosa protestante do Império. Andréa Fonseca, ao analisá-la, destaca que, na fase de inserção do

⁵⁹ VALLE, Daniel Simões do. *Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888)*. 2010. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, p. 98-99.

⁶⁰ *Idem, Ibidem*, p. 99.

⁶¹ *Idem, Ibidem*, p. 101.

protestantismo, os missionários sentiam a necessidade de mostrarem sua singularidade. O meio utilizado para este objetivo era, principalmente, a palavra impressa, através da qual o catolicismo, enquanto religião oficial, será refutado como responsável para atraso do Brasil, enquanto que o protestantismo será apontado como a religião do progresso. Para essa autora, “a história da editoração evangélica se confunde com a história do próprio protestantismo brasileiro”.⁶²

Dentre as publicações protestantes, além da *Imprensa Evangelica*, a autora relaciona os seguintes jornais: *Púlpito Evangélico*, 1874-1875, e *O Pregador Cristão*, 1875-1885, na província de São Paulo; *Salvação de Graça*, 1875-1876, na província de Pernambuco; e *O Pregador Cristão*, 1877-1887, na província do Rio Grande do Sul. No fim do século, já no período republicano, foram criados os jornais: *Estandarte*, em 1892-?; e *O Puritano*, em 1900, existente até os dias de hoje.⁶³

Os batistas entendiam o jornal como um instrumento de educação, afirma Andréa Fonseca. Dentre os jornais dessa denominação, Fonseca elenca: *Echo da Verdade*, 1886-1900, na Bahia; *O Cristão Brasileiro*, 1887-1900, *As Boas Novas*, 1894-1900, e *O Jornal Batista*, 1901, até os dias atuais, todos no Rio de Janeiro.⁶⁴

Alguns desses jornais procuravam apresentar o protestantismo como promotor do progresso, ao mesmo tempo em que se utilizavam de discursos polêmicos contra a religião oficial. Inicialmente temos a *Imprensa Evangelica*, mas que era superada pelo *Pregador Cristão*, que se propunha a defender um debate com um público maior no objetivo de participar das lutas pela reforma da sociedade brasileira. O jornal *Salvação de Graça* procurava não se envolver em polêmicas, o mesmo fazia o *Jornal Batista*; ambos eram defensores do progresso, mas não se envolviam em questões polêmicas e sociais. Andréa Fonseca também elenca o jornal *Novo Mundo* como sendo um jornal protestante do século XIX.⁶⁵

Analisando a questão do progresso e da escravidão nos jornais evangélicos, Fonseca aponta que esses periódicos estavam mais interessados em defenderem o progresso; quando

⁶² FONSECA, Andréa Braga. A imprensa evangélica no Brasil do século XIX e XX: um olhar sobre a questão da escravidão e o progresso. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 10, 2002, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos do X Encontro da Anpuh*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002, p. 2. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=312>. Acesso em: 06 maio 2014.

⁶³ *Idem, Ibidem*, p. 3-4.

⁶⁴ *Idem, Ibidem*, p. 4.

⁶⁵ *Idem, Ibidem*, p. 4.

tratavam da escravidão, ela era apontada como um obstáculo para o progresso. Para esses jornais, o escravo deveria receber instrução e ser evangelizado para aprender a submissão.⁶⁶

Somente a partir da década de 1880 é que esses jornais, principalmente a *Imprensa Evangelica* e *Novo Mundo*, passaram a publicar artigos abolicionistas. Entretanto, como aponta Fonseca: “esses jornais não trazem uma preocupação com a escravidão enquanto um sistema opressor. Primeiro o escravo aparece como alguém que deve ser evangelizado. Alguém que deve ser ‘resgatado’, regenerado moralmente”.⁶⁷

Esses jornais também tiveram como objetivo mudar a imagem negativa que o trabalho manual tinha para os brasileiros, afirma Fonseca.⁶⁸

Lyndon Santos, ao abordar a questão da imprensa protestante no Império e no início do período republicano, destaca sua importância como meio de socialização e formação da rede de contatos estabelecida entre os leitores protestantes. “Esta rede construiu um conjunto de idéias e ideais, comportamentos e condutas, posturas e posicionamentos, visões e interpretações de mundo, que viriam sedimentar um *ethos* protestante no Brasil”.⁶⁹ Os hábitos desses protestantes era contemplado nos jornais, além dos desafios e das práticas diferenciadas do ser protestante.

No entanto, Santos destaca que a imprensa protestante não teria surtido efeito se não fossem as ações das livrarias, das sociedades bíblicas, dos redatores, dos agentes e dos colportores, que foram “importantes agentes de penetração da prédica protestante em várias cidades e interiores do país”.⁷⁰

Sobre o aumento no consumo da literatura protestante, Santos indica que “o crescimento da população urbana nas principais capitais e o estabelecimento de igrejas nelas, por certo, foram fatores fundamentais na garantia e no aumento do consumo desta literatura”.⁷¹

⁶⁶ FONSECA, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 6.

⁶⁸ *Idem, Ibidem*, p. 6.

⁶⁹ SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira República brasileira*. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP, p. 195.

⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 196.

⁷¹ *Idem, Ibidem*, p. 199.

2. A *Imprensa Evangelica*: fundação e propósitos

Ashbel Green Simonton fundou a *Imprensa Evangelica* em 1864, com o auxílio de Alexander Latimer Blackford, José Manoel da Conceição, Domingos Manoel de Oliveira Quintana⁷² e Antônio José dos Santos Neves.

Em 18 de junho de 1859, Simonton embarcava em direção ao Rio de Janeiro como missionário agenciado pela Junta de Missões Estrangeiras.⁷³ De acordo com Alderi de Matos, o Brasil teria sido o sexto país a receber missionários da Junta de Nova York.⁷⁴ 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”.⁷⁵ 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.⁷⁶

⁷² Domingos Manoel de Oliveira Quintana tornou-se membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro em 06 de novembro de 1864, no domingo seguinte à primeira publicação do jornal, em 05 de novembro de 1864. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Livro de Registro de Membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro: Início 12 de janeiro de 1862, Fim 02 de julho de 1911, fls. 4, Rio de Janeiro, 06 nov. 1864.

⁷³ SIMONTON, Ashbel Green. Diário. In: MATOS, Alderi Souza de (org.). *O diário de Simonton 1852-1866*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 111.

⁷⁴ MATOS, Alderi Souza de. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 13.

⁷⁵ SIMONTON, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁶ *Idem, Ibidem*, p. 128, 130 e 132. Cf. VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, 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”. VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 94-95.

Dentre as atividades missionárias de Simonton, destacam-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 Evangelica*, ao longo dos três primeiros anos de publicação; organização da primeira Igreja Presbiteriana do Brasil em 1862; tradução de obras presbiterianas para o português; organizou um seminário para preparar jovens para o ministério evangélico em 1867.

Alexander Latimer Blackford, que era cunhado de Simonton, chegou ao Rio de Janeiro em 25 de julho de 1860, após uma viagem turbulenta,⁷⁷ com o intuito de cooperar com a missão presbiteriana 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.⁷⁸

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 algumas residências.⁷⁹ 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.⁸⁰

O catecismo de *Montpellier*,⁸¹ 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 1842.⁸²

⁷⁷ 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.

⁷⁸ VIEIRA, *op. cit.*, p. 138-139.

⁷⁹ HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, p. 176.

⁸⁰ VIEIRA, *op. cit.*, p. 142.

⁸¹ O catecismo de *Montpellier* teria predisposto o clero brasileiro à prática da leitura diária da Bíblia e a outras ideias neoprotestantes. Cf. VIEIRA, *op. cit.*, p. 31.

⁸² 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. Cf. *Idem, Ibidem*, p. 128-136.

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.⁸³

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 da cômputa 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”.⁸⁴

Em 1863, Blackford vai até Rio Claro encontrar Conceição, que na época tinha fama de “padre protestante”.⁸⁵ Em 2 de outubro de 1864, José Manuel da Conceição se converte ao protestantismo e, em 4 de outubro de 1864, escreve para d. Sebastião Pinto do Rego, bispo de São Paulo, abjurando da fé católica. Em 16 de dezembro de 1865, Conceição foi ordenado ministro presbiteriano.⁸⁶

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

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”.⁸⁷

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

⁸³ HAHN, *op. cit.*, p. 189.

⁸⁴ VIEIRA, *op. cit.*, p. 143.

⁸⁵ HAHN, *op. cit.*, p. 190-191.

⁸⁶ *Idem, Ibidem*, p. 144.

⁸⁷ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 145.

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.⁸⁸

Segundo Léonard, Conceição abriu o interior do Brasil ao protestantismo, convertendo não só indivíduos isolados, mas famílias inteiras.⁸⁹ 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.⁹⁰ 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.⁹¹

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 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.⁹²

Conceição, juntamente com Simonton e Blackford, foi redator da *Imprensa Evangelica*.⁹³

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.⁹⁴

⁸⁸ SIMONTON, *op. cit.*, p. 167.

⁸⁹ LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2006, p. 56.

⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 59.

⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 60.

⁹² *Idem, Ibidem*, p. 63-64.

⁹³ SIMONTON, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁴ HAHN, *op. cit.*, p. 195.

Além desses missionários, Antônio José dos Santos Neves, que, embora não sendo missionário, foi cooperador da *Imprensa Evangelica*, o periódico objeto de nossa pesquisa. Quando estava para ser lançada a primeira publicação do periódico, Simonton diz que 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.⁹⁵

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.*⁹⁶ Como protestante, compôs uma série de hinos adotados pelas igrejas 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 abolição da escravatura.⁹⁷ Com relação ao jornal *Imprensa Evangelica*, Simonton registra que Santos Neves compunha poemas para serem publicados no jornal.⁹⁸

De acordo com David Gueiros Vieira, Simonton estava surpreso com o que lia nos periódicos da época a respeito de religião, pois, embora não houvesse ataques diretos ao protestantismo, os ultramontanos eram constantemente insultados. Além disso, para ele parecia que a opinião pública estava se inclinando para uma defesa maior da liberdade religiosa.⁹⁹

Conforme nos afirma David Vieira,

⁹⁵ SIMONTON, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁶ VIEIRA, *op. cit.*, p. 150.

⁹⁷ *Idem, Ibidem*, 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.

⁹⁸ SIMONTON, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁹ VIEIRA, *op. cit.*, p. 137.

Os artigos sobre assuntos especificamente teológicos protestantes eram geralmente escritos pelo Dr. Kalley. No entanto, outros artigos anti-católicos eram escritos por jornalistas, padres e políticos anti-clericais. Esse forte interesse, ainda que negativo, pela religião, por parte dos intelectuais e dos políticos, foi o que levou Simonton a fundar o dito jornal.¹⁰⁰

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.

Segundo David Gueiros Vieira,

De outubro de 1855 a dezembro de 1866, o Dr. Kalley publicou aproximadamente trinta e cinco artigos no *Correio Mercantil*. Publicou também, em série, *O Peregrino* de John Bunyan, que traduziu com o auxílio de um português chamado José Luís de Malafaia.

Mais ou menos desde 1864, Kalley tinha também começado a publicar trabalhos no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro. Foi nesse jornal que publicou alguns dos escritos que mais irritaram a imprensa ultramontana.¹⁰¹

David Vieira pontua alguns incidentes que teriam cooperado para a criação do jornal *Imprensa Evangelica*. Dentre esses acontecimentos, têm-se a publicação de um artigo intitulado “Os Fariseus”, publicado em 1863, em um dos jornais do Rio de Janeiro. Não se sabe com certeza quem foi o autor do artigo, mas, se baseando nos cadernos de Tavares Bastos, David Vieira chega a conclusão de que o autor do artigo teria sido Tito Franco de Almeida.

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

Tito Franco, nas palavras de Blackford “afirmara sem rodeios, que os fariseus de hoje em dia eram os *padres*, os *bispos* e o *Papa*, e que a Besta do Apocalipse não era outro senão o Papa ou o papado.¹⁰²

O outro incidente teria ocorrido em 1864, quando o deputado Pedro Luiz Pereira de Souza (1839-1884) fez um discurso contra os jesuítas na Câmara do Deputados, discurso este que foi respondido por Macedo Costa no jornal *A Estrela do Norte*, em 1864. De acordo com David Vieira,

¹⁰⁰ VIEIRA, *op. cit.*, p. 147.

¹⁰¹ *Idem, Ibidem*, p. 132.

¹⁰² *Idem, Ibidem*, p. 147.

Simonton, ficara impressionado de ver “tantos estadistas brasileiros pensando e escrevendo sobre assuntos religiosos”. Por essa razão sentiu “a grande necessidade de publicar muito mais” do que tinha publicado, “pois, por esse modo podemos pregar a uma classe que hesita em vir às nossas pequenas reuniões de pregação pública”.¹⁰³

Após esses fatos, Simonton decide, por fim, publicar o jornal evangélico, tendo sua primeira edição em 05 de novembro de 1864. De acordo com relatos de seu diário, em 26 de outubro de 1864,

Ontem de manhã, Santos Neves e Quintana vieram até nossa casa receber os originais do primeiro número da *Imprensa Evangelica*, o jornal semanal que resolvemos publicar. Sinto mais a responsabilidade deste passo que de qualquer outra coisa que antes intentei. Primeiro nos ajoelhamos em oração e entregamos essa iniciativa e nós mesmos à direção divina. O caminho parece estar preparado e só nos resta avançar com ousadia.¹⁰⁴

E em 26 de novembro de 1864, Simonton registrou:

A *Imprensa Evangelica* tem-me dado muita ansiedade. Foi começada com o Padre [José Manuel da Conceição], eu e o Sr. Blackford na redação, deixando para Neves e Quintano (*sic.*) a gerência. Foi programada para sair uma vez por semana. Poucos dias foram suficientes para mostrar a insensatez de tal plano e a certeza de ficarmos envolvidos em grandes perdas se não assumíssemos a gerência. Pressionado com problemas em casa, com a necessidade de recursos para o bebê e com a preocupação da *Imprensa*, sentia-me exausto e acabado. Dois números já saíram. Recobrei a saúde e o equilíbrio de espírito e estou mais confiante e esperançoso. O Senhor provará e dirigirá, é agora minha canção e minha certeza.¹⁰⁵

Nessas linhas ficaram registradas a ansiedade gerada em Simonton com relação à produção do jornal, ainda mais que naquele ano ele ficara viúvo (sua esposa Helen Murdoch morrera em 28 de junho de 1864),¹⁰⁶ e em 21 de novembro de 1864 ele teria deixado sua filha para ser criada por sua irmã, Elizabeth Blackford, e seu cunhado, Alexander Blackford.¹⁰⁷

Sobre as informações relatadas em seu diário com relação à periodicidade do jornal, Edwiges Rosa dos Santos constatou que, “para garantir a qualidade editorial do periódico e não prejudicar o trabalho de evangelização, seria preciso alterar a periodicidade do jornal. Porém, para não perder os jornais já impressos, a periodicidade foi riscada manualmente”.¹⁰⁸

¹⁰³ VIEIRA, *op. cit.*, p. 148.

¹⁰⁴ SIMONTON, *op. cit.*, p. 168.

¹⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p. 169.

¹⁰⁶ *Idem, Ibidem*, p. 164.

¹⁰⁷ *Idem, Ibidem*, p. 168.

¹⁰⁸ SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O jornal Imprensa Evangelica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009, p. 63.

Edwiges Rosa dos Santos também afirma que um dos propósitos de Simonton com as publicações do jornal era “alcançar a classe dominante com condições de influenciar nas mudanças legais que permitiriam a liberdade da prática protestante. O conflito direto com a religião oficial do Estado foi durante os primeiros anos, na medida do possível, evitado, pois como estrangeiro poderia ter seu visto de permanência cancelado”.¹⁰⁹

Sobre os planos de implantação do jornal, Boanerges Ribeiro nos relata o seguinte:

A semana anterior tinha sido de intensa atividade para os pastores e Conceição: prepararam os manuscritos do primeiro número da Imprensa Evangelica, periódico que pretendiam lançar em seguida e planejaram sua administração. Seria semanal, com 8 páginas, impresso no Laemmert. (...) Tiragem 400 exemplares, garantida pelos escassos fundos da Missão. Orientação: editoriais doutrinários da Reforma Evangélica na religião Romana; controvérsia bem educada; defesa de reformas legais necessárias à liberdade completa de cultos; noticiário positivo da vida evangélica mundial, traduzido de publicações norte-americanas e européias. Evitariam o que hoje denominamos culto da personalidade, e as colaborações seriam de responsabilidade da redação, não assinadas, com raras exceções. Remeter a Imprensa Evangelica aos “Colegas” da Corte (o que incluiria os grandes diários), às autoridades, a padres selecionados e a outros possíveis leitores atentos. Era um passo gigantesco. A difusão da Reforma Evangélica atingiria indivíduos em todos os pontos do império e letrados; até aqui a pregação evangélica estacionava no Rio, São Paulo e arredores, com audiência de rústicos e semi-letrados.¹¹⁰

Micheline Vasconcelos explica que o financiamento para publicação do jornal partira de início da Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América. Contudo, com o passar do tempo, as publicações começaram a contar com o dinheiro nacional, “como podemos ver na busca por novas assinaturas, nos insistentes apelos para que os assinantes pagassem por suas assinaturas atrasadas e pelas campanhas nas igrejas para arrecadação de dinheiro para a manutenção” do jornal.¹¹¹ Embora ela mesma alerte para o seguinte fato:

As vendas avulsas, as assinaturas e as propagandas não foram as únicas formas que a denominação presbiteriana recorreu para garantir, por anos, as publicações de seus periódicos. Apesar do valor irrisório das assinaturas, muitas vezes elas não eram pagas, como pode ser percebido pelo grande

¹⁰⁹ SANTOS, *op. cit.*, p. 64.

¹¹⁰ RIBEIRO, Boanerges. *José Manoel da Conceição e a reforma evangélica*. São Paulo: Livraria O Semeador, 1995, p. 43-44 apud SANTOS, *op. cit.*, p. 66-67.

¹¹¹ VASCONCELOS, Micheline Reinaux. Imprensa e protestantismo no Brasil (1864-1930). *Projeto História*, São Paulo, vol. 35, ago./dez. 2007, p. 345. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/171/showToc>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

número de anúncios pedindo para que os assinantes cumprissem o seu compromisso de saldar os pagamentos atrasados.¹¹²

No Rio de Janeiro, a publicação do jornal não passou despercebida. De acordo com David Vieira, *O Cruzeiro do Brasil*, jornal ultramontano, publicou em 06 de novembro de 1864 a existência de um periódico protestante na Corte pedindo para que o vigário capitular do Rio de Janeiro investigasse o ocorrido e tomasse as providências como chefe do bispado. Na semana seguinte, ao saberem que o governo não impediria as publicações, o mesmo jornal teria editado um editorial sobre o assunto, combatendo a divulgação do protestantismo no Brasil.

Armando Araújo Silvestre destaca que os jornais *O Constitucional*, *O Diario do Rio de Janeiro* e o *Jornal do Commercio* saudaram com simpatia a publicação da *Imprensa Evangelica*.¹¹³

Conforme David Vieira, entre os assinantes do jornal estavam o filho do pe. Antônio Diogo Feijó; Antônio Francisco de Paula e Souza, ministro da Agricultura; e a mãe de Saldanha Marinho.¹¹⁴

Citando as afirmações de David Vieira, Edwiges Rosa dos Santos assevera que, “uma vez confirmada a não-interferência por parte do governo na publicação dos periódicos, os redatores sentiram-se mais livres e aos poucos começaram a abordar temas mais polêmicos”.¹¹⁵

A Typographia Universal Laemmert publicou apenas a primeira edição do jornal. Conforme Edwiges, em 02 de fevereiro de 1879, a *Imprensa Evangelica* esclareceu que o motivo pelo qual os irmãos Laemmert desistiram de publicar a folha evangélica teria sido as ameaças que eles teriam sofrido.

A partir da segunda edição do jornal, a Typographia Perseverança, fundada em 1863, por Antonio Maria Coelho da Rocha e administrada por Antônio Joaquim Pereira dos Santos, assumiu as publicações, mesmo diante de algumas desvantagens, como: a pequena tiragem quinzenal, a pressão da Igreja Católica e o perigo de sofrer ataques pessoais ou patrimoniais

¹¹² VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 343. O valor inicial da assinatura do jornal era de 6\$ anual, e o valor avulso era de 320 réis, sendo que no ano de 1866, o valor passou a ser de 4\$ anual.

¹¹³ SILVESTRE, Armando Araújo. *Da Imprensa Evangelica ao Brasil Presbiteriano: o papel (in) formativo dos jornais da Igreja Presbiteriana do Brasil (1864-1986)*. 1996. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo/SP, p. 19.

¹¹⁴ VIEIRA, *op. cit.*, p. 148-149.

¹¹⁵ SANTOS, *op. cit.*, p. 67.

de não simpatizantes da causa protestante.¹¹⁶ Para Armando Araújo Silvestre, a justificativa para esta tipografia assumir a publicação do jornal estava no fato dela estar ligada à maçonaria; lojas maçônicas publicavam nela,¹¹⁷ e, como já foi bem demonstrado por David Vieira, os maçons mantinham relações com os missionários e muitas vezes protegiam a causa protestante.¹¹⁸

Júlio Andrade Ferreira, destacando a importância do jornal para o trabalho evangelístico dos missionários, afirma que

Os editoriais são excelentes. Breves, mas expressivos, procuram despertar nos leitores o interesse pela salvação da alma. Há estudos, com forma de perguntas e respostas, sobre o “Pai Nosso”, posteriormente, sobre os “Dez Mandamentos”, e outros assuntos, de modo a constituir, como dizia, base para a instrução no culto doméstico. Sai, em série, tradução de artigos de Adolfo Monod, sobre a “Leitura da Bíblia”. Santos Neves publica poesias. Na seção de noticiário, quase nada se diz de movimento evangélico no Brasil, mas comentam-se os problemas políticos numa perspectiva evangélica. É enaltecida a defesa de liberdade de consciência; mostra o que passa de significativo no mundo, pela vitória do Evangelho. (...)

A importância de uma folha evangélica não pode ser contestada. Por este meio instruímos muitos que não estão ao alcance de outros meios atualmente empregados na pregação do Evangelho. Mesmo na Corte sucede isto. Um número de pessoas, talvez maior que se pensa, só tem notícia do Evangelho por meio da leitura da *Imprensa Evangelica*.¹¹⁹

Para Alderi Souza de Matos, o jornal instruía, edificava e incentivava as pequenas comunidades do interior, carentes de pastores. Nesses lugares, muitas vezes um dirigente leigo utilizava os sermões e os estudos da *Imprensa Evangelica* para ministrar a congregação. “Em Ubatuba, a igreja nasceu como resultado da sua leitura, antes da chegada dos primeiros pregadores”.¹²⁰

Armando Araújo Silvestre, ao analisar os temas das diversas publicações do jornal, também identificou que sua intenção era principalmente edificar as pequenas comunidades de fiéis e proclamar a mensagem protestante presbiteriana no Brasil.¹²¹ A respeito do tom

¹¹⁶ SANTOS, *op. cit.*, p. 43.

¹¹⁷ SILVESTRE, *op. cit.*, p. 20.

¹¹⁸ VIEIRA, *op. cit.*, *passim*.

¹¹⁹ FERREIRA, Julio Andrade. *História da igreja presbiteriana do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992 apud SANTOS, *op. cit.*, p. 67-69.

¹²⁰ MATOS, Alderi Souza de. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, São Paulo, nº 2, vol. XII, 2º sem. 2007, p. 46. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII__2007__2/alderi.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

¹²¹ SILVESTRE, *op. cit.*, p. 21.

polêmico do jornal, Silvestre explica que ele era fundamentalmente apologético, mas a “apologia provoca inelutavelmente a polêmica”.¹²²

Silvestre também indica que, embora contivesse assuntos sociais, o jornal em geral manteve-se contido e até distante da realidade nacional. Publicava mais notícias estrangeiras do que brasileiras.¹²³

Pedro Barboza de Souza Feitoza, baseando suas pesquisas em Alderi Souza de Matos e David Gueiros Vieira, afirma que o jornal “expressava a visão dos missionários protestantes acerca dos acontecimentos no Brasil e no mundo”. Tinha também a intenção de oferecer aos letrados do centro-sul brasileiro o ideário protestante através de estudos bíblicos, confissões de fé e discussão sobre os acontecimentos contemporâneos. Além disso, ao exercer um papel de orientação para os cultos domésticos, o jornal procurava manter uma uniformidade e homogeneidade da fé protestante em terras brasileiras.¹²⁴

Edwiges Rosa dos Santos diz que o jornal valorizava e ao mesmo tempo incentivava a educação dos fiéis protestantes na leitura da Bíblia e na literatura evangélica. Entre os leitores não havia somente cristãos evangélicos, mas também pessoas com intenções de tomar conhecimento dos artigos religiosos e acompanhar as disputas religiosas publicadas nas diversas edições. Para esta autora, não importava a razão pela qual os leitores assinavam ou compravam o jornal; no fim, todos eram alcançados pela mensagem protestante.¹²⁵

3. O Apostolo: jornal ultramontano

O jornal *O Apostolo* surge em 1866 como um instrumento de consolidação das ideias ultramontanas na Corte. Conforme Camila Mendonça Pereira, baseando-se em Oscar Lustosa, a ação jornalística, no século XIX, marcou a ação da Igreja sobre a sociedade. Nas décadas de 1870 a 1900, a imprensa católica teria entrado em uma fase de consolidação e teve por principal foco, a partir da Questão Religiosa, fortalecer-se diante dos adversários. “Os

¹²² SILVESTRE, *op. cit.*, p. 22.

¹²³ *Idem, Ibidem*, p. 22.

¹²⁴ FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. A “Imprensa Evangélica” como estratégia para inserção do protestantismo no Brasil Imperial. In: Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio, 14, 2010, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos*. Rio de Janeiro: ANPUH, 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612_ARQUIVO_AImprensaEvangolica-ANPUH.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

¹²⁵ SANTOS, *op. cit.*, p. 56.

periódicos católicos que circulavam durante esses anos estabeleceram relações com o movimento de agitação e transformação da sociedade brasileira, entre os quais estavam a imigração e a campanha pela emancipação escrava”.¹²⁶

De acordo com Camila Pereira, o jornal *O Apostolo* se consolidou durante a Questão Religiosa, tendo sido o primeiro jornal católico a tornar-se diário, durante o biênio de 1874 a 1875. Entre os colaboradores desta folha, a autora cita: monsenhor José Gonçalves Ferreira, o senador Autran de Albuquerque (de Pernambuco), o padre João Esberard e o jornalista Antônio Manuel dos Reis.

Conforme afirma Camila Pereira, *O Apostolo* foi fundado pelo reitor do Seminário São José, mons. José Gonçalves Ferreira, responsável pela edição até 1882. Entre os anos de 1869 até 1890, o bispo d. Pedro Maria de Lacerda fez do jornal um órgão oficial de sua diocese, “tornando-o um dos maiores porta-vozes da política de romanização e do pensamento ultramontano no Brasil”.¹²⁷

Alceste Pinheiro de Almeida fornece alguns detalhes com relação à publicação deste jornal.

O jornal saiu em 1866 como uma publicação sem vínculos formais com a Igreja, mas produzido por padres. Semanário nos primeiros anos, fora diário por um curto período, entre 1874 e 1875, em meio à chamada Questão Religiosa, na qual teve intensa participação em defesa dos bispos. (...) Embora não se apresente como órgão oficial da Igreja, veiculava uma *Secção Oficial*, com informações burocráticas da Diocese do Rio de Janeiro (proclamas, provimentos e transferências de padres, festas e cerimônias religiosas). Divulgava ainda textos oficiais do bispo da corte, dom Pedro Maria de Lacerda...¹²⁸

Almeida relata ainda que, durante a década de 1880, o jornal passou por uma forte crise financeira, a ponto do proprietário e fundador do jornal, mons. José Gonçalves Ferreira, não resistir e, em junho de 1882, vendê-lo para Florentino Montenegro, dono da Typographia Montenegro. A partir daí,

¹²⁶ PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e catolicismo: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói, p. 12.

¹²⁷ *Idem, Ibidem*, p. 13.

¹²⁸ ALMEIDA, Alceste Pinheiro de. Catequese indígena e educação do escravo e liberto: antídotos à imigração em “O Apóstolo”. In: Simpósio da ABHR, 12, 2011, Juiz de Fora. *Anais dos Simpósios da ABHR*. Juiz de Fora: ABHR, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/6/showToc>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

O jornal passou à tablóide, o que lhe reduziu à metade, mesmo com quatro páginas editoriais. (...) O periódico se torna mais apologético e mais firme no combate ao que os ultramontanos consideravam “inimigos da Igreja”: protestantes, principalmente, mas também maçons, espíritas, livre-pensadores, positivistas.¹²⁹

Conforme Alceste de Almeida, os novos redatores do jornal na década de 1880, pe. Fernando Thiago Esberard e João Scaligero Augusto Maravalho eram mais agressivos que o mons. José Gonçalves Ferreira. “Sem deixar de ser combativo, Ferreira mantinha uma linha mais tolerante no que se referia às críticas e às relações com o Estado e com o governo. De família muito rica, bancou o jornal sozinho por muitos anos até entrar em falência no início da década de 1880”.¹³⁰

Neste capítulo tivemos alguns propósitos centrais a serem alcançados. Inicialmente, tivemos a pretensão de apresentar ao leitor os principais problemas concernentes ao estabelecimento do protestantismo no Brasil, principalmente o de vertente presbiteriano-calvinista. A partir de breves análises biográficas, pudemos traçar um perfil da liderança protestante brasileira do século XIX. Procuramos destacar também o quanto essa liderança estava vinculada a fundação da imprensa presbiteriana no Brasil.

Em seguida, procuramos fazer um balanço historiográfico a respeito da história da imprensa no oitocentos. Nesse tópico percebemos o quanto o desenvolvimento da imprensa brasileira estava vinculada às diversas conjunturas político-sociais do Império.

Por fim, ressaltamos a questão do desenvolvimento da imprensa religiosa do Brasil imperial, notando que ainda há diversas lacunas a serem preenchidas por novas pesquisas, para que possamos compreender melhor o papel efetivo que teve esse tipo de imprensa na formação da sociedade brasileira.

No próximo capítulo, passaremos a analisar o discurso doutrinário produzido na imprensa religiosa da década de 1860. Focaremos, principalmente, as publicações da *Imprensa Evangelica* e do jornal *O Apostolo*, a fim de percebermos quais eram os principais debates ocorridos entre os presbiterianos e os ultramontanos.

¹²⁹ ALMEIDA, *op. cit.*, p. 3.

¹³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 4.

CAPÍTULO II – DISCURSO TEOLÓGICO

Ao analisarmos os discursos produzidos no jornal *Imprensa Evangelica* notamos pelo menos dois grandes enfoques temáticos sobre os quais os redatores missionários se detiveram. No intuito de divulgarem a mensagem protestante ao maior número possível de brasileiros os missionários presbiterianos se empenharam em publicar artigos, inicialmente, conteúdos propriamente religiosos, normativos e conversionistas. Por outro lado, ao perceberem a instrumentalidade política da imprensa, não hesitaram em divulgar suas opiniões sobre o contexto político e social do oitocentos na tentativa de formarem uma opinião pública favorável a ampliação dos direitos civis e políticos dos não católicos.

Nesse capítulo pretendemos analisar o discurso doutrinário religioso produzido na *Imprensa Evangelica*. Inicialmente faremos uma breve abordagem historiográfica a respeito dos diversos contextos políticos e sociais pelos quais o presbiterianismo passou, principalmente nos Estados Unidos, até a chegada dos missionários norte-americanos no Brasil. Em seguida, analisaremos os principais discursos religiosos do jornal evangélico procurando compreender a teologia propagada pelos redatores do periódico. Por fim, introduziremos o discurso religioso do jornal *O Apostolo* analisando algumas cartas pastorais divulgadas por esse periódico ultramontano para então podermos refletir sobre os principais debates teológicos travados entre os presbiterianos e os católicos ultramontanos durante o segundo reinado.

1. Discursos teológicos na *Imprensa Evangelica*

Nossa proposta nesta seção é analisar o discurso doutrinário-teológico da *Imprensa Evangelica*, com intuito de compreender a visão teológica e moral que os redatores do jornal possuíam e procuravam divulgar ao publicarem esta folha religiosa. Neste capítulo já observamos como a historiografia tem trabalhado a História do protestantismo norte-americano, caracterizando-o como conservador, fundamentalista, evangelical, pietista, puritano e mantenedor de um diálogo entre o calvinismo e o arminianismo. Neste momento

propomo-nos a verificar até que ponto essas características puderam ser observadas, ou não, ao longo das publicações da *Imprensa Evangelica*.

Partimos da hipótese de que o jornal foi instrumento de divulgação da mensagem protestante presbiteriana com intenções conversionistas. Entretanto, chamamos a atenção para uma segunda hipótese: a de que se, por um lado, os presbiterianos procuraram apresentar uma mensagem evangélica baseada no protestantismo de origem norte-americana, por outro lado, os discursos foram contextualizados conforme o sistema religioso e cultural brasileiro.

1.1. Discursos doutrinários da primeira fase: 1864-1867

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.

Entendemos que os discursos produzidos nos jornais foram constituídos de múltiplas linguagens, sendo parte do ofício do historiador identificar essas linguagens, destacando sempre que possível a intenção de um autor ao produzir o seu texto, intenção esta algumas vezes não esclarecida pelo autor, mas identificada pelo historiador. Faremos a análise dos artigos doutrinários produzidos tanto pelo fundador do periódico, Simonton (1864-1867) quanto por Blackford (de 1868 em diante, no período abarcado por nossa pesquisa, isto é, até 1873). Procuraremos identificar, sempre que possível, a partir das diversas linguagens utilizadas por esses autores, quais eram suas intenções ao pronunciarem seus discursos.

A estreia dos presbiterianos na imprensa religiosa brasileira se dá em 05 de novembro de 1864. A partir da análise da primeira publicação, percebe-se uma intenção dos presbiterianos de se apresentarem no campo religioso como solucionadores do “caos” em que se encontrava este mesmo campo. Além de se apresentarem como uma nova religião dentro do campo religioso brasileiro, percebemos também um traço característico da formação puritana de Simonton, ao declarar no mesmo artigo que não adiantava confessar o nome de Jesus Cristo e não fazer as suas obras.¹³¹

¹³¹ PROSPECTO. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 05 nov. 1864, p. 1.

Alguns artigos demonstravam também a intenção do editorial em usar a imprensa como instrumento de orientação para a formação de novas comunidades de fiéis; como exemplo disso temos a “Instrução e culto domestico”. Este artigo principiava com uma instrução a respeito da oração, em forma de perguntas e respostas. O autor faz uma análise da Oração do Pai Nosso, o discurso não se constituía apenas como um exercício exegético do texto sagrado, mas também servia como um discurso combativo contra o catolicismo, e as religiões pagãs. Além disso, ao trabalhar com os textos da Bíblia, como o do evangelho de Mateus 11:28-30, em que há um convite para que todos os cansados e oprimidos viessem a Cristo, o aliviador do jugo, percebemos o tom conversionista que esses discursos portavam.¹³²

A doutrina dispensacionalista, mantendo o mesmo tom conversionista, característica do conservadorismo protestante norte-americano, fundamentou alguns artigos; como exemplo temos o texto “Catecismo da nossa redenção”,¹³³ publicado entre 20 de abril até 16 de novembro de 1867. Este discurso objetivava demonstrar como Deus havia planejado a salvação do homem desde a “criação do mundo”.

O combate ao cientificismo e às teorias darwinistas também estiveram presentes. Em 15 de junho de 1867, uma transcrição da obra de Noë-Antoine-François Puaux, intitulada “narração de cousas memoráveis passadas no Palacio dos macacos em Paris no 1º de janeiro do anno da graça de 1865 por F. Puaux”¹³⁴ passa a ser publicada. O texto contestava a teoria da evolução, principalmente a ideia de que o homem havia evoluído do macaco. Esta ilustração baseava-se numa ficção em que um determinado cientista teria tentado convencer certos macacos a evoluírem e se tornarem homens. Ao fim do discurso ficava provado que não havia vantagens na evolução de macaco para homem, e, se realmente houvesse mutações, seria melhor a regressão de homem para macaco.¹³⁵

Combatendo o materialismo, em 15 de junho de 1867 o jornal publicava o artigo “A escola dos materialistas”, no qual afirmava que “atualmente o materialismo está na moda”. Para a redação, os materialistas eram revolucionários contra o domínio e o governo de Deus sobre os homens. Para o autor, as ideias dos materialistas eram “próprias de uma época de profunda decadência moral”.¹³⁶

¹³² INSTRUCÇÃO e culto domestico. *Imprensa Evangelica*, op. cit., p. 3.

¹³³ CATECISMO da nossa redenção. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, 20 abr. 1867, p. 62.

¹³⁴ *Idem, Ibidem*, n. 12, 15 jun. 1867, p. 94.

¹³⁵ *Idem, Ibidem*, n. 14, 20 jul. 1867, p. 109-111.

¹³⁶ *Idem, Ibidem*, n. 12, 15 jun. 1867, p. 89.

A inerrância bíblica, conceito cunhado pelos conservadores protestantes do Colégio de New Jersey, Seminário Teológico de Princeton,¹³⁷ também esteve presente nos discursos publicados na *Imprensa Evangelica*. 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; 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.¹³⁸ Essa tese é reproduzida em um artigo escrito em 17 de março de 1866 sob o título: “onde achou Caim a sua mulher?”¹³⁹.

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 que com esse exercício, fosse adquirido o conhecimento dos fatos que às vezes passavam despercebidos. Além de contribuir para a memorização dos textos bíblicos. Com exceção de alguns números, o questionário foi publicado ao longo dos anos de 1866 a 1868.¹⁴⁰

Para o jornal presbiteriano, não bastava apenas valorizar a Bíblia, mas também destacar a importância do uso da versão de João Ferreira de Almeida (1628-1691), protestante, ao invés da versão de Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797), o padre oratoriano que teve grande relevância durante o governo do marquês de Pombal, como já foi visto no primeiro capítulo. De acordo com o editorial, Almeida teria feito a sua tradução da Bíblia a partir dos textos originais, ao contrário de Figueiredo, que teria traduzido a partir da Vulgata. Isto pôde ser constatado a partir da análise do artigo “O Sr. Monsenhor Joaquim Pinto de Campos, e suas Bíblias falsificadas”, publicado em 21 de abril de 1866.¹⁴¹

O conservadorismo foi desenvolvido na esteira do Segundo Grande Despertar nos Estados Unidos. De acordo com Prócoro Velasques Filho, o conservadorismo protestante

¹³⁷ VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 126-128.

¹³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 126-128.

¹³⁹ ONDE achou Caim a sua mulher? *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 6, 17 mar. 1866, p. 42.

¹⁴⁰ PERGUNTAS Bíblicas. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 8, 21 abr. 1866, p. 63.

¹⁴¹ O SR. MONSENHOR Joaquim Pinto de Campos, e suas Bíblias falsificadas. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 8, 21 abr. 1866, p. 57.

representou uma reação ao liberalismo teológico do século XIX. O liberalismo teológico possui as seguintes características: 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.¹⁴²

De acordo com Prócoro Velasques Filho, o conservadorismo protestante está baseado na filosofia empirista de Francis Bacon (1561-1626) e na filosofia do senso comum de David Hume (1711-1766) e de Thomas Reid (1710-1796), em oposição à filosofia idealista de René Descartes (1596-1650).

Para Prócoro, a filosofia do senso comum de Thomas Reid aplicada à religião foi sistematizada por John Witherspoon (1723-1794), sexto presidente do Colégio de New Jersey, futura Universidade de Princeton, nos seguintes pontos: a universalidade da verdade, considerada a mesma em todo o tempo e lugar, independente das circunstâncias; a capacidade da linguagem de expressar o mundo real ou transmitir fielmente a realidade; a capacidade da memória em conhecer objetivamente o passado, mantendo-se o registro dos fatos de forma inalterada. Esses pressupostos aplicados à teologia podem ser enunciados como universalidade, linguagem e memória; nada poderia comprometer a compreensão dos fatos. A verdade bíblica torna-se universal. A linguagem dos seus autores não pode ser reinterpretada para harmonizá-la com um possível conflito com as ciências naturais. Para terem feito seus registros, os escritores sagrados recorreram à memória das testemunhas dos fatos. Portanto, o armazenamento dessas informações é fiel à revelação original.¹⁴³

Dessa forma, no conservadorismo protestante, a Bíblia passa a assumir o papel de fonte exclusiva do conhecimento de Deus. Tudo passa a depender da interpretação literal do texto sagrado. Contudo, para o conservadorismo, o conhecimento bíblico e o conhecimento científico devem se manter de acordo, fazendo dessa forma uma distinção entre verdadeira e falsa ciência, a partir do ponto de vista que uma ou outra tomam com relação à fé; se a ciência contradiz a fé, então ela é uma falsa ciência, o mesmo valendo para o campo da teologia. “A fé é racional e à teologia cumpre expressar a racionalidade da fé. É impossível – sustentam

¹⁴² VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 112-114.

¹⁴³ *Idem, Ibidem*, p. 117-118.

conservadores contra modernos – haver fé irracional, como é igualmente inaceitável haver fé em algo sabidamente falso”.¹⁴⁴

Teria sido no Colégio de New Jersey (Universidade de Princeton, a partir de 1896) que houve a primeira tentativa de sistematizar o conservadorismo protestante. Princeton seguia orientação calvinista em sua teologia, exigindo fidelidade absoluta à Confissão de Fé de Westminster, e aos seus dois Catecismos, o menor e o maior. Tais documentos teriam sido formados durante o movimento do puritanismo inglês e da ditadura de Oliver Cromwell (1599-1658), e estabeleciam a teologia do pacto, que pressupunha que Deus havia feito um pacto de obras com Adão e posteriormente um pacto de graça através de Jesus Cristo, no qual toda a humanidade pode alcançar a graça salvadora. Tal teologia havia sido formulada por Johanes Cocceius (1603-1669), cujo pensamento teológico foi depois retomado por François Turretini (1623-1687), e mais tarde por Charles Hodge (1797-1878). Para esses teólogos de Princeton, João Calvino “havia redescoberto e sistematizado, através da *Instituição da religião cristã* e de seus comentários bíblicos, a verdadeira doutrina. Por essa razão inovações ou desenvolvimentos teológicos eram prescindíveis. Ao teólogo cabia apenas explicar a teologia calvinista”.¹⁴⁵

Entretanto, Velasques Filho destaca que o teólogo Augustus Strong (1836-1921) criticou o uso que os teólogos de Princeton e os presbiterianos haviam feito do calvinismo, dizendo que a teologia de Calvino havia passado por distorções naquela escola teológica. Augustus Strong criticava a teologia do pacto por ser extra-escritural; por contradizer a Bíblia ao afirmarem que Deus tratava a humanidade como pecadora em virtude do pecado de Adão, quando a Bíblia diz que todos pecaram; por invalidar a justiça divina ao atribuir pecado àqueles que ainda não pecaram.¹⁴⁶

Outra ênfase do conservadorismo norte-americano era a doutrina da “inerrância bíblica” defendida pelos teólogos do Colégio de New Jersey. Para esses teólogos, era necessário preservar a ideia de que a Bíblia era isenta de erros, uma revelação perfeita de Deus. Para Velasques Filho, essa ênfase foi uma mudança com relação às ideias de Charles Hodge, para quem a inspiração bíblica não dependia de sua inerrância.¹⁴⁷

¹⁴⁴ VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 118.

¹⁴⁵ *Idem, Ibidem*, p. 119.

¹⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p. 119-120.

¹⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 126.

Alguns detalhes podem ser destacados da ideia de “inerrância bíblica”. O primeiro fator a ser considerado é que, o termo inerrância não se aplicava a Bíblia como a conhecemos hoje, mas sim, apenas aos manuscritos originais. Depois, o conceito de inerrância dispensava a exatidão verbal quando não havia contradição, relatos iguais que aparentemente parecessem ter contradições seriam na verdade complementares. Por fim, o conceito não se aplicava à exatidão de informações científicas ou geográficas, mas apenas aos textos de caráter espiritual.¹⁴⁸

Ao analisarmos os textos conversionistas, verificamos que as ideias cunhadas durante o primeiro e o segundo Avivamento nos Estados Unidos estavam presentes no discurso dos presbiterianos. Como exemplo disso, temos os artigos intitulados “Vinde a Jesus”, publicados a partir de 03 de março de 1866, nos quais o autor procurava convencer seus leitores da necessidade de conversão para fugir da ira divina que puniria a todos os pecadores.¹⁴⁹ Tais ideias foram marcantes durante o Primeiro Grande Despertar nos Estados Unidos, inclusive sendo título do sermão que marcou este período, *Pecadores nas mãos de um Deus irado*, de Jonathan Edwards, em 1741. A própria ideia da necessidade de “experiência de conversão”, divulgada por esses artigos, revelava a tendência evangelical do editorial presbiteriano, conceito que marcou o Segundo Grande Despertar norte-americano no século XIX.

A fim de esclarecimento, poderíamos dizer que o Primeiro Grande Despertar, que cobre o período da terceira década do século XVIII até a guerra de Independência, surgiu diante de uma situação de enfraquecimento espiritual entre os norte-americanos, exigindo o surgimento da necessidade de novas formas teológicas e eclesiais. Jonathan Edwards (1703-1758) figura como personagem principal deste primeiro Avivamento; em 1734 ele teria começado a pregar o arrependimento de pecados e a fé em Jesus Cristo. O avivamento se espalhou, a partir de Northampton, Massachusetts, por várias cidades, atingindo puritanos e presbiterianos tradicionais. Quem teria fornecido a característica teológica deste e dos demais avivamentos foi George Whitefield (1714-1770), companheiro de John Wesley (1703-1791) do movimento metodista da Inglaterra.

Para Mendonça, o fim do primeiro avivamento foi marcado pela morte de Jonathan Edwards em 1758. Nos anos seguintes teria ocorrido uma nova queda no fervor religioso. Neste mesmo momento ocorre a inserção oficial do metodismo na América do Norte. Dentre as características do metodismo estava a ênfase mais na conversão do que no batismo; e mais

¹⁴⁸ VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 127.

¹⁴⁹ VINDE a Jesus. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, 03 mar. 1866, p. 35.

na experiência religiosa do que o pertencer a uma instituição eclesiástica. “A certeza da conversão se dava pela capacidade de renúncia aos prazeres sociais: jogo de cartas, jogos de azar, dança, freqüência a teatros e assim por diante. A moralidade metodista irá exercer grande influência nas concepções protestantes na América e nas áreas de missão”.¹⁵⁰

De acordo com Prócoro Velasques Filho, a pregação de Jonathan Edwards era baseada na justificação pela fé. O modelo que era seguido nessas reuniões era: a pregação do pastor, reuniões de oração dividida por idades e entrevistas pessoais com o pastor. Os sermões eram baseados na justificação pela fé, com forte interpretação calvinista, enfatizando a incapacidade humana de alcançar a satisfação da justiça divina por seus próprios méritos.¹⁵¹

Conforme Mendonça nos afirma, o Primeiro Grande Despertar teve fim com a morte de Jonathan Edwards, em 1758. Contudo, Velasques Filho defende que entre 1740 e 1800, “muitas coisas continuaram acontecendo”, pois ocorreram focos de avivamentos em diversas regiões dos Estados Unidos, tais como: Pennsylvania (1778-1787), Nova Iorque (1798), Connecticut e Massachusetts (1796-1798).¹⁵²

No período compreendido entre o primeiro e o segundo Grande Despertar, de acordo com Velasques Filho, a teologia baseada no medo da punição eterna, na soberania absoluta de Deus e na doutrina calvinista de eleição, deu lugar à “... capacidade livre do ser humano de aceitar ou rejeitar a salvação que Deus, através de Jesus Cristo e por obra do Espírito Santo, oferece a todas as pessoas”,¹⁵³ o pregador tornava-se responsável por convencer os ouvintes de seus pecados, levá-los ao arrependimento e torná-los responsáveis por aceitar ou rejeitar a salvação.

É nesse contexto que ocorre a Revolução Americana, tema analisado por Bernard Bailyn. Para esse autor, os americanos se viam como postos na história para herdar, aperfeiçoar e consumir as esperanças da humanidade. O pensamento desses revolucionários vinculava a teologia da aliança, junto com o racionalismo iluminista, a partir do pensamento político e social radical da Revolução Inglesa de 1640. que influenciaram os revolucionários foram os racionalistas do iluminismo.¹⁵⁴

¹⁵⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 85.

¹⁵¹ VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA; VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵² *Idem, Ibidem*, p. 84-85.

¹⁵³ *Idem, Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁴ BAILYN, Bernard. *As origens ideológicas da Revolução Americana*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 38-51.

Segundo Bailyn, embora o pensamento radical inglês tivesse pouca influência na Inglaterra, influenciou muito o pensamento dos norte-americanos, devido, principalmente, a condição de vida diferente da inglesa, a expansão da propriedade independente de terras, a necessidade de se criar um sistema de representação e a multiplicidade de grupos religiosos. O pensamento revolucionário inglês possibilitou a harmonia entre os diversos grupos discordantes do sistema político.¹⁵⁵

Bailyn destaca que havia entre os colonos a suspeita de que a Igreja da Inglaterra pretendesse obstruir a liberdade das diversas seitas estabelecidas na América do Norte, principalmente, devido à presença da Sociedade para a Propagação do Evangelho, considerada como instrumento para erradicar o presbiterianismo e estabelecer o episcopado.¹⁵⁶

Note-se, entretanto, como apontado por Karnal que no período colonial, quando da chegada dos peregrinos em Massachusetts, a disposição dos puritanos era contrária a tolerância religiosa. Os peregrinos puritanos, inicialmente, pretendiam estabelecer uma Igreja oficial, tendo se oposto aos pregadores quacres que só encontraram liberdade quando William Penn estabeleceu a Pensilvânia como refúgio para os adeptos dessa seita.¹⁵⁷

No momento em que estavam revisando conceitos importantes para a nova nação, como o de constituição, representação, soberania e escravidão, Bailyn ressalta que a havia um problema com relação a escravidão em um pensamento que prezava pela liberdade. Para os teólogos do Norte, devotos da teologia da aliança, a escravidão deveria ser extirpada da nova nação pois era considerada como um pecado da nação. Mas foi um discípulo de Jonathan Edward, Samuel Hopkins, quem fez a declaração mais segura em bases religiosas e seculares contra a escravidão, reclamando contra o pecado daqueles que diziam serem defensores da liberdade que mantinham a escravidão. Deus só cooperaria com a luta pela liberdade na América do Norte no momento em que houvesse um arrependimento de toda a nação com relação à escravidão.¹⁵⁸

Um fenômeno ocorrido no intervalo dos avivamentos foi a expansão do metodismo, possibilitada pela conquista e colonização do sudoeste americano. De acordo com Mendonça, essa expansão foi possível devido aos metodistas terem conseguido se adaptar às condições

¹⁵⁵ BAILYN, *op. cit.*, p. 65-67.

¹⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 102-104.

¹⁵⁷ KARNAL, Leandro et. al.. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011, p. 53-54.

¹⁵⁸ BAILYN, *op. cit.*, p. 224-227.

sociais de “fronteira”. Habitados à prática religiosa informal, com reuniões ao “ar livre”, com pregadores leigos e itinerantes, e com teologia simples e emotiva, esta instituição teria conseguido se manter à frente de outras denominações. Os presbiterianos, por exemplo, mais formais, não se adaptavam com tanta facilidade a novas condições.¹⁵⁹

Esse extraordinário crescimento do metodismo durante o extenso período de expansão territorial para o Oeste dos Estados Unidos foi conceituado como “era metodista”. De acordo com Prócoro Velasques Filho, os pregadores metodistas eram caracterizados por serem leigos semialfabetizados, mas vocacionados durante os avivamentos, não tinham preocupações doutrinárias, procuravam conduzir seus ouvintes a uma decisão pessoal por Cristo e despertar-lhes “o desejo santo da perfeição cristã”.¹⁶⁰

A teologia marcante do metodismo era o arminianismo. Segundo esta doutrina, o destino do homem estava condicionado a uma experiência de fé e não a um predeterminismo de Deus. Qualquer pessoa podia alcançar a salvação aceitando Cristo; e, uma vez tendo-o aceitado, poderia rejeitá-lo, recusando a salvação.¹⁶¹

O puritanismo também marcava o metodismo. Para os puritanos, o eleito deveria dar sinais exteriores dessa eleição. Isto fazia com que ele vivesse em constante ansiedade, esforçando-se para criar os sinais de sua eleição, mesmo que fossem artificiais. Inatividade religiosa ou laboral eram considerados sinais de quem não havia sido eleito. O ativismo, por outro lado, era sinal de fé e de eleição.¹⁶²

O pietismo também marcava o metodismo. Para os pietistas, após a justificação pela fé, o crente viveria uma nova vida em Cristo, e isso implicava um constante progresso espiritual, conceituado como “perfeição cristã”. O fiel pietista não se preocupava com disputas teológicas, vivia isolado do mundo e era, predominantemente, leigo.¹⁶³

No século XIX ocorre a germinação de um novo avivamento que envolveu toda a nação americana. De acordo com Mendonça, o mesmo Iluminismo que enfraqueceu a religião americana, possibilitou o surgimento de um novo despertar. Novas cruzadas evangélicas surgiram com ideias de democracia, dando ênfase às obras humanas, à capacidade humana de decidir e desempenhar tarefas mais complexas, recusando o elitismo calvinista.¹⁶⁴

¹⁵⁹ MENDONÇA, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁰ VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 98.

¹⁶¹ *Idem, Ibidem*, p. 94.

¹⁶² *Idem, Ibidem*, p. 94.

¹⁶³ *Idem, Ibidem*, p. 95.

¹⁶⁴ *Idem, Ibidem*, p. 86.

De acordo com Karnal, foi em decorrência do segundo Grande Despertar que a porcentagem da população norte-americana que participava de alguma organização protestante voluntária aumentou. Esse movimento, iniciado na fronteira sul e no baixo meio oeste norte-americano, foi caracterizado pelas reuniões campais, altamente emotivas, organizadas, principalmente, por batistas e metodistas, superando as antigas denominações congregacionais, anglicanas e presbiterianas. Tais reuniões tinham uma função religiosa e social. Era o momento em que muitos conseguiam se batizar, casar e participar de uma experiência religiosa comunitária. Embora esse movimento tenha fortalecido sentimentos de piedade e moralidade pessoal, ele não foi capaz de gerar uma benevolência organizada ou manifestações de reforma social generalizada.¹⁶⁵

Karnal destaca que esse movimento foi uma resposta calvinista ao iluminismo e ao liberalismo aplicados à religião. Um dos principais líderes, Timothy Dwight, presidente da Universidade de Yale em 1795, opôs-se às doutrinas unitaristas, defendia por grupos congregacionais que controlavam a Harvard Divinity School. Essa doutrina se opunha ao dogma da Trindade.

Além de Dwight, uma geração de jovens pastores também propôs uma reforma no puritanismo da Nova Inglaterra, aumentando o apelo popular. Dentre os principais teólogos do neocalvinismo, Karnal cita Nathaniel Taylor, discípulo de Dwight. Esse teólogo teria amenizado a doutrina da predestinação, entendendo que todos os homens, enquanto seres livres, poderiam superar suas inclinações para o pecado. Assim, estava reconciliada as ideias de liberdade e crença no progresso do indivíduo com a noção do pecado original.¹⁶⁶

Outro pensador que influenciou essa geração foi Charles Finney. Esse pregava a ideia de que todos os homens e mulheres tinham o poder de escolherem a Cristo e uma vida santificada. Segundo Karnal, Finney foi uma referência para o movimento abolicionista, pois pregava abertamente contra a escravidão e não ministrava os sacramentos a donos de escravos.

Karnal também destaca que Finney tornou-se indiferente à rigidez teológica, apelando diretamente para o coração de seus ouvintes, afirmando ser possível aos crentes serem totalmente livres de seus pecados e serem perfeitos.¹⁶⁷

¹⁶⁵ KARNAL, *op. cit.*, p. 117-118.

¹⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 118.

¹⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 119.

Antônio Gouvêa Mendonça, ao analisar o segundo Grande Despertar, afirma que o ano de 1858 marcou o Segundo Grande Despertar. Este ano ficou conhecido como *Annus Mirabilis*. A marca desse segundo Avivamento eram as reuniões de conversão e santificação, que iam de pequenos grupos a verdadeiras multidões, a ênfase na “descida do Espírito Santo” e o combate aos vícios. As pregações procuravam introduzir todas as tradições teológicas, a fim de atenuar as divergências entre as diversas seitas.¹⁶⁸

Para Mendonça, a teologia dos avivamentos era uma resposta às condições de uma sociedade em que as oportunidades estavam abertas a todos, portanto, tinha de estar desprezada do calvinismo tradicional que pregava a soberania absoluta de Deus e a total incapacidade do homem. Além disso, “as idéias filosóficas evolucionistas reforçavam o crédito na capacidade de aperfeiçoamento e progresso do indivíduo e da sociedade. Não havia como fugir a uma reformulação teológica, reformulação essa que teve como matriz o arminianismo metodista”. No fundo, a teologia dos avivamentos desembocava no princípio do voluntarismo. “O homem é senhor de sua vontade e responsável por suas ações, e é capaz de, por seus próprios esforços, aperfeiçoar-se constantemente”.¹⁶⁹ Conforme nos afirma Antonio Mendonça, a doutrina da eleição passa a ser contraposta pela doutrina do amor de Deus, os homens precisam aceitar este amor, dispondo-se a modificar sua vida para melhor. “Há grande ênfase na capacidade humana e no seu desempenho”.¹⁷⁰

Para Mendonça, a ênfase no perfeccionismo cristão estava baseada na doutrina metodista da santificação, a partir do momento em que o homem recebe Cristo, cria-se um “dispositivo de poder para o homem vencer seus impulsos pecaminosos”.¹⁷¹

Dos avivamentos desenvolveu-se outra questão: a ideia de se formar uma civilização cristã que ultrapassasse as fronteiras americanas. De acordo com Mendonça, após a Independência já se podia constatar o desenvolvimento dessa ideia, base para a empresa missionária. Essa questão estava fundamentada nas teologias milenaristas que abundaram nos Estados Unidos do século XIX.

Conforme Mendonça, no século XIX desenvolveu-se a ideia de que a vinda do Reino de Deus se daria com a implantação da civilização cristã no mundo. Essa ideia proporcionou a cooperação entre as diversas denominações protestantes, a tal ponto que elas teriam nivelado

¹⁶⁸ MENDONÇA, *op. cit.*, p. 86-87.

¹⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 87.

¹⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 88.

¹⁷¹ *Idem, Ibidem*, p. 88.

sua teologia conforme o que era pregado nos avivamentos e no metodismo. “As denominações dispunham-se a cooperar para a reforma do mundo a partir da visão de uma população religiosa, livre, letrada, industriosa, honesta e obediente às leis”.¹⁷²

Neste espírito de construção de uma civilização cristã, buscou-se também resolver o problema sobre como se poderia construir uma nação cristã mantendo a liberdade religiosa. Dessa forma, através dos mecanismos de persuasão e de autocontrole social, desenvolveram-se campanhas a favor da temperança, do combate à embriaguez e aos vícios (tabagismo e jogos de azar) e a favor da guarda do domingo. A intenção era criar um modelo de sociedade, e, no espírito do evangelho, compartilhar essa ideia com todas as nações, com o fim de “abreviar a vinda do Reino de Deus”. O milênio viria com a cooperação do mundo inteiro sob a liderança norte-americana, conforme nos assevera Mendonça.¹⁷³

A ideia pietista de “perfeição cristã”, intensificada durante a era metodista, também esteve presente nas folhas da *Imprensa Evangelica*. Em 5 de janeiro de 1867, foi publicado “O anjo historiador do anno-novo”, artigo que orientava o leitor sobre a necessidade de cumprir com seus propósitos de viver uma “vida melhor” mesmo após a “experiência de conversão”.¹⁷⁴

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, característica do evangelicalismo. As palavras “sentimento” e “coração” aparecem diversas vezes ao longo do artigo.¹⁷⁵

De acordo com Prócoro Velasques Filho, outro movimento que esteve intimamente relacionado com os reavivamentos foi o evangelicalismo. Esse conceito constituía-se como um movimento evangélico, que destacava a experiência emocional de conversão como sinônimo da própria conversão. Além disso, tal experiência se repetia ao longo da vida do cristão, num processo chamado de “santificação”, “segunda bênção” ou “perfeição cristã”.¹⁷⁶

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 seriam evangelicais. O

¹⁷² MENDONÇA, *op. cit.*, p. 92.

¹⁷³ *Idem, Ibidem*, p. 94.

¹⁷⁴ O ANJO historiador do anno-novo. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 05 jan. 1867, p. 5-6.

¹⁷⁵ O QUE SIGNIFICA vir a Jesus? *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, 06 abr. 1867, p. 52.

¹⁷⁶ VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 82.

evangelicalismo teve grande expansão durante o Segundo Grande Despertar, tendo como grande divulgador Charles Grandison Finney.¹⁷⁷

Para Prócoro Velasques Filho, as missões protestantes que se estabeleceram no Brasil ao longo do oitocentos, trouxeram consigo 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”.¹⁷⁸

O próprio Ashbel Green Simonton passou pela “experiência de conversão” em 1855, durante o Reavivamento de Princetion. Em 10 de março de 1855, Simonton registra essa experiência em seu diário:

Meu objetivo quando permaneci foi principalmente fazer a declaração pública de minha intenção de colocar-me ao lado do Senhor e abafar o orgulho teimoso que me impedia de fazê-lo. Foi o que fiz, e agora, confiando nas promessas de Deus, orei para ter forças, prosseguir e cumprir o meu dever.¹⁷⁹

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 ministro presbiteriano, embora seus pais o houvessem consagrado com este fim. 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.¹⁸⁰

Na análise de Carl Hahn, tal encontro,

¹⁷⁷ VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 83.

¹⁷⁸ *Idem, Ibidem*, p. 87.

¹⁷⁹ SIMONTON, *op. cit.*, p. 83. Sobre as questões doutrinárias referentes à “experiência de conversão” trataremos no próximo capítulo.

¹⁸⁰ *Idem, Ibidem*, p. 59.

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.¹⁸¹

Após a sua conversão e decisão em exercer o ministério pastoral, Simonton decidiu ingressar no serviço missionário, após ouvir um sermão pregado por Charles Hodge,¹⁸² em 1855. Nesta preleção, Hodge defendeu a

necessidade absoluta de instruir os pagãos antes de poder esperar qualquer sucesso na propagação do Evangelho e mostrou que qualquer esperança de conversões baseada em uma obra extraordinária do Espírito Santo comunicando a verdade diretamente não é bíblica. Esse sermão teve o efeito de levar-me a pensar seriamente no trabalho missionário no estrangeiro.¹⁸³

Em suma, através da análise das publicações do período de gestão de Simonton, percebemos a intenção do periódico de divulgar a mensagem evangélica para um público maior, talvez não alcançado pela evangelização pessoal dos presbiterianos. Esta folha também serviu como orientadora das pequenas comunidades, por vezes dirigidas por leigos, com relação às doutrinas basilares do protestantismo presbiteriano norte-americano do século XIX. Ainda está para ser analisado o nível de inserção da mensagem evangélica na sociedade brasileira oitocentista proporcionada pelo jornal *Imprensa Evangelica*, algo que pretendemos com este estudo. Nossa conclusão parcial até aqui é que o jornal serviu como um instrumento de divulgação das doutrinas protestantes durante o período de gestão de Ashbel Green Simonton, doutrinas essas que demonstravam a formação teológica e intelectual de Simonton, desenvolvida dentro do ambiente da era metodista e dos grandes avivamentos dos Estados Unidos.

¹⁸¹ HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, p. 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, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 125.

¹⁸² “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, Ashbel Green. Diário. In: MATOS, Alderi Souza de (org.). *O diário de Simonton 1852-1866*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 96, nota 76.

¹⁸³ *Idem, Ibidem*, p. 96.

1.2. Discursos doutrinários a partir de 1868

Após a morte de Simonton, no fim de 1867, Blackford assumiu a direção do jornal em conjunto com Francis Joseph Christopher Schneider (1832-1910). De acordo com o relatório pastoral de Blackford de 1868, a morte de Simonton fez com que ele visse a necessidade de ir para o Rio de Janeiro, para substituí-lo. Chegando na Corte em 27 de dezembro de 1867, passou a ter a cooperação direta de Schneider na direção da Igreja, na redação do jornal e na instrução dos estudantes.¹⁸⁴

Este foi o terceiro missionário presbiteriano norte-americano a vir para o Brasil em 1861. Seu propósito no Brasil era trabalhar com os colonos alemães em São Paulo. Após sua frustração com relação às missões entre os colonos, regressou para o Rio de Janeiro em 1863. Em 15 de maio desse ano teria sido eleito co-pastor da Igreja do Rio. Em 16 de dezembro de 1865, teria participado, junto com Simonton e Blackford, da organização do presbitério do Rio de Janeiro. Em 14 de maio de 1867 deu início ao Seminário Teológico do Rio de Janeiro. Em 09 de fevereiro de 1870 chegou à Bahia para dar início à missão presbiteriana naquela província. Em 1877 teria se desligado da missão no Brasil, passando a residir em Nova York, tendo colaborado nesse tempo com José Carlos Rodrigues no jornal *O Novo Mundo*.

Em 1882, retornaria ao Rio de Janeiro, reatando suas relações com a Junta de Nova York, fazendo parte da organização do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, em setembro de 1888. Faleceu em 21 de março de 1910, conforme relata Alderi Souza de Matos, Schneider “deu valiosa contribuição no preparo de candidatos ao ministério, na literatura evangélica e na obra missionária”.¹⁸⁵

Ao assumir a direção do jornal, Blackford empreende uma série de alterações gráficas e discursivas desde o início de 1868. A começar pelo título, que sofreu alterações no tipo de letra utilizada e ganhou um logotipo com a ilustração de uma âncora rodeada por um laço, no qual está inscrito uma citação bíblica: “a qual esperança nós temos como âncora da alma, firme e inabalável” da epístola aos Hebreus 6:19, e que em sua base estava inscrito o nome Jesus.

¹⁸⁴ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório de A. L. Blackford, from Julho 1867 até Agosto 1868. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

¹⁸⁵ MATOS, Alderi Souza de. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 42-46.

Em um artigo publicado em 18 de janeiro de 1868, o editorial diz que o propósito de ter sido criado esse logotipo era para simbolizar aquilo que o evangelho oferecia ao homem, a esperança retratada aqui seria a salvação da alma humana, “a confiança operada no coração do homem pelo Espírito Santo de que seu desejo de alcançar a vida eterna será realizado pela graça de Deus em Jesus Christo seu Filho”.¹⁸⁶ Para o redator, a vida humana é como o mar, a alma do homem como embarcações, os ventos são as situações que a alma tem de enfrentar (tentações, tristezas, aflições, tormentos e perseguições), a âncora é a esperança de vida eterna que faz com que o homem passe com segurança por esses perigos. Jesus seria o firme fundamento em que a âncora se fixaria.

Conforme Edwiges Rosa dos Santos, neste período já havia condições para melhor divulgação dos ideais evangélicos, para fazer crítica a diferentes setores da sociedade e para lutar pelos direitos políticos concernentes à liberdade religiosa.¹⁸⁷ Através do jornal era possível traçar um perfil dos acontecimentos daqueles anos por um viés religioso. Manteve-se o mesmo padrão de qualidade permanecendo fiel aos objetivos iniciais, isto é, divulgar os princípios bíblicos e contribuir para a divulgação e expansão do presbiterianismo no Brasil.¹⁸⁸

Percebemos também que é durante o período de gestão de Blackford que há um reforço em fazer do jornal um instrumento de coesão da doutrina presbiteriana entre as novas comunidades, através da publicação da Confissão de Westminster. Foi durante a revolução inglesa que essa confissão foi formulada como principal compêndio teológico dos presbiterianos, resultado dos debates ocorridos entre teólogos puritanos, convocados pelo Parlamento, na abadia de Westminster, entre os anos de 1643 a 1646, tendo seu texto aprovado pelo Parlamento em 1648.

O jornal *Imprensa Evangelica*, como um órgão do presbiterianismo no Brasil divulgou o texto completo da Confissão de Fé entre 15 de julho de 1871 e 21 de setembro de 1872. A Confissão de Fé estava dividida em trinta e três capítulos, tratando das seguintes doutrinas: das sagradas escrituras (Antigo e Novo Testamentos); de Deus e da Santíssima Trindade; dos Eternos Decretos de Deus; da Criação; da Providência; da Queda do Homem; do Pecado e do seu Castigo; do Pacto de Deus com o Homem; de Cristo, o Mediador; do Livre-Arbítrio; da Vocação Eficaz; da Justificação; da Adoção; da Santificação; da Fé Salvadora; do Arrependimento para a Vida; das Boas Obras; da Perseverança dos Santos; da Certeza da

¹⁸⁶ A ANCORA da alma. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 18 jan. 1868, p. 9.

¹⁸⁷ SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O jornal Imprensa Evangelica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009, p. 77.

¹⁸⁸ *Idem, Ibidem*, p. 81.

Graça e da Salvação; da Lei de Deus; da Liberdade Cristã e da Liberdade de Consciência; do Culto Religioso e do Domingo; dos Juramentos Legais e dos Votos; do Magistrado Civil; do Matrimônio e do Divórcio; da Igreja; da Comunhão dos Santos; dos Sacramentos; do Batismo; da Ceia do Senhor; das Censuras Eclesiásticas; dos Sínodos e Concílios; do Estado do Homem depois da Morte e da Ressurreição dos Mortos; e, do Juízo Final.

Por não pretendermos nos alongar na discussão doutrinária desse documento, o que nos levaria a uma pesquisa no âmbito muito mais teológico do que histórico, basta ressaltarmos alguns argumentos do primeiro capítulo, das Sagradas Escrituras. Conforme registrado, segundo os registros a Bíblia existia para preservar a Igreja da corrupção da carne e da malícia de Satanás, tendo em vista que havia cessado a forma como Deus revelava sua vontade aos antigos, isto é, não havia mais inspiração do espírito para revelar a vontade de Deus, como, por exemplo, através de profetas. Além disso, ficava estabelecido que os apócrifos não tinham inspiração divina, não tendo nenhuma autoridade na Igreja de Deus. Por fim, “a autoridade das Santas Escripuras, pela qual devemos crer n’ellas e obedecer-lhes, não depende do testemunho de algum homem ou igreja, mas sómente de Deus, que é a mesma verdade, seu author; e por conseguinte devemos recebe-las, porque são as palavras de Deus”.¹⁸⁹ Portanto, a Confissão de Fé serviu como uma resposta aos pensamentos das diversas seitas radicais surgidas durante a Revolução Inglesa.

Durante a gestão de Alexander Latimer Blackford, muitas ideias difundidas por Simonton continuaram presentes no jornal *Imprensa Evangelica*. Encontramos artigos baseados nas doutrinas pietistas, puritanistas, evangélicas, metodistas, etc. Contudo, para esta seção, trabalharemos com a principal ideia que fundamentou o pensamento de Blackford: o milenarismo, ou melhor, o pré-milenarismo.

Uma doutrina importante do conservadorismo protestante norte-americano foi o dispensacionalismo. De acordo com Velasques Filho, Cyrus I. Scofield (1843-1921), editor da Bíblia de Scofield “aprofundou, aperfeiçoou e divulgou a teoria dispensacionalista de John N. Darby (1800-1882)”. O dispensacionalismo pode ser definido como uma filosofia cristã da história. Tal doutrina sustenta que a relação de Deus com o homem está dividida em sete dispensações, todas elas referidas na Bíblia. A primeira seria a do homem em estado de inocência, compreendida entre a criação e a expulsão de Adão e Eva do jardim do Éden. A segunda, chamada de consciência, compreende a expulsão do jardim do Éden até o dilúvio. A

¹⁸⁹ CONFISSÃO de fé. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, 15 jul. 1871, p. 106.

terceira dispensação é a do domínio do homem sobre o mundo que vai do dilúvio até a torre de Babel. A quarta dispensação é a do homem sob a promessa de Deus, compreende o período entre a Torre de Babel e a escravização do povo israelita pelos egípcios. Em seguida, houve a dispensação do homem sob o governo da lei, compreendida entre Moisés e a crucificação de Jesus. A penúltima dispensação é a que vivemos atualmente, indo da ressurreição de Jesus até o seu retorno para estabelecer o milênio; é a dispensação da graça. A última dispensação é o milênio, quando a humanidade estará sob o governo pessoal de Jesus Cristo.¹⁹⁰

O que caracteriza o fundamentalismo é a crença milenarista. Os milenaristas se dividem em dois grupos (embora tanto um quanto o outro aleguem estar baseados na Bíblia): os pré-milenaristas e os pós-milenaristas. Os primeiros acreditam que Jesus Cristo virá inaugurar o período de mil anos de governo com os homens. Já os pós-milenaristas acreditam que Cristo virá somente no fim do período chamado milênio para estabelecer o seu reino.

Os pós-milenaristas acreditam que, através do esforço missionário, o evangelho pode permear o mundo inteiro, tornando-o melhor, e, uma vez alcançado este objetivo, o mundo entraria num período de mil anos em que os judeus se converterão ao cristianismo, ao fim haverá uma luta entre os cristãos e as forças do mal, seguido pela ressurreição dos mortos, o julgamento final, a destruição do mundo pelo fogo e a revelação do novo mundo. “Vale notar que a posição pós-milenarista implica o compromisso com a construção do reino de Deus na história, e um de seus mais notáveis defensores foi Jonathan Edwards”.¹⁹¹

Os pré-milenaristas entendiam, por sua vez, o milênio como sendo um período de justiça universal, um acontecimento que seria inaugurado de forma visível e subitamente, “precedido apenas pelo anúncio do evangelho a toda a humanidade”.¹⁹²

A partir dessas ideias, o discurso doutrinário deste período tornou-se mais agressivo, ou combativo, contra o catolicismo romano. Uma das estratégias discursivas utilizadas neste período para combater o catolicismo, e ao mesmo tempo fazer apologia ao protestantismo, foi o uso da história da Igreja; para ele “o estudo da história da igreja deve ser recomendado e promovido (...) [para se] adquirir o conhecimento do verdadeiro carácter da igreja romana. Na história da igreja é que aprendemos qual tem sido o espírito e practica daquela igreja”.

Segundo o editorial, ler a história da igreja era algo interessante e recreativo, “até os amadores de assumptos românticos achariam archivados nella muitos eventos tão capazes de

¹⁹⁰ VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 124.

¹⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 125.

¹⁹² *Idem, Ibidem*, p. 125.

prender sua atenção como quaesquer chimeras de ficção”. Dessa forma, uma das intenções do autor era também criticar a prática de leitura de romances, “grande parte da litteratura de nossos dias”, traço típico do puritanismo presbiteriano norte-americano.¹⁹³

Entre as datas de 18 de julho até 21 de novembro de 1868 foi publicado o artigo “A origem e o progresso do romanismo”. Em 19 de setembro de 1868 é publicado o artigo “A historia da igreja”, que serviu como introdução para a longa série “Historia ecclesiastica”, publicada entre 03 de outubro de 1868 até 1º de julho de 1871, abarcando desde o século I até o século XVIII. Ao analisarmos esses artigos, identificamos que o editorial procurava fazer um contraste entre o chamado cristianismo apostólico, “notavel por sua simplicidade e pureza”, indo dos apóstolos até Constantino; a partir de Constantino, a “gloria do christianismo apostolico [ficara] mareada pelo espirito ambicioso e carnal”,¹⁹⁴ até que na Reforma Protestante, ocorresse “a ressurreição rapida da igreja do Deus vivo do sepulcro de superstição em que por seculos tinha estado encerrada”.¹⁹⁵

De acordo com o editorial, nos tempos apostólicos, a igreja era marcada pelas perseguições,¹⁹⁶ por sua simplicidade e pureza e pela não existência de hierarquias (os leigos participavam da administração da Igreja, escolhendo inclusive seus bispos). Contudo, após a conversão de Constantino, no século IV, que, segundo o editorial, foi “demasiadamente romantica para a fé implicita de qualquer pessoa”, o cristianismo foi “retardado e obscurecido”, as doutrinas bíblicas teriam sido corrompidas “pela addição de muitos erros do gentilismo, a pureza dos principios christãos [ficaram poluídos] pela influencia de uma côrte licenciosa”. A partir deste momento em diante há um discurso negativo de tudo o que esteve relacionado ao “progresso do romanismo”, isto é, criação dos títulos de papa e cardeal, o domínio temporal do papa romano, a imoralidade do clero, a formulação dos dogmas, e tudo aquilo que a Igreja romana fez durante o período da Idade Média. Para o editorial, naqueles séculos, “o reinado do *despotismo espiritual* começou *então* em todo o seu rigor, e uns poucos de factos da historia dos seculos que se succederam, revelararão com crescente clareza o ‘mysterio da iniquidade,’ que então se manifestou neste mundo”.¹⁹⁷

Tal situação teria gerado o ambiente propício para a Reforma Protestante, de acordo com o editor, “se não houvesse outro motivo para uma reforma religiosa, este poder carnal e

¹⁹³ A HISTORIA da Igreja. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 18, 19 set. 1868, p. 142.

¹⁹⁴ ORIGEM e progresso do romanismo. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 15, 01 ago. 1868, p. 116.

¹⁹⁵ *Idem, Ibidem*, n. 22, 21 nov. 1868, p. 172.

¹⁹⁶ *Idem, Ibidem*, n. 16, 22 ago. 1868, p. 126.

¹⁹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 126-127.

senhoril do domínio do papismo seria mais que suficiente”.¹⁹⁸ Citando um opúsculo de Carlos Pinto de Almeida, a *Imprensa Evangelica* declara que a reforma foi para os abusos do papa o que o cristianismo tinha sido para os erros do politeísmo. A reforma teria revelado que a religião está ligada a liberdade, tentando aliar a razão com a verdade. Segundo o editorial, Lutero só teria proclamado a reforma após infrutíferas tentativas de uma reforma do clero católico. Porém teve como resposta a excomunhão pelo poder intolerante e despótico do pontificado.¹⁹⁹

Em conjunto com este discurso histórico combativo contra o catolicismo, destacamos a interpretação escatológica, própria dos movimentos milenaristas, a respeito da história da Igreja. David Gueiros Vieira aponta que o missionário Richard Holden, em 1861, havia traduzido no *Jornal do Amazonas*, de propriedade de Tito Franco de Almeida,²⁰⁰ a obra *The Cause and Cure of Infidelity*, de David Nelson; nesta obra o papa era apresentado como o anticristo.²⁰¹ Posteriormente, como já foi apontado neste estudo, Tito Franco de Almeida teria publicado um artigo intitulado “Os Fariseus”, em que afirmava que a Besta do Apocalipse, um governante ditatorial, inimigo da Igreja e de Jesus Cristo, profetizado no livro do Apocalipse de João, capítulo 13,²⁰² não era outro senão o papa ou o papado.²⁰³

Baseando-se nesta metáfora, Blackford editou uma série de artigos combativos, doutrinários e apologéticos, associando o “romanismo” ou “papismo” à besta ou à prostituta apocalíptica. Essa metáfora, embora não tão explorada, já estava presente no período de Simonton, como podemos observar no artigo publicado em 20 de julho de 1867, em que se apresentava a interpretação da linguagem figurada da Bíblia; o editorial afirmava: “*Besta ou Alimaria – (...) 2º Anti-Christo papal. Apoc. XIII: 2, 12; XVII: 3, 7, 8, etc.*”²⁰⁴

Em 18 de julho de 1868, o editorial, baseado nos livros do profeta Daniel 7:7-8, 11, 19-20, 24-25, no qual há o relato da visão do profeta Daniel de que surgiria em algum tempo não identificado da história humana, quatro animais terríveis, sendo o quarto, o pior de todos, com dentes de ferro e dez chifres representando dez reis; em determinado momento, um

¹⁹⁸ ORIGEM..., *op. cit.*, n. 17, 05 set. 1868, p. 134.

¹⁹⁹ ALMEIDA, Carlos Pinto de. O Pontificado perante os seculos apud APRECIACÃO da Reforma do Seculo XVI, por um catholico romano. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 18, 19 set. 1868, p. 143.

²⁰⁰ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 174.

²⁰¹ *Idem, Ibidem*, p. 180.

²⁰² BÍBLIA Sagrada contendo o Antigo e o Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, p. 1218-1219.

²⁰³ VIEIRA, *op. cit.*, p. 147-148.

²⁰⁴ INDICE da linguagem figurada da Bíblia. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 14, 20 jul. 1867, p. 108.

pequeno chifre surgia e derrubava outros três; este pequeno chifre tinha olhos e boca com a qual proferia blasfêmias contra Deus. Em conjunto com o texto da segunda epístola de Paulo aos Tessalonicenses 2:1-4, 7-8, que fala a respeito do surgimento do “homem do pecado, o filho da perdição” que se oporá a Deus e desejará ser adorado. Afirmava que, segundo a “opinião de todos os comentaristas judiciosos”, mas também de acordo com as ideias milenaristas e dispensacionalistas do conservadorismo presbiteriano, tais textos faziam referência à “origem e o progresso do *papismo*”.²⁰⁵

Conforme o discurso do editorial, os pré-reformistas: John Wycliffe (c. 1328-1384), Jan Hus (1369-1415), Jerônimo de Praga (1379-1416) sofreram com o “romanismo” ou “Babilônia”. Dessa forma, o editorial entendia o romanismo como sendo a “besta” ou o “corno pequeno” descrito pelo profeta Daniel ou pelo apóstolo João. Para o editorial, desde o século VI até o século XVI multidões haviam se levantado para combater a “Babilônia”, mas caíram sob a fúria de seus perseguidores, até a Reforma Protestante, quando os santos tomaram posse do Reino.²⁰⁶

Neste discurso, a Reforma Protestante ganhava um significado não somente histórico de reforma da religião cristã, mas também apocalíptico, uma vez que tal acontecimento representou a “ferida que a besta recebeu”.²⁰⁷ Para o editorial, a Reforma Protestante foi uma revolução que possibilitou aos “escravos da tyrania e illusão romanas [adquirirem] uma independencia”, ocorrendo, dessa forma, “a ressurreição rapida da igreja do Deus vivo do sepulchro de superstição em que por seculos tinha estado encerrada”. Além disso, restava salientar que a Reforma Protestante, só foi possível devido a uma “*combinação de circunstancias*, que, debaixo da mão guiadora da Providencia divina, terminou nesta admiravel revolução”. Dentre as circunstâncias elencadas pelo jornal estavam: “a degradação da igreja romana – o calis de sua iniquidade trasbordava (...) *a restauração da litteratura, e a invenção da arte de imprimir*”.²⁰⁸

Entretanto, a Reforma Protestante, numa interpretação pré-milenarista, ainda não era o fim, de acordo com a *Imprensa Evangelica*, a dissolução do mundo só ocorreria com a

²⁰⁵ A ORIGEM e progresso do romanismo. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, 18 jul. 1868, p. 110-111.

²⁰⁶ *Idem, Ibidem*, n. 21, 07 nov. 1868, p. 163.

²⁰⁷ *Idem, Ibidem*, n. 14, 18 jul. 1868, p. 111.

²⁰⁸ *Idem, Ibidem*, n. 22, 21 nov. 1868, p. 171-172.

destruição da apostasia pela brilhante vinda de Cristo, ou até que o Evangelho fosse pregado a todas as nações do mundo.²⁰⁹

Consoante a afirmação de Prócoro Velasques Filho, o pré-milenarismo entendia o milênio como sendo um “período de justiça universal estabelecido na segunda vinda de Cristo”, um acontecimento que ocorreria de forma súbita e visível, “precedido apenas pelo anúncio do evangelho a toda a humanidade”.²¹⁰

Como já fizemos referência neste estudo, tal doutrina pode ser entendida como uma filosofia cristã da história, compreendida por sete dispensações, sendo as mais importantes a sexta e a sétima, isto é, a dispensação da graça (história da igreja), e a dispensação do milênio (segunda vinda de Cristo) que deveria ser aguardada observando-se os “sinais”. A partir disto entendemos que o editorial não somente utilizava este discurso para combater o catolicismo, como também para divulgar a ideia de que o fortalecimento eclesiástico do “romanismo”, a perda de domínio político e a proximidade da oficialização do dogma da infalibilidade papal, faziam parte dos sinais que deveriam ser observados para a instauração do reino milenar de Cristo sobre a Terra.

Esse discurso, dentre outros, suscitou um grande debate com o jornal católico da Corte, *O Apostolo*. Neste momento, gostaríamos de trabalhar de forma mais aprofundada o debate ocorrido entre os dois periódicos. De início, abordaremos o jornal *O Apostolo*, fazendo um breve perfil do jornal e apontando para alguns discursos doutrinários publicados nele, especificamente as Cartas Pastorais de pelo menos dois bispos brasileiros ultramontanos. Em seguida, trabalharemos com os principais debates ocorridos entre a *Imprensa Evangelica* e *O Apostolo* durante a gestão de Ashbel Green Simonton e Alexander Latimer Blackford.

2. Discursos teológicos n’*O Apostolo*

O jornal *O Apostolo* foi instrumento utilizado pelos ultramontanos para defender suas posições e lutar contra as interferências do Estado, além de combater os inimigos da Igreja: os liberais, os protestantes, os maçons, dentre outros. Neste momento propomo-nos a analisar as cartas pastorais publicadas por dois bispos ultramontanos: d. Antônio de Macedo Costa e d. Pedro Maria de Lacerda.

²⁰⁹ A ORIGEM..., *op. cit.*, n. 14, 18 jul. 1868, p. 111.

²¹⁰ VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 125.

2.1. Compreendendo este tipo de documentação

De acordo com Edilberto Cavalcante Reis, a prática epistolar é uma tradição cristã que remonta ao tempo dos Apóstolos, no primeiro século, ocupando um importante lugar na Teologia, na espiritualidade e na liturgia cristãs. Após a Reforma tridentina, no século XVI, a Igreja teria empreendido um grande projeto de manter a unidade e a ortodoxia cristãs, tendo as cartas pastorais e as visitas pastorais exercido um importante papel neste projeto.²¹¹

Ao trabalhar com as características das cartas pastorais de d. Luís Antônio dos Santos e d. Joaquim José Vieira, bispos do Ceará no oitocentos, o autor propõe que as cartas pastorais podem ser divididas tematicamente como documentos de cunho doutrinário e pastoral; de cunho moral e de costumes; ou, eram documentos disciplinares e normativos para que clero e povo pudesse viver de acordo com os preceitos da Igreja.²¹²

Segundo Edilberto Reis, as cartas serviam como espaços privilegiados de comunicação entre a Igreja e os fiéis, conseguindo alcançar até os iletrados, que ficavam cientes daquilo que era discutido no mundo dos letrados. Edilberto ainda afirma: “podemos dizer que eram as idéias que mais fundo penetravam na sociedade brasileira. Em certa medida mais que imprensa, mais que a literatura e infinitamente mais que os escritos filosóficos, científicos e políticos da intelectualidade de então”.²¹³

Para Edilberto Reis, os bispos do Ceará se utilizaram das cartas e visitas pastorais como principais instrumentos de combate às ideias protestantes que estavam se inserindo na sociedade cearense oitocentista.

Encerrando sua argumentação, Edilberto Reis diz que, quando os bispos produziam suas cartas pastorais, eles falavam como membros do Magistério e em união com todo o Magistério da Igreja.²¹⁴

²¹¹ REIS, Edilberto Cavalcante. Visitas e cartas pastorais: a construção de um projeto eclesial. In: III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH: Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades, 3, 2011, Florianópolis. *Anais...* In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, jan. 2011, p. 1-2. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

²¹² *Idem, Ibidem*, p. 3.

²¹³ *Idem, Ibidem*, p. 4.

²¹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 8.

Outro pesquisador que trabalha com cartas pastorais é André Luiz Caes. Segundo este autor, as cartas pastorais foram amplamente utilizadas pela hierarquia católica como um “instrumento essencial para o estabelecimento da autoridade episcopal nas dioceses”, e, assim como Edilberto Reis, Caes defende que as cartas eram o “principal meio de comunicação entre o Bispo, os párocos e, através destes, os fiéis. Era através delas que o Bispo podia se fazer presente em cada comunidade e estabelecer sua autoridade entre os clérigos e a população de sua jurisdição”.²¹⁵

As cartas pastorais deveriam ser copiadas no Livro de Tombo e comunicadas aos fiéis durante a cerimônia religiosa. Durante o Império, com a ampla utilização da imprensa, as pastorais passaram a ser impressas e distribuídas nas paróquias da diocese. Assim como Edilberto Reis, André Caes explica os propósitos das pastorais. Nelas, os bispos respondiam as demandas que envolviam a administração diocesana, estabelecendo estatutos e regulamentos, tabelas de espórtulas e emolumentos, normas litúrgicas e sacramentais, orientações doutrinárias, além de admoestações e impedimentos aos párocos. Através delas os bispos poderiam controlar o processo de disseminação das práticas católicas por toda a diocese de forma clara e precisa.²¹⁶

A seguir iremos analisar duas cartas pastorais publicadas no jornal *O Apostolo*, escolhemos esses documentos, uma instrução de Antônio de Macedo Costa, e uma carta, propriamente dita, de Pedro Maria de Lacerda, para demonstrar o pensamento católico ultramontano com relação à celebração de dois momentos importantes para a Igreja Católica do século XIX, o dogma da Imaculada Conceição e o Concílio Vaticano I.

2.2. Instrução Pastoral de d. Antônio de Macedo Costa publicada n’*O Apostolo*

Em 28 de janeiro de 1866, *O Apostolo* publicou uma Instrução pastoral de d. Antônio de Macedo Costa.²¹⁷ Tal instrução propunha-se a orientar os diocesanos paraenses com

²¹⁵ CAES, André Luiz. A palavra dos pastores, as cartas pastorais dos bispos brasileiros 1821-1890. Disponível em: <http://www.prp.ueg.br/06v1/conteudo/pesquisa/inic-cien/eventos/sic2005/arquivos/humanas/a_palavra_pastores.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013, p. 1.

²¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 2.

²¹⁷ Bispo de Grão-Pará, sagrado bispo em 21 de abril de 1861, pelo Internúncio Mons. Mariano Falcinelli, assumiu a diocese em 11 de agosto de 1861. Sendo um dos bispos ultramontanos mais atuantes, ficou conhecido pela historiografia por ter sido um dos protagonistas da Questão Religiosa da década de 1870. Em 1873 recebeu ordem de prisão pelo Supremo Tribunal de Justiça por ter se negado a suspender as interdições às irmandades que não aceitaram excluir os membros maçons de seus quadros. Cf. SANTIROCCHI, Ítalo. *Os ultramontanos no*

relação ao jubileu concedido pelo papa Pio IX, em 08 de dezembro de 1865. Além da instrução, o bispo também transcreveu uma pastoral do bispo de Orleans, mons. Félix-Antoine-Phibert Dupanloup,²¹⁸ dizendo adotar como suas as ideias inseridas no discurso do bispo de Órleans.²¹⁹

Para Macedo Costa, tanto a bula dogmática da Imaculada Conceição quanto a Encíclica de 1864, marcavam a renovação da ordem cristã no mundo, e provava que a vitalidade da Igreja Católica, contradizendo os que a qualificavam como instituição morta ou moribunda. Para ele, “muitos dos que activamente nos combatem (...) são forçados a reconhecer no meio de suas proprias divisões a unidade da Igreja”.²²⁰

De acordo com Macedo Costa, a unidade da Igreja Católica evidenciava-se na união dos diversos bispos do orbe católico a favor da centralidade da Igreja e na submissão ao Sumo Pontífice. Para o bispo, a concessão de um Jubileu universal atrairia para a Igreja “uma torrente copiosissima de graças”; esse ato, que celebrava o dogma da Imaculada Conceição de Maria e a promulgação da Encíclica *Quanta Cura*, e o anexo *Syllabus Errorum*, que combatiam os “erros perniciosissimos que ameaçavam infectar com seu veneno mortifero a moderna sociedade”, ao mesmo tempo que era digno de gratidão pelos verdadeiros fiéis, também excitaria “as cóleras da impiedade revolucionaria”, composta por homens que intencionavam desacreditar o papa antes de destruí-lo, que queriam tornar o catolicismo odioso, qualificando-o de retrógrado, caduco, inimigo do gênero humano. A intenção desses ditos revolucionários, segundo Macedo Costa, era pregar o indiferentismo religioso.²²¹ Além de denunciar os jornalistas ditos católicos que não mantinham o devido cuidado ao transcreverem artigos produzidos por inimigos da religião.

Em 11 de fevereiro de 1866, Macedo Costa, após relembrar a publicidade dada por ele à Encíclica papal de 1864, passa a publicar a pastoral de mons. Dupanloup, bispo de Órleans, esclarecendo o sentido e a doutrina católica presente na Encíclica, procurando demonstrar a posição da Igreja Católica com relação ao progresso, à civilização, à liberdade de cultos, à liberdade de imprensa, à liberdade de consciencia, “e outras questões formidaveis que toçao

Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889). 2010. Tese de Doutorado em História e Bens Culturais da Igreja, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma; VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974; VIEIRA, *op. cit.*, p. 293-313.

²¹⁸ D. Félix-Antoine-Phibert Dupanloup foi colega de d. Macedo Costa no Seminário de São Sulpício de Paris na década de 1850. SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 265.

²¹⁹ MACEDO COSTA, Antonio de. Instrução pastoral. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, 11 fev. 1866, p. 8.

²²⁰ *Idem, Ibidem*, n. 4, 28 jan. 1866, p. 4.

²²¹ *Idem, Ibidem*, n. 5, 04 fev. 1866, p. 4.

ao mesmo tempo á ordem social e religiosa e que são todos os dias agitadas pela imprensa impia n'um sentido tão falso no ponto de vista theorico, quão pernicioso no ponto de vista pratico".²²²

A pastoral de Dupanloup propunha instruir seus diocesanos com relação aos erros referidos na Encíclica, que não estava sendo interpretada, e sim desfigurada. Na França havia ocorrido o erro de se ter entregado este documento (destinado aos bispos) aos jornalistas franceses que a encheram de contrasensos.²²³ Para exemplificar, o bispo citava alguns erros de tradução de latim que os jornalistas teriam cometido, e afirma que os redatores do *Siécle* e do *Journal des Débats*, não só violavam o sentido teológico, como também literal, gramatical, semântico e gramático dos conceitos inseridos na Encíclica *Quanta Cura*, e no anexo *Syllabus Errorum*. Os jornalistas teriam tomado “os nomes de cidades pelos de homens, os verbos por substantivos, as afirmações por negações”.²²⁴

O bispo de Órleans defendia a posição do papa como defensor da fé católica ao ter publicado a Encíclica, procurando corrigir e repreender a sociedade contra os erros da modernidade, pois era dever da Igreja reger a consciência de seus filhos.²²⁵ Segundo Dupanloup, a condenação do papa só se referia à parte negativa do progresso; a parte boa não somente era aceita como também defendida pela Igreja, não havendo, portanto, um antagonismo entre a Igreja e a civilização moderna.²²⁶

Com relação à liberdade de cultos, o papa só condenava a indiferença religiosa, combatendo a ideia de igualdade entre as religiões. Além disso, condenar a indiferença em matéria de religião não era condenar a liberdade política dos cultos, e condenar as doutrinas heréticas não era fulminar as pessoas. Conforme o entendimento da Igreja, se a verdadeira religião não fosse absoluta, não seria verdadeira; o que a Igreja defendia era proteger e corrigir seus filhos dos inimigos da família em prol da unidade religiosa, sendo esse o desejo de Jesus Cristo e um bem para o Estado.²²⁷

Sobre a liberdade política, defendia que a Igreja só se envolvia em política para fortalecer suas bases, condenar o direito à revolta, a doutrina do fim e as doutrinas insensatas.

²²² MACEDO COSTA, *op. cit.*, n. 6, 11 fev. 1866, p. 8.

²²³ *Idem, Ibidem*, p. 8.

²²⁴ *Idem, Ibidem*, n. 8, 25 fev. 1866, p. 8.

²²⁵ *Idem, Ibidem*, n. 9, 04 mar. 1866, p. 5-8.

²²⁶ *Idem, Ibidem*, n. 12, 25 mar. 1866, p. 4.

²²⁷ *Idem, Ibidem*, n. 13, 01 abr. 1866, p. 3.

Não importava o regime de governo para a Igreja, pois, o que dava unidade à sociedade era o catolicismo, afirmava Dupanloup.²²⁸

2.3. Cartas Pastorais de d. Pedro Maria de Lacerda publicadas n’*O Apostolo*

Pedro Maria de Lacerda publica, em 29 de agosto de 1869, uma pastoral com propósito de anunciar o novo jubileu concedido pelo papa Pio IX devido a Celebração do Concílio Ecumênico de 1869.²²⁹ No mesmo artigo, Lacerda expõe a sua alegria por poder participar de um Concílio Ecumênico, passados trezentos anos desde o último, ocorrido em Trento.

Para ele, em Trento, os hereges, gabando-se de reformadores e reformados, foram todos golpeados como por um raio. E, ao contrário da unidade da Igreja Católica, os protestantes mostravam sua fraqueza em suas divisões. Para o bispo, os protestantes haviam definhado, mirrado e morrido, perdendo toda a vida de fé e de obediência. Estavam caídos e subdivididos em milhares de seitas rivais entre si, não crendo, pregando e praticando nada além de liberdade de pensamento, liberdade de crença e de culto, liberdade de fé e de consciência em toda matéria de religião.²³⁰

Dois dogmas da Igreja Católica contra a doutrina dos protestantes são destacados pelo bispo Lacerda: o culto aos santos e as indulgências. Sobre o culto aos santos o bispo criticava aqueles que afirmavam não poder associar a divina pessoa de Jesus Cristo aos santos. Os santos não tinham méritos por si mesmos, mas valiam pelos méritos de Jesus Cristo, o único Redentor. Baseando-se no texto de II Macabeus 15:14, o qual afirmava que Jeremias orava por Israel mesmo depois de morto,²³¹ o bispo defendia não haver injúria em chamar os santos de redentores secundários para pagamento de penas temporais. Não havendo, portanto, injúria em cultuar os santos.²³²

²²⁸ MACEDO COSTA, *op. cit.*, p. 3.

²²⁹ LACERDA, Pedro Maria de. Bispado do Rio de Janeiro: Pastoral. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 35, 29 ago. 1869, p. 273.

²³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 274.

²³¹ “Então, tomando a palavra, disse-lhe Onias: Eis o amigo de seus irmãos, aquele que reza muito pelo povo e pela cidade santa, Jeremias, o profeta de Deus”. II Macabeus 15:14. BÍBLIA Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/01/23/15.php>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

²³² LACERDA, *op. cit.*, n. 36, 05 set. 1869, p. 282.

Sobre as indulgências, graça concedida pelo Jubileu, Lacerda explicava que elas serviam para suprir o que faltava da própria satisfação,²³³ principalmente sacramental, e não para excluí-la. Com base em Bossuet, Pedro Maria de Lacerda afirmava que, “tendo como temos tantas razões para crer que estamos longe de haver satisfeito quanto devemos, muito inimigos seríamos de nos mesmos, se não recorressemos às graças e às Indulgências da Igreja”. Os diocesanos deveriam se esforçar para ganhar as indulgências que também se estendiam às almas do Purgatório. E exorta seus diocesanos a orarem por essas almas.

Confissão, dor do passado, propósito firme de arrependimento, penitência, comunhão, oração nas Igrejas designadas, esmola para os pobres, eram exigências para se alcançar a graça do Jubileu, e isso desmentia a afirmação protestante de que as indulgências não cooperavam para a salvação.

Pedro Maria de Lacerda admirava-se pelo fato dos protestantes defenderem que, para a salvação, bastava crer por si só, sem obras meritórias. Para o bispo, era duvidoso que os protestantes cressem, pois como podiam crer se defendiam a liberdade de consciência e de culto como grande dogma da religião exata?

De acordo com Lacerda, Martinho Lutero era um imoral, ao defender a prática do adultério e do homicídio, conquanto que o pecador cresse em Jesus Cristo, e ao defender que a reforma era operada através do tumulto e da comoção. Segundo Lacerda, Lutero queria ser o pregador do Jubileu proclamado por Leão X em 1517. Entretanto, como não foi escolhido, teria tomado a ocasião para pregar contra as indulgências e para defender que o pontífice não tinha poder para concedê-las.

Para o bispo, os abusos cometidos pelos tiradores de esmolas do início do século XVI, repreendidos pelo papa, não desqualificavam a graça do Jubileu. Além disso, as esmolas não eram o preço das indulgências, elas eram obras pias investidas em outras obras pias.

A indulgência plenária promulgada pelo papa Pio IX livrava não só das penas canônicas como também das penas temporais, referentes a pecados recentes. Explicando as

²³³ Satisfação: “1. *Na linguagem corrente*, entre outros sentidos, esta palavra tem o de contentamento e o de pagamento integral do devido. 2. *Em Teologia*, refere-se à reparação, pelos méritos infinitos de J. C., sobretudo no seu sacrifício pascal, dos danos causados pelos pecados à glória de Deus. Além de obter da misericórdia de Deus o perdão da culpa desses pecados, J. C., agindo em nosso nome e em nosso favor, repôs superabundantemente a justiça divina ferida por esses pecados (no que tiveram de injúria). 3. *No sacramento da Penitência*, a s. ou penitência, é um dos actos essenciais que ao penitente arrependido cumpre praticar, com o sentido de compensar o mal causado pelos seus pecados à glória de Deus, à Igreja, ao próximo e a si mesmo. O confessor, em nome de J. C., deve impor uma s. ou penitência salutar que tenha em conta os pecados confessados e as condições do penitente”. FALCÃO, D. Manuel Franco. Enciclopédia Católica Popular. Disponível em: <<http://www.ecclesia.pt/catolicopedia>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

diferenças entre a Indulgência e o Jubileu, o bispo afirmava que “a Indulgencia é plenaria, se de sua natureza remitte toda a pena temporal, que por força das chaves da Igreja póder relaxada. Se é dada em um Indulto Pontificio com outras graças, extraordinarias, se chama Jubilêo... Se porém é dada só para remittir parte dessa pena e marca tantos dias ou annos, é parcial”.²³⁴

Embora o bispo Pedro Maria de Lacerda visse com muita empolgação a realização do Concílio Vaticano, devido à invasão que Roma sofreu em 20 de setembro de 1870, resultante da revolução italiana, o Concílio fora suspenso. Tal fato fez com que Lacerda publicasse outra pastoral lamentando o ocorrido e protestando contra a atitude dos revolucionários que, baseados na doutrina da Igreja livre num Estado livre, tomaram a Cidade Eterna, fazendo com que o papa Pio IX se auto exilasse em seu palácio, cerceado de seu governo temporal, com a justificativa de que estavam privando o papa do encargo de um governo temporal para poder se dedicar livremente ao governo espiritual da Igreja Católica. O bispo aproveita para solicitar que os católicos orem ainda mais pelo pontífice e explica que o motivo daquele flagelo eram os pecados que teriam despertado a ira de Deus, e, baseando-se em Tobias 4.11, afirmava que a ira de Deus era aplacada com toda sorte de boas obras, dentre as quais as esmolas, pois elas livravam do pecado.²³⁵

Defendendo a importância do domínio temporal do papa, o bispo afirmava que embora o poder espiritual e temporal do papa estivessem separados do ponto de vista da fé, eles estavam conectados entre si de forma íntima. O poder temporal era entendido como um meio para que o poder espiritual fosse exercido com liberdade e proveito pelo papa.

Por fim, Lacerda solicita, através desta pastoral, que se recolham na sua diocese esmolas para o Santo Padre: “filhos meus, eu vos estendo a mão e vos peço uma esmola para nosso Santo Padre o papa Pio IX”, para auxiliá-lo naquele momento de aflição.²³⁶

Ao abordarmos essas cartas pastorais de d. Macedo Costa, bispo do Pará, e d. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, pudemos analisar o discurso ultramontano na década de 1860 até o início da década de 1870. Entendemos que os autores desses discursos não tinham apenas uma, mas várias intenções ao produzirem suas cartas. Além de

²³⁴ LACERDA, *op. cit.*, p. 282-284.

²³⁵ “Porque a esmola livra do pecado e da morte, e preserva a alma de cair nas trevas”. Tobias 4:11. BÍBLIA Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/01/17/4.php#.UOw9reT7Jmg>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

²³⁶ LACERDA, Pedro Maria de. Carta Pastoral do Bispo de S. Sebastião do Rio de Janeiro anunciando a suspensão do Concilio Ecumenico do Vaticano por ocasião da tomada de Roma a 20 de setembro de 1870 e pedindo esmola para o Santo Padre Pio IX. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 4, 22 jan. 1871, p. 25.

combaterem as heresias da modernidade e os regalistas liberais, os ultramontanos também tiveram como alvo privilegiado combater as doutrinas protestantes, demonstrando como a inserção protestante era uma preocupação para os ultramontanos.²³⁷

Os bispos ultramontanos não somente tinham a preocupação de esclarecer seus diocesanos com relação aos propósitos da Igreja para a sociedade do século XIX, como também adverti-los com relação aos perigos da modernidade, combatendo os inimigos da Igreja, tais como: os liberais, os maçons, os protestantes, os jornalistas, etc.

Além de publicar cartas pastorais de bispos ultramontanos do Brasil, *O Apostolo* não se isentou de entrar em polêmicas teológicas com a *Imprensa Evangelica*. Tais debates nos possibilitam perceber como os presbiterianos e os ultramontanos tratavam-se na segunda metade do século XIX, pelo menos em nível discursivo. A seguir, veremos quais conceitos e quais recursos linguísticos eram utilizados pelos representantes dessas religiões adversárias no campo religioso brasileiro.

3. Debates entre a *Imprensa Evangelica* e *O Apostolo*

Ao trabalharmos com a imprensa protestante, a primeira preocupação que surge é com relação ao alcance dessas publicações; quantos jornais eram vendidos e quem assinava, por exemplo. Micheline Reinaux de Vasconcelos indica que entre as formas para se tentar verificar o alcance da imprensa, devemos estar atentos ao volume das tiragens, aos relatos dos missionários, aos depoimentos dos convertidos e a reação da igreja católica. Porém, nem sempre conseguimos saber o volume das tiragens, da mesma forma que é difícil encontrar um testemunho de um neo-converso sobre o papel da imprensa em sua vida devocional. Daí que o pesquisador tende a ficar limitado pelas informações dos missionários redatores e pela reação católica. Dessa forma, ao analisar essas informações, percebe-se que o alcance da editoração protestante deve ter sido forte o suficiente para incomodar o clero romano e animar os missionários.²³⁸

²³⁷ POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p. 73-75.

²³⁸ VASCONCELOS, Micheline Reinaux. *Imprensa e protestantismo no Brasil (1864-1930)*. *Projeto História*, São Paulo, vol. 35, ago./dez. 2007, p. 345. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/171/showToc>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

Pierre Bourdieu chama atenção para o fato de que em um campo religioso há sempre uma luta entre o novo, que força sua entrada no campo, e o dominante, que procura defender o seu monopólio da gestão do sagrado, tentando excluir a concorrência. Na tentativa de manterem o monopólio do sagrado, os dominantes tendem a sair do silêncio e a produzir um discurso defensivo de sua ortodoxia.²³⁹

Ao analisarmos os debates ocorridos entre os presbiterianos redatores da *Imprensa Evangelica* e os ultramontanos redatores d'*O Apostolo*, notamos até que ponto os apontamentos de Bourdieu aplicavam-se a esses discursos. O que vem a seguir é o resultado dessa análise, na qual percebemos que havia, sim, uma luta dentro deste campo religioso brasileiro oitocentista, no qual o novo, os presbiterianos, que tentavam forçar a entrada através de diversas estratégias, dentre as quais a divulgação de sua mensagem através da imprensa, de um lado; e os representantes da religião dominante, que, a fim de defenderem o seu monopólio da gestão dos bens de salvação, saíram do relativo silêncio e passaram a produzir o discurso de defesa da ortodoxia católica, incluindo a fundação de um jornal com o objetivo específico de atender a esses interesses.

3.1. Período da gestão de Ashbel Green Simonton (1864-1867)

Dentre os extensos debates que ocorreram entre a *Imprensa Evangelica* e *O Apostolo*, durante a gestão de Ashbel Green Simonton, destacamos um que teve como tema a doutrina sobre o culto às imagens da Igreja Católica. O debate se inicia com a publicação, em 03 de março de 1866, de um artigo da *Imprensa Evangelica* intitulado “O culto de imagens e a sensualidade”, em que se defendia a imoralidade sexual como consequência lógica do culto às imagens. Segundo o editor da *Imprensa Evangelica*, “o culto de imagens deixa o espirito em jejum e favorece o predomínio dos sentidos”, exacerbando os apetites sexuais. De acordo com a folha evangélica, aqueles que eram ensinados a prestarem culto às imagens tinham propensão ao relaxamento dos costumes, este tipo de culto tendia a esmorecer o que no homem havia de espiritual. Assim, o culto de imagens concorria para a morte da alma, negando-lhe o alimento espiritual, e exacerbando os sentidos que prendiam o homem ao

²³⁹ BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003, p. 120-121.

visível e ao palpável, incapacitando-o de elevar-se a Deus e à contemplação do invisível e do infinito.²⁴⁰

Para a redação evangélica, o culto das imagens fazia com que a carne prevalecesse sobre o espírito, fazendo com que a “parte inferior do homem” dominasse sua “parte superior” gerando uma luta entre os apetites, levando a vitória da sensualidade e das paixões libidinosas.²⁴¹

O Apostolo, ao responder esse artigo em 18 de março de 1866, dá início ao primeiro debate entre os periódicos religiosos. O argumento dos católicos iniciou acusando o editor presbiteriano de fundamentar sua tese numa *non causa pro causa*. Os católicos concordavam que a preponderância do visível sobre o invisível realmente causava uma desordem na vida do espírito, entretanto, discordavam que simbolizar o invisível estabelecesse esta preponderância. “Ai da poesia, ai das artes, ai da natureza humana, que não tem uma só nação do invisível sem ter primeiramente apoiado o espírito sobre um facto sensível!”. Para os católicos, o espírito necessitava da relação com o sensível para desenvolvimento da razão suprasensível. Dessa forma, o espírito necessitava do “refresco sensível”, se houvesse a falta deste “refresco” ou se o espírito o rejeitasse, a consequência seria o quietismo.²⁴² Poderia até mesmo haver uma graça que emancipasse o homem das necessidades sensíveis, entretanto, além de ser raríssima, ela não dispensava a relação primitiva, “uma natureza espiritual primitivamente desligada da ordem sensível, já não seria mais a natureza humana”.²⁴³

Portanto, se o princípio no qual os protestantes se baseavam era falso, não deveria ser dada importância para as reflexões feitas por eles a respeito do cerimonial católico e sobre “as imagens dos nossos templos”. Apontando para as consequências do pensamento presbiteriano, *O Apostolo* argumentava que ou o símbolo destruiria a ideia, uma doutrina que atacava as noções mais simples do senso comum, ou o símbolo proclamava o domínio supremo da ideia de uma natureza composta de espírito e matéria. Caso assim o fosse, o simbolismo católico passava a ser honrado em suas diferentes graduações e variedades.²⁴⁴

²⁴⁰ O CULTO de imagens e a sensualidade. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, 03 mar. 1866, p. 33.

²⁴¹ *Idem, Ibidem*, p. 33.

²⁴² “QUIETISMO – [Do *quietis*, repouso] Movimento místico católico romano, que floresceu nos séculos 17 e 18. Entre outras coisas, dava destaque à contemplação passiva. O Quietismo tem como base as obras do padre espanhol Miguel de Molinos (1627-1696) e François Fénelon. Segundo esta doutrina, a perfeição cristã achava-se no amor a Deus e na inação da alma, e a fê pura está acima de crenças ou teologias”. ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Dicionário Teológico*. Edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: CPAD, 1998, p. 248.

²⁴³ A IMPRENSA Evangelica (gazeta protestante). *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 11, 18 mar. 1866, p. 2.

²⁴⁴ A IMPRENSA..., *op. cit.*, p. 2.

A folha católica denunciava que a *Imprensa Evangelica* estava pregando a doutrina do maniqueísmo,²⁴⁵ “que não vê na ordem dos sentidos senão um mundo maldito e produzido pelo espirito máo”; e a doutrina do quietismo, “que não conhece verdadeira religião senão na absorção do homem da nação do absoluto despida de tudo o que a explica”.²⁴⁶ Em outra parte da série de artigos, o editor católico também acusa o jornal presbiteriano de seguir os ensinamentos do pelagianismo e do socianismo.²⁴⁷ E fazia um apelo aos presbiterianos para que proclamassem a soberania do espírito sobre a matéria, ao mesmo tempo em que pedia o reconhecimento de que “todas as obras do Senhor, na variedade das suas fórmulas, abençoão o seu Santo Nome”; além disso, pedia também para dar o reconhecimento de boa obra às reproduções da natureza feitas pelo artista com ideal religioso, enfim “reconheça que Deus comunica a sua santidade factos da natureza phisica”; e alertava o autor presbiteriano para tomar cuidado em apresentar proposições tão gerais, pois “os racionalistas lhe increparão a ceia e o baptismo”.²⁴⁸

Ao fim, propunham que a relaxação dos costumes estava relacionada aos diferentes climas das nações e não ao culto das imagens; como exemplo havia os maometanos, que odiavam as imagens mais que os protestantes.

Em 05 de maio de 1866, a *Imprensa Evangelica* publicou uma tréplica em resposta ao redator d’*O Apostolo*. Inicialmente, o editorial dizia não haver um mês desde que tiveram conhecimento da existência do periódico católico. Para o editorial da *Imprensa Evangelica*, realmente os maometanos eram conhecidos pela sua sensualidade. Entretanto, diziam: “por ventura o haver uma religião sem imagens que comtudo favorece a sensualidade, milita contra a idéa que existe uma ligação entre um culto sensível, visível, palpavel e a sensualidade nos costumes dos que a profissão?”.²⁴⁹

²⁴⁵ “**MANIQUEÍSMO** – Doutrina dualista elaborada pelo filósofo persa Mani (216 a 277 d.C.), segundo a qual o Universo foi criado por dois princípios antagônicos, irreduzíveis e igualmente eternos: Deus, representando o bem absoluto; e o diabo, o mal que também seria absoluto. De acordo com este sistema, seria o diabo tão poderoso quanto Deus, e o mal tão irresistível quanto o bem. O maniqueísmo ensinava ainda ser o ascetismo o único meio de salvação”. ANDRADE, *op. cit.*, p. 210.

²⁴⁶ A IMPRENSA..., *op. cit.*, p. 2.

²⁴⁷ A IMPRENSA Evangelica (questão das imagens). *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 36, 09 set. 1866, p. 2. “**PELAGIANISMO** – [Do lat. *pelagianismus*] Doutrina fundamentada por Pelágio, clérigo britânico do século IV. Entre outras coisas, ele minimizava a eficácia da graça divina e afirmava que a liberdade humana nada sofreu em consequência do pecado de Adão. Ou seja: negava o pecado original e a corrupção do gênero humano. O pelagianismo, muito combatido por Agostinho, seria sistematizado por Julião de Eclana”; “**SOCIANISMO** – Doutrina formulada por Lélío Socino, no século XVI, cuja tônica é a negação da divindade de Cristo e da realidade doutrinal da Santíssima Trindade”. ANDRADE, *op. cit.*, p. 236, 266.

²⁴⁸ A IMPRENSA Evangelica (gazeta protestante), *op. cit.*, p. 3.

²⁴⁹ O “APOSTOLO” e suas criticas sobre a Imprensa Evangelica. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 9, 05 maio 1866, p. 67.

A argumentação continua estruturada a partir de uma metáfora, isto é, daquele que não tem nada para comer e morre de fome, e o que tem algo para comer, mas com um pouco de veneno, e morre de pouco a pouco devido ao veneno que ingere, sendo assim, o prudente seria se alimentar somente de comida boa. Mas o que se vê na necessidade de comer comida alterada para não morrer de fome, sempre haveria de comê-la, mesmo que sua saúde ficasse prejudicada. Porém, pior que isso seria comer veneno, caso dos que morrem sem Cristo como os maometanos.²⁵⁰

Dessa forma, o maometismo era “mil vezes pior do que um Christianismo adulterado e bastante envenenado com ritos profanos e prejudiciaes aos que os praticão”. Era melhor crer em alguma coisa, ainda que errada, do que não crer em nada.²⁵¹

Em 13 de maio de 1866, após louvar o modo cordial pelo qual o debate estava sendo conduzido, o editorial católico rechaça o argumento da folha evangélica, dizendo que não partira de si a tentativa de concluir a partir de alguns fatos a verdade de uma doutrina: “os factos exemplificam; mas não provam principios. Ella é que depois de estabelecer gratuitamente que os povos que veneram imagens são mais corrompidos que os iconoclastas, concluiu dahi que o culto das imagens é um culto corruptor”.²⁵²

Ao mesmo tempo em que os dois periódicos concordavam com a realidade imoral dos povos maometanos, também concordavam que esse povo tinha uma civilização adiantada com relação a outros povos pagãos. Mas discordavam sobre as causas que teriam produzido esse progresso civilizacional. Para o periódico evangélico, a causa deste desenvolvimento centrava-se na questão deles não cultuarem imagens. Já para os católicos, o motivo deste desenvolvimento dos maometanos estava na relação que eles tiveram com os povos cristãos.²⁵³

De acordo com o editorial da *Imprensa Evangelica*, *O Apostolo* baseava seus argumentos no método escolástico, desenvolvendo-o com “argumentos abstractos e philosophicos, como se fazia na idade media aos pés de Thomaz de Aquino. Este methodo de argumentação é conhecido pelo termo *á priori*, isto é: da causa se pretende deduzir logica e necessariamente suas consequencias”. Os protestantes afirmavam que tinham preferência pelo método oposto, *á posteriori*, dos efeitos inferir-se a natureza da causa. Tendo em vista que a

²⁵⁰ O “APOSTOLO”..., *op. cit.*, p. 67.

²⁵¹ *Idem, Ibidem*, p. 67.

²⁵² A IMPRENSA Evangelica. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 19, 13 maio 1866, p. 2.

²⁵³ *Idem, Ibidem*, p. 2.

experiência prova que o simbolismo dos cultos sobrecarregados de cerimônias e pompas exteriores nunca havia elevado nenhum povo ao conhecimento das leis de Deus e de seus deveres morais.²⁵⁴

Todavia, para Simonton, havia outro método que era preferível a esses dois, isto é, a autoridade bíblica: “o que lá estiver ordenado, ha de ser o mais adequado ás necessidades de suas criaturas. Por acaso o symbolismo romano tem em seu favor quer a letra quer o espirito do Evangelho?”²⁵⁵ O filósofo que fundamentava seus argumentos era Francis Bacon.²⁵⁶ Para o editorial, o terreno era firme e sólido para quem partia dos fatos para elaborar leis gerais e abstratas, ao contrário dos que tentavam sustentar em tese doutrinas cuja falsidade prática era comprovada por todo mundo.²⁵⁷

Para *O Apostolo*, insistir num argumento à posteriori era “querer deixar a luz para cahir nas trevas”. Confessava que era escolástico, pois “a verdadeira argumentação é a escolastica, e que toda a ordem de factos está ligada a principios superiores”. Além disso, Francis Bacon não era culpado do empirismo da *Imprensa Evangelica*. Caso houvesse realmente uma pesquisa que comparasse os povos católicos, de um lado, e os protestantes e iconoclastas em geral, de outro, e se verificasse uma imoralidade maior entre os católicos, e não houvesse outra razão para justificar tal imoralidade a não ser o culto de imagens, aí sim, poder-se-ia desconfiar desta prática, e, procedendo assim, o editorial da *Imprensa Evangelica* realmente seria discípulo de Bacon, afirmava o editor d’*O Apostolo*, que para concluir dizia que “da maneira que procedeu, queira nos perdoar, foi só discipulo das suas prevenções”.²⁵⁸

O desafio proposto pela *Imprensa Evangelica* de fundamentar os argumentos a partir da autoridade do texto bíblico foi aceito pel’*O Apostolo* em 10 de junho de 1866. De acordo com a indicação de Pierre Bourdieu, percebemos que, por trás desse desafio lançado pelos presbiterianos, estava uma estratégia própria daqueles que tentam forçar a entrada num campo religioso já dominado por uma instituição, isto é, o “regresso às primeiras fontes, à origem, ao

²⁵⁴ O APOSTOLO contra a Imprensa Evangelica. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 10, 19 maio 1866, p. 79.

²⁵⁵ *Idem, Ibidem*, p. 79.

²⁵⁶ Note-se que a filosofia de Francis Bacon foi fundamental para a formação do pensamento conservador do Colégio de New Jersey – Seminário de Princenton, na segunda metade do século XIX. Cf. VELASQUES FILHO, *op. cit.*, p. 117-118.

²⁵⁷ O APOSTOLO..., *op. cit.*, p. 80.

²⁵⁸ A IMPRENSA Evangelica. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 21, 27 maio 1866, p. 2.

espírito, à verdade do jogo, contra a banalização e a degradação da qual [a religião] foi objeto”.²⁵⁹

Primeiramente, o editorial católico chama a atenção para a diferença entre o espírito da lei e a letra da lei, e diz que, se a *Imprensa Evangelica* tivesse exigido a letra da lei que autorizasse positivamente o culto de imagens, isso não seria possível, além de não ser razoável, pois, para que um ato religioso passasse a ser bom e santo, bastava apenas que estivesse acomodado ao espírito da lei. O culto de imagens estava inserido numa doutrina superior, isto é, a de que toda a natureza pode ser constituída por Deus como meio de santificação. “Esta santificação da natureza é o que convem procurar no livro sagrado; e não as particularidades”.²⁶⁰

Se os protestantes afirmavam que não havia mais condenação a não ser sobre o pecado, então tinham que concordar com os católicos que “a natureza a menos de uma condenação positiva sendo susceptível de santificação, as obras do artista são susceptíveis de se tornarem objectos santificados... e uma vez santificados... é forçoso que se lhes renda o culto religioso que convém as cousas sanctas”, defendia a folha católica. Além disso, o texto de Êxodo, capítulo 20, versículo 4,²⁶¹ referia-se a uma lei cerimonial vinculada ao culto sem implicações morais; e não tinha sentido restrito, caso tivesse, todas as obras de arte seriam por si mesmas impuras.²⁶²

Para a *Imprensa Evangelica*, o editor do jornal católico citara a Bíblia apenas para defender sua tese escolástica, defendendo que as obras de Deus e o trabalho do artista não eram abomináveis. E o acusava de ter cometido o erro dos maniqueus, empregando qualidades de pureza que só seriam inerentes a pessoas, a objetos inanimados e a animais irracionais.²⁶³

O editorial evangélico chamava a atenção também para o fato de que, se Jesus havia levantado o anátema sobre a natureza, consagrando-a, como afirmava o editor católico, não só o Sol, a Lua e as estrelas mereciam culto religioso, como também estaria justificada a idolatria dos povos pagãos. Para o editor evangélico, a santificação de objetos e de animais referia-se à

²⁵⁹ BOURDIEU, *op. cit.*, p. 121.

²⁶⁰ A IMPRENSA..., *op. cit.*, n. 23, 10 jun. 1866, p. 3.

²⁶¹ “Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra”. Êxodo 20:4. BÍBLIA Sagrada contendo o Antigo e o Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, p. 82.

²⁶² A IMPRENSA..., *op. cit.*, p. 3.

²⁶³ O CULTO das imagens defendido pelo – Apostolo – folha religiosa. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 12, 16 jun. 1866, p. 91.

separação de algo comum para o serviço sagrado, sem estar ligado à necessidade de lhe prestar culto.²⁶⁴

Em resposta, *O Apostolo* protestava contra a acusação de ser maniqueísta: “como poudes ella attribui-nos de ter *predicado puresa ou impuresa intrinseca de cousas privadas de vontade, de intelligencia e até de vida*”;²⁶⁵ pelo contrário, a intenção do editorial católico, segundo afirmava o autor, era combater essa impureza inerente.

Outra questão levantada pelo *O Apostolo* era a confusão semântica sobre o conceito de culto promovida pela *Imprensa Evangelica*, como se culto fosse algo que só se rendesse a Deus. Na intenção de explicar esse conceito, *O Apostolo* afirmava que a palavra culto era de origem latina, tendo um significado amplo, desde a adoração suprema até o apreço extraordinário por qualquer coisa. Não havendo dúvidas de que se poderia dar o nome de culto ao reconhecimento da suprema majestade ou a uma veneração de um ato de natural reverência. A Igreja, para acautelar-se de qualquer equívoco estabeleceu três termos gregos para diferenciar o culto: latria, hiperdolia e dolia. Sendo assim, qualquer palavra hebraica que indicasse o respeito que deveria ser dado às coisas sagradas deveria ser traduzida por culto.²⁶⁶

Para *O Apostolo*, a *Imprensa Evangelica* estava sendo racionalista ao atribuir o conceito de santificação apenas para os objetos separados para o serviço de Deus: “realmente não sabemos em que parte da sagrada Biblia foi a *Imprensa Evangelica* beber este naturalismo”. Ao contrário, “santo é o que no sentido do termo está unido intima e directamente com Deos”.²⁶⁷

Em resposta, a *Imprensa Evangelica* lamenta o fato de *O Apostolo* não ter citado o texto do decálogo a respeito da prestação de culto unicamente a Deus e a condenação da idolatria; isso seria proveitoso para o povo católico, afirmava, pois a “Biblia é terra incognita para a maior parte do povo”. Logo em seguida rechaça a argumentação católica de que esta prescrição sobre fazer imagens era somente cerimonial e não moral, ou que o texto de Êxodo não tivesse sentido restrito.²⁶⁸

Sobre a relação entre a letra e o espírito da lei, o editor evangélico argumentava que o sentido genuíno das escrituras seria aquele que combinasse a letra com o espírito. O texto de

²⁶⁴ O CULTO..., *op. cit.*, p. 92.

²⁶⁵ A IMPRENSA Evangelica. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 25, 28 jun. 1866, p. 2.

²⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 2.

²⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 2.

²⁶⁸ O CULTO de imagens defendido pelo *Apostolo*, folha religiosa. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 15, 04 ago. 1866, p. 113.

Êxodo fazia referência à oposição entre a unidade de Deus e o politeísmo, sendo assim, o culto cristão não deveria ser repartido “entre muitos objectos (...) a proibição de deuses estrangeiros segue-se a proibição de representações visíveis até no culto do Deus unico e verdadeiro”.²⁶⁹

Para o editor evangélico, se os homens não olhassem para as imagens sob o ponto de vista religioso, nem adorassem tais imagens, realmente elas seriam inocentes. “Sabemos que a hypothese é impossível por causa da cegueira natural ao homem”, afirmava. Se conseguissem tirar dos homens sua tendência de representar os objetos de seu culto, aí sim poderiam ser feitas quantas imagens quisessem, pois o fazer uma imagem não seria seguido por nenhum ato de culto, “o fazer e o dar culto, serão de facto separados”.

Criticando a ideia de que o texto de Êxodo referia-se apenas à idolatria pagã, o editor presbiteriano citava o capítulo 4, versos 15 e 16, do livro de Deuteronomio: “Guardai por tanto cuidadosamente as vossas almas. Vós não vistes figura alguma no dia que o Senhor vos fallou em Horeb do meio do fogo, por não succeder que enganados façais para vós alguma imagem de escultura ou alguma figura de homem ou de mulher”. E conclui, “toda a figura de Deus é uma mentira”.²⁷⁰

Ao analisarmos esse debate percebemos o quanto o uso da metáfora fora utilizada por ambos os escritores como um recurso linguístico para combater e defender suas doutrinas. Para poderem se inserir no campo religioso brasileiro oitocentista, era necessário que os presbiterianos, advindos do protestantismo norte-americano, desvalorizassem os dogmas da religião dominante do Império, daí o raciocínio de causa e consequência entre o culto de imagens e a possível imoralidade sexual dos católicos. Em resposta, os católicos denunciavam a embriaguez e a tendência ao suicídio por parte dos protestantes.

O fato de Ashbel Green Simonton não ter provado seu argumento com exemplos, fez com que o editor José Gonçalves Ferreira o acusasse de estar baseado numa falácia, conceituada como *non causa pro causa*. As disputas não se restringiam a questões doutrinárias, mas também abordavam os fundamentos filosóficos em que cada editor se baseava para construção de seus discursos: enquanto um se assumia tomista e, portanto, conservador, tridentino e ultramontano, o outro se dizia baconiano, portanto, conservador protestante norte-americano.

²⁶⁹ O CULTO..., *op. cit.*, p. 113-114.

²⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 114.

O editorial da *Imprensa Evangelica*, ao chamar *O Apostolo* de escolástico, intencionava fazer coro e se aproximar dos grupos sociais e políticos que acusavam os ultramontanos de serem retrógrados e inimigos do progresso, conforme já visto neste estudo. Em resposta, *O Apostolo* acusava a *Imprensa Evangelica* de ser racionalista e naturalista, o que não era pretensão dos presbiterianos, conservadores como eram, conforme já visto.

Outro recurso utilizado neste discurso de combate era a referência a seitas conhecidas e combatidas por ambas as religiões, tais como: o maniqueísmo, o quietismo, o pelagianismo e o socianismo, sempre na tentativa de desvalorizar os dogmas da religião adversária. Enfim, com a análise desses artigos podemos notar como um discurso de combate por parte da *Imprensa Evangelica* pôde ganhar tanto espaço na imprensa religiosa da Corte no período imperial. Outra questão a ser destacada é a atenção que um jornal ultramontano, posteriormente, órgão oficial da diocese do Rio de Janeiro, deu a um periódico protestante, num momento de intensas mudanças no campo religioso brasileiro.

3.2. Período da gestão de Alexander Latimer Blackford (1868-1870)

Ao trabalharmos com os artigos doutrinários da *Imprensa Evangelica* durante a gestão de Blackford, ressaltamos a ênfase do editorial em atribuir um caráter apocalíptico ao catolicismo romano com a finalidade de combatê-lo, ao mesmo tempo em que se fazia uma apologia ao protestantismo como sendo a “ferida que a besta recebeu”.

Nesta última subseção de nosso capítulo, gostaríamos de destacar os principais debates ocorridos entre a *Imprensa Evangelica* e *O Apostolo* durante a gestão de Blackford, nos quais essa ideia milenarista se fez presente.

Em 15 de fevereiro de 1868, a *Imprensa Evangelica* transcreve a “Alocução pronunciada pelo santíssimo padre Pio IX no consistório secreto de 20 de setembro”, extraído do *Diário do Rio de Janeiro* de 21 de janeiro de 1868. O editorial afirmava que esta alocução fazia lembrar as declarações registradas no livro do Apocalipse de João, capítulo 17, verso 16.²⁷¹ Nesta mensagem, o papa demonstrava sua indignação pelas atitudes tomadas pelo governo subalpino, dentre as quais uma lei aprovada que “despojou sacrilega e ousadamente a

²⁷¹ “E os dez chifres que viste na besta são os que aborrecerão a prostituta, e a porão desolada e nua, e comerão a sua carne, e a queimarão no fogo”. Apocalipse do Apóstolo S. João 17:16. BÍBLIA Sagrada contendo o Antigo e o Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, p. 1222.

Igreja de todos os seus bens próprios com grave damno da mesma e da sociedade civil, apropriando do que se tinha apossado no seu territorio e no usurpado, e determinando vender estes mesmos bens”. De acordo com a mensagem, esta lei atacava o direito de possuir que gozava a Igreja, além de reduzir o clero e as “virgens consagradas ao Senhor” à pobreza e à mendicância. O papa afirma não poder se calar perante esta lei e a declarou “irritada e nulla”, declarando ainda que os autores da lei incorriam “desgraçadamente nas penas ecclesiasticas e censuras que os sagrados canones, constituições apostolicas e decretos dos concilios geraes inflige *ipso facto* contra os usurpadores e invasores da Igreja, dos seus direitos e bens”.²⁷²

O Apostolo, edição de 23 de fevereiro de 1868, publicou uma réplica a este artigo da *Imprensa Evangelica* fazendo referência ao comentário de Antônio Pereira de Figueiredo sobre o texto apocalíptico em questão. O comentário de Pereira de Figueiredo é uma crítica aos “modernos calvinistas” que insistiam em comparar a Babilônia e a prostituta do Apocalipse com a igreja católica. A interpretação correta deste texto era que a Babilônia e a prostituta do Apocalipse faziam referência à Roma gentilícia, “e a queda da grande Babylonia a mesma Roma tomada por Alarico”. Mais um ponto que refutava tal concepção era que o escritor sagrado fazia referência a uma prostituta e não a uma adúltera “epitheto que convinha a essa Roma idolatra e não áquella e que tem sua séde principal e seu throno a esposa de Jesus-Christo”. Sendo assim, a Besta era a idolatria reinante na Roma pagã e os dez reis que fizeram guerra à prostituta eram os “chefes das principaes nações barbaras que destruíram o Imperio Romano do Occidente”. Para *O Apostolo*, o papa, estando como um “cordeiro entre mil lobos”, lembrava o verso 14 do capítulo 17: “E pelejarão contra o cordeiro e o cordeiro os vencerá; porque elle é o Senhor dos Senhores e o Rei dos Reis, e os que são com elle são os chamados, os escolhidos e os fieis”.²⁷³

Somente em 18 de julho de 1868, a partir da carta de um assinante, foi que a *Imprensa Evangelica* deu continuidade ao debate com *O Apostolo*. O assinante anônimo pedia uma tréplica da folha evangélica. Neste artigo, a *Imprensa Evangelica* se propôs a provar que a prostituta do Apocalipse era a igreja romana. Segundo o editor, o único argumento que o jornal católico apresentara para refutar tal ideia era este: “se fosse a igreja catholica romana de que o Apostolo falla, lhe teria dado o nome *adultera*, e não *prostituta*”.²⁷⁴

²⁷² O REINO da Italia e o Papado. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, 15 fev. 1868, p. 28.

²⁷³ O REINO da Italia e o Papado. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, 23 fev. 1868, p. 58.

²⁷⁴ RESPOSTA a um assignante. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, 18 jul. 1868, p. 106.

Conforme o redator da *Imprensa Evangelica*, para explicar todos os motivos que levavam a crer que a prostituta do Apocalipse era a Igreja Católica Apostólica Romana, teria-se que escrever “um commentario sobre o Apocalypse inteiro”, e, para responder a’*O Apostolo*, o editorial inicia seus argumentos citando Antonio Pereira de Figueiredo e afirmando que o padre oratoriano a fim de explicar o verso 16 do capítulo 17 de Apocalipse, diz que a “prostituta” representava a Roma pagã no período do imperador Honório, entre 410 e 415, quando a religião cristã era considerada uma devoção particular dos imperadores enquanto que a idolatria era a religião do Império. Daí, o editorial faz o questionamento retórico se no Império do Brasil a religião católica também não poderia ser considerada a religião particular do imperador enquanto o protestantismo fosse a religião do Estado. “Tas são os subterfugios a que tem de recorrer os interpretes romanos para escapar á força das provas que o Apocalypse nos apresenta de ser a igreja romana idolatra”.²⁷⁵

Continuando seus argumentos, a *Imprensa Evangelica* apresentou duas razões para concluir que a “*Roma papal*” era a prostituta. A primeira razão era “*a côr de seu vestido*”; a segunda razão era “*o nome que estava escripto na sua testa*”.

A primeira razão estava baseada no capítulo 17, verso 4, do Apocalipse: “A mulher estava cercada de purpura e de escarlata”. E para o editor da *Imprensa Evangelica* o que mais chamava a atenção dos estrangeiros quando iam pela primeira vez a Roma era a “ostentação que a igreja fez desta mesma côr”. Dessa forma, tudo era feito na cor escarlata: os chapéus, os mantos, as meias dos cardeais; os carros e os arreios dos cavalos; as colchas estendidas das janelas em dias de procissão; o carro do papa, o tapete em que pisa; o uniforme dos guardas. “Não se vê, pois, que a mulher vestida de purpura bem representa o papismo?”. Para o editorial, na Roma pagã os imperadores vestiam-se de púrpura, entretanto, era muito raro ver aquela cor naquele tempo.

“A segunda razão que nos leva a crêr que a prostituta significa a Roma dos papas é *o nome que estava escripto na sua testa*. Era: *Mysterio; A grande Babylonia, a mãi das fornicações e das abominações da terra*”. Para a folha evangélica, o sentido literal deste texto fazia referência à concubinação do clero, proibido de contrair matrimônio. “Em sentido figurativo a fornicação nas Escripturas significa *idolatria*. Tambem neste sentido o termo é bem applicavel á igreja romana. Ou, por ventura, o culto que nella se dá ás imagens, ás cruces, aos santos e anjos não será idolatria?”²⁷⁶

²⁷⁵ RESPOSTA..., *op. cit.*, p. 107.

²⁷⁶ *Idem, Ibidem*, p. 107.

O editorial, prevendo que *O Apostolo* poderia refutá-lo dizendo que tanto a cor dos vestidos quanto a idolatria fizessem referência a Roma gentílica, lança o último argumento deste artigo, baseando-se no verso 6 do mesmo capítulo do Apocalipse: “*Vi esta mulher embebedada do sangue dos Santos, e do sangue dos Martyres de Jesus. E quando a vi fiquei espantado com uma grande admiração*”. Para a *Imprensa Evangelica*, não havia como argumentar que esta admiração do apóstolo S. João se referisse a Roma pagã, e citando as perseguições promovidas pelo imperador Nero, em 64 d.C., e, posteriormente, pelo imperador Deocleciano, em 92 d.C., vividas pelo escritor do Apocalipse. Para o editorial, o espanto de João não estava no fato de ter visto a “prostituta”, que representava a Roma pagã, derramando o sangue dos cristãos, e sim em ter visto a Roma cristã continuar a derramar o sangue dos santos.²⁷⁷

Na segunda parte deste artigo, publicada em 1º de agosto de 1868, a *Imprensa Evangelica* respondeu às questões propostas pel’*O Apostolo*. A primeira pergunta era dizer quem fazia o papel da besta do Apocalipse? Para responder a este questionamento, a *Imprensa Evangelica* fundamentou seus argumentos em Antonio Pereira de Figueiredo, dizendo que caso o *Apóstolo* lesse as anotações do padre Figueiredo, não precisaria fazer essa pergunta, pois essa besta era Roma, representada como aquela que está cercada por sete montes; e a “prostituta” também era Roma, só que essa indicando o caráter idólatra daquela cidade.²⁷⁸

Respondendo à segunda questão: “*Quaes são os dez córnos que arremeçam contra a prostituta?*”, a *Imprensa Evangelica* iniciava com o seguinte apontamento: “se não nos enganamos, sahio esta pergunta da penna do nosso illustre collega sem que elle pensasse bem no que escrevia”. E diz que, para responder a esta pergunta, bastava ligar o verso 13 com o verso 16 do dito capítulo 17, pois “os dez córnos representam dez reis ou reinos que ao principio sustentariam o poder da besta, mas depois a aborrecerem e a reduziriam a desolação”. Para a redação folha evangélica, esses reinos eram aqueles que haviam se livrado “do jugo que o clero e a côrte papal por tantos seculos lhe impozeram”, tais como: a Italia; a Áustria, tendo rompido a concordata feita com a Santa Sé; e o próprio Brasil; “reinos que dantes em tudo obedeciam á senha que sahia de Roma”. Para provar as afirmações feitas, a redação evangélica apontava para “os ultimos relatorios queixosos, petulantes e arrogantes

²⁷⁷ RESPOSTA..., *op. cit.*, p. 107.

²⁷⁸ *Idem, Ibidem*, n. 15, 01 ago. 1868, p. 115.

dos corypheus da igreja romana no Brasil”,²⁷⁹ e para a própria folha católica do Rio de Janeiro.

A terceira questão que, segundo a redação da *Imprensa Evangelica*, era “tão extraordinária e (...) blasfema”, fazia correspondência entre a posição “pacífica e paciente” que o papa estava tomando perante os seus inimigos e o cordeiro do verso 14 do capítulo 17 do livro do Apocalipse. Inicialmente, a folha evangélica dizia que o papa só estava pacífico e paciente porque contava com a proteção de forças estrangeiras, além de não ter, naquele momento, condições de impor sua vontade. Quem acreditava no caráter pacífico e paciente do papa não conhecia nada de história.²⁸⁰

Para o jornal evangélico, a última prova de que a Igreja Católica era a besta e a prostituta do Apocalipse era a “comparação entre o Papa e o proprio Filho de Deus, applicando-lhe palavras que sem blasphemia não se póde applicar senão ao Senhor Jesus Christo”.²⁸¹

Sob a direção de Blackford, fica evidenciado não só o combate em si contra o catolicismo, mas também a tendência milenarista de interpretar a doutrina bíblica. Além do recurso à Bíblia como argumento de autoridade, algo já evidente em Simonton, característica própria dos protestantes, agravada com o conservadorismo protestante norte-americano.

Para o editorial católico, não milenarista, a história da Besta do Apocalipse fazia referência à perseguição sofrida pela Igreja no período da Roma pagã, para isso citava o comentário de Antônio Pereira de Figueiredo, que se baseava em Bossuet.

As disputas no campo religioso ganham um novo destaque quando estudamos os debates ocorridos entre as duas religiões cristãs que disputavam a gestão do sagrado no Brasil oitocentista. Já notamos, neste capítulo, o quanto esses discursos doutrinários e teológicos não eram monoglotas; indicando as diversas intenções desses autores ao escreverem os seus textos.

4. Um campo religioso constituído por apenas duas religiões?

²⁷⁹ RESPOSTA..., *op. cit.*, p. 115.

²⁸⁰ *Idem, Ibidem*, p. 115.

²⁸¹ *Idem, Ibidem*, p. 115.

Antes de concluirmos este capítulo, faz-se necessário que chamemos a atenção para mais uma questão: o silêncio com relação a outras religiosidades presentes no Brasil oitocentista. Na década de 1860 já tínhamos no Brasil manifestações religiosas do espiritismo²⁸² e do judaísmo,²⁸³ além das próprias manifestações da religiosidade de matriz africana. Mas, nas publicações analisadas até este momento, há um silêncio a respeito dessas outras manifestações. No jornal *O Apostolo*, por exemplo, em 19 de abril de 1868, já há menção ao espiritismo, chamando-o de “Sciencia de Satanaz”;²⁸⁴ em outros artigos, como o publicado em 18 de março de 1866, intitulado “As sibyllas e as sonambulas”, o editorial católico aborda, inclusive, o mesmerismo, ou magnetismo animal; procurando demonstrar que isso era uma falsa ciência.²⁸⁵ Note-se que o mesmerismo, como apontado por Daniel do Valle, foi analisado por Allan Kardec antes de sistematizar o espiritismo.

Encontramos artigos, alguns tendo ocupado boa parte das publicações, preocupados em combater outros tipos de religiosidades pagãs estrangeiras, tais como: “Pagodes”, combatendo a religiosidade indiana, neste artigo, o editorial indicava que embora no Brasil a palavra remetesse a um tipo de dança, na Índia oriental era um templo dedicado a divindade brahmane, lamenta a idolatria do povo asiático e afirma que o culto hindu era um dos “mais philosophicos na theoria, e ao mesmo tempo, mais crueis na pratica”.²⁸⁶ “Obediencia é melhor do que sacrificio” conta a história de uma da prática religiosa indiana de se sacrificar crianças no rio Ganges, adorado pelos hindus, entre mães que “pareciam completamente indifferentes á sorte de seus filhinhos” e outras que “choravam amargamente e arrancando os proprios cabellos em agonia, sem remedio amaldiçoavam o cruel deus, não se atrevendo, comtudo, a negar os sacrificios que dellas exigiam os sacerdotes”; uma mãe se negara a entregar o seu filho para o sacerdote a fim de ser sacrificado, fugindo do local, clama ao “Deus dos brancos” e, milagrosamente, aqueles que a perseguiam somem, dando continuidade a sua fuga, ela se depara com uma reunião de cristãos, e então os ouve orar ao Deus dos brancos em sua própria língua, um Deus que só requeria amor e obediência. Os homens que oravam eram aqueles que haviam deixado pátria, amigos e parentes, passando a sofrer resignadamente os trabalhos mais

²⁸² Cf. VALLE, Daniel Simões do. *Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói. SILVA, Rafaela de Albuquerque. *No labirinto das liberdades: Conselho de Estado, direitos civis e associativismo religioso não católico no Brasil imperial (1860-1880)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

²⁸³ Cf. SILVA, *op. cit.*

²⁸⁴ A ACTUALIDADE. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 16, 19 abr. 1868, p. 122.

²⁸⁵ AS SIBYLLAS e as sonambulas. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 11, 18 mar. 1866, p. 2.

²⁸⁶ PAGODES. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, 02 fev. 1867, p. 21.

penosos para trazer ao povo daquela mulher o conhecimento da verdadeira salvação que só há em Cristo Jesus. Quando o filho daquela mulher alcançou a idade adulta, manifestou sua gratidão a Deus, dedicando sua vida à sua causa e serviço.²⁸⁷

Devemos apontar alguns pontos que chamam a atenção neste discurso dos presbiterianos. Inicialmente, a crítica ao paganismo, à idolatria e aos sacrifícios humanos é verificado também em outras publicações, contraposto ao culto dado ao “Deus dos brancos”, dos missionários. Em seguida, há a valorização dada à atividade missionária e aos missionários, como pessoas resignadas, a ponto de a criança salva do sacrifício ter dedicado sua vida à “causa e serviço” do cristianismo. Essa valorização das missões e o entendimento de que os missionários eram pessoas resignadas e virtuosas aparecem ao longo de diversas publicações desde a fundação do jornal.

Continuando a abordar as práticas pagãs, a *Imprensa Evangelica* ainda publicou outros artigos, dentre os quais: “A idolatria”,²⁸⁸ fazendo uma comparação entre a adoração aos ídolos do paganismo – tanto dos tempos bíblicos, quanto da China, Índia Oriental, África e Japão contemporâneos – e o culto de imagens da Igreja Católica, concluindo que “a igreja romana não é uma igreja cristã, e portanto é o dever de todos os que querem salvar-se, sahir della para que não compartilhem das pragas que contra ella são fulminadas na palavra de Deus”.²⁸⁹ E “Historia de um templo consagrado aos demonios”, no qual o culto à deusa Kali é identificado como “culto abominavel aos demonios”, o discurso é um relato a respeito das missões protestantes na Índia, na região de Bali, onde havia um templo dedicado à deusa; no relato, os jovens missionários conseguem converter o fundador do templo hindu, fazendo com que o próprio templo seja reconsagrado ao cristianismo.²⁹⁰

Não podemos deixar de considerar a existência de algumas publicações acerca dos judeus, tais como: “Sociedade de Londres Promulgadora do Christianismo entre os Judeos”, que faz referência ao trabalho missionário promovido por essa sociedade, afirma que ela mantinha agentes na Inglaterra, na Europa, na Ásia e na África, tendo como principal atividade a distribuição de literatura cristã na língua hebraica; indica o fato de “as sociedades para promulgar a conversão dos Judeos tinham feito desde o principio deste seculo alguns

²⁸⁷ OBEDIENCIA é melhor que sacrificio. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 5, 07 mar. 1868, p. 37-38.

²⁸⁸ A IDOLATRIA. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 18 jan. 1868, p. 13. Destacamos que este artigo ocupou ao todo oito números do jornal.

²⁸⁹ *Idem, Ibidem*, n. 12, 20 jun. 1868, p. 92.

²⁹⁰ HISTORIA de um templo consagrado aos demonios. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 17, 20 ago. 1870, p. 134.

20,000 prosélytos”.²⁹¹ “Concilio judaico” é uma notícia comentada sobre a reunião dos judeus da Filadélfia, Estados Unidos, tendo como intuito “reconciliar o ritual do judaísmo com as circunstâncias do seculo em que vivemos”; para o editorial, eles estavam se “christianizando sem o sentirem”, pois, segundo o redator, “elles são a mais irrefragavel prova da vinda de Jesus de Nazareth a este mundo, de que elle é o verdadeiro Mestre e Redemptor da humanidade”, daí o interesse em observar o que acontecia com eles. Destaca também a prosperidade dos judeus nos Estados Unidos e em outras partes do mundo, aponta o fato de terem sido os únicos a se enriqueceram com a Guerra Civil americana: “elles não tinham duvida alguma em receberem moeda confederada, mas tratavam de applical-a logo em terra ou outra propriedade que tal, de modo que escapáram á bancarota geral que seguio se á guerra”. O artigo termina citando várias personalidades famosas na área da filosofia, da música, da poesia e do teatro que eram judeus.²⁹² Há, também, diversas outras menções aos judeus em várias publicações, entendendo-os como fazendo parte da história do cristianismo. Mas sem fazer qualquer referência à existência de judeus no Brasil.

Creemos que o motivo de tal silêncio deve-se ao foco dos missionários de não se comprometerem naquele momento com assuntos mais polêmicos, uma questão de prudência, como no caso envolvendo o missionário Robert Kalley e Simonton, que será visto a seguir. Mesma prudência que fez com que os missionários não tomassem uma atitude mais incisiva contra o regime escravocrata, já apontado por José Carlos Barbosa.²⁹³

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.²⁹⁴ 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.²⁹⁵ O conflito perdurou de 1841 até 1846 e, nesse intervalo, por duas vezes, de

²⁹¹ SOCIEDADE de Londres Promulgadora do Christianismo entre os Judeus. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 11, 02 jun. 1866, p. 82.

²⁹² CONCILIO judaico. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 01 jan. 1870, p. 7-8.

²⁹³ BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na Igreja: espia pela banda de fora*; protestantismo e escravidão no Brasil Império. Piracicaba: UNIMEP, 2002, p. 187-189.

²⁹⁴ 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, p. 94.

²⁹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 86-87.

26 de julho de 1843 a 1º de janeiro de 1844 e em 1845, Kalley esteve preso, embora fosse cidadão britânico.²⁹⁶

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 Daniel Parrish Kidder. 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.²⁹⁷

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, deu início a uma classe de negros, embora, não se saiba qual o *status* desses negros, se escravos ou livres.²⁹⁸

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.²⁹⁹

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 passou a ser entendido como um espaço privilegiado para a prática de evangelização, local para se prestar culto a Deus e ensinar doutrinas protestantes através da escola dominical.³⁰⁰ O culto doméstico não foi usado apenas por ele, mas foi transmitido aos seus ministros; foi assim que as Igrejas kalleyanas deram início à sua expansão.³⁰¹

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.³⁰²

²⁹⁶ 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.

²⁹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 102.

²⁹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 112, 113 e 122.

²⁹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 130.

³⁰⁰ *Idem, Ibidem*, p. 86-94.

³⁰¹ *Idem, Ibidem*, p. 117.

³⁰² *Idem, Ibidem*, p. 131.

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.³⁰³ 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?
- 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?³⁰⁴

O parecer dos três juristas foi favorável à 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”.³⁰⁵ 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”.³⁰⁶

³⁰³ 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.

³⁰⁴ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984, p. 98. Os artigos aos quais Robert Kalley se refere são do Código Criminal, e não da Constituição.

³⁰⁵ CARDOSO, *op. cit.*, p. 134.

³⁰⁶ VIEIRA, *op. cit.*, p. 120.

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 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.³⁰⁷

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 passado pelos mesmos revezes 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,

³⁰⁷ SIMONTON, Ashbel Green. Diário. In: MATOS, Alderi Souza de (org.). *O diário de Simonton 1852-1866*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 127.

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.³⁰⁸

Novas divergências ocorreram entre Simonton e Kalley, devido a uma carta anônima endereçada àquele 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.³⁰⁹

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?”³¹⁰

De acordo com os registros do diário de Simonton, os conflitos cessaram em 17 de dezembro de 1859, após uma reunião entre eles para “acertar reclamações”.³¹¹

Dessa forma, entendemos que a atitude dos presbiterianos no jornal *Imprensa Evangelica* era combater somente os dogmas católicos, ignorando outras manifestações religiosas, e, mesmo quando foram produzidos discursos contra religiosidades estrangeiras, percebemos a intenção de combater a idolatria, comparada com o culto de imagens do catolicismo, como no artigo “A idolatria”. Ou, no caso da menção aos judeus, combater o “despotismo” católico, como nos artigos a respeito da inquisição promovida contra eles na história da Igreja.

A intenção era propagar a inserir a mensagem e a cultura protestante norte-americana entre os brasileiros, isto é, procurando formar uma opinião pública em prol da causa protestante. Assim, o foco era lutar contra a religião que dominava a gestão do sagrado no

³⁰⁸ VIEIRA, *op. cit.*, p. 139.

³⁰⁹ CARDOSO, *op. cit.*, p. 137.

³¹⁰ SIMONTON, *op. cit.*, p. 133.

³¹¹ *Idem, Ibidem*, p. 134-135.

Brasil imperial, isto é, combater apenas a religião oficial do Império, vista como um entrave para a conquista dos direitos civis dos acatólicos e como um impedimento para a divulgação da cultura protestante norte-americana.

No próximo capítulo, trabalharemos com os discursos políticos produzidos por esses jornais e também por autores liberais do oitocentos. Pretendemos investigar se houve ou não um diálogo entre as diversas instâncias políticas e religiosas no momento de inserção do protestantismo no Brasil, que teriam proporcionado não só essa inserção, como também uma proteção à causa protestante e uma cooperação para desqualificar o catolicismo como religião oficial e privilegiada do Império.

CAPÍTULO III – LIBERDADE RELIGIOSA EM DEBATE

Perguntai-vos primeiro, Senhores, o que em nossos dias um inglês, um francês, um habitante dos Estados Unidos da América entendem pela palavra liberdade.

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, *seja para professar o culto que ele e seus associados preferem*, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração.³¹² (grifo nosso)

Assim se exprimia Benjamin Constant, procurando diferenciar a liberdade dos modernos da liberdade dos antigos, que seria “a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria”.³¹³ Para Benjamin Costant, a liberdade individual era a verdadeira liberdade moderna, sendo a liberdade política sua garantia. Os progressos da civilização obrigavam as autoridades a terem respeito pela independência dos indivíduos. Portanto, o despotismo que era possível entre os antigos, não o era mais entre os modernos.³¹⁴

O propósito deste capítulo será analisar quais eram os principais discursos produzidos na década de 1860 com relação à liberdade religiosa. Intencionamos compreender quais eram os principais agentes sociais defensores da liberdade religiosa e quais eram os contrários a essa liberdade. Procuraremos também destacar quais eram os principais pressupostos teóricos e filosóficos que embasavam esses discursos, destacando ao final quais discursos eram endossados pelos presbiterianos e quais eram refutados, além de indicar as justificativas para essas escolhas.

³¹² CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos: discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1819. *Revista de Filosofia*, n. 2, 1985, p. 1. Disponível em: <<http://sociofespsp.wordpress.com/2012/12/23/constant-benjamin-da-liberdade-dos-antigos-comparada-a-dos-modernos-filosofia-politica-n-2-1985/constant-benjamin-da-liberdade-dos-antigos-comparada-a-dos-modernos-filosofia-politica-n-2-1985/>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

³¹³ *Idem, Ibidem*, p. 3.

³¹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 6.

Segundo Bruno Oliveira, a transição entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, conforme expôs, há dois séculos, Benjamin Constant, ocorre na Revolução Francesa, embora a noção de liberdade individual já começasse a ser esboçada desde a Idade Média.³¹⁵

Bruno Oliveira destaca que a liberdade moderna carrega, primeiramente, um conceito negativo, “caracterizado pela ausência de condutas de ser humano que interfiram e inibam a de outro igual”.³¹⁶

Analisando o desenvolvimento da ideia de liberdade religiosa na política imperial, Rodrigo Pereira afirma que, em 1857, Pimenta Bueno, marquês de São Vicente, sintetizou o significado da liberdade religiosa consagrada pela legislação brasileira, distinguindo inicialmente o âmbito íntimo da consciência, na qual deveria haver liberdade absoluta, e o plano das manifestações públicas de culto, às quais o Estado deveria estabelecer limites para garantir a ordem e os interesses da sociedade.³¹⁷

Rodrigo Pereira defende, contudo, que no ordenamento jurídico imperial, os limites à liberdade religiosa foram se expandindo nas últimas décadas do Império.³¹⁸ Tendo sido o Partido Republicano, o primeiro a abraçar em plenitude a defesa pela liberdade religiosa, pois, através de seu correligionário e líder maçônico, Joaquim Saldanha Marinho, defendia que o cristianismo só se manteria ileso se houvesse a ampla liberdade de consciência.³¹⁹

Em 1873, o manifesto do Partido Republicano de São Paulo defendia a separação entre Estado e Igreja como pressuposto necessário para a completa liberdade religiosa. Outro manifesto, desta vez de 1874, expunha o clássico ideário liberal republicano sobre as relações entre Estado e Igreja:

I) religião e política têm naturezas distintas; a primeira tem um caráter inteiramente livre e privado, de forma que as opções particulares a seu respeito devem ser protegidas como direitos fundamentais; a segunda é dotada de poder coercitivo, de tal maneira que os indivíduos são obrigados a

³¹⁵ OLIVEIRA, Bruno Bastos. Liberdade religiosa no Brasil Império e no Brasil Contemporâneo. *RMDUFAL*, Maceió, v. 1, n. 1, jul./dez. 2010, p. 58. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/rmdufal/article/view/277/pdf_22>. Acesso em: 02 mar. 2014.

³¹⁶ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 58.

³¹⁷ PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega M. A primeira das liberdades: o debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil imperial. *Desigualdade & Diversidade: Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007, p. 107. Disponível em: <http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/Pereira_desdiv_n1ano1.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2014.

³¹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 109.

³¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 113.

cumprir as suas regras, naquilo que é o mínimo necessário para que haja o máximo possível de liberdade pública; II) como têm naturezas diferentes, as duas não podem estar juntas, pois, assim, de qualquer maneira, com maior ou menor tolerância de heterodoxos, ficam comprometidas as liberdades individuais e a igualdade de direitos.³²⁰

As principais medidas para a consagração da liberdade religiosa eram: a abolição do caráter de Igreja oficial do catolicismo; o ensino secular separado do religioso; a instituição do casamento civil; a instituição do registro civil de nascimentos e óbitos; e, a secularização dos cemitérios.³²¹

Entretanto, é importante ressaltar o silêncio da *Imprensa Evangelica* com relação ao manifesto republicano de 1870. Dentre os possíveis motivos, destacamos o exposto por José Murilo de Carvalho ao analisar o Partido Republicano. Para esse autor, a princípio seria um passo lógico a transição do Clube Radical, responsável pelas Conferências Radicais, para o Partido Republicano. No entanto, o que ocorreu foi um retrocesso na variedade e na profundidade das reformas propostas pelos liberais e pelos radicais. “Ao se apresentar como politicamente mais radical por negar o sistema como um todo, a agenda do novo partido acabou configurando um esfriamento do debate político e um esvaziamento da agenda de reformas, reduzida que foi ao sistema de governo”.³²²

Além disso, embora discutissem vários temas políticos, e sempre valorizassem o modelo norte-americano tanto no plano político quanto no religioso, os presbiterianos não pretendiam defender a mudança do regime, não queriam criar conflitos com o governo quando sua principal intenção era inserir a mensagem protestante na sociedade. O que eles defendiam eram reformas em prol da liberdade religiosa, a fim de favorecer não somente os imigrantes, mas o próprio trabalho missionário conversionista no Brasil. Neste sentido procuraram basear suas ideias em políticos que mais favorecessem o direito dos não católicos, como, por exemplo, Aureliano Cândido Tavares Bastos, que também não queria a mudança de regime, mas apenas a reforma do sistema político imperial.

³²⁰ PEREIRA, *op. cit.*, p. 115.

³²¹ *Idem, Ibidem*, p. 115.

³²² CARVALHO, José Murilo de. Liberalismo, radicalismo e republicanismo nos anos sessenta do século dezenove. *Centre for Brazilian Studies, University of Oxford*, p. 17. Disponível em: <<http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

1. Liberal, militante do progresso, defensor da liberdade religiosa e amigo dos protestantes: Aureliano Cândido Tavares Bastos.

Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), deputado alagoano na década de 1860, é considerado um dos grandes defensores da política imigratória e dos direitos civis dos não católicos.

Estudante de Direito na Faculdade de São Paulo na década de 1850, teve a oportunidade de travar relações com os principais pensadores liberais do Brasil oitocentista: Ferreira Viana, Lafayette, Antônio Carlos, Andrade Figueira, Macedo Soares, Couto de Magalhães, Homem de Melo e Silveira Martins.³²³ Além desses, também houve o professor José Tell Ferrão, “educado nos Estados Unidos, admirador irrestrito daquele país, o qual não só influenciou seu jovem discípulo sobre a questão do Amazonas, com também transmitiu-lhe sua grande admiração por aquele país”.³²⁴ Após ter-se bacharelado, Tavares Bastos deu continuidade aos estudos, a convite de alguns professores, por mais um ano, a fim de obter o título de doutor em Direito em 1859. Concluídos os estudos, parte para o Rio de Janeiro e assume o cargo de oficial da Secretaria da Marinha.³²⁵

Em 1860, candidata-se ao parlamento, por Alagoas, tendo como padrinho o conselheiro Saraiva, e se elege para sua primeira legislatura em 1861, quando publica sua primeira obra, *Os males do presente e as esperanças do futuro*, sob o pseudônimo de O Excêntrico.³²⁶

Esdras Chavante afirma que os temas religiosos sempre apareciam relacionados com as diversas esferas da vida e do cotidiano no pensamento de Tavares Bastos. O político alagoano relacionava a liberdade religiosa também com outros temas, tais como: a imigração, a constituição familiar, o registro civil, o sepultamento, o direito de voto, o acesso a cargos públicos, além de outras esferas da cidadania. Percebe-se, portanto, o pragmatismo de Tavares Bastos. Para ele, não havia a ideia da liberdade pela liberdade; ela estava relacionada com a defesa do progresso. Outra característica percebida por Chavante é o uso de expressões e

³²³ PONTES, Carlos. *Tavares Bastos (Aureliano Cândido 1839-1875)*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1975, p. 55-56.

³²⁴ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, p. 96.

³²⁵ CHAVANTE, Esdras. *Do monopólio à livre concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)*. 2013. Dissertação (mestrado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP, p. 79.

³²⁶ *Idem, Ibidem*, p. 79-80.

palavras de apelo religioso em Tavares Bastos, palavras de conotações teológicas, fazendo referência a personagens bíblicos e à história do Cristianismo ou de outras religiões.³²⁷

A liberdade de consciência “era para ele um valor inerente à dignidade humana, portanto, inalienável”,³²⁸ defende Esdras Chavante. Para este autor, a importância de Aureliano Cândido Tavares Bastos centra-se no fato de que, embora não tivesse conseguido “subverter a situação” implantando a liberdade religiosa no Brasil, ele teve o êxito de reinserir o tema no debate político da época, ao vinculá-la a questões paralelas, como imigração, educação, sistema eleitoral, etc; tornando este tema importante para a cidadania e os direitos civis dos brasileiros.³²⁹

Para Esdras Chavante, o liberalismo de Tavares Bastos também não pode ser considerado partidário, uma vez que em determinados casos ele fazia oposição aos projetos de seu partido por considerá-los contrários aos interesses nacionais.³³⁰

De acordo com Esdras Chavante, embora Tavares Bastos se declarasse católico romano, era seguidor das ideias de Montalembert, Lamennais, Lacordaire, Cavour e Jules Simon, todos pensadores liberais e defensores da conciliação entre a Igreja e o mundo moderno.³³¹

Rodrigo Pereira aponta que Tavares Bastos entendia a religião como indispensável na formação dos costumes e do caráter do povo. “Era necessária, por isso, uma religião que cooperasse com o trabalho de civilização dos brasileiros”.³³² Opondo-se, ao pensamento ultramontano, defendia que a religião fosse incluída nas opções particulares dos indivíduos.

A segunda grande obra de Tavares Bastos, as *Cartas do Solitário*, publicadas inicialmente em série no *Correio Mercantil*, foi escrita como reação à sua exoneração do cargo que ocupava na Secretaria da Marinha, em 15 de setembro de 1861, sob a justificativa de incompetência, logo após ter publicado alguns artigos sobre a Marinha que teriam desagradado o oficial general da Armada, Joaquim José Inácio. Sobre as cartas, Esdras Chavante afirma: “por conta dos temas e a forma com que foram tratados logo chamaram a atenção do público em geral e da classe política em especial”.³³³

³²⁷ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 89.

³²⁸ *Idem, Ibidem*, p. 107.

³²⁹ *Idem, Ibidem*, p. 107-112.

³³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 105-106.

³³¹ *Idem, Ibidem*, p. 105.

³³² PEREIRA, *op. cit.*, p. 5.

³³³ *Idem, Ibidem*, p. 81.

Ao analisar as *Cartas do Solitário*, publicada em volume único em 1862, Esdras Chavante destaca que Tavares Bastos tinha ao menos três interlocutores: o editor do *Correio Mercantil*, que funcionava como um interlocutor real; os leitores, denominados pelo pesquisador como “interlocutores virtuais, na medida em que não havia como determinar objetivamente quais eram estas pessoas”, mas que formavam o “principal auditório social de sua enunciação, que uma vez materializada, exercia efeito reversivo através de interações”; e, o Estado, no qual pretendia verem realizadas reformas em prol do progresso, por exemplo, da liberdade religiosa. De acordo com Chavante, embora essa obra tenha sido motivada por outras circunstâncias, ela tornou-se um “libelo pela liberdade religiosa”.³³⁴ Para o pesquisador, Tavares Bastos seguia tendências liberais que ultrapassavam os limites dos partidos políticos. Mas também se pode perceber um caráter reformista do político ao contrário de um caráter revolucionário.³³⁵ Seus projetos reformistas para o progresso do país encontravam sempre na centralização do Estado o seu principal entrave, como apontado por Alexandre Gugliota.³³⁶

Segundo Esdras Chavante, o imperador acompanhava as publicações do Solitário, mas, ao descobrir quem era o autor, registrara em seu diário que considerava Tavares Bastos jovem demais para ser levado a sério. Quando da indicação do deputado para o cargo de editor da *Gazeta Oficial*, o imperador recusou, pois considerava que Tavares Bastos “tinha pouco senso de prudência”.³³⁷

No ano de 1866, Tavares Bastos passa a apoiar o Gabinete progressista do marquês de Olinda, que também contava com Nabuco de Araújo e Saraiva, políticos dos quais nutria grande admiração. Naquele ano, Tavares Bastos encontrara ambiente e espaço favoráveis à defesa e aprovação de alguns projetos, tais como: a liberdade de cabotagem para navios estrangeiros entre os portos alfandegados e a abertura do rio Amazonas à livre navegação.³³⁸

Na obra *O vale do Amazonas*, de 1866, Tavares Bastos também fez considerações sobre o tema da religião, ao tratar da catequese dos indígenas, destaca o estado do clero como ignorante e depravado; dos templos, que pareciam mais palhoças e que demonstravam a incapacidade do clero e a ausência de sentimento religioso. Para o político, a catequese não

³³⁴ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 101.

³³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 97-98.

³³⁶ GUGLIOTA, Alexandre Carlos, *Entre trabalhadores imigrantes e nacionais: Tavares Bastos e seus projetos para a nação*. 2007. Dissertação (mestrado em História Social) Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, p. 39.

³³⁷ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 81.

³³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 82.

era o problema em si, mas sim o Estado acreditar que esse era o melhor meio para oferecer aos indígenas a civilização ou formação profissional. Segundo Chavante, “não há sinal de antipatia gratuita ou de ofício contra a Igreja Católica e suas instituições”, a crítica era contra a distinção entre o catolicismo real, vivido pelos brasileiros, e o catolicismo legal, conforme os cânones da Igreja Católica.³³⁹

Ainda em 1866, é fundada a Sociedade Internacional de Imigração, que tinha dois objetivos principais: “defender o imigrante que chegava ao Rio de Janeiro, e convencer, através de um amplo trabalho de divulgação, o governo e a opinião pública sobre a necessidade de mudanças institucionais para que a imigração espontânea ocorresse com êxito”.³⁴⁰ A diretoria era constituída por: Caetano Furquim de Almeida, como presidente; Aureliano Cândido Tavares Bastos, como redator do estatuto; Fernando Castiço; Herman Haupt, cônsul da Prússia no Brasil; William Scully; Eduardo Pecher; José Corrêa de Aguiar; e Rodrigo Ferreira Felício.

De acordo com Gugliota, o que se conhece sobre a Sociedade Internacional de Imigração é extraído, basicamente de seu único relatório, impresso em março de 1867, que continha o balancete e impressões do ano de fundação, e acompanhava em anexo os textos: *Memórias sobre Imigração* e o *Manifesto da Sociedade Internacional de Imigração*, de Tavares Bastos; e, um estudo sobre a situação da imigração no Brasil, redigido por Herman Haupt, cônsul prussiano no Brasil. No relatório, falava-se das dificuldades encontradas, principalmente, pela falta de ajuda do governo pela falta de apoio dos sócios, que obrigavam o fechamento da sociedade. Ademais, ocorrera também um revés com a imigração de sulistas norte-americanos, os mais desejados por Tavares Bastos. Com o fim da Guerra Civil norte-americana, diversas famílias de sulistas norte-americanos imigraram espontaneamente para o Brasil a fim de recomeçarem suas vidas. Entretanto, as únicas regiões que prosperaram com a vinda deles foi Santa Bárbara e Vila Americana, que não tinham caráter de colônia. Depois de certo período, com a estabilização da economia do sul dos Estados Unidos, esses imigrantes retornaram para suas terras, frustrando as esperanças da Sociedade Internacional de Imigração em ter um grande fluxo imigratório dos Estados Unidos da América.³⁴¹

Para Alexandre Gugliota, o texto *Memória sobre a imigração* era uma cartilha da política liberal, procurando convencer a opinião pública com relação à importância de

³³⁹ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 91-92.

³⁴⁰ GUGLIOTA, *op. cit.*, p. 78.

³⁴¹ *Idem, Ibidem*, p. 83.

reformas liberais para incentivar a imigração, “permitindo que o trabalho livre se instalasse definitivamente no Império e iniciando uma era de verdadeira civilização e progresso”.³⁴²

Na obra, Tavares Bastos fornece uma síntese das atitudes que o governo deveria tomar para incentivar a imigração, dentre elas: a emancipação gradativa dos escravos; o desenvolvimento dos núcleos coloniais próximos aos grandes centros; a necessidade de investimentos em construção de vias de transporte, de comunicação; a abolição do passaporte interno; a autonomia administrativa das províncias; o melhoramento da lei de terras; a aprovação do casamento civil e da liberdade religiosa; a facilitação da naturalização; e estudos sobre imigração, além da propaganda para os países da Europa e Estados Unidos.³⁴³

Alexandre Gugliota destaca que Tavares Bastos entendia a legislação sobre casamentos não católicos de 1861 como incompleta, devido às suas três exigências: a necessidade do ato religioso; a necessidade do registro; e a necessidade de que o pastor celebrante fosse registrado pelo Estado. Para Tavares Bastos, tais exigências emperravam o funcionamento da lei. “O que devia ser visto como indispensável era o ato civil, donde adviriam todos os direitos reconhecidos pela lei em defesa dos interesses dos cônjuges e de seus filhos”.³⁴⁴

Em 1870, Tavares Bastos publica a obra *A Província*, que também toca na questão da liberdade religiosa. Desta vez, contrariando a crítica daqueles que desejavam maior liberdade para a Igreja oficial, defendia que não poderia haver liberdade para a Igreja se não houvesse liberdade para o Estado. Os direitos regalistas deveriam continuar vigorando enquanto houvesse privilégios para o catolicismo.

Procurando compreender os fundamentos da argumentação de Tavares Bastos, Esdras Chavante destaca o princípio das “Igrejas livres no Estado livre”, de Jules Simon (1814-1896), derivado do princípio “Igreja livre no Estado livre”, de Camilo Benso (1810-1861), conde de Cavour. A ideia de uma Igreja livre no Estado livre correspondia apenas à independência tanto da Igreja Católica quanto dos Estados. No caso de Igrejas livres no Estado livre, a ideia era a total separação da religião da esfera do Estado, e essa era a posição assumida por Tavares Bastos.³⁴⁵

³⁴² GUGLIOTA, *op. cit.*, p. 88.

³⁴³ *Idem, Ibidem*, p. 57.

³⁴⁴ *Idem, Ibidem*, p. 95.

³⁴⁵ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 94-95.

Sobre os debates em torno da conjuntura da década de 1870, Chavante defende que é difícil enquadrar Tavares Bastos em algum grupo político, pois era “visto como muito avançado pelos liberais, monarquista demais pelos republicanos, e liberal e reformador em demasia para um monarquista convicto”.³⁴⁶

A última obra de Tavares Bastos é publicada em 1873, *A reforma eleitoral e parlamentar e constituição da magistratura*. Segundo Chavante, nesta obra, o autor critica ultramontanos que queriam ampliar as restrições e inelegibilidades dos acatólicos, isso era, no seu entender, promover a perseguição religiosa.³⁴⁷

Esdras Chavante aponta que, para Tavares Bastos, a Igreja Católica deveria exercer plenamente e livremente sua missão, sem as limitações impostas pelo regime de padroado, mas, para isso, não poderia mais se apoiar na estrutura governamental para atuar.³⁴⁸

Resumindo as ideias de Tavares Bastos, Esdras Chavante indica que as bases do pensamento do político podem ser localizadas nos ideias da Revolução Francesa, na Independência norte-americana, numa “profunda admiração pela nação inglesa e suas instituições” e no americanismo.³⁴⁹ Sobre esse último ponto, Alexandre Gugliotta nos esclarece que, no pensamento de Tavares Bastos, era uma rejeição radical ao iberismo.³⁵⁰

Esdras Chavante, destacando o americanismo de Tavares Bastos, percebe que para o político alagoano, o atraso brasileiro estava relacionado com sua herança ibérica, com a imoralidade do clero e com a influência da Sé romana. Para Tavares Bastos, mesmo com a Independência, como não havia uma opinião esclarecida e convenientemente moralizada, o atraso da colônia continuara a seguir o seu curso.³⁵¹

Tratando do americanismo e do iberismo, Luiz Werneck Vianna afirma que os americanistas eram antipopulares, uma vez que, ao optarem pela imigração como meio de progresso material, moral e social, desvalorizavam o elemento nacional. Outra característica do pensamento americanista, de acordo com Luiz Vianna, era a ideia de que, nas Américas, “a ruptura com o mundo ibérico não teria trazido, assim, a civilização, mas a barbárie, o

³⁴⁶ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 87.

³⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 95.

³⁴⁸ *Idem, Ibidem*, p. 105.

³⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 105.

³⁵⁰ GUGLIOTA, *op. cit.*, p. 34.

³⁵¹ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 90.

despotismo, o insulamento autárquico e o antiliberalismo, este Oriente político que interpela e incorpora as massas subalternas do campo sob o comando de um caudilho”.³⁵²

Outra característica dos liberais americanistas, de acordo com Luiz Vianna, era a defesa de que a atividade industrial na América Latina era artificial, sendo necessário que o Estado vivesse necessariamente da exportação de matérias primas, uma ideia amplamente defendida por Tavares Bastos.³⁵³

De acordo com Vianna, Tavares Bastos não entendia que os “males do presente” advinham do atraso social brasileiro, antes eram causados pelo poder que corrompia, que impedia o indivíduo de ser elevado à cidadania, inibia a iniciativa e enfraquecia o espírito público.³⁵⁴

Para americanistas como Tavares Bastos, a reforma política não poderia vir de baixo: pela sociedade civil e pelos movimentos sociais. Antes, ela tinha de ser feita pelas elites. O americanismo não era concebido como uma reforma social, política, moral ou intelectual. Era uma estratégia das elites para inscrever o futuro do país no movimento civilizatório.³⁵⁵

Rodrigo Pereira defende que, para Tavares Bastos, existia uma “escalada progressiva das nações rumo ao aperfeiçoamento, existe um padrão ideal universal de Civilização a ser perseguido”,³⁵⁶ um padrão que garantisse a máxima liberdade individual, o respeito pela diversidade e o incentivo das potencialidades particulares. Tal padrão era representado pelos Estados Unidos.

Rodrigo Pereira, ao analisar como o conceito “nação” foi trabalhado por Tavares Bastos, explica-nos que o tal conceito aparecia de forma difusa, abarcando diferentes significados. Algumas vezes, o termo compreendia o ente político que se apresentava como um Estado soberano, no caso do Brasil e Estados Unidos da América, quando passaram de colônias a nações. Outras vezes correspondia ao povo, em oposição ao Estado, que era identificado como governo. Em todas as acepções, a nação brasileira sempre era tida como algo dado da realidade, e não algo a ser efetivado.³⁵⁷

³⁵² VIANNA, Luiz Werneck. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 152. Disponível em: <http://www.bresserpereira.org.br/Terceiros/Cursos/2010/1991.Americanistas_e_Iberistas.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2014.

³⁵³ *Idem, Ibidem*, p. 155.

³⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 157.

³⁵⁵ *Idem, Ibidem*, p. 159.

³⁵⁶ PEREIRA, *op. cit.*, p. 7.

³⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 2-3.

Para Pereira, Tavares Bastos havia elaborado um projeto para a nação que poderia ser dividido em dois planos. O primeiro compreendia a reforma do poder público. O segundo abarcava um projeto civilizador. No primeiro projeto a ênfase é enfática na necessidade da descentralização e maior autonomia para as províncias para que houvesse o progresso do país. Além disso, a centralização era sinônimo de despotismo, e este significava a supressão das liberdades individuais. “É assim que Bastos vincula exercício das liberdades individuais à participação política e à descentralização do poder”.³⁵⁸ No segundo plano, segundo Pereira, para Tavares Bastos, a reforma política implicava na elevação moral do povo, pois, enquanto o despotismo não fosse eliminado, o povo não sairia da paralisia moral. Assim, o principal projeto a ser executado focava a instrução pública, educar os brasileiros de acordo com as Luzes do século. Para isso, era necessário um sistema de educação nacional gratuito, aberto a todos, mesmo para homens de cor, mulheres e distintas classes sociais, subvencionado pelo Estado, possibilitando, todavia, a iniciativa particular.³⁵⁹

Para que fosse elevada a moral do povo brasileiro, a forma encontrada por Tavares Bastos era o maior contato dos brasileiros com os norte-americanos, de duas possíveis formas, fosse com a imigração, fosse com o franqueamento do Império à atuação dos missionários protestantes norte-americanos. Pereira defende que a teoria defendida posteriormente por Max Weber já era defendida por Tavares Bastos, associando o espírito liberal da Reforma Protestante aos princípios de liberdade individual e, conseqüentemente, à prosperidade dos norte-americanos.³⁶⁰

Tavares Bastos esperava que a difusão da fé protestante no Brasil produzisse os mesmos efeitos observados nos Estados Unidos, isto é, a civilização e o progresso. Devido a isso, o político teria se tornado amigo e advogado dos protestantes, conforme defendido por Rodrigo Pereira.³⁶¹

Dentre os amigos protestantes de Tavares Bastos, o principal teria sido o capelão de marinheiros James Cooley Fletcher, um defensor do progresso e das relações entre Estados Unidos e Brasil com finalidades comerciais, sendo um dos defensores, junto com Tavares Bastos, da criação da linha de vapores entre Estados Unidos e Brasil.³⁶²

³⁵⁸ PEREIRA, *op. cit.*, p. 4.

³⁵⁹ *Idem, Ibidem*, p. 5.

³⁶⁰ *Idem, Ibidem*, p. 9.

³⁶¹ *Idem, Ibidem*, p. 10.

³⁶² VIEIRA, *op. cit.*, p. 111.

James Cooley Fletcher desembarcou no Rio de Janeiro em 1851, o seu propósito no Brasil era trabalhar como capelão da Sociedade de Amigos dos Marítimos e dos americanos residentes no Brasil.³⁶³ Em um determinado momento, Fletcher percebeu que seu trabalho no Brasil não poderia ficar restrito à 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”.³⁶⁴ 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.³⁶⁵ -

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 ideia 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.³⁶⁶

Em setembro de 1852 ocorreu o primeiro encontro entre 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 colporteur,³⁶⁷ o missionário conseguiu

³⁶³ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, p. 62.

³⁶⁴ *Idem, Ibidem*, p. 63.

³⁶⁵ *Idem, Ibidem*, p. 74.

³⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 67-68.

³⁶⁷ “Vendedor ou distribuidor ambulante de livros, especialmente de bíblias e livros e tratados religiosos”. Colporteur. MICHAELIS Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=colporteur>>.

entregar um exemplar da Bíblia editada pela Sociedade Bíblica Americana no palácio imperial em 1855.³⁶⁸

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 correpondente”.³⁶⁹ Em 1857, Fletcher escreveu o livro *Brazil and the Brazilians*, com a coautoria de Daniel Kidder, um livro de publicidade sobre o Brasil.³⁷⁰

Tavares Bastos também havia, em certo sentido, apoiado o trabalho missionário de Robert Kalley 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 1860.³⁷¹

Segundo Aureliano Cândido Tavares Bastos, não havia nada nos folhetos que ferisse qualquer artigo da legislação brasileira. Afirmava que o mais prejudicado com esse “ato inaudito da autoridade” era a colonização, pois o estrangeiro ficaria desanimado em vir para o Brasil ao constatar que “a liberdade de crença é apenas uma palavra no Brasil”.³⁷² 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

Acesso em: 17 abr. 2013. Tal conceituação assemelha-se ao entendido na época pela *Imprensa Evangelica*: “colportor (vendedor de livros evangelicos)”. IMPRENSA EVANGELICA, Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, v. 10, n. 10, 16 maio 1874, p. 78.

³⁶⁸ VIEIRA, *op. cit.*, p. 65.

³⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 75-80.

³⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 71.

³⁷¹ “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. 201.

³⁷² TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do Solitário*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p.111.

mais que não era vinculado a nenhuma sociedade missionária formalmente estabelecida ou denominação.³⁷³

Ao analisarmos as *Cartas do Solitário*, podemos encontrar de forma sintetizada as principais ideias a respeito da liberdade religiosa de Tavares Bastos. Muitas dessas ideias foram compartilhadas pela *Imprensa Evangelica*, dentre elas, logo de início, podemos destacar o valor do trabalho como propulsor do progresso e o valor da iniciativa pessoal.³⁷⁴

Outra ideia defendida por Tavares Bastos e compartilhada pelos presbiterianos redatores da *Imprensa Evangelica* era a valorização da instrução como elemento propulsor do progresso do povo: “O derramamento da instrução elementar e o dos conhecimentos uteis marcam a medida do progresso de um povo”. Tavares Bastos denunciava que as escolas primárias não eram confiadas a indivíduos habilitados, eram nichos para agentes eleitorais e suas mulheres, para esses “sinecuras”, os salários do magistério não eram medíocres, mas, para atrair pessoas capacitadas, eram muito irrisórios.³⁷⁵

Para Tavares Bastos, a instrução deveria ser voltada para a prática do trabalho, por isso, defende o ensino das ciências positivas, como: a física, a química, a mecânica, as matemáticas e a economia política; ao invés do latim, da retórica e da poética. Esse tipo de ensino estava de acordo com a história do progresso do mundo, especificamente, da Alemanha, da Inglaterra e dos Estados Unidos.³⁷⁶

Após discutir outras questões relacionadas à centralização administrativa do Império, que sufocava a autonomia das províncias, Tavares Bastos passa a tratar das relações do Estado com os estabelecimentos religiosos de ensino. Inicialmente, destaca a falta de verdadeira piedade religiosa nas classes superiores da sociedade brasileira de então, fossem cortesãos ou capitalistas. Para Tavares Bastos, o prejuízo religioso e moral da sociedade advinham do abuso ou do excesso de religião. Para solucionar este problema e restaurar o zelo religioso, Tavares Bastos defendia a concessão ao povo de uma instrução inocente e útil para o trabalho; clamava por sacerdotes que fossem verdadeiros servos de Deus, inteligentes e cultos. “Seja o povo civilizado e trabalhador, e o padre um homem ilustrado, verdadeira imagem do ministro divino, como a compreendem e executam os sacerdotes ingleses”.³⁷⁷ Ao invés disso, Tavares

³⁷³ 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, p. 75.

³⁷⁴ BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 4.

³⁷⁵ *Idem, Ibidem*, p. 35.

³⁷⁶ *Idem, Ibidem*, p. 36.

³⁷⁷ *Idem, Ibidem*, p. 59.

Bastos denunciava que no Brasil a religião estava se tornando algo rentável, com as festas e com toda a pompa do culto católico que ameaçavam “substituir o luzeiro da liberdade pela cegueira do fanatismo, e transformar a sociedade brasileira no vasto convento que já foi Portugal”.³⁷⁸ Tais ideias foram bastante propagadas nas folhas da *Imprensa Evangelica* no intuito de polemizar com a religião católica.

Nas palavras de Tavares Bastos, era necessário conclamar os amigos do progresso, os representantes do espírito liberal, os obreiros do futuro a combater o inimigo invisível, chamado espírito clerical, “o cadaver do passado”.³⁷⁹

Tavares Bastos alerta a respeito do cuidado que se deveria se ter com o governo, principalmente depois da promulgação da lei sobre o casamento dos acatólicos, uma lei limitada. O principal alvo de suas denúncias era o ministro do Império, principalmente, depois de ter expedido um aviso permitindo aos bispos concederem licenças aos lentes de seminários, com a autorização da autoridade civil. Para Tavares Bastos, em teoria, o ensino religioso deveria ser livre, sem a ingerência do governo, mas como na prática era o governo que financiava os estabelecimentos de ensino, ele tinha o direito de regularizar o ensino e nomear os professores, que eram empregados públicos. Tavares Bastos dizia-se adepto das ideias de Lamennais, Montalembert e conde de Cavour, todos católicos liberais; acreditava que a Igreja deveria ser livre num Estado livre, mas, enquanto não se despojasse dos auxílios pecuniários do Estado, o ensino deveria ser inspecionado pelo Estado. Para o político alagoano, o governo deveria opor barreiras contra a propaganda reacionária dos seminários. E, para que não houvesse dúvidas naqueles que criam que Tavares Bastos havia deixado de ser católico, alertava: “Quem isto escreve não é um protestante. Vós podeis atestar a fidelidade que sempre consagrou ao catholicismo, e ainda consagra”.³⁸⁰ Ou, “prezo-me de ser catholico; e si não alardeio piedade fingida, procuro cumprir os preceitos sagrados. Meu zelo, (...) não me permite deixar de meditar sobre as escripturas e de ouvir a missa em qualquer dia sanctificado”.³⁸¹ Mas Tavares Bastos não abria mão de sua ideia de que não deveria haver nenhum culto privilegiado, e sim igualdade para todos os cultos perante o Estado, deixando que cada fiel pagasse os serviços do padre que lhe conviesse, como se pagava o médico, o advogado ou o professor. Um ensino religioso livre só poderia existir com uma Igreja que não fosse caracterizada pelo ódio ao mundo moderno ou pelo fanatismo, mas, enquanto ela

³⁷⁸ BASTOS, *op. cit.*, p. 60.

³⁷⁹ *Idem, Ibidem*, p. 60-61.

³⁸⁰ *Idem, Ibidem*, p. 71.

³⁸¹ *Idem, Ibidem*, p. 73.

mantivesse esse caráter, era necessário que o Estado a visse com a mais profunda desconfiança.³⁸²

Nessa mesma carta, como nota de rodapé, estão publicados dois artigos de Tavares Bastos, publicados no *Correio Mercantil* em outubro de 1861, a respeito da apreensão dos folhetos encomendados pelo pastor Robert Kalley, intitulados *O ladrão na cruz*, na alfândega do Rio de Janeiro, por serem considerados ofensivos à religião oficial, caso já brevemente tratado no primeiro capítulo.

Para Tavares Bastos, o caso poderia ser considerado um atentado formal contra as liberdades garantidas por lei. Aproveita para criticar o decreto do governo de 19 de setembro de 1861, que regulamentava as alfândegas. O artigo 516 desse decreto proibia o despacho de qualquer objeto que fosse ofensivo à religião do Estado, à moral ou aos bons costumes. Para Tavares Bastos, o que o regulamento proibia era a ofensa à religião do Estado, e não a pregação de outro culto qualquer. “Nem podia ir mais longe do que isso. Com efeito, dada a garantia de liberdade de consciencia e de culto (embora restricto ás casas sem exterior (*sic.*) de templos)”.³⁸³

Para Tavares Bastos, quem mais perdia com isso era a colonização. “Desde que o estrangeiro reconhecer que a liberdade de crença é apenas uma palavra no Brasil, poderá procurar-nos com inthusiasmo?”.³⁸⁴ Para que o país pudesse alcançar o progresso e a civilização, era “preciso mudar de habitos, é preciso pôr outra alma no corpo do brasileiro”, e para que isso fosse possível, era necessário abrir as portas do Império para o estrangeiro, “collocar o Brazil no mais estreito contacto com as raças viris do norte do globo”,³⁸⁵ facilitar as comunicações, promover a imigração germânica, inglesa e irlandesa, promulgar leis garantindo a plena liberdade religiosa e industrial. Era em defesa da reforma moral do país que ele queria favorecer as comunicações entre o Brasil e os Estados Unidos. Para ele, só se podia compreender a Inglaterra estudando os Estados Unidos; para que o Brasil pudesse chegar ao nível da Europa, era necessário se aproximar dos Estados Unidos, esse era o caminho mais curto.³⁸⁶

O americanismo de Tavares Bastos foi muito compartilhado pelos redatores da *Imprensa Evangelica*. Deve-se, entretanto, estar alerta para explicações muito simplistas, que

³⁸² BASTOS, *op. cit.*, p. 74.

³⁸³ *Idem, Ibidem*, p. 79, nota.

³⁸⁴ *Idem, Ibidem*, nota.

³⁸⁵ *Idem, Ibidem*, p. 344.

³⁸⁶ *Idem, Ibidem*, p. 344-345.

pretendem justificar as missões protestantes como simplesmente um instrumento do expansionismo norte-americano. Os Estados Unidos serviam como modelo de nação desenvolvida e símbolo do progresso e da civilização, baseada na liberdade religiosa, civil, política e social; tal pensamento era compartilhado tanto por Tavares Bastos como pelos missionários norte-americanos. Para os missionários, o Brasil poderia deixar o atraso se garantisse a liberdade religiosa, fundamento da nação norte-americana. Vários foram os artigos a respeito do progresso norte-americano, publicados para influenciar políticos americanistas, como Tavares Bastos, a defenderem reformas, principalmente, em prol da liberdade religiosa no parlamento. Os principais temas de valorização da nação norte-americana foram: a filantropia dos norte-americanos; os investimentos feitos pelo governo dos Estados Unidos em prol da instrução dos libertos; a instrução pública no Brasil comparada com a dos Estados Unidos; a abolição da escravidão; a importância da imprensa norte-americana; a liberdade religiosa norte-americana.³⁸⁷

2. Debates sobre a liberdade religiosa nas folhas da *Imprensa Evangelica*

Embora as ideias defendidas nas *Cartas do Solitário* tivessem muita semelhança com as ideias defendidas pelos missionários presbiterianos na *Imprensa Evangelica*, o jornal não fez menção desta obra em suas edições. Mas, com relação ao tema, outras obras foram citadas e discutidas pela folha evangélica. Neste tópico, iremos trabalhar com quatro opúsculos que tiveram destaque nas publicações da *Imprensa Evangelica*, quais sejam: *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos*, assinado pelo pseudônimo Ephraim, publicado em 1864; *Da liberdade religiosa no Brazil: estudo de Direito Constitucional*, de autoria de Antônio Joaquim de Macedo Soares, publicado em 1865; A

³⁸⁷ LIBERALIDADES. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, 05 fev. 1870, p. 21; O QUE O GOVERNO dos Estados-Unidos tem feito. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 10, 21 maio 1870, p. 80; INSTRUÇÃO publica. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 14, 02 jul. 1870, p. 111; O LIBERTADOR dos Estados-Unidos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 21, 15 out. 1870, p. 168; INSTRUÇÃO publica nos Estados Unidos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 02, 28 jan. 1871, p. 16; A IMPRENSA na America. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 07, 1º abr. 1871, p. 56; SOCORROS. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 08, 15 abr. 1871, p. 64; ESTATISTICA religiosa dos Estados Unidos 1868. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 9, 06 maio 1871, p. 72; INSTRUÇÃO publica nos Estados Unidos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 02, 20 jan. 1872, p. 16; ESTATISTICA religiosa. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 14, 20 jul. 1872, p. 112; A RELIGIÃO nos Estados-Unidos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 15, 03 ago. 1872, p. 119; RELIGIÕES nos Estados-Unidos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, 1º fev. 1873, p. 24; A INSTRUÇÃO nos Estados-Unidos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, n. 5, 1º mar. 1873, p. 10.

liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares: magistrado brasileiro, anônimo, publicado em 1866; e, *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa, demonstrando ser a separação entre a Igreja e o Estado uma medida de direito absoluto e de suma utilidade*, assinado pelo pseudônimo Melasporos, publicado em 1866.

Dessas, consideramos que a obra de Antônio Joaquim de Macedo Soares seja a principal, tendo em vista a forma como ela repercutiu na década de 1860 nos jornais brasileiros, principalmente os da Corte, contando com publicações pró ou contra suas ideias. Dentre estas respostas, temos as já citadas: *A liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares: magistrado brasileiro*; e, *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa*. Além dessas, temos também uma publicação do jornal *O Apostolo, Circular dirigida pelo Ill.^{mo} e rev.^{mo} monsenhor Felix Maria de Freitas e Albuquerque, vigário capitular do bispado (do Rio de Janeiro), recommendando aos parochos que previnam os seus freguezes contra os funestos efeitos do opusculo do dr. A. J. de Macedo Soares*, publicado em 1866. E a publicação da própria *Imprensa Evangelica, A liberdade religiosa no Brasil*, publicada também em 1866. Entretanto, para mantermos a ordem cronológica das publicações, iniciaremos nossa análise pelo opúsculo publicado por Ephraim.

2.1. Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos

Publicada em 1864, a obra assinada por Ephraim, inicia com um resumo de sua principal tese: o “princípio augusto da caridade universal e ao da *real infinidade* da verdade christã, que nosso espirito jubiloso contempla humildemente, vendo-a derramar *sempre* seus vivificantes effluvios sobre toda humanidade”.³⁸⁸

Para Ephraim, não bastava apenas defender a conveniência e a utilidade da tolerância religiosa, a sua intenção era defender a legitimidade religiosa do princípio da tolerância, o que, para ele, era bem diverso do indiferentismo religioso gerado pela corrupção do coração humano. A tolerância “arrasará essas tão velhas quão chimericas e caliginosas muralhas, que

³⁸⁸ EPHRAIM. *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1864, p. 6.

impedem os povos de viverem intimamente como irmãos. O indifferentismo é pois um espírito, que aniquila o homem, ao passo que a tolerância, que advogamos, dá-lhe vida”.³⁸⁹

Em seu intento, o autor diz pretender investigar os fundamentos da autoridade religiosa, para depois analisar o Cristianismo em sua essência e, por fim, tratar da unidade da Igreja cristã, demonstrando que a tolerância torna a unidade da Igreja ainda mais sólida. Essa unidade não estaria essencialmente baseada na uniformidade do culto exterior, mas na substância da cristandade.³⁹⁰

As doze proposições defendidas por Ephraim eram as seguintes: a verdade absoluta sempre se manifestava em si mesma, não havendo na substância nenhuma contradição; nenhum poder religioso podia revolver os céus e a terra para conculcar os princípios eternos da verdade de Cristo, o que tentasse, não poderia ser considerado um poder legítimo; o poder instituído por Cristo não era arbitrário, antes, era a manifestação da misericórdia de Deus; o poder conferido por Cristo aos apóstolos não era absoluto e nem infalível; a estabilidade da verdade só dependia de Deus, e não da infalibilidade pessoal; a fé individual é o principal instrumento da verdade; ninguém pode desprezar o poder constituído por Deus sobre a Igreja; o princípio de autoridade não poderia ser confundido com o da infalibilidade pessoal, pois um compreendia até o direito de protesto e crítica, enquanto o outro só produzia tirania e despotismo; o cristianismo, em essência, era absolutamente indefectível em todos os tempos e lugares, podendo existir em variadas formas religiosas, e não se identificando com nenhuma delas, senão, unicamente, com a que fosse a mais perfeita e pura consagração da justiça universal e da verdade eterna, tendo por característica a genuína catolicidade, englobando todo gênero humano; a verdadeira tolerância dos cultos não era a consagração do tolerado, mas a precursora indefectível do triunfo da verdade; a trindade cristã tinha o caráter da infinidade e o testemunho da unidade absoluta do Deus único e da existência na criação da responsabilidade real perante o Criador; a unidade extrínseca da Igreja não era condição essencial da Igreja católica, e nem deveria ser fundamento para sacrificar as necessidades da humanidade.³⁹¹

Para Ephraim, havia uma diferença entre a infalibilidade de direito, que só pertencia a Cristo, e a infalibilidade de fato, que Cristo havia compartilhado com os apóstolos. Sobre o poder que Cristo havia dado aos seus discípulos para perdoar pecados e para retê-los, Ephraim

³⁸⁹ EPHRAIM, *op. cit.*, p. 8.

³⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 10.

³⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 11-19.

afirma que, não sendo arbitrário o poder exercido e instituído por Cristo, antes sendo a mais completa manifestação da misericórdia divina, os discípulos só poderiam exercer esse poder se estivessem sob o domínio do Espírito Santo.³⁹²

Ephraim defende que a infalibilidade pessoal não fora consagrada por Cristo, pois, em determinadas ocasiões, pode-se ver que os apóstolos nem sempre estavam de acordo com a verdade. Dessa forma, se nem os apóstolos gozaram de infalibilidade pessoal, não seriam aqueles que dizem ser seus sucessores que gozariam. E isso não negaria o princípio da autoridade, que não implicava uma obediência cega, como a infalibilidade pessoal, inimiga dos dois atributos criados por Deus para o homem: a razão e o amor.³⁹³

Essa afirmação não negaria a ideia de que a verdade era infalível, sendo Deus o único responsável por mantê-la. Segundo o autor, a verdade de Cristo era tão necessária ao mundo quanto o Criador para a criatura. Para Ephraim, quando a verdade não encontra espíritos que a abracem em toda a sua glória, ela é estrangida a manifestar-se encoberta nas mais variadas formas, não pactuando jamais com o pecado. “Sim, ella por muitos modos se diffunde sobre os homens para vivifica-los, mas sempre condemnando o peccado, sempre estigmatizando-o”.³⁹⁴ Para o autor, a verdade de Cristo difundiria seus eflúvios por todos os seres em condições de se aperfeiçoarem moralmente, pondo-se de diversos modos ao alcance do homem caído; uma das principais ideias combatidas pela *Imprensa Evangelica*.

Para Ephraim, o que caracterizava o cristianismo era a sua catolicidade, a sua universalidade, desde o primeiro justo até o último filho de Deus. Mas as fórmulas positivas de culto não foram as mesmas em todos os tempos e lugares, provando a existência do cristianismo operando em variadas fórmulas. A difusão do Evangelho serviria para a propagação do conhecimento da encarnação do Cristo. Para que não perdurasse a desordem no mundo moral objetivo, era necessário que houvesse um tipo externo de dever, esse tipo foi dado por Cristo, ao qual todos devem ser amoldados; esse tipo é a doutrina, daí a necessidade da difusão do Evangelho.³⁹⁵

Ephraim afirma que suas conclusões estavam baseadas em deduções rigorosas e legítimas dos dogmas fundamentais da crença cristã. No desenvolvimento de sua tese, Ephraim afirma - baseado nos relatos bíblicos de Melquisedeque, de Balaão, da conversão da

³⁹² EPHRAIM, *op. cit.*, p. 27-51.

³⁹³ *Idem, Ibidem*, p. 76-115.

³⁹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 79.

³⁹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 121-134.

cidade de Nínive e da visita dos magos do Oriente ao menino Jesus – que nas trevas do paganismo também pode haver a luz do cristianismo. Baseando-se na ideia de que os eflúvios de Cristo operavam até mesmo no momento em que ele esteve morto e sepultado, na “*mais completa ausência da vida*”, conclui que “*ella também opera através das falsificações da verdade*”.³⁹⁶ Para Ephraim, todos os homens seriam cristãos, pertencendo ou não à religião cristã.³⁹⁷

De acordo com Ephraim, a tolerância coexistiria com a misericórdia, um dogma cristão por excelência, que deveria ser exercitada principalmente por aqueles que se assumiam cristãos, um princípio que estava baseado nos escritos bíblicos. A intolerância, por outro lado, era uma desonra para o cristão que possuía fé sincera, algo que provinha do zelo farisaico. Era o próprio Espírito Santo o princípio fundamental da tolerância divina em ação e Cristo o princípio fundamental das operações da misericórdia e da justiça distributiva.³⁹⁸

2.2. Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional

Em 1865 é publicada a segunda edição do panfleto *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional*, autoria de Antônio Joaquim de Macedo Soares, então juiz municipal de Araruama. Infelizmente, não conseguimos obter a primeira edição da obra. Para o presente estudo analisaremos sua quarta edição, publicada em 1879. Nesta, há um prefácio à terceira edição, esclarecendo que a primeira publicação de seu panfleto havia ocorrido entre os anos de 1858 ou 1859, em forma de parecer à Comissão das Ciências Sociais na Revista do Ensaio Philosophico Paulistano, da qual era relator. O tema era: “Si a nossa Constituição Política consagrava a liberdade religiosa em toda a sua amplitude”. Nesse parecer, Macedo Soares sustentara a intervenção do Estado na economia doméstica dos cultos estabelecidos no país, segundo a doutrina da escola de Krause.³⁹⁹

De acordo com o próprio Macedo Soares, as principais diferenças entre a terceira e a segunda edição – já que o prefácio da quarta é uma breve análise da situação política do ano de 1879 e um esclarecimento de que a única coisa que faltava para que suas ideias fossem

³⁹⁶ EPHRAIM, *op. cit.*, p. 140.

³⁹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 147.

³⁹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 150-169.

³⁹⁹ SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1879, p. 9.

colocadas em prática era a oportunidade e o homem certo para efetivar sua tese no plano político-legislativo – estavam no acréscimo de notas remissivas e explicativas para “desviar botes atirados por engano”, referindo-se à resposta recebida através do opúsculo: *A liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares*. Macedo Soares diz que, se tivesse citado Juan Lorenzo Berti, autor de *Historia Ecclesiastica*, obra autorizada e elogiada pela Igreja Católica, a qual é utilizada para fundamentar seus argumentos sobre as diferentes seitas do cristianismo, a crítica anônima não o teria atacado, e sim ao “sabio historiador da nossa igreja”. Havia também, nesta última edição, um apêndice sobre a repercussão de suas ideias na imprensa e na política.⁴⁰⁰

Para o autor, a causa da liberdade religiosa já estava decidida em favor da democracia, e, antes de findo o século XIX, a questão já estaria consagrada, mesmo com o “emperramento da curia romana”, mesmo com a “propaganda reaccionaria do ultramontanismo”, mesmo com o “egoísmo dos calculos machiavelicos da diplomacia franceza”, pois “o espirito do seculo triumpha, e os proselytos dos sãos principios celebram por toda a parte a victoria da democracia”. Portanto, a causa já estava ganha.⁴⁰¹

O momento era propício para a reavaliação do artigo 5º da Constituição; havia instrução e luz, poder-se-ia discutir sem o medo das fogueiras do fanatismo. A liberdade religiosa estava entre os mais sagrados direitos do cidadão. O “acanhamento” e a “inexperiência”, além dos “escrupulos religiosos” dos redatores da Constituição, fizeram com que ela limitasse esse direito com rigorosas restrições, constantes nos artigos 5º e 95, § 3º.⁴⁰²

O texto de Macedo Soares estava dividido em duas partes: a primeira era uma exposição filosófica dos princípios da liberdade religiosa; a segunda parte era uma discussão jurídica constitucional da liberdade religiosa.⁴⁰³

Ao iniciar a primeira parte de sua obra, Macedo Soares parte da afirmação de que o homem aspirava ao infinito, fosse por orgulho, egoísmo ou covardia; a aspiração era incontestável na organização humana, mais perfeita que a organização animal. Essa necessidade era o sentimento religioso e a expressão desse sentimento era a religião. No estado de ideia, a religião era inerente ao homem. No estado de ato, a religião era uma instituição que constituía-se no culto. A religião era uma necessidade da vida dos indivíduos e

⁴⁰⁰ SOARES, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁰¹ *Idem, Ibidem*, p. 17.

⁴⁰² *Idem, Ibidem*, p. 18-19.

⁴⁰³ *Idem, Ibidem*, p. 19-20.

da existência das nações, não sendo fruto de ensino especial e não podendo ser desenvolvida com a instrução. A religião se manifestava na sociedade em concurso com outras esferas da inteligência. A evolução histórica do gênero humano começava pela religião, defendia o autor.⁴⁰⁴

Para Macedo Soares, ao defender a unicidade de todas as religiões, havia um princípio comum que as unia, isto é, todas partiam da natureza. Entretanto, elas se repeliam nos dogmas. Ele entendia o dogma como uma fórmula obscura e incompleta de um fenômeno que era superior à razão e as questões religiosas como questões de palavras. As seitas só existiam por divergências na interpretação do dogma contido na Bíblia ou ensinado na tradição. Quem poderia afirmar que o seu dogma era o verdadeiro? alertava Macedo Soares.⁴⁰⁵

Conforme o magistrado, a compreensão das religiões deveria estar baseada em duas leis: a da unidade e a da variedade. Na essência, todas as religiões seriam idênticas e exprimiriam a verdade; tal era a lei da unidade. Entretanto, na forma, todas eram diferentes e nenhuma era a expressão da verdade, ou então uma só que apenas Deus saberia dizer, essa era a lei da variedade. A necessidade da liberdade de cultos advém dessa constatação. E se as religiões em essência eram todas iguais e se cada uma estava convencida de possuir a verdade única e inconcussa, logo a liberdade de consciência era um direito absoluto, sendo a liberdade de cultos a sua forma exterior. Portanto, se a liberdade de consciência era inviolável e sagrada, logo a liberdade de cultos também seria.⁴⁰⁶

Tendo por base as ideias de Kant, Macedo Soares defende que o direito era a linha divisória entre as esferas das liberdades individuais. Fora da sociedade não haveria direito, pois, esse era objetivo. O direito não era a liberdade de consciência, e sim a liberdade de culto, já que o direito não agia na intimidade do homem, e sim na expressão das liberdades humanas.⁴⁰⁷

Baseado em Heinrich Ahrens, Macedo Soares afirmava que, no campo das esferas da inteligência humana, a religião achava-se colocada na frente de outras esferas ideais, quais sejam: a moral, a arte, a educação, a indústria, a ciência e o comércio; sendo o direito o laço que as unia e o Estado a instituição que o realizava, conforme a escola de Krause.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ SOARES, *op. cit.*, p. 21-23.

⁴⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p. 24-26.

⁴⁰⁶ *Idem, Ibidem*, p. 27-28.

⁴⁰⁷ *Idem, Ibidem*, p. 29.

⁴⁰⁸ *Idem, Ibidem*, p. 29-30.

A relação entre Estado e religião, na concepção de Macedo Soares, às vezes era de superioridade, às vezes, de inferioridade e, em determinados momentos, de igualdade. Fôra o cristianismo que distinguira o espiritual do temporal, efetivando a distinção com os diversos martírios da era medieval. Mas, a Reforma teria cumprido o papel, na dieta de Spira, de separar os dois elementos: o político e o religioso. Finalmente, a distinção fora consagrada pela opinião pública na Revolução de 1789. Assim, no século XIX as duas esferas ideais, religião e Estado, ocupavam posição de igualdade que lhes competia. Portanto, o Estado tinha o dever de realizar o direito, reconhecendo a liberdade religiosa e garantindo as condições necessárias para o seu desenvolvimento. Isso poderia ser feito a partir da consagração de duas leis: uma que garantisse o livre exercício de qualquer religião, conquanto não se opusesse à ordem pública e ao bem da sociedade; e outra garantindo que o Estado não interviria em negócios religiosos, enquanto não perturbassem ou lesassem o bem geral da sociedade.⁴⁰⁹

Macedo Soares alertava que, embora as religiões fossem iguais do ponto de vista prático político, elas eram totalmente distintas no ponto de vista teológico. Citando Victor Cousin, defende que a verdadeira igualdade estava baseada em dar tratamento desigual para os desiguais; dessa forma as diferentes religiões não poderiam ser tratadas no mesmo pé de igualdade.⁴¹⁰

A liberdade religiosa era garantida também pela independência absoluta do poder religioso na economia, no governo e na direção dos cultos. Quando o Estado passava da posição de garantidor da liberdade religiosa para protetor de um culto, ele deixava de ter posição de igualdade com a religião e passava a uma posição de superioridade.⁴¹¹

O magistrado divergia da posição de Ahrens sobre o papel do Estado em ser árbitro entre as religiões, avaliando o grau de moralidade de cada culto. Para Soares, a fim de que o Estado não se tornasse nem juiz das religiões, nem ateu, era necessário haver um bom Código Criminal e uma política inteligente, ativa e morigerada, para que cada criminoso pagasse a sua pena, sem discriminação religiosa.⁴¹²

⁴⁰⁹ SOARES, *op. cit.*, p. 30-34.

⁴¹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 34-35.

⁴¹¹ *Idem, Ibidem*, p. 35-37.

⁴¹² *Idem, Ibidem*, p. 38-39.

Sobre a questão da tolerância, para Macedo Soares, essa só poderia existir entre religiões, nunca entre o Estado e as religiões. Citando um político francês protestante, diz que a tolerância por parte do Estado era uma injustiça contra os dissidentes.⁴¹³

Na segunda parte da obra, Macedo Soares passa a analisar os dois artigos “contraditórios” da Constituição, isto é, o artigo 5º e o 179, § 5º, um reconhecendo e restringindo a liberdade religiosa, e o outro a garantindo.⁴¹⁴

Analisando o artigo 5º, Macedo Soares dizia que existiam três ideias no texto do artigo: proclama religião dominante que já era a religião do Brasil quando colônia de Portugal; permite ao cidadão brasileiro professar a religião que quisesse (artigo 6º); e estabeleceu que as religiões toleradas não poderiam exercer o culto externo aos olhos de Deus e dos homens, devendo restringir-se a suas casas particulares, sem as formas arquitetônicas características dos templos.⁴¹⁵

Conforme o magistrado, a Constituição confundia Estado com nação. A ideia de uma religião de Estado era um despotismo absurdo de número, uma verdadeira perseguição, proibida pelo artigo 179, § 5º, regulamentado pelo artigo 191 do Código Criminal, tendo em vista que uma nação não se compunha apenas de católicos.⁴¹⁶

Para Macedo Soares, cinquenta anos de experiência mostraram que as questões mais fecundas em benefícios sociais não eram as religiosas; isso era um forte argumento para reformar o artigo 5º da Constituição sem oferecer perigo para a ordem pública. O Brasil já contava com diversos estrangeiros dissidentes e precisava de mais braço livre e de população moralizada, inteligente e instruída. Era necessário que houvesse uma regeneração dos costumes da raça latina pelo cruzamento com a raça saxônia. Para que isso ocorresse, era necessário o alargamento da capacidade política e civil do cidadão dissidente: direito de representação nacional, casamento civil e registro civil. Para a manutenção política do catolicismo, bastava que houvessem deputados católicos, não necessitando que houvesse unanimidade.⁴¹⁷

Fez uma análise das diversas Constituições nas quais a Constituição imperial estava baseada: a francesa de 1810; as Leis Constitucionais da Inglaterra; as Constituições dos

⁴¹³ SOARES, *op. cit.*, p. 39-40.

⁴¹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 43.

⁴¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 43-44.

⁴¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 45-49.

⁴¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 55-57.

Estados Unidos; a da Espanha de 1812; a de Portugal de 1820; e, a da Noruega.⁴¹⁸ Macedo Soares destacou as Constituições dos Estados dos Estados Unidos da América, pois nelas estaria estabelecido que o direito da liberdade religiosa era natural e inalienável; que nenhum poder humano podia se interpor nos direitos da consciência; que não se concedia preferência a nenhum culto ou sociedade religiosa; que ninguém podia ser privado de seus direitos civis ou políticos por motivos religiosos; e que o direito da liberdade religiosa não era estendido ao ponto de dar licença para ações imorais ou atos incompatíveis com a paz e a segurança dos estados. Tais ideias não teriam sido postas em prática no Brasil devido à falta de bom senso *yankee* frente à raça latina.⁴¹⁹

Para Macedo Soares, o costume do Brasil de sua época iria irromper contra as instituições discordantes do espírito do século. Para ele, o artigo 5º da Constituição deveria ser riscado e em seu lugar deveria ser declarado que “É LIVRE NO IMPERIO O EXERCICIO PUBLICO DE QUALQUER RELIGIÃO”.⁴²⁰

2.3. A liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares: magistrado brasileiro

A primeira resposta à obra de Macedo Soares foi o opúsculo anônimo intitulado: *A liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares: magistrado brasileiro*, publicado inicialmente na província do Pará e transcrito pelo periódico católico ultramontano da Corte, *O Missionario Catholico*, em 1865. Esse opúsculo recebeu elogios inclusive do monsenhor Felix Maria de Freitas e Albuquerque, vigário capitular do bispado do Rio de Janeiro, que, ao publicar, no periódico *O Apostolo*, em 03 de junho de 1866, uma circular aos párocos da diocese a fim de prevenir aos paroquianos com relação à publicação de Macedo Soares, dizia que não necessitava fazer uma longa análise das ideias de Macedo Soares, tendo em vista que isso já havia sido feito com esmero pelo autor anônimo ora analisado.⁴²¹

⁴¹⁸ SOARES, *op. cit.*, p. 59.

⁴¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 72.

⁴²⁰ *Idem, Ibidem*, p. 75.

⁴²¹ ALBUQUERQUE, Felix Maria de Freitas e. Circular. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 21, 03 jun. 1866, p. 2.

Para o autor do opúsculo, posteriormente identificado pelo próprio Macedo Soares como sendo o bispo do Pará, d. Antônio de Macedo Costa,⁴²² e é bem provável que realmente o fosse, Soares seria um dos apóstolos da ciência moderna, que, compadecido da ignorância dos católicos, vinha ilustrá-los com sua luz e com as boas regras da retórica. A partir da retórica de Macedo Soares, existiriam dois grupos distintos com visões diferentes sobre a questão da liberdade religiosa: os espíritos ilustrados, dos quais Macedo Soares faria parte; e os espíritos “apoucados”, seguidores do homem emperrado, o papa.⁴²³

O autor dedicou seu opúsculo a esses “apoucados”. Utilizando como referências as afirmações de pais da Igreja (Agostinho de Hipona e Jerônimo de Estridão) e de outras autoridades eclesiásticas, o autor critica a afirmação de Macedo Soares de que a cúria romana seguisse uma tradição emperrada. Outro argumento de Macedo Soares criticado pelo autor anônimo é a ideia de que, fora da sociedade e do comércio ativo, os homens não teriam direito. Para o autor, isso leva a conclusão de que o bárbaro não teria direitos. Além disso, Macedo Soares confundia a religião com o sentimento religioso. E se equivocava ao tratar das doutrinas das diversas heresias às quais a Igreja teve de enfrentar, além de ignorar as doutrinas basilares da Igreja, incluindo a da Revelação. Macedo Soares não entendia nada sobre religião para fazer afirmações que considerava certas ao defender a liberdade religiosa.⁴²⁴

Critica-se também a ideia de que os redatores da Constituição falharam ao proclamarem uma religião oficial e a tolerância para todas as outras religiões.

Para o autor, Macedo Soares entra em contradição no momento em que considera as religiões iguais em essência e desiguais em dogmas. Se a liberdade religiosa deve ser garantida pelo Estado, partindo da ideia de que todas as religiões são iguais, não devendo ser favorecida nenhuma delas; mas, se ao mesmo tempo, teologicamente, elas não são iguais, logo, o Estado não deveria conceder a liberdade religiosa.⁴²⁵

Outra contradição de Macedo Soares era encontrada na afirmação de que a Constituição política de uma nação deveria espelhar e refletir as crenças, os hábitos, tradições

⁴²² SOARES, *op. cit.*, p. 10.

⁴²³ A LIBERDADE religiosa segundo o Sr. A. J. de Macedo Soares, magistrado brasileiro. *O Missionario Catholico*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, 30 jul. 1865, p. 4.

⁴²⁴ *Idem, Ibidem*, 13 ago. 1865, p. 4.

⁴²⁵ *Idem, Ibidem*, 17 set. 1865, p. 3.

e costumes do seu povo. Ora, se o povo era católico, logo a Constituição deveria estar baseada na crença católica.⁴²⁶

O autor anônimo entende que as ideias esboçadas por Macedo Soares refletem a “ímpia filosofia” que teve início no século XVIII, e que culminou na Revolução Francesa. Macedo Soares pretendia pertencer ao grupo dos livres pensadores, dizia. Para concluir, o escritor incógnito professava sua fé no catolicismo romano, em repúdio às ideias do magistrado.⁴²⁷

2.4. Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa

Além desse católico anônimo defensor das ideias ultramontanas, um liberal também respondeu ao texto de Macedo Soares. Assinado pelo pseudônimo de Melasporos, e identificado, por alguns pesquisadores, como sendo Aureliano Cândido Tavares Bastos,⁴²⁸ - embora para o próprio Macedo Soares o autor tenha sido um pastor protestante⁴²⁹ - é publicado em 1866 o texto *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa*. O prefácio relata que, prestes a ser publicado, apareceram, nos jornais da Corte, cartas da Sociedade Internacional de Imigração recomendando a leitura e circulação do opúsculo de Macedo Soares; embora o autor concorde com as conclusões do magistrado, critica alguns de seus fundamentos. O autor do texto, citando *Cartas do Solitário*, defende que, embora o catolicismo estivesse enfrentando o “cataclysmo de uma transição”, não havia nada que o pudesse destruir. Na verdade, ele seria apurado, ressurgindo com suas “legítimas aspirações e tendencias, que os padres tem desvirtuado, a saber: *proclamando a tolerancia e a plena liberdade de crenças, porém incansavel em combater o erro e em converter as ovelhas desgarradas, não á força, mas por meio da palavra que persuade, pelo exemplo que ensina, pela fé que inspira*”, esse seria o ideal de liberdade defendido pelo autor. Em seguida, afirmava não desejar a indiferença moral, política ou religiosa, assassina do vigor do espírito

⁴²⁶ A LIBERDADE..., *op. cit.*, 15 out. 1865, p. 3.

⁴²⁷ *Idem, Ibidem*, p. 4.

⁴²⁸ CHAVANTE, *op. cit.*, p. 83 nota.

⁴²⁹ SOARES, *op. cit.*, p. 11.

que estava presente na obra de Macedo Soares. “Desejamos vê esta indiferença banida da sociedade; desejamos vê-la excluída de toda reforma, proposta e conseguida entre nós”.⁴³⁰

A obra de Macedo Soares, contudo, deveria ser lida, pois suas conclusões eram boas; e a melhor forma de se combater os erros, nos quais o magistrado havia se enveredado, seria pondo em prática as suas conclusões.⁴³¹

O tema da liberdade religiosa era discutido, principalmente, em países nos quais ainda não a tinham consagrada, inclusive no Brasil, onde essas ideias estavam sendo debatidas por distintos estadistas. Foi inclusive fundada uma sociedade “de cujos fins é a discussão ampla deste assumpto”, qual seja, a Sociedade Internacional de Imigração.⁴³²

Melasporos criticava o fato de a análise de Macedo Soares sobre a distinção entre tolerância e liberdade estar baseada em princípios filosóficos, “que a nosso vêr são erroneos e subversivos da crença religiosa, sem a qual nenhum povo póde ser verdadeiramente livre, prospero e feliz”. Ao criticar as ideias de Macedo Soares, era necessário estar baseado nos sãos princípios filosóficos e puramente evangélicos, “indispensável para a verdadeira prosperidade de qualquer nação”.⁴³³

Melasporos concordava com os seguintes pressupostos: a liberdade de consciência era um direito absoluto; esse direito nascia da obrigação do culto; a liberdade de culto seria a expressão da liberdade de consciência; o caráter sagrado de ambas liberdades, portanto atentar contra a forma seria atentar contra o princípio; o direito é a liberdade de culto, e não a de consciência; reconhecimento e garantia desse direito é dever do Estado para com a religião.⁴³⁴

Ao distinguir religião de sentimento religioso, Macedo Soares teria se confundido, tornando defeituosas as definições de ambas.⁴³⁵ Ora, o sentimento religioso era inerente ao homem: já a religião consistiria na tentativa do homem de reaver o que perdera quando do pecado original, isto é, a relação com o Ser Infinito. “A historia do genero humano é a de seus esforços para alcançar alguma cousa que sente faltar-lhe”. De acordo com Melasporos, esse sentimento religioso era universal. “Nisto e no facto que o homem rende homenagem a alguma cousa que elle tem por sobrenatural, ou ao menos superior a si, acha-se o único

⁴³⁰ MELASPOROS. *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa, demonstrando ser a separação entre a Igreja e o Estado uma medida de direito absoluto e de summa utilidade*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1866, p. 5-7. Cf. BASTOS, *op. cit.*, p. 81-83, nota.

⁴³¹ *Idem, Ibidem*, p. 7.

⁴³² *Idem, Ibidem*, p. 9-10.

⁴³³ *Idem, Ibidem*, p. 10.

⁴³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 11.

⁴³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 11.

principio *de unidade*, ou de identidade, que ha em todos os differentes systemas de religião”.⁴³⁶

O desenvolvimento desse sentimento religioso dependeria da educação e da Providência Divina. “A *religião* é portanto fructo *de ensino especial*, n’um sentido que ao menos torna este indispensavel”.⁴³⁷ Melasporos ressalta que o sentimento religioso faz com que o homem aceite a religião que lhe parecesse melhor, de acordo com o ensinamento recebido. E como em determinados momentos, essa escolha só poderia ser feita dessa forma, torna-se necessário o esmero dos pais e da Igreja na educação religiosa. Mas, apontaria também que, com a mesma educação, os homens tiravam conclusões diversas, formando diversos sistemas religiosos. “Esta variedade intellectual, a diferença da educação e a força das paixões, dão origem a diversos systemas religiosos: ou, para assim fallar, crêo inevitavelmente a *lei da variedade*”.⁴³⁸

Dando continuidade à crítica a Macedo Soares, concernente à assertiva “Na essencia todas as religiões são identicas, e exprimem a verdade”,⁴³⁹ Melasporos defende que “duas cousas que se contradizem em tudo, não podem ser *identicas na essencia*”, não havendo portanto, unidade em sistemas religiosos como o cristianismo, budismo, fetichismo asiático e judaísmo; ou, entre o racionalismo e o cristianismo ortodoxo, sabendo que um nega os dogmas do outro. “*As disputas religiosas não são meras questões de palavras*”. Embora o dogma fosse uma fórmula que exprimia a verdade ou o erro, ou uma mistura de ambos, ele não era mera questão de palavras. Ademais, ninguém deveria professar um dogma em que não se acredita, isso seria uma hipocrisia. “*Esta lei da variedade, necessaria como é, de per si, demonstra a necessidade de liberdade de cultos*”.⁴⁴⁰

Como não se pode produzir a uniformidade absoluta, ou essencial, das crenças, torna-se absurdo o governo tentar fazê-lo, tornando-se injusto o privilégio de algum culto e a restrição dos demais. O Estado deveria garantir o livre exercício de qualquer religião, conquanto que ela não se opusesse à ordem pública ou ao bem geral da sociedade.⁴⁴¹

A igualdade das religiões não era possível no campo teológico, mas totalmente necessário no campo político. Não se deveria confundir a verdade com o erro numa igualdade

⁴³⁶ MELASPOROS, *op. cit.*, p. 12.

⁴³⁷ *Idem, Ibidem*, p. 13.

⁴³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 14.

⁴³⁹ SOARES, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁴⁰ MELASPOROS, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁴¹ *Idem, Ibidem*, p. 16.

absurda, como defendida por Macedo Soares. Também não se deveria restringir a liberdade de cultos. Uma coisa e outra produziria o indiferentismo. A obrigação e o direito de exercer a religião deveria ser um ato privativo de cada indivíduo. Uma restrição seria um ato contra a consciência e contra a prerrogativa exclusiva de Deus sobre o homem. A crença e o culto deveriam ser voluntários, não poderiam ser forçados pela coerção civil. Professar uma religião à força era hipocrisia. Quando um governo tentava uniformizar o culto de seus súditos, ele ofendia a Deus, usurpando uma prerrogativa divina nunca concedida a alguém; além de ferir mortalmente o bem estar da nação, pois fazia aquilo que corrompia e desmoralizava a sociedade, vulgarizando a hipocrisia. A consequência era, ou a anarquia e a decadência, ou o despotismo e o servilismo. A coerção civil nessa área só produziu o atraso de três séculos das nações.⁴⁴²

Jesus havia dito que seu Reino não era deste mundo, e nunca desejou que os seus seguidores usassem de meios mundanos para propagá-lo, combatendo o espírito perseguidor, mas defendendo o uso da moral e da persuasão, afirma Melasporos. Na medida em que a Igreja empregava a força do poder civil, ela se afastava da virtude de Cristo e de sua missão.⁴⁴³

A tolerância evangélica não se confundia com o indiferentismo sentimental. O cristão não deveria confundir o erro com a verdade, mas deveria suportar os homens, vivendo pacificamente com eles, quaisquer que fossem suas crenças. “O verdadeiro zelo só se anuncia pela doçura e persuasão”.⁴⁴⁴

A Igreja teria começado a pedir o socorro do Estado quando a corrupção passou a lavrar a Igreja. Entretanto, essa atitude só serviu para acelerar o progresso da corrupção e o espírito perseguidor eclesiástico. Somente com o fim do período de escuridão é que a Igreja passou a recuperar sua pureza e vitalidade primitiva, praticando então a verdadeira tolerância evangélica. “Tal é a tendencia irresistível do século em que vivemos. Até se conseguir isto e vigorar o divorcio decretado da Igreja e do Estado, não póde haver essa harmonia dos poderes ecclesiasticos e civil, que só condiz com o bemestar da sociedade e a prosperidade de religião”.⁴⁴⁵

⁴⁴² MELASPOROS, *op. cit.*, p. 16-19.

⁴⁴³ *Idem, Ibidem*, p. 20.

⁴⁴⁴ CLEMENTE XIV. *Cartas interessantes do papa Clemente XIV*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1785, p. 234 apud MELASPOROS, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁴⁵ MELASPOROS, *op. cit.*, p. 24-25.

Baseando-se no exemplo dos Estados Unidos, Melasporos diz que somente com a separação completa entre a Igreja e o Estado se harmonizariam as relações entre os poderes civis e eclesiásticos.⁴⁴⁶

Baseando-se em Laboulaye, afirma que o padroado não era senão uma escravidão. As liberdades nos Estados Unidos haviam tido como origem comum a religião protestante. Todas as instituições existentes nos Estados Unidos tinham sua origem na *congregação*. O cristianismo era a fonte da liberdade, restabeleceu a mulher na família, resgatou o escravo, emancipou o cidadão, destruiu os velhos privilégios, fundou a moderna democracia. Embora a liberdade tivesse ganhado má fama na Europa, isso só ocorrera pelo abuso dos homens. Nos Estados Unidos, ela era amada e respeitada, era fruto do Evangelho.⁴⁴⁷

Em resumo, os princípios defendidos por Melasporos sobre os quais se baseava a liberdade religiosa seriam: o princípio da unidade, em que o homem é considerado um *homo religiosus* e busca o retorno de seu relacionamento com Deus; o princípio da variedade, pois a busca por reatar o relacionamento com Deus pode se manifestar em diversos sistemas religiosos, que são transmitidos através da educação; o princípio do culto voluntário, pois o homem não pode ser obrigado a seguir uma religião forçadamente, através da coerção civil, além disso, o erro só pode ser combatido através da persuasão; e o princípio de que a liberdade advém do Evangelho, e que a união entre a Igreja e o Estado só pode produzir a corrupção daquela.

2.5. A questão da liberdade religiosa no Brasil

Ao analisar os quatro opúsculos, o jornal *Imprensa Evangelica* expôs quais eram as ideias centrais defendidas pelos missionários presbiterianos a respeito da liberdade religiosa. Para os redatores evangélicos, os textos de Ephraim e de Antônio Joaquim de Macedo Soares representavam a supremacia da razão sobre a fé. A resposta anônima ao panfleto de Macedo Soares foi considerada como sendo representativa das ideias do clero conservador, que não aceitava a separação entre a Igreja e o Estado, além de não aceitar a liberdade religiosa,

⁴⁴⁶ MELASPOROS, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁴⁷ *Idem*, *Ibidem*, p. 28-30.

entendendo-a como prejudicial à moral e aos bons costumes. E a resposta de Melasporos à obra de Macedo Soares representava as ideias liberais de laicização do Estado.⁴⁴⁸

Para o editorial da *Imprensa Evangelica*, o crítico anônimo de Macedo Soares era o único que se opunha à consagração moral e legal da mais ampla liberdade religiosa. Possivelmente, o autor era membro do clero ou, de tão aplicado discípulo, o ordenar-se seria mera questão de formalidade. Sua “obrinha” só tinha o efeito de manter a confusão nas relações entre a Igreja e o Estado.⁴⁴⁹

Para os presbiterianos, o Estado era uma entidade imaginária, não possuindo alma e não podendo professar uma fé. A ideia da religião de Estado serviria apenas para que a nação pagasse as despesas do culto privilegiado, não tendo relação com a salvação de almas.⁴⁵⁰

Caso Macedo Soares e Ephraim formassem um partido político tendo como bandeira a defesa pela liberdade religiosa, os editores da *Imprensa Evangelica* se uniriam a eles. Em política, as questões deveriam ser tratadas de forma prática, sem discussões abstratas. Em matéria de consciência o que valeria era a persuasão, a fé seria filha da persuasão, e não da luta armada do poder civil.

O editorial defendia que o direito de padroado pressupunha a existência de dois tipos de “bispos”, um “exterior” e outro “interior”. O primeiro seria o governo civil, temporal; o outro, o governo religioso, submetido ao primeiro; qualquer tipo de debate seria tomado como “crime duplo de lesa majestade”. A concordância entre esses “bispos” reacenderia as fogueiras do Santo Ofício; mas, mesmo sem as fogueiras, havia uma violência moral contra quem aderira a uma religião diferente da oficial, isto é, era privado de direitos políticos e civis. Os defensores da liberdade não se satisfaziam com a tolerância restrita, era necessário que houvesse igualdade de direitos. Diante dessa situação, só aceitariam vir para o Brasil as classes mais insignificantes da Europa, aquelas que venderiam seus direitos de consciência.⁴⁵¹

Para o editorial, a falha de Ephraim e Macedo Soares estava centrada no fato deles tentarem defender a liberdade religiosa baseados em discussões filosóficas da essência da religião - nas ideias de Voltaire e Kant, respectivamente -, defendendo uma religião filosófica que abarcasse todas as crenças e cultos, resultando na indiferença religiosa. Tais autores

⁴⁴⁸ A QUESTÃO da liberdade religiosa no Brasil. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 09, 05 maio 1866, p. 65-66.

⁴⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 65.

⁴⁵⁰ *Idem, Ibidem*, p. 65.

⁴⁵¹ *Idem, Ibidem*, p. 73-74.

recusavam a ideia de uma verdade absoluta, e, com isso, o editorial evangélico não poderia concordar.⁴⁵²

Já as ideias de Melasporos estavam baseadas na supremacia da consciência individual; na limitação dos poderes constituídos, ou seja, na impossibilidade de qualquer poder impor um credo aos seus súditos; na fé no triunfo da verdade; no amplo desenvolvimento do espírito propagandista, com a criação de associações livres, limitadas apenas pelo Código Criminal. Com essas ideias, morais e religiosas, crentes e descrentes poderiam viver em paz sob a égide do poder civil.⁴⁵³

O governo deveria se abster de interferir em matéria religiosa, garantindo apenas a livre propagação da fé por associações voluntárias. Encerrar-se-ia, assim, 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. A partir da concessão de tal liberdade, poder-se-ia discutir a origem das crenças por meio da persuasão; a recusa à participação do debate denotaria falta de fé no “triunfo da verdade”. Esse era o caso dos defensores da fé católica, pois, ao se sentirem ameaçados, sempre recorriam às armas civis, como se a “espada do Espírito, que é a Palavra de Deus”, não tivesse mais nenhum efeito.⁴⁵⁴

Além da análise desses opúsculos, encontramos, nas edições da *Imprensa Evangelica*, diversos artigos em defesa da liberdade religiosa. Em 1º de maio de 1869, o editorial evangélico publicou o discurso proferido por José Liberato Barroso na Conferência Radical de 04 de abril de 1869 sobre a liberdade de cultos. O discurso de Liberato Barroso foi provocado pela negação de sepultura católica “a um brasileiro illustre”, José Inácio de Abreu e Lima. Liberato Barroso, assim como outros políticos liberais católicos do século XIX, como, por exemplo, o já citado neste estudo, Aureliano Cândido Tavares Bastos, reconhecia-se como um genuíno católico, ao mesmo tempo em que defendia as ideias de progresso e civilização moderna contra a superstição e o “jesuitismo”. Sem deixar de ser influenciado por ideias racionalistas a respeito de religião.⁴⁵⁵

No texto, Liberato Barroso defende a liberdade de pensamento como sendo a própria razão humana, reconhecendo a Deus como único superior. A expressão da fé é tida como

⁴⁵² A QUESTÃO..., *op. cit.*, p. 81-82.

⁴⁵³ *Idem, Ibidem*, p. 90.

⁴⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 97-98.

⁴⁵⁵ BARROSO, José Liberato. Discurso do conselheiro Liberato Barroso sobre a liberdade de cultos, proferido na conferência radical em 4 de abril de 1869, *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 01 maio 1869, suplemento ao n. 9 do vol. 5, p. 1.

inerente ao homem, não sendo possível guardá-la no silêncio; por isso, a liberdade de culto era um direito absoluto e imprescindível. O homem religioso sente a necessidade de comunicar sua fé a todos os que o cercam, portanto, ele deveria ser livre na sociedade, assim como era livre na presença de Deus, do mundo, da família, e nenhuma religião deveria ser-lhe imposta. Impor ao homem o modo como deve adorar a Deus era impor-lhe uma convenção, nunca uma religião.⁴⁵⁶

O ódio religioso não produziria uma sociedade religiosa, esta só poderia ser criada a partir de uma sociedade livre, na qual as inteligências pudessem se desenvolver na discussão de ideias. O erro deveria ser combatido com a verdade, e não com o poder coercitivo do Estado.⁴⁵⁷

Havia três regimes possíveis na relação entre Estado e Igreja: sistema de autoridade, quando havia união absoluta; sistema de concordatas, quando a relação era baseada em concessões e favores recíprocos; e o sistema de liberdade, quando havia separação entre o Estado e a Igreja. O primeiro sistema foi instaurado por Constantino, caracterizado pelo derramamento de sangue em nome da religião. A Reforma e a Revolução haviam possibilitado a supremacia da sociedade civil sobre a Igreja, mas, como isso não poderia se sustentar sem o apoio da Igreja, teve início o sistema de concordatas, produzindo, não a paz das consciências, mas sim os conflitos entre o poder civil e religioso. Um exemplo desse conflito era o ensino religioso, administrado pela Igreja e inspecionado pelo governo; este desejava que através das escolas fosse promovido o progresso, já a Igreja combatia todo o ensino contrário às suas doutrinas; logo, o conflito resultava na falta de ensino religioso no país. A solução para o conflito estava na garantia da liberdade de ensino, o fundamento deveria ser a tese da Igreja livre num Estado livre. O Estado não deveria subvencionar o ensino religioso, que deveria basear-se apenas na persuasão. O único meio de se combater o fanatismo e o clericalismo era levantando o edifício da instrução e da educação popular. Para Liberato Barroso, o cristianismo era o promotor do progresso e da civilização.⁴⁵⁸

Em 02 de março de 1872, a *Imprensa Evangelica* publicou a transcrição no *Boletim do Grande Oriente do Brasil*, do artigo de visconde do Rio Branco. Para o editorial evangélico, a liberdade religiosa era uma das condições essenciais do bem-estar social de qualquer povo, necessária para a prosperidade e pureza da própria religião, nutrindo a esperança de que uma

⁴⁵⁶ BARROSO, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 3.

⁴⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 3-4.

reforma radical estava próxima de acontecer no Brasil. Com a liberdade corporal tendo sido decretada no Brasil, não havia mais sentido em manter a escravidão espiritual. A imprensa já clamava por essa reforma, exemplos poderiam ser tirados do jornal *A Reforma* e do próprio Partido Conservador representado pelo visconde do Rio Branco.⁴⁵⁹

Para o editorial, o artigo do visconde do Rio Branco tinha ideias notáveis e argumentos fortes. Rio Branco defendia que a liberdade de cultos era a principal de todas as liberdades; ela não atacava a doutrina católica antes ela garantia o crédito e a glória desta doutrina. Além disso, era um direito conferido ao homem pelo Criador. O catolicismo entraria em contradição se negasse a liberdade moral, o que resultaria na ideia de que a consciência era uma mentira, a inteligência uma quimera e Deus uma ficção.⁴⁶⁰

A adoração a Deus deveria ser livre, fruto da convicção. Rio Branco diz não concordar com a ideia, defendida por Ephraim e Macedo Soares, de que todas as religiões eram boas ou verdadeiras. Havia uma diferença importante de ser destacada entre a intolerância dogmática e a intolerância civil: essa era contrária à razão e a Deus, aquela era inseparável da verdade e tinha explicação racional e justa, pois entre a verdade e o erro não existia aliança.⁴⁶¹

A liberdade religiosa havia nascido com o cristianismo e fora consagrada com o sangue de Cristo, por isso, os cristãos e os sacerdotes deveriam sustentá-la e defendê-la. “O Christo foi, pois, o primeiro, o mais santo e o mais generoso martyr da liberdade de consciencia!”. Devido a isso, a oposição dos ultramontanos só servia para enfraquecer a religião. Portanto, “os interesses da religião catholica exigem, pois, a liberdade de cultos”, Deus, a razão, a natureza e a civilização moderna reclamavam essa liberdade.⁴⁶²

O editorial evangélico publicou, também em 02 de março, um artigo transcrito do jornal *Novo Mundo* sobre a liberdade religiosa. A liberdade religiosa era tida, no dito artigo, como condição essencial da felicidade do homem e deveria andar de mãos dadas com a fé inteligente. Uma fé que não fosse fruto de convicção era um insulto à verdade, e a convicção que não fosse baseada na análise da verdade era covardia. O autor concebe a religião como sendo a luz da inteligência e da liberdade, não estava baseada em festas, toques de sinos ou foguetes; nem em jejuns, esmolas, orações ou peregrinações; mas, sim, na comunhão da alma com o Verbo divino, na adesão ao Evangelho de Cristo. Além disso, dever-se-ia ter como

⁴⁵⁹ A LIBERDADE Religiosa. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 5, 02 mar. 1872, p. 33.

⁴⁶⁰ *Idem, Ibidem*, p. 33-34.

⁴⁶¹ *Idem, Ibidem*, p. 34.

⁴⁶² *Idem, Ibidem*, n. 6, 16 mar. 1872, p. 43.

exemplo os Estados Unidos, tendo em vista que a democracia americana estava baseada nas escolas dominicais, portanto, a liberdade deveria estar baseada na “religião pura da palavra da Bíblia (*sic.*)”.⁴⁶³

O editorial da *Imprensa Evangelica* procurou deixar claro ao longo das edições que a questão da liberdade religiosa estava englobada nos anseios da sociedade moderna, sempre associada ao progresso. Em diversos números do jornal, o editorial procurou demonstrar algumas situações próprias do século XIX com relação à matéria: países exemplos de progresso e civilização, nos quais havia liberdade religiosa; países que, no intuito de alcançarem o progresso, estavam garantindo a liberdade religiosa; e países que não queriam conceder a liberdade religiosa, mantendo-se afastados do progresso.

A Austrália estava englobada no primeiro grupo. Em 02 de novembro de 1867, o jornal publicou uma reportagem com estampa sobre esse país, demonstrando os benefícios advindos da liberdade religiosa. Destaque pela importância do comércio e do progresso, fruto da torrente de imigração. Uma nação regida pela Bíblia e por Jesus Cristo. Exemplo no individualismo fundamentado no cristianismo. Um país no qual as crianças eram ensinadas a conservarem sua liberdade de consciência na formação de seu caráter. Tais características diferiam da raça latina, na qual os superiores da família, da Igreja e do governo recebiam proferir o direito na frente das crianças, não percebendo que quem não tem direitos não pode ter deveres. A centralização do governo impedia a iniciativa individual; note-se a correspondência com o pensamento de Tavares Bastos. A política religiosa era restrita a uma luta estéril entre progressistas, que nem sabiam o que queriam, e retrógrados, saudosistas do tempo feudal. Necessitava-se, portanto, criar uma nova geração imbuída dos princípios do Evangelho, que pudesse conciliar a religião com a liberdade, e a liberdade com a religião.⁴⁶⁴

A Argentina também teve destaque no jornal em 02 de setembro de 1871. A matéria era a reprodução de uma correspondência recebida de Buenos Aires a respeito de uma sessão da Assembleia provincial daquela cidade, acerca da nova legislação sobre registros civis, uniformizando os registros para todos os habitantes sem distinção de religião, estabelecendo, também, implicitamente, o casamento civil, além da liberdade de cultos. Para o editorial evangélico, o que estava ocorrendo no mundo moderno era a vontade de Deus, embora o

⁴⁶³ A LIBERDADE e a fé. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 5, 02 mar. 1872, p. 35.

⁴⁶⁴ A AUSTRALIA. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 21, 02 nov. 1867, p. 165.

homem pensasse que era obra humana. Era chegado o tempo do triunfo da causa do Evangelho, afirmava.⁴⁶⁵

A atenção do editorial passou a focar a Espanha a partir de 15 de maio de 1869. Demonstrava como o conflito entre carlistas e isabelistas estava sendo travado com relação à liberdade religiosa. De um lado, o cônego Manterola, contrário à liberdade de cultos e à tolerância religiosa; e, do outro, Emilio Castellar, defensor da separação definitiva entre o Estado e a Igreja.⁴⁶⁶

Para Castellar, a união entre a Igreja e o Estado só poderiam trazer perturbações, pois a todo momento a Igreja tentava submeter a autoridade civil. E Manterola só confirmara a ideia de que o clero era contra o direito moderno, contra a soberania nacional e contra a tolerância religiosa. A sociedade só deixaria de cultivar a matéria e a indústria no tempo em que fosse livre. Um exemplo de diferença entre povos livres e escravos era a guarda do domingo, a liberdade criava os costumes severos, fortificados na verdade, enraizados na consciência, onde o espírito e a razão, não a força, engendravam a fé. Portanto, a separação entre a Igreja e o Estado produzia o princípio no qual deveria estar baseada toda a moralidade. O Estado não poderia ter uma confissão religiosa, declarava Castellar, o Estado não tem alma para ser salva. A crença era algo do foro individual, ou acreditamos, ou não acreditamos, a coerção do Estado era totalmente inútil, só produzia hipócritas que poderiam enganar os homens e a sociedade, mas nunca a Deus.⁴⁶⁷

A ideia de uma nação para todos e a de uma religião para todos nunca foi possível de ser realizada. Na verdade, o que venceu foi a lei da variedade; a variedade das consciências, que derrotou os pontífices, e a variedade dos povos, que derrotou os conquistadores.⁴⁶⁸

Em 21 de agosto de 1869, o editorial evangélico comemorava o progresso em favor da liberdade na Espanha. Haviam sido recém aprovados os artigos 20 e 21 da Constituição, que consagravam a liberdade de cultos; ainda que o artigo 20 mantivesse a previsão de manutenção do culto e do salário dos ministros da religião católica. Era a prova da força invencível das ideias do século contra os preconceitos retrógrados de uma população educada no jesuitismo e no absolutismo. Por outro lado, o Brasil ainda se mantinha sem a liberdade religiosa, com uma Constituição muito mais atrasada que a da Espanha, que nunca havia

⁴⁶⁵ A LIBERDADE Religiosa em Buenos Ayres. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 17, 02 set. 1871, p. 132-133.

⁴⁶⁶ HESPAÑHA. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 15 maio 1869, p. 80.

⁴⁶⁷ LIBERDADE de cultos. *Imprensa Evangelica*, v. 5, n. 16, 21 ago. 1869, p. 126-127.

⁴⁶⁸ *Idem, Ibidem*, n. 17, 04 set. 1869, p. 134.

vivido a experiência constitucional, tinha um forte partido ultramontano e não necessitava da imigração, ao contrário do Brasil. Se o Brasil não garantisse a liberdade religiosa, veria seus vizinhos no caminho da prosperidade, tornando-se muito mais atrasado do que naquela época.⁴⁶⁹

A Áustria era outro país que estava tentando entrar na senda do progresso. Em 17 de agosto de 1867, a *Imprensa Evangelica* passou a publicar uma matéria sobre a Câmara dos Deputados da Áustria, que estava reclamando e defendendo a liberdade religiosa, os direitos políticos, os direitos de associação, de reunião e de liberdade de imprensa. A mudança deveria ocorrer em nível constitucional. Não queriam interferir na independência da Igreja, conquanto que a Santa Sé, um poder estrangeiro, não interferisse na soberania do Estado.⁴⁷⁰

Em 16 de outubro de 1869, a Alemanha, embora não fosse católica, também mereceu destaque nos noticiários da *Imprensa Evangelica*, por ser um país com restrições a liberdade religiosa, mas que tinha acabado de anular as restrições religiosas para representação política em 03 de julho de 1869.⁴⁷¹

Em 21 de outubro de 1871, o editorial dava destaque para a Rússia. A Aliança Evangélica Americana havia intercedido ao czar Alexandre II a favor dos luteranos do Báltico. Para a Aliança Evangélica, a liberdade religiosa era o direito de todo indivíduo professar livremente sua religião e ser responsável somente perante Deus. Além disso, a liberdade religiosa era a garantia para promover a ordem social e a unidade nacional. Como resultado da visita, o príncipe Gortschakoff, presidente do ministério russo, manifestou a simpatia do czar com objetivo de introduzir as reformas religiosas necessárias em seu país, abolindo todas as leis e penas coercitivas contra os protestantes do Império russo.⁴⁷²

Outro país citado pela *Imprensa Evangelica* foi o Japão. Em 20 de julho de 1872, dava-se a notícia que a liberdade religiosa havia sido decretada pelo governo japonês.⁴⁷³ Anos antes, em 02 de maio de 1868, o editorial evangélico noticiava que o Japão havia aberto seus portos para o estrangeiro, o que poderia resultar na possibilidade de inserção do protestantismo no Império japonês.⁴⁷⁴ Esperança frustrada com o decreto do mikado japonês

⁴⁶⁹ O BRAZIL e a Espanha: liberdade de cultos. *Imprensa Evangelica*, v. 5, n. 16, 21 ago. 1869, p. 127-128.

⁴⁷⁰ A CAMARA dos Deputados da Austria reclamando a liberdade religiosa. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 16, 17 ago. 1867, p. 127.

⁴⁷¹ LIBERDADE religiosa na Alemanha. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 20, 16 out. 1869, p. 160.

⁴⁷² LIBERDADE religiosa na Russia. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 20, 21 out. 1871, p. 156.

⁴⁷³ LIBERDADE religiosa no Japão. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 14, 20 jul. 1872, p. 112.

⁴⁷⁴ REVOLUÇÃO no Japão. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, 02 maio 1868, p. 72.

proibindo a liberdade de culto aos cristãos, notícia publicada em 03 de outubro de 1868.⁴⁷⁵ E, em 18 de maio de 1872, noticiava-se a perseguição sofrida pelos japoneses cristãos, promovida pelo governo japonês, algo desmentido por Iwakura, embaixador nipônico nos Estados Unidos, que denunciava a atitude dos missionários jesuítas em induzir os neófitos a não obedecerem às autoridades japonesas.⁴⁷⁶

Em 16 de novembro de 1872, o editorial, transcrevia do *Correio do Brasil* um artigo comparando o papa com o mikado japonês. No artigo, destaca-se a relutância do papa, influenciado pelos jesuítas em não reformar a Igreja. Já no Japão, o mikado havia introduzido reformas na religião oficial. A reforma feita no Japão incluía, na parte religiosa: permitir os curas poderem comer o que quisessem, permitir o casamento do clero, permitir a liberdade de vestimenta; também houve a abertura ao público de uma biblioteca com mais de cem mil volumes. “Até a theocracia mais terrífica da Asia se liberalisa e vivifica ante o movimento regenerador da civilização moderna”.⁴⁷⁷

Para o editorial, o Japão estava tentando deixar para trás muitos séculos de atraso para entrar na civilização moderna com a iniciativa de se construir uma fábrica de gás em Yokohama para iluminar a cidade à moda europeia, com a adoção do calendário Gregoriano, com um projeto de Constituição, com a criação de um tribunal superior, com a criação de ordens para recompensar o mérito e o valor e com a criação de vários jornais. Sob o mesmo tema, é publicada uma nota em 5 de abril de 1873, dizendo que “a divina Providencia está assim preparando o caminho para o completo triumpho do christianismo n’aquelle paiz”.⁴⁷⁸

Com essas publicações, os missionários redatores pretendiam influenciar a opinião pública e os políticos com relação às reformas necessárias para que o Brasil pudesse progredir. Mas teve como principal opositor o catolicismo ultramontano, que, através de seus jornais, também procurou influenciar a opinião pública contra a liberdade religiosa. No Rio de Janeiro, tivemos, como exemplo, o jornal *O Apostolo*. A seguir analisaremos as principais ideias deste jornal contra a liberdade religiosa.

⁴⁷⁵ REVOLUÇÃO..., *op. cit.*, n. 19, 03 out. 1868, p. 152.

⁴⁷⁶ OS JESUITAS no Japão. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 10, 18 maio 1872, p. 80.

⁴⁷⁷ OS PAPAS de Roma no Japão. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 22, 16 nov. 1872, p. 175.

⁴⁷⁸ PROGRESSO do Evangelho. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 10, 17 maio 1873, p. 75; Cf. JAPÃO progride. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 7, 05 abr. 1873, p. 36; O JAPÃO civilisando-se. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 23, 07 dez. 1872, p. 183-184.

2.6. A ideia de liberdade religiosa nas folhas d'*O Apostolo*

Através da análise das publicações do jornal *O Apostolo*, podemos compreender as principais ideias do catolicismo conservador contra a liberdade religiosa. O editorial católico caracterizava a defesa de liberdade religiosa de indiferentismo religioso, e seus defensores de “oráculos do indiferentismo religioso”. O fato da Constituição ter promulgado a tolerância de cultos, no artigo 5º, não significava que os legisladores quisessem aprovar o erro, mas que deveriam suportá-lo. A religião era entendida como a seiva da moralidade pública. Combatendo o protestantismo, o editorial dizia que admiti-lo era reconhecer a desunião dos sentimentos e das ideias da sociedade.⁴⁷⁹

O editorial católico dizia não reprovar a ideia de se dar garantias civis às uniões de dissidentes, isso era uma tolerância civil. Mas querer que elas tivessem o mesmo valor que o matrimônio católico, era exigir uma tolerância doutrinária, o que não poderia ser imposto a nenhum homem. A tolerância tinha que ser limitada, caso contrário, deveria ser concedido o mesmo direito ao muçulmano e sua ideia de poligamia. Mas o que os políticos queriam não era a liberdade civil dos dissidentes, e sim o triunfo do protestantismo sobre o catolicismo; não estranhava o fato de que o protestantismo estivesse sendo tão apregoado num século de corrupção e imoralidade.⁴⁸⁰

Apela-se para a história, a fim de mostrar que o protestantismo, tendo como principal personagem Martinho Lutero, não era nada tolerante, antes era caracterizado por horrores e carnificinas; que ousava levantar a voz contra as intolerâncias da Inquisição, quando a existência dela advinha do tenebroso protestantismo, como uma mão forte que se ergue para deter os assassinos da humanidade. Dever-se-ia olhar para a história, para estar alerta contra o perigo de se abrir as portas da nação ao protestantismo. Sobre a questão da imigração, o editorial católico criticava a ideia difundida de que só existiam obstáculos da parte católica e só havia benefícios da parte protestante. Para que tal asserção fosse verdadeira, seria necessário que se apresentasse alguma prova de perseguição contra os protestantes pelos católicos; era necessário que os católicos atentassem ao que os protestantes falavam de verdadeiro e falso. Ninguém até então havia atacado os atos religiosos dos protestantes porque a Constituição garantia-lhes a tolerância para a prática religiosa. Mas, abusando da tolerância,

⁴⁷⁹ A TOLERANCIA religiosa. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, 21 jan. 1866, p. 1-2.

⁴⁸⁰ *Idem, Ibidem*, n. 4, 28 jan. 1866, p. 1.

os protestantes ensinavam publicamente suas doutrinas pelas ruas da cidade, vendiam suas Bíblias truncadas diariamente nas ruas, como se usufruíssem de um direito e não de uma tolerância ⁴⁸¹

Para o editorial, a abundância de terras, os investimentos financeiros feitos em prol da imigração e a tolerância religiosa promulgada pela Constituição, quase ilimitada, eram benefícios suficientes para atrair os imigrantes. Para o editorial, era necessário que os imigrantes também trouxessem vantagens para a nação, afinal os imigrantes vinham porque necessitavam. Logo, não se podiam aceitar todas as suas imposições. Além disso, ao invés de se gastar tantos recursos em atrair imigrantes, os investimentos deveriam ser voltados para os índios, convertendo-os em mão-de-obra e trazendo-os para a vida social e cristã. ⁴⁸²

Para *O Apostolo*, a liberdade ilimitada do pensamento, na consciência e na vida social, era a ausência total das leis. A unidade do Império dependia da unidade religiosa. Ideias como as professadas por Macedo Soares teriam como consequência o ateísmo e o ceticismo. Além disso, a religião não poderia ser tida como um direito, e sim como uma obrigação de todo homem; a religião também não era abstração, ela era um objeto real, constituída de crença e de moral; o objeto da religião era Deus, da moral a virtude; o homem não poderia criar nem a Deus e nem a virtude; logo, só havia uma religião verdadeira, pois só havia um Deus. ⁴⁸³

A religião verdadeira só poderia advir da revelação, nunca da razão humana. Quando uma filosofia humana possuía algo de verdadeiro, era porque ela estava baseada na revelação divina. Ademais, como a verdade era o próprio Deus, a religião verdadeira teria que ser identificada pela unidade, daí a valorização da unidade católica, na comunhão e no ministério, algo que não podia ser identificado na variedade de seitas separadas da Igreja. Outra característica da Igreja Católica era a sua universalidade ou catolicidade; ela se adaptava a toda humanidade e a toda forma política sem se opor às leis de Deus. ⁴⁸⁴

Ao contrário do que os liberais propagavam, a Igreja amava e protegia a liberdade civil. A Igreja era depositária da verdadeira liberdade religiosa, fosse moral, política ou social.

⁴⁸¹ A TOLERANCIA..., *op. cit.*, n. 4, 28 jan. 1866, p. 2; *Idem, Ibidem*, n. 5, 04 fev. 1866, p. 1-3; EMIGRAÇÃO estrangeira. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, 11 fev. 1866, p. 3-4.

⁴⁸² EMIGRAÇÃO..., *op. cit.*, n. 6, 11 fev. 1866, p. 2.

⁴⁸³ A SOCIEDADE Internacional de Emigração. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 12, 25 mar. 1866, p. 2; A REFORMA religiosa no Brasil. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 14, 08 abr. 1866, p. 2.

⁴⁸⁴ A REFORMA..., *op. cit.*, n. 16, 22 abr. 1866, p. 2; *Idem, Ibidem*, n. 17, 29 abr. 1866, p. 2.

O que a Igreja condenava era a liberdade ilimitada para proteger a verdadeira liberdade que por natureza era limitada e dependente das leis de Deus.⁴⁸⁵

O editorial católico defendia que somente pela escolha livre alguém poderia se unir à Igreja, sendo proibido pelas leis canônicas o emprego de violência para este fim; o único meio empregado era a prédica, sustentada pela ação interior da graça divina. Porém, embora ninguém fosse obrigado a se unir à Igreja, uma vez que, pelo batismo, tivesse se unido à ela, havia a obrigação de estar sujeito à autoridade eclesiástica, por isso, o cristão que abusasse da liberdade renegava a fé e se manifestasse sua apostasia, a Igreja tinha o dever de pronunciar contra ele a excomunhão, uma penalidade espiritual. Mas, se o transgressor propagasse seus erros, a Igreja precisaria detê-lo; e, uma sociedade que fosse baseada no catolicismo precisava se opor às opiniões que perturbassem a ordem pública, garantindo a liberdade contra a propaganda do erro.⁴⁸⁶

A liberdade de consciências coadunava com a doutrina da Igreja, mas a liberdade de cultos era uma ideia não só condenável como absurda. Querer considerar a liberdade religiosa apenas no lado prático, e não no lado científico filosófico, era um erro. Em um país católico, a única religião que deveria ter sua liberdade de culto garantida era o catolicismo. Essa mesma garantia, se fosse dada a outros cultos, seria uma ofensa à sociedade. Em países com variedade de cultos, a liberdade de cultos era um mal necessário, nunca um progresso para a perfeição. Dessa forma, a liberdade religiosa considerada em si mesma de forma absoluta era um erro, que tendia a dividir o povo.⁴⁸⁷

Em 1867, *O Apostolo* passou a conclamar os católicos conservadores a combaterem as ideias modernas dos liberais progressistas, através da palavra e da pena. O partido conservador era convocado para lutar pela conservação da unidade católica brasileira contra as inovações dos liberais. E indicava a necessidade de se fundar um possível partido católico que lutasse pela defesa das doutrinas católicas e procurasse passá-las aos atos da vida política e social da nação, em conformidade com as leis da Igreja.⁴⁸⁸

Religião de Estado significava a religião da totalidade ou quase totalidade dos cidadãos, portanto, a reforma do artigo 5º da Constituição não faria com que a religião

⁴⁸⁵ LIBERDADE de religião. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 24, 17 jun. 1866, p. 4.

⁴⁸⁶ LIBERDADE de Consciência. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 25, 24 jun. 1866, p. 5-6.

⁴⁸⁷ LIBERDADE de Cultos. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 27, 08 jul. 1866, p. 5-6. Sobre a questão de que para os católicos a liberdade de cultos só poderia ser compreendida como liberdade para o culto católico, cf. PEREIRA, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁸⁸ A RELIGIÃO do estado e a pluralidade de cultos. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 29, 21 jul. 1867, p. 227-228.

católica fosse a religião da nação. Isso era uma resposta para os que defendiam que o Estado não tinha alma para ter uma religião. Logo, as instituições do Estado deveriam estar em harmonia com a instituição religiosa do povo, não poderia haver contradição entre as duas instituições. Por isso, o governo de uma nação não poderia ter religião diversa da que era professada por quase a totalidade da nação. Somente o catolicismo aperfeiçoava o espírito, aos Estados só convinha a religião católica. Como as religiões falsas não possuíam nem a verdade e nem o bem, elas não podiam dar ao homem a luz da verdade. Somente a religião católica poderia fazer uma nação progredir e aperfeiçoar-se na ordem moral. Embora na prática a liberdade religiosa em alguns países tivesse produzido maior zelo dos católicos, isso não era desejável; afinal, o mal não era a causa do bem, e sim algo que ocasionalmente poderia produzir o bem.⁴⁸⁹

2.7. Denúncias contra as perseguições religiosas no Brasil

Uma das questões levantadas pelo jornal *O Apostolo* era que o catolicismo não era um obstáculo à imigração, pois, para que o fosse, seria necessário apresentar-se provas concretas de católicos perseguindo protestantes. Em resposta, a *Imprensa Evangelica* passou a publicar uma série de notícias sobre a perseguição religiosa aos evangélicos no Brasil. Em 07 de junho de 1868, o editorial publicou um artigo a respeito de uma resolução do governo sobre perseguições aos vendedores de Bíblias. O artigo dizia que, em 1867, ocorrera uma discussão na imprensa e na Câmara dos Deputados a respeito do chefe da polícia de Sergipe, instigado pelo vigário, ter proibido a Torquato Martins Cardoso de vender Bíblias naquela província. A resolução datada de 04 de maio de 1868, fora provocada por uma representação movida pelo vendedor de Bíblias contra o ato do presidente e do chefe da polícia do Sergipe. A resolução, remetida para o presidente da província, Martim Francisco Ribeiro de Andrade, dizia que a presidência da província deveria respeitar e manter a liberdade individual; dizia também que o chefe de polícia não poderia ter procedido contra o vendedor de Bíblias, senão nos casos previstos no Código Criminal; dizia também que o delegado não poderia proceder arbitrariamente quando houvesse alguma deficiência nas leis do país.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Cf. A RELIGIÃO do estado e a liberdade de cultos. *O Apostolo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 31, 04 ago. 1867, p. 242-243; *Idem, Ibidem*, n. 33, 18 ago. 1867, p. 258-259; *Idem, Ibidem*, n. 35, 1º set. 1867, p. 276-178.

⁴⁹⁰ DECISÃO do governo na questão da venda da Bíblia em Sergipe. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 11, 07 jul. 1868, p. 87.

Em 1º de janeiro de 1870, o editorial publicou na seção dos noticiários, que havia poucas semanas, saíra nos jornais de São Paulo e da Corte que um ministro protestante havia sido insultado por uma turba de desordeiros de Jundiaí, São Paulo, e, como as autoridades não podiam manter a ordem, o ministro fora forçado a interromper o culto que estava celebrando. O fato de ter ocorrido um espaço de tempo longo para que as autoridades provincianas tomassem alguma atitude, fez com que o ministro do Império expedisse um aviso em 11 de dezembro de 1869, no qual se afirmava que a perseguição aos cultos dissidentes era contrária ao livre exercício dos direitos garantidos pela Constituição. Principalmente depois que as publicações da lei de nº 1.144 de 11 de setembro de 1861 e do regulamento nº 3.069 de 17 de abril de 1863 forneceram a legitimidade para que os pastores dissidentes pudessem celebrar matrimônios de não-católicos, um ato de suma importância no campo civil. As autoridades deveriam mostrar respeito pela religião do Estado, mas também deveriam tornar efetiva a permissão do culto das outras religiões, conforme o artigo 5º da Constituição.⁴⁹¹

Em 15 de janeiro de 1870, o editorial evangélico denunciava que, em Santos, um vendedor de Bíblias havia sido intimado pelo delegado da cidade para que em vinte e quatro horas se retirasse dali. O colportor obedeceu, mas teria deixado uma caixa de livros na alfândega, recebida do Rio de Janeiro. Passados alguns dias, teria retornado ao local para pegar a caixa; desta feita teria sido levado à presença do delegado sob vara, e teria recebido novamente a ordem proibindo que vendesse livros na cidade sob pena de cadeia. O delegado de polícia havia afrontado não só o espírito do século, como também os princípios do direito e o decreto do governo de maio de 1868, afirmava o editorial.⁴⁹²

Em 07 de setembro de 1872, o editorial publicou uma notícia extraída do *Correio Paulistano* a respeito da perseguição ocorrida contra o missionário presbiteriano rev. Morton. A epígrafe dizia: “Chinezes na Província de S. Paulo”. O motivo de tal título tinha o intuito de fazer uma ligação com a notícia precedente: “Superstições chinezas”, que tratava das perseguições ocorridas na China contra missionários católicos motivadas por motivos supersticiosos, isto é, devido à circulação de um libelo afirmando que, quando um chinês cristão morria, seus olhos eram arrancados pelos missionários com a justificativa de poder passar para o Ocidente de olhos fechados; um engodo para o verdadeiro motivo que era usá-

⁴⁹¹ LIBERDADE de cultos no Brasil. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 1º jan. 1870, p. 7.

⁴⁹² INTOLERANCIA: arbitrariedade policial. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 15 jan. 1870, p. 12.

los na transformação do chumbo em prata, este seria o motivo da ida de missionários para a China.⁴⁹³

Em fim, a notícia a respeito do ocorrido com o missionário rev. Morton dizia que enquanto este pastor esteve hospedado num hotel na freguesia de Água-Choca, São Paulo, em 08 de agosto de 1872, um professor do local e o escrivão de paz o visitaram para lhe dizer que não consentiam na pregação de doutrinas protestantes. No dia seguinte, quando o pastor estava de viagem para Campinas, foi acompanhado por “*moços moleques*”, comandados pelo professor, insultando o missionário com palavras torpes.⁴⁹⁴

Em 03 de agosto de 1872, o editorial publicava um artigo a respeito de fatos ocorridos em Campanha da Princesa, Minas Gerais. As notícias eram extraídas dos jornais *O Monarchista*, de 13 de julho, e *O Monitor Sul-Mineiro*, de 14 de julho. Autoridades daquela cidade haviam proibido dois protestantes de pregarem na localidade em maio de 1872. Os ditos jornais também intentavam responder ao artigo de Antônio Pedro de Cerqueira Leite, publicado n’*A Republica* em 18 de junho. O editorial da *Imprensa Evangelica* criticava a forma áspera e inexata, dizendo que os missionários não falavam português e que distribuíam Bíblias falsas, com que os dois jornais tratavam da questão. Para o editorial, o clero e seus servos deveriam se convencer de que não era possível vedar para sempre a entrada da luz do Evangelho em Campanha da Princesa, pois, no momento em que o povo passasse a ler a Bíblia, todos saberiam o porquê do clero querer mantê-los na ignorância da “Santa Palavra de Deus. A Bíblia destroe todo o fundamento da religião romana. Os padres, os bispos e o papa são, pois, inimigos natos da Bíblia: e tem razão”.⁴⁹⁵

Em outra edição, 21 de setembro de 1872, o editorial continuou respondendo ao jornal *O Monarchista*, da Campanha da Princesa, pois esse jornal prosseguia no ataque contra o protestantismo e os protestantes, “no melhor estylo astucioso do romanismo”, queixando-se da primeira resposta da *Imprensa Evangelica*, dizendo que ela não entendia da mesma forma que eles a ideia de tolerância e que o motivo de se ter impedido a pregação era para manter a ordem pública. Com relação à primeira questão, o editorial evangélico concordava, não tinha a mesma ideia de tolerância dos católicos, desejosos de submeter a todos sob sua égide. Sobre a segunda questão, dizia não poder acreditar que os homens de bem da cidade não pudessem

⁴⁹³ SUPERSTIÇÕES chinezas. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 17, 07 set. 1872, p. 136.

⁴⁹⁴ CHINEZES na Província de S. Paulo. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. v. 8, n. 17, 07 set. 1872, p. 136.

⁴⁹⁵ RELIGIÃO protestante. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 03 ago. 1872, p. 113.

“conter os poucos espiritos perversos, que servem de instrumentos doces do clero jesuitico”.⁴⁹⁶

Em 19 de outubro de 1872, o editorial publicou, extraído do jornal *A República*, o fato ocorrido dez dias antes na mesma cidade de Campanha da Princesa. Tendo chegado àquela cidade, o rev. José Manoel da Conceição fora repellido por todos os estalajadeiros aos quais se dirigira; também teria sido espancado na rua por um grupo de indivíduos, e o puseram para fora da cidade. Para a redação do jornal *A República*, tal fato fora provocado pelas influências dos missionários católicos ali situados, que talvez quisessem a “canonisação ao lado de ‘S. Pedro de Arbues’”.⁴⁹⁷

Em 05 de abril de 1873, o editorial dava notícia de uma carta do Recife, relatando a proibição de cultos protestantes na cidade pela autoridade policial. O chefe de polícia havia negado as licenças requeridas pelos protestantes, pois o culto protestante era contrário ao dogma da Maria Santíssima. Diante disso, os evangélicos enviaram requerimento ao presidente da província, mas, caso este também se opusesse aos cultos, entrariam com recurso junto à Câmara Legislativa. Diante dos fatos, o editorial evangélico perguntava aos leitores se o mandato do papa tinha mais força no Brasil do que a legislação nacional.⁴⁹⁸

Na mesma edição, o editorial denunciava um fato ocorrido em Guaratinguetá. Um colportor havia conseguido distribuir alguns livros pelo município, mas o vigário do local, pelo púlpito e pela imprensa, denunciara o negócio e alertara seus paroquianos com relação ao perigo de lerem as Bíblias do vendedor. Entretanto, mesmo o vigário não tendo feito nada além de denunciar, pessoas do lugar quiseram espancar o vendedor e tirar-lhe a força os livros para destruí-los. Em seguida, o editorial, numa provocação religiosa, diz que o vigário tinha razão em proibir seus paroquianos de lerem a Bíblia, pois assim “o negocio rendoso proveniente do culto da grande ‘Aparecida’” correria o risco de ser ofuscado.⁴⁹⁹

Em 19 de abril de 1873, o editorial publicava outra notícia, extraída do *Jornal do Commercio*, sobre perseguições ocorridas em Pernambuco. O fato ocorrera em 14 de março daquele ano, no qual, durante a noite, algumas famílias estavam reunidas para lerem e conversarem sobre a Bíblia e prestarem culto a Deus. O ajuntamento não era ilícito, pois as autoridades do local haviam sido comunicadas, e o culto naquele mesmo lugar já ocorria

⁴⁹⁶ RELIGIÃO..., *op. cit.*, p. 113.

⁴⁹⁷ INTOLERANCIA e brutalidade. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 20, 19 out. 1872, p. 160.

⁴⁹⁸ INTOLERANCIA e abuso em Pernambuco. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 7, 05 abr. 1873, p. 36.

⁴⁹⁹ IDEM em Guaratinguetá. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 7, 05 abr. 1873, p. 36.

havia alguns meses. Quando os crentes estavam de joelhos orando, entrara o subdelegado com o inspetor de quarteirão, alguns praças e muito povo, interrompendo as orações e interrogando tanto as senhoras quanto os homens, dizendo que tinham poder para fazer parar o culto. O subdelegado oficiou contra o ajuntamento ao chefe de polícia, que não atendia aos requerimentos dos escandalizados.⁵⁰⁰

Em 02 de agosto de 1873, o editorial publicava outra notícia de perseguição em Pernambuco. Relembrava a notícia dada sobre a invasão a uma reunião protestante perpetrada pelo subdelegado em 14 de março daquele ano. A denúncia era contra o presidente da província, que havia negado o pedido de um determinado sr. Vianna, proprietário da casa na qual os crentes se reuniam, pedindo a proteção que a Constituição e as leis do país garantiam aos dissidentes. Para o presidente da província, a legislação só permitia as reuniões feitas de portas fechadas e somente contando com a presença da família, sem a admissão de nenhuma pessoa estranha. Entretanto, o editorial evangélico denunciava que, conforme noticiado pelo jornal *Verdadeiro Catholico*, as autoridades subalternas não respeitavam nem o despacho presidencial, pois, em 29 de junho do mesmo ano, a casa do sr. José Cavalleiro, situada na rua da Restauração, nº 44, em Recife, fora invadida violentamente pelo subdelegado do distrito, que insultara grosseiramente a toda sua família; não havia ninguém mais, além de seus familiares, no culto que estava sendo celebrado em sua casa.⁵⁰¹

Em 15 de novembro de 1873, outra denúncia é publicada nas folhas da *Imprensa Evangelica*, desta vez envolvendo o pastor Robert Kalley. A notícia dizia que, havia poucas semanas, Kalley estava em Pernambuco exercendo licitamente as funções do seu ministério, quando, na noite de 22 de outubro, a casa na qual celebrava o culto, situada na rua Augusta, em Recife, fora atacada por grande grupo de desordeiros. Devido à fúria deles, Kalley e seus assistentes tiveram de procurar asilo na vizinhança. As mesmas desordens se repetiram nas noites de 23 e 25 de outubro. Sobre a última, até os jornais da cidade deram notícia, dizendo que os desordeiros queriam arrombar as portas que estavam fechadas, lançando pedras sobre a casa, tendo ferido alguns assistentes do culto evangélico, um no ombro, outro na cabeça, e que o subdelegado estava do lado de fora assistindo a tudo sem fazer nada. O fato do delegado estar somente assistindo já era algo positivo para o editorial da *Imprensa Evangelica*, pois, até

⁵⁰⁰ AINDA o abuso em Pernambuco. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 8, 19 abr. 1873, p. 64.

⁵⁰¹ PERSEGUIÇÃO policial em Pernambuco. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 15, 02 ago. 1873, p. 120.

então, era a própria polícia quem executava as ordens de Roma, perseguindo protestantes e afrontando as leis do país.⁵⁰²

Percebe-se por essas notícias que a *Imprensa Evangelica* pretendia não só alertar a opinião pública e os políticos com relação à falta de proteção a que os dissidentes estavam sujeitos, como também alertar as autoridades do país com relação à distância existente entre a legislação liberal e o cumprimento dela pelas diversas classes da sociedade, sujeitas às influências da Igreja Católica e do clero ultramontano. Essa distância ficava evidenciada nos antagonismos entre as instituições políticas e religiosas no Brasil.

Portanto, percebemos, que na profusão de discursos contra ou a favor da liberdade religiosa, a *Imprensa Evangelica* procurou demarcar sua posição e fomentar uma opinião pública favorável à concessão dessa liberdade. Mas, os redatores presbiterianos não estavam dispostos a sacrificar seus posicionamentos religiosos em prol dessa liberdade. Defender a liberdade religiosa baseada no racionalismo filosófico não interessava a esses agentes sociais. A questão era urgente, por isso, os presbiterianos estavam dispostos a buscar o apoio em defensores da separação entre Estado e Igreja, da não interferência do Estado em questões religiosas, nesse sentido, procuramos demonstrar como o discurso de Aureliano Cândido Tavares Bastos era o que melhor atendia aos anseios dos presbiterianos.

⁵⁰² PERSEGUIÇÃO em Pernambuco. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 22, 15 nov. 1873, p. 176.

CAPÍTULO IV – “ORA, LIBERTEMO-NOS DE UMA VEZ D’ESSE ANTIPATHICO E ANACHRONICO PODER RELIGIOSO”⁵⁰³

Almejamos com este capítulo nos aprofundar nos discursos produzidos em defesa da liberdade religiosa em pelo menos duas dimensões principais: a defesa pelo casamento civil e a defesa pela secularização dos cemitérios. Pretendemos demonstrar que os editores da *Imprensa Evangelica* defendiam a separação entre a Igreja e o Estado como principal fator para o progresso do Brasil, enquanto houvesse a união, o país não conseguiria avançar na senda do progresso. Outra questão importante neste momento é evidenciar a ideia de que no Brasil havia uma ambiguidade entre o país real, da grande parte da população, e o país ideal, dos políticos. Para os presbiterianos era necessário que a elite política percebesse essa ambiguidade, para que pudesse haver um efetivo interesse na definitiva separação dos poderes espirituais e temporais no Brasil. Por fim, este capítulo encerra com o início da questão religiosa e a análise dos discursos produzidos pela *Imprensa Evangelica* contra a incoerência dos maçons em criticarem a atitude dos bispos de Olinda e Belém.

O problema da união entre Igreja e Estado já foi estudado por diversos autores. Alceu Kuhnen procurou compreender o desenvolvimento do regime de padroado em Portugal, destacando que a Igreja formada no Brasil desde o século XVI estava totalmente vinculada e submetida a esse sistema. Em linhas gerais, o padroado em Portugal teria iniciado com a concessão dada através de diversas bulas papais à Ordem de Cristo, a partir do século XV, para ter jurisdição eclesiástica sobre as conquistas ultramarinas. A justificativa baseava-se no espírito cruzadista que ainda no século XV que animava papas e monarcas. Os direitos advindos dessa concessão eram vários e complexos, desde o envio de sacerdotes missionários para cristianização dos nativos pagãos das terras conquistadas até o recolhimento de dízimos eclesiásticos, passando pelo direito de nomeação a cargos eclesiásticos. Com o passar dos anos, o padroado foi se desenvolvendo e as concessões foram se ampliando. A concessão do padroado era dada a Ordem de Cristo, tendo como responsável por sua jurisdição espiritual o prior mor da Ordem, mais tarde chamado de vigário de Tomar. Porém, a partir do século XV, o infante d. Henrique havia recebido a confirmação papal para ser administrador e governador dos bens, rendimentos e dízimos da Ordem. Por legado, essa concessão foi transferida por

⁵⁰³ A IGREJA e o Estado. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 10, 17 maio 1873, p. 74.

gerações até chegar a d. Manuel, que depois de ter sido sagrado rei, submeteu esse direito à Coroa portuguesa, ato confirmado, posteriormente, pelo papa Júlio III ao rei d. João III, através da bula *Praeclara charissimi*, de 30 de dezembro de 1551. Assim a concessão transformara-se em padroado régio.⁵⁰⁴

Ao analisar o padroado e o regalismo no período imperial, Ítalo Santirocchi ressalta que no início do século XIX, o padroado recebe uma nova caracterização com a Constituição outorgada e a recusa do parlamento em aceitar a bula papal *Praeclara Portugalliae* que confirmava a concessão do direito de padroado a d. Pedro I como grão-mestre da Ordem de Cristo. A partir desse momento o padroado passava a ter um caráter constitucional contrário a ideia original de concessão, como apontado por Alceu Kuhnen.⁵⁰⁵

Essa união entre a Igreja e o Estado era refletida na estrutura administrativa do Império. Segundo Ana Marta Rodrigues Bastos, o poder da Igreja possibilitava a aglutinação entre o católico e o cidadão em um único centro, a Paróquia. Além disso, esse poder espiritual estava relacionado com o interesse do Estado no “sistema de organização burocrática da Igreja, ou seja, na obrigação canônica de anotar e documentar os dados pessoais dos católicos, indispensáveis à prática da vida religiosa”, assim, “a identidade religiosa regulada produziu a cidadania política, isto é, produziu-se o cidadão brasileiro através do católico”.⁵⁰⁶

A autora argumenta que a burocracia religiosa havia respaldado o Estado brasileiro ao longo do século XIX. Mas ela também aponta que a partir do Segundo Reinado, o Estado foi adquirindo autossuficiência burocrática e administrativa, porém, sem “liberar a Igreja para uma vida autônoma naquelas questões que a subordinavam a ele”.⁵⁰⁷

Francisco José Silva Gomes nos fornece esclarecimentos cruciais a respeito da relação entre a Igreja e o Estado a partir da perspectiva da Cristandade. Segundo esse autor, esse conceito pode ser definido, a princípio, como “um sistema de relações da Igreja e do Estado numa determinada sociedade e cultura”.⁵⁰⁸

Segundo Francisco Gomes, a Igreja brasileira, desde o início viveu sob o contexto de uma Cristandade transplantada de Portugal. Um sistema que teria tido início em 313 com a

⁵⁰⁴ KUHLEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 26-65.

⁵⁰⁵ SANTIROCCHI, Ítalo. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do segundo império (1840-1889)*. 2010. Tese (doutorado em História) Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, p. 75.

⁵⁰⁶ BASTOS, Ana Marta Rodrigues. *A Igreja e a legislação eleitoral no Império*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 1997, p. xii.

⁵⁰⁷ *Idem, Ibidem*, p. xiii.

⁵⁰⁸ GOMES, Francisco José Silva. Quatro séculos de cristandade no Brasil. In: MOURA, Carlos André Silva de (org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2011, p. 25.

Pax Ecclesiae. A Cristandade “constantiniana”, sistema em que havia uma unificação de poder e legitimação entre a Igreja e o poder político, teria perdurado desde essa data até o advento da Revolução Industrial e das revoluções liberais. Com a Reforma Católica tridentina, esse sistema passa a ser caracterizado como Cristandade tridentina, isto é, o modelo medieval passava a ser visto como ideal dentro de cada Estado confessional católico, compreendendo-se que a religião do príncipe deveria ser a religião dos súditos. Com a conquista das Américas, essa Cristandade passa a ser colonial, pois a relação entre o Estado e a Igreja passa a ser regida pela concessão do padroado, porém, mantendo-se o mesmo ideal medieval.⁵⁰⁹

Francisco Gomes nos esclarece que enquanto nas situações históricas “constantinianas” há um sistema único de poder e legitimação entre Igreja e Estado, nas situações “pós-constantinianas” a relação entre Igreja e Estado se estabelece na aconfessionalidade e laicidade do Estado, fazendo com que a religião fique reservada à esfera privada das escolhas individuais, num processo de secularização da sociedade e da cultura.⁵¹⁰

Durante o período imperial, de acordo com Francisco Gomes, tanto a Igreja quanto o Estado queriam manter o sistema de Cristandade “constantiniana”. Porém o Brasil caminhava para uma situação “pós-constantiniana”. Embora o regalismo e o ultramontanismo defendessem ambos a confessionalidade do Estado enquanto mantenedor da ordem social, da sua inviolabilidade e da sua sacralidade.⁵¹¹

Após o ápice do conflito entre o Estado e a Igreja, com a Questão Religiosa, de acordo com Francisco Gomes, as relações entre a Igreja e o Estado mantiveram uma Cristandade que mesclava o jurisdicionalismo confessional com o jurisdicionalismo aconfessional. Porém, a Cristandade colonial caminhava gradativamente para uma situação “pós-constantiniana”, num processo de secularização da sociedade e da cultura. A passagem definitiva entre os dois tipos de Cristandade é estabelecida no regime de separação em 1889.⁵¹²

Para Francisco Gomes, “o catolicismo ultramontano e intransigente do século XIX e da primeira metade do século XX tinha um claro projeto restaurador da Cristandade”.⁵¹³

⁵⁰⁹ GOMES, *op. cit.*, p. 25-27.

⁵¹⁰ GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: MARTINS, Ismênia de Lima; IOKOI, Zilda Marcia Gricoli; SÁ, Rodrigo Patto de (org.). *História e cidadania*. São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH-USP, ANPUH, 1998, p. 316.

⁵¹¹ GOMES, De súdito..., p. 320.

⁵¹² GOMES, Quatro..., p. 32-33.

⁵¹³ *Idem, Ibidem*, p. 36.

Ivan Manoel ao pretender “estudar os elementos constitutivos fundamentais da filosofia da história elaborada pelo catolicismo conservador”,⁵¹⁴ fez diversos apontamentos interessantes a respeito do pensamento católico ultramontano no século XIX. Segundo esse autor, as características fundamentais do pensamento católico antimoderno foi caracterizado, no plano intelectual, pela rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; no plano político externo, opôs-se à liberal democracia burguesa e reforçou a ideia monárquica; no plano político interno, reforçou o centralismo em Roma, na pessoa do papa e reforçou o episcopado; na esfera socioeconômica, condenou o capitalismo e o comunismo; na esfera doutrinária, retomou os dogmas tridentinos.⁵¹⁵

Segundo Manoel, o cristianismo é uma religião histórica no sentido de que sua doutrina exige a história como um instrumento de realização. Na filosofia católica da história, a história do homem, compreendida entre a criação e o retorno de Cristo, é sua marcha progressiva em direção ao aperfeiçoamento, isto é, a santificação que permitirá o ingresso na eternidade com Deus. Daí que a verdadeira história do homem seria aquela que lhe proporcionaria a realização do projeto salvífico do Criador.⁵¹⁶

Para Manoel, o ultramontanismo foi uma política intencional da Igreja para intervir na *polis* e torná-la na *Civitas Dei*, em consonância com a sua filosofia da história. Já que a história humana é a história da sua salvação, a Igreja, enquanto *Mater et Magistra*, deve estabelecer os parâmetros do ordenamento social, não permitindo que o Mal provoque a perdição definitiva do homem.⁵¹⁷

Sobre a questão do progresso humano, Manoel destaca que na perspectiva dos pensadores leigos, ela significava o avanço técnico-científico, o domínio sobre a natureza, o desenvolvimento de uma filosofia livre do formalismo escolástico e o estabelecimento de novos padrões ético e morais.⁵¹⁸

Para a Igreja, entretanto, aceitar essa teoria do progresso, era negar seus próprios fundamentos. Daí a necessidade do ultramontanismo como política de ação, reforçando o tradicional magistério, retomando o tomismo como única filosofia válida para a Igreja; condenando a modernidade em seu conjunto; centralizando as decisões da Igreja em Roma; e

⁵¹⁴ MANOEL, Ivan. *O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004, p. 7.

⁵¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 11.

⁵¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 18.

⁵¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 21.

⁵¹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 41-42.

submetendo o laicado ao controle dos bispos. O objetivo dessa política era preservar a Igreja frente às ameaças do mundo moderno e recristianizar a sociedade recolocando a Igreja como centro do equilíbrio mundial.⁵¹⁹

Contrariando a perspectiva racional, o pensamento católico ultramontano entendia que a história de forma negativa, por ter se iniciado com a Queda do homem. E a Queda, por sua vez, mais do que um ato de desobediência, era entendida como resultado da busca do conhecimento pelo homem. Longe de Deus e com sua inteligência obscurecida, o homem perdia o saber revelado, porém, conservando sua capacidade racional, criando teorias erradas, causando sua ruína e perdição eterna.⁵²⁰

Assim se estabelece a teoria do “pêndulo da história”, isto é, com o Pecado Original, o homem afastou-se de Deus, passando a gravitar em torno do Mal. Porém, com a vinda de Cristo, o homem novamente teria sido atraído para o Bem. Com a orientação da Igreja, o homem teria voltado a gravitar em torno de Deus, encontrando sua maior estabilidade durante a Idade Média. Porém, como resultado do pensamento moderno racionalista, o homem teria se afastado novamente de Deus, sendo o século XIX considerado como o clímax do afastamento do “pêndulo da história” em relação a Deus, o século de “ferro da civilização”, segundo a interpretação de Donoso-Cortés.⁵²¹

Manoel destaca que a Idade Média representou uma época singular para a Igreja. Pois, além de oferecer os serviços religiosos, exercia suserania em imensas regiões da cristandade, atuava decisivamente na administração imperial e monopolizava o saber. Ela era o centro do equilíbrio da Europa medieval, moldando o mundo feudal à sua imagem e semelhança. Foi o momento em que realmente existia civilização, por ser a civilização católica.⁵²²

Dessa forma, o desdobramento do mundo moderno seria a completa destruição da sociedade humana. Por isso, a política ultramontana pretendia paralisar o “pêndulo da história”. Segundo Manoel, o romantismo do catolicismo conservador pretendia não só paralisar, mas fazer o “pêndulo da história” retornar ao seu ponto de repouso, isto é, à Idade Média.⁵²³

⁵¹⁹ MANOEL, *op. cit.*, p. 45-47.

⁵²⁰ *Idem, Ibidem*, p. 87-102.

⁵²¹ *Idem, Ibidem*, p. 106.

⁵²² *Idem, Ibidem*, p. 116.

⁵²³ *Idem, Ibidem*, p. 124.

Por fim, destaca-se a importância do tomismo, pois enquanto a “vã filosofia” corrompia a mente e as ações dos homens, a “sã filosofia” deveria orientá-los para a verdadeira ciência, fazendo com que os homens aceitassem as verdades reveladas. Os pensadores ultramontanos pretendiam fazer com que a filosofia retornasse aos parâmetros do tomismo, para que houvesse a restauração da Igreja enquanto fonte perene de todo saber, ensinando a todos os verdadeiros princípios do saber salvífico.⁵²⁴

1. A questão dos casamentos dos não católicos

Na segunda parte deste capítulo, refletindo sobre um apontamento de Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa, a respeito da curiosidade pública sobre um casamento presbiteriano, analisaremos com pouco mais de profundidade a defesa dos presbiterianos com relação ao casamento civil.

1.1. A defesa pelo estabelecimento de registros civis

Cláudia Rodrigues, ao tratar dos registros civis no Império, demonstra que, durante todo o período colonial e imperial, devido ao regime de padroado, os registros religiosos de batismo, casamento e óbito eram legítimos diante da autoridade civil. “Havia, portanto, uma simbiose entre o sistema político-administrativo e o religioso, sendo que o modelo de organização eclesiástica predominava sobre o modelo de organização administrativa”.⁵²⁵

Entretanto, a partir do Segundo Reinado, o Estado imperial teria iniciado um processo de diminuição das atribuições burocráticas dos párocos em favor dos juízes de paz; além de, ao substituir os registros eclesiásticos pelos civis, ter a intenção de solucionar as dificuldades dos imigrantes não católicos em oficializar os registros de nascimento, casamento e óbitos de suas comunidades. O problema central era a incompetência de muitos párocos, que, além de

⁵²⁴ MANOEL, *op. cit.*, p. 129-130.

⁵²⁵ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além: A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2014, p. 235.

não enviarem as relações de batismo, casamento e óbito, e quando enviavam, os registros eram incompletos. Mas, deve-se ressaltar que havia dificuldades da burocracia do Estado em implementar as reformas necessárias para os registros civis.⁵²⁶

O editorial da *Imprensa Evangelica* publicou, entre as datas de 06 de setembro até 18 de outubro de 1873, uma série de artigos assinados por Calvino, intitulados “Os direitos de família”, defendendo a implantação dos registros civis.

Para Calvino, até então, os direitos de família no Brasil estavam “a mercê dos caprichos da sorte”, não obstante as disposições legais contidas na Lei nº 1164 de 11 de setembro de 1861, que estendiam os efeitos civis dos casamentos de dissidentes, e o Regulamento nº 3069 de 17 de abril de 1863, que regulava a Lei nº 1164 de 1861. O autor reclamava das dificuldades dos oficiais em efetuarem os registros nos respectivos livros. Em outros casos, juízes de paz estavam se opondo a registrarem os nascimentos de pessoas que não comparecessem no prazo de dez dias, o que por vezes não era possível.

De acordo com Calvino, o problema ocorria devido ao privilégio concedido a uma religião oficial que detinha o controle sobre os registros civis. Os registros feitos nos livros paroquiais não eram inspecionados pela autoridade civil. Os empregados públicos responsáveis pelos registros civis dos não católicos, ou por receio da autoridade eclesiástica, ou por confiarem pouco nas leis que contrariavam os poderes eclesiásticos, ignoravam as reclamações dos requerentes. Portanto, o governo deveria regular o quanto antes este serviço público, de modo que não houvesse mais dúvidas com relação a esta matéria.⁵²⁷

Segundo Calvino, o casamento, fosse ele católico ou não, estava sujeito à sanção civil, portanto, o governo tinha o direito de prescrever os termos em que tais “contratos” deveriam ser celebrados. O governo tinha o direito de retirar da mão do clero o registro dos atos de casamento, nascimento e óbito, por ter sido um direito usurpado pela Igreja.⁵²⁸

Não havia o porquê dos oficiais de registro terem dúvidas, pois os direitos civis dos não católicos já estavam garantidos pelas disposições legais de 1861 e 1863. Era necessário, entretanto, que o governo regulamentasse os registros civis para todos os habitantes do Brasil sem distinção religiosa. Tendo em vista que os não católicos sofriam com a negligência dos empregados públicos. Os católicos também eram prejudicados pela negligência dos párocos em lançarem os registros nos livros paroquiais, precisando recorrer, por vezes, a provas

⁵²⁶ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 236-244.

⁵²⁷ OS DIREITOS de família. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, 06 set. 1873, p. 131.

⁵²⁸ *Idem, Ibidem*, p. 131-132.

testemunhais para suprir a falta de documentos legais. Outro problema para os católicos era que os tribunais brasileiros não estavam mais aceitando os assentos de batismo como provas suficientes de filiação natural, devido ao Decreto nº 279 de 02 de setembro de 1847, que não considerava mais os assentos de batismo como escritura pública. Tais questões não estavam relacionadas com a religião, competiam apenas ao poder secular.⁵²⁹

Com a regulamentação dos registros civis, também estariam superados os problemas ocorridos com a negligência dos párocos em fazerem os lançamentos corretamente, pois o oficial de registro poderia ser julgado e punido pelos meios legais quando houvesse menos zelo no cumprimento de seus deveres.⁵³⁰

Para Calvino, os registros já teriam sido criados se houvesse menos consideração para com os delegados do papa, e as reclamações dos não católicos e dos maçons já teriam cessado.⁵³¹

1.2. Casamento civil

De acordo com Ítalo Santirocchi, o matrimônio foi uma preocupação para o Estado imperial, uma vez que havia dificuldades em regular as uniões celebradas pelas minorias não católicas. Uma dificuldade que se agravou com a imigração protestante, que deixava patente que as famílias dos imigrantes não eram contempladas pela legislação imperial.⁵³²

Segundo Santirocchi, a legislação brasileira sobre o matrimônio regia-se pelos seguintes preceitos: Concílio Tridentino, Sessão 14, Capítulo I, *De Reformatione matrimonii*; Constituição do Arcebispado da Bahia, Livro I, Tit. 62-72, de 21 de junho de 1707; Ordenações do Reino Livro 4º, Tit. 46, § 1º; Lei de 19 de junho de 1775; Lei de 19 de novembro de 1775; e Lei de 06 de outubro de 1785. E, após a independência: Lei de 03 de novembro de 1827; Código Criminal de 16 de dezembro de 1830, arts. 247 e 248; decreto de

⁵²⁹ O DIREITOS..., *op. cit.*, n. 19, 04 out. 1873, p. 150.

⁵³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 151.

⁵³¹ *Idem, Ibidem*, n. 20, 18 out. 1873, p. 154.

⁵³² SANTIROCCHI, Ítalo. O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado. *Revista Brasileira de História das Religiões – Anpuh*, Maringá, v. 4, n. 12, jan. 2012, p. 82. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf11/04.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

13 de julho de 1832; decreto de 11 de julho de 1838; Lei de 11 de setembro de 1861; Leis de 17 de abril de 1863 e de 25 de abril de 1874.⁵³³

O conflito ocorrido entre Estado e Igreja sobre esta matéria era motivado pelo modo como cada poder encarava a questão. Para o Estado, o tema era predominantemente legislativo e político. Já para Igreja, a questão era essencialmente espiritual e moral, pois o matrimônio constituía-se em sacramento para a Igreja, e todos os sacramentos da Igreja eram essenciais para o cumprimento de sua missão.⁵³⁴

Dentre os impedimentos para o matrimônio, estava a disparidade de religião, a qual somente o papa poderia conceder a dispensa. Entretanto, no caso brasileiro, o papa havia concedido amplas faculdades de dispensa aos bispos brasileiros pelo Breve Pontifício conhecido como *Breve dos 25 anos, das Faculdades* ou ainda *das Concessões*.⁵³⁵

Esse Breve foi concedido por Pio VI em 1796. De acordo com Santirocchi, tal concessão foi feita devido às dificuldades de comunicação entre a então colônia portuguesa e Roma, agravada pela Revolução Francesa e pelas guerras napoleônicas.⁵³⁶ Essa concessão foi renovada por Pio VII, em 04 de outubro de 1822, devido aos conflitos emancipacionistas dos países da América, inclusive o Brasil e devido à ausência de um núncio no Brasil independente. Essa renovação expirou em 1847, mas, em 1845, o comendador Moutinho, representante brasileiro em Roma, havia solicitado a renovação e a ampliação das faculdades concedidas no Breve dos 25 anos, como a prorrogação por tempo ilimitado. Como a resposta dada por Gregório XVI limitou o Breve dos 25 anos, o governo brasileiro continuou a pressionar por maiores concessões, conseguindo a emissão do Breve de 1848, aumentando o número de dispensas.⁵³⁷

Com o aumento do número de imigrantes protestantes no Império, o Estado havia começado a se preocupar em legislar sobre o matrimônio de pessoas não católicas. No relatório da repartição dos Negócios da Justiça de 1855, o governo reconhecia que o Breve dos 25 anos não resolvia a demanda dos dissidentes, fosse pela limitação do número de dispensas de *Cultus disparitas*, fosse pela obrigação de educar a prole no catolicismo. A solução seria o contrato civil, distinguindo o casamento evangélico do misto. Somado a isso, havia o desejo de incentivar a imigração, fazendo com que os legisladores apresentassem

⁵³³ SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 82-83.

⁵³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 83.

⁵³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 84-85.

⁵³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 85.

⁵³⁷ *Idem, Ibidem*, p. 87.

projetos de casamento civil, no intuito de darem garantias legais às famílias acatólicas e mistas.⁵³⁸

O primeiro a defender o matrimônio civil foi Nicolau de Campos Vergueiro, em 1829; em 1847, o barão de Cotegipe apresentou outro projeto à Câmara dos Deputados; em 1855, Nabuco de Araújo propôs outro projeto e o submeteu ao Conselho de Estado. Mas como ressaltado por Santirocchi, o Conselho de Estado só defendia o casamento civil para os não católicos. Para o imperador, a melhor legislação sobre o casamento era a que estava contida no Código francês, que separava o casamento civil do religioso, embora não cresse que fosse possível aplicá-lo no Brasil.⁵³⁹

O projeto de Nabuco de Araújo resultou em forte oposição da Igreja. O internúncio, mons. Falcinelli, protestou e convocou outros bispos a protestarem também. O papa reclamou do abuso que se fazia no Brasil da liberdade de consciência, que era uma agressão à consciência dos católicos. Mas, para o imperador, o matrimônio, enquanto contrato civil, era um assunto do poder temporal, o que era repudiado pela Igreja, que não separava o contrato do sacramento do matrimônio.⁵⁴⁰

O projeto resultou na Lei nº 1.144, de 11 de setembro de 1861, regulamentada pelo Decreto nº 3.069, de 17 de abril de 1863. Mas a burocracia do Estado não estava preparada para pôr em prática os registros civis; essa deficiência fez com que tais registros só fossem postos em prática na República.⁵⁴¹

Outros projetos foram apresentados durante as últimas décadas do Império. Em 1866, de Nabuco de Araújo, para estender os efeitos civis aos casamentos mistos. Em 1867, Tavares Bastos pretendia fazer com que os casamentos mistos e de não católicos fossem feitos por escritura pública. Em 1870, outro projeto foi apresentado, tentando regulamentar todos os casamentos de acatólicos por ato civil. Em 1875, Tristão de Alencar Araripe apresenta outro projeto. Em 1879, outro projeto foi apresentado por Joaquim Saldanha Marinho, sem nem fazer menção à religião. Em 1882, Joaquim Felício Santos apresentou um projeto de Código Civil. Em 1884, o ministro do Império, Francisco Antunes Maciel, barão de Cacequi,

⁵³⁸ SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 89-101.

⁵³⁹ *Idem, Ibidem*, p. 101-105.

⁵⁴⁰ *Idem, Ibidem*, p. 109-111.

⁵⁴¹ *Idem, Ibidem*, p. 114.

apresenta outro projeto. E, em 1887, outro projeto é apresentado por João da Mata Machado. Entretanto, nenhum desses projetos foi aprovado.⁵⁴²

Mesmo com a oposição de liberais, grande número de conservadores, associações secretas e as religiões protestantes, a Igreja pôde manter seu controle sobre o matrimônio, resistindo ao processo de secularização do Estado brasileiro, graças a uma bancada católica no parlamento, à sua influência moral e aos conflitos entre os partidos políticos. Além disso, o governo não desejava se opor frontalmente à Igreja, com receio de minar sua autoridade frente às províncias e à sociedade. Não era só uma questão de consciência, tinha relação também com a autoridade e a hegemonia do Estado.⁵⁴³

Rafaela Albuquerque, ao analisar o projeto de casamento civil de Nabuco de Araújo, percebe que a pretensão inicial de Nabuco de Araújo era estabelecer o casamento civil, uma vez que o ato civil deveria antecipar o religioso; também pretendia separar o contrato do sacramento, já que no caso protestante, não havia o caráter sagrado. O projeto também deixava claro o pragmatismo de Nabuco de Araújo, uma vez que o projeto pretendia sanar especificamente a demanda dos protestantes, não pretendendo fazer reforma radical, tentando tirar a jurisdição eclesiástica sobre os casamentos de católicos.⁵⁴⁴

O debate do projeto no Conselho de Estado ficou envolto em duas questões. Inicialmente, os conselheiros tentaram ampliar a obtenção das dispensas do Breve dos 25 anos. Em seguida, tentaram regulamentar o casamento civil. Ficava evidente também, conforme destacado por Rafaela Albuquerque, a busca pelo modelo norte-americano com relação à liberdade religiosa, como no discurso do marquês de Abrantes. O que não significava um simples transplante de um modelo para a realidade brasileira, e sim uma revisão, recusa e adaptação do que fosse possível ser aplicado ao contexto brasileiro. O que fosse considerado um exagero, isto é, a radical secularização das instituições era rejeitada. Por fim, o Conselho defendia a necessidade de se consultar sempre a Santa Sé. Um pragmatismo que fazia o Conselho de Estado só considerar o projeto de lei na parte que não competia à jurisdição eclesiástica, isto é, somente a questão dos casamentos dos não católicos; não se desejava mexer no caráter sacramental do matrimônio católico. Dessa forma, ficava evidente a dificuldade de se promulgar leis estritamente civis sobre o tema; a consideração do aparato

⁵⁴² SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 115-120.

⁵⁴³ *Idem, Ibidem*, p. 120-121.

⁵⁴⁴ SILVA, Rafaela Albuquerque. *No labirinto das liberdades: Conselho de Estado, direitos civis e associativismo religioso não-católico no Brasil imperial (1850-1883)*. Dissertação (mestrado em História Política) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012, p. 76-79.

eclesiástico era considerada necessária para a manutenção da ordem. O catolicismo sempre era tido como ponto de partida, mesmo quando o que estava em discussão eram as demandas evangélicas.⁵⁴⁵

Outro ponto destacado por Rafaela Albuquerque era que, para o Conselho de Estado, os casamentos mistos poderiam ser uma oportunidade para o proselitismo protestante. O elemento religioso, portanto, tinha relações muito importantes para o poder civil. Segundo a autora, a cidadania deve ser pensada a partir da religião no oitocentos; diante disso, a garantia dos direitos civis dos acatólicos poderia representar o enfraquecimento da religião oficial. Portanto, no intuito de se manter a ordem, o Conselho de Estado não cedia a todas as pressões das consultas feitas pelos dissidentes, a fim de se evitar a ingerência estrangeira em assuntos políticos brasileiros.⁵⁴⁶

Em 02 de junho de 1866, a *Imprensa Evangelica* noticiava o caso de um casamento misto ocorrido no Rio de Janeiro entre uma senhora católica e um protestante luterano. Mons. Félix d'Albuquerque concedeu a dispensa, mas com a condição da senhora cumprir uma série de penitências, de educar seus filhos no catolicismo, de fazer com que o marido se convertesse ao catolicismo e de se comprometer a não se iludir com a doutrina luterana; além disso, o esposo teria de assinar um termo prometendo deixar sua esposa livre para exercer o catolicismo. O dissidente não poderia se sujeitar a essas imposições sem violentar sua consciência. No artigo, assinado por Puritano, criticava-se o deputado Frederico Leopoldo César Burlamaqui, que era contrário ao casamento civil, por defender a necessidade do caráter sacramental do matrimônio. O casamento em questão não poderia ser considerado um sacramento, já que o dissidente não podia receber sacramentos da Igreja católica, e, portanto, seguindo o pensamento de Burlamaqui, o que o mons. Félix d'Albuquerque havia feito era um escândalo autorizando um concubinato. Mas, se o casamento era válido, então o sacramento não era essencial ao casamento, logo não havia problema na regulamentação do casamento civil. Dever-se-ia, portanto, garantir o casamento civil, suprimindo as necessidades para a imigração.⁵⁴⁷

Ao combater a doutrina do sacramento do matrimônio, em 15 de dezembro de 1866, o editorial da *Imprensa Evangelica* destacava os pontos controversos dessa doutrina: como ele poderia ter sido instituído por Cristo, se já existia desde a fundação do mundo? Como poderia

⁵⁴⁵ SILVA, *op. cit.*, p. 82-86.

⁵⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p. 87-106.

⁵⁴⁷ O CASAMENTO civil. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 11, 02 jun. 1866, p. 83-84.

ser um canal de graça e ao mesmo tempo ser um estado menos agradável a Deus do que o celibato? Se no matrimônio eram os próprios noivos que ministravam o sacramento, ao contrário dos outros seis, como obtida a dispensa de *Cultus disparitas* poderia o herege casar-se com a cristã e junto com ela ministrar o sacramento? Com relação ao assunto, havia divergências entre os próprios teólogos: uns consideravam que a matéria era o domínio dos corpos que mutuamente faziam os casados; outros entendiam que era o contrato feito entre os nubentes; outros diziam que era a imposição das mãos do pároco. Quanto à forma, pairavam dúvidas semelhantes: as Constituições Primeiras diziam que a forma era a palavra ou sinais do consentimento das partes; outros diziam ser a bênção nupcial. Com relação ao momento em que foi instituído o sacramento também havia divergências. Mas o título de sacramento só servia para manter as taxas e as delongas na câmara eclesiástica. Devido aos custos, as classes mais pobres se acostumavam a dispensar as formalidades do casamento regular e válido. Se o governo não tomasse uma atitude em regularizar os casamentos civis livres de taxas, seria ocioso falar em moralizar o povo, o fato era que a maioria da população vivia em concubinato.⁵⁴⁸

Em 03 de agosto de 1867, diante da anulação do casamento entre um protestante e uma senhora católica feito perante um pastor evangélico, o editorial argumentava que os casamentos mistos só serviam para duas coisas: para que a Igreja católica estendesse seu domínio espiritual e para que ela não perdesse dinheiro. “Emquanto 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”. Confirmando essa impressão, em 04 de janeiro de 1873, o editorial noticiava que em Sant’Anna do Livramento, era cobrado uma onça para realização de casamentos, enquanto que na cidade vizinha de Rivera cobrava-se muito mais, fazendo com que os habitantes de Rivera fossem até Sant’Anna do Livramento para poderem se casar.⁵⁴⁹

Em 18 de junho de 1870, a *Imprensa Evangelica* publicava o relatório do ministro do Império, Paulino José Soares de Souza, apresentado nas Câmaras, sobre o tema do casamento civil. Para o jornal, com esse relatório ficava patente a pretensão do governo em tratar seriamente a questão, tão urgentemente reclamada pelos interesses morais da sociedade. O ministro afirmava ser necessário resolver a questão a fim de que ninguém alegasse defeito na

⁵⁴⁸ O QUE É UM SACRAMENTO: O Matrimônio. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 24, 15 dez. 1866, p. 185-186.

⁵⁴⁹ Cf. OS CASAMENTOS mixtos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 15, 03 ago. 1867, p. 116; CONTRABANDO singular. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 04 jan. 1873, p. 7.

lei para não constituir família legítima. Os dissidentes tinham dificuldades em encontrarem pastores habilitados para praticarem atos civis. Os casamentos mistos tinham dificuldade de serem realizados por não terem recursos para solicitar as dispensas necessárias. Os maiores prejudicados pela deficiência da lei eram os filhos gerados pelo casamento irregular, considerados bastardos e sem direitos pela legislação do país.⁵⁵⁰

Outro grupo social que necessitava da regulamentação do casamento civil eram os maçons. Em 05 de abril de 1873, o editorial noticiava que o dr. João Baptista Pinheiro Côrte-Real não havia conseguido a licença para se casar do bispo d. frei Vital, pois era maçom.⁵⁵¹

Outro caso havia ocorrido em 19 de julho de 1873, em Santa Leopoldina, cidade do Espírito Santo, onde duas senhoras alemãs, após terem se casado no rito protestante, haviam se separado dos seus maridos e se convertido ao catolicismo. Como católicas, casaram-se novamente estando vivos os primeiros maridos e sem nenhuma sentença oficial de divórcio. Ao ser notificado, o governo alemão interpelou o governo brasileiro sobre o caso; então a seção dos Negócios da Justiça e Estrangeiros do Conselho de Estado, por decisão de 25 de junho de 1873, declarou a indissolubilidade e a legitimidade dos casamentos acatólicos, declarou as duas mulheres culpadas de bigamia, e enquadrou o padre na pena do artigo 247 do Código Criminal,⁵⁵² conquanto que houvesse a queixa dos ofendidos.⁵⁵³

Em 18 de outubro de 1873, dava-se a notícia do projeto de casamento civil formulado pelo Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, em 22 de setembro de 1873. O dr. Thomaz Alves alertava aos seus colegas do Instituto a respeito da luta que estava se travando no país que poderia trazer fatais consequências, tanto para a religião quanto para o Estado, pois esses poderes não se harmonizavam mais. A Igreja poderia combater o erro e a heresia por meio de associações, mas o Estado deveria traçar os limites da ação católica. O Instituto deveria cooperar com o Estado para que ele se libertasse as instituições civis do jugo do direito eclesiástico, que, dominando a organização da família, impedia o desenvolvimento do Brasil. Somente com a libertação do Estado do Direito Canônico a luta entre a Igreja e o

⁵⁵⁰ O GOVERNO e o casamento civil. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 13, 18 jun. 1870, p. 100.

⁵⁵¹ MAÇOM não casa. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 7, 05 abr. 1873, p. 55.

⁵⁵² “Receber o Ecclesiastico, em matrimonio, a contrahentes, que se não mostrarem habilitados na conformidade das Leis. Penas – de prisão por dous mezes a um anno, e de multa correspondente á metade do tempo”. BRASIL. Código Criminal do Império do Brazil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em: 08 fev. 2014.

⁵⁵³ CASAMENTOS Acatolicos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 14, 19 jul. 1873, p. 111-112.

Estado cessaria. A organização da família estava na instância do poder civil, cada um deveria santificar a união matrimonial perante o altar de seu culto e de sua fé.⁵⁵⁴

Por fim, ressaltamos que, ao analisarmos o primeiro registro de casamentos da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, foi possível indicar o perfil profissional dos noivos, evidenciando mais uma vez a adesão, principalmente, dos estratos mais baixos da sociedade à religião evangélica. Entre os anos de 1870 até 1873, foram: cinco trabalhadores, cinco sapateiros, dois caixeiros, dois vidraceiros, dois pedreiros, dois negociantes, dois marceneiros, um tipógrafo, um maquinista, um charuteiro, um pintor, um alfaiate, um aparelhador, um guarda-livros, um professor, um funileiro, um oftalmologista, um compositor, um artista, um empregado público, um advogado e um pastor. Portanto, a maior parte eram profissões manuais ligadas à urbanização da cidade, poucas eram intelectuais. Sobre a nacionalidade desses noivos dissidentes: onze eram brasileiros, vinte eram portugueses, dois eram norte-americanos, um era alemão, e um era surinameso.⁵⁵⁵

2. Secularização de cemitérios

Maria Rocha nos diz que o conceito de secularização era usado ora com conotações positivas, ora negativas. Nos meios anticlericais e progressistas, o conceito estava relacionado com a libertação do homem moderno da tutela da religião. Já nos meios católicos tradicionais, o conceito era definido como descristianização ou paganismo.⁵⁵⁶

Em algumas cidades brasileiras, a secularização dos cemitérios teria ocorrido no momento imediato à transferência dos enterramentos nas igrejas para os cemitérios. No caso do Rio de Janeiro, e em outras cidades, ela identificou esse fato na passagem da administração dos cemitérios das Igrejas para à Santa Casa de Misericórdia.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ O CASAMENTO civil. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 20, 18 out. 1873, p. 155.

⁵⁵⁵ IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Certidões de casamento: início 12 de setembro de 1870, fim 04 de fevereiro de 1878.

⁵⁵⁶ ROCHA, Maria. As cartas pastorais de d. Carlos Luis D'Amour e de d. Aquino Correa: a secularização dos cemitérios públicos da cidade de Cuiabá no liminar do século XX. In: III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH: Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades, 3, 2011, Florianópolis. *Anais...*In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, jan. 2011, p. 3. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

⁵⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 3.

Para Maria Rocha o processo de secularização de cemitérios, assim como a transferência de controle dos registros de nascimento e óbitos da Igreja para o Estado, era um projeto político que intencionava desmobilizar a Igreja, as irmandades religiosas e outras associações leigas.⁵⁵⁸

Rafaela Albuquerque Silva explica que embora os cemitérios municipais criados ao longo do século XIX fossem públicos, o eram apenas para os católicos, devido à união entre a Igreja e o Estado. A Lei de 1º de outubro de 1828 não previa a separação de áreas no interior dos cemitérios para o sepultamento de não católicos, somente a partir do Decreto nº 2.812 de 1861 houve a previsão de áreas separadas, por muros ou cercas, para os não católicos, atendendo à hierarquia eclesiástica que negava espaço para os dissidentes no interior do espaço sagrado. Já o Decreto nº 796 de 1851, tornava obrigatória a bênção da Igreja para que o cemitério público pudesse funcionar; embora dispusesse que nenhum cadáver poderia ter sua sepultura negada, podendo ser sepultado em áreas que não tivessem recebido as bênçãos da Igreja no caso de não católicos; uma contradição, afirma a autora.⁵⁵⁹

Para Rafaela Albuquerque as associações não católicas tinham um papel fundamental na proteção dos sepultamentos de dissidentes, preenchendo os vazios de poder, atuando em áreas nas quais a administração imperial não exercia sua autoridade. O Estado permitia que as associações não católicas tivessem papel relevante no trato com os mortos, para evitar conflitos com os dissidentes. Os privilégios concedidos aos ingleses favoreciam não só aos protestantes, como aos judeus.⁵⁶⁰

Para o Conselho de Estado, a autoridade eclesiástica, ao negar a sepultura de não católicos no interior do cemitério, como no caso de David Sampson, operário da linha de ferro D. Pedro II, protestante e suicida, negligenciava a caridade cristã, a tolerância e o zelo pela higiene, pois a existência de cemitérios fechados era para evitar a exposição dos cadáveres aos animais e à profanação. Mas mesmo assim, o Conselho não abria mão do caráter bento dos cemitérios. Por não abrirem mão da perspectiva simbólica de trato aos mortos, defendiam a resolução do problema por meio da profanação de uma parte do cemitério bento. Mantinha-se assim o discurso da unidade católica do Império. Para o Conselho de Estado, profanação e secularização apresentavam-se, portanto, como elementos complementares.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ ROCHA, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁵⁹ SILVA, *op. cit.*, p. 112-113.

⁵⁶⁰ *Idem, Ibidem*, p. 115.

⁵⁶¹ *Idem, Ibidem*, p. 133-136.

Embora o governo não abrisse mão do caráter sagrado dos sepultamentos, alguns políticos no oitocentos foram sepultados com cerimônias não religiosas. A prática do enterramento civil foi analisado por Cláudia Rodrigues, com relação ao sepultamento de Aureliano Cândido Tavares Bastos. O enterramento civil causava revolta nos ultramontanos, pois, além de não contar com a presença do clero, a Igreja era desrespeitada, pois os discursos proferidos em homenagem ao finado, além de não fazerem menção alguma dos tradicionais temas da escatologia cristã, seguiam uma linha de valorização do homem e sua obra, utilizando-se de elementos científicos que falavam mais da criatura do que do Criador. Para os ultramontanos, a prática dos discursos fúnebres estavam relacionados com a Maçonaria, no intuito de implantar o enterramento civil. Cláudia Rodrigues explica que essa prática pretendia eliminar o controle eclesiástico sobre os rituais funerários, além de ser uma oposição à ostentação dos funerais religiosos.⁵⁶²

Ao longo de seus primeiros nove volumes, a *Imprensa Evangelica* defendeu a secularização dos cemitérios, pois essa era uma necessidade do mundo moderno. Para o jornal, os interesses materiais do país exigiam a reforma, o espírito brasileiro não suportava mais o “ar mephitico que se exhala desse corpo amortalhado nos habitos da idade media, a que se dá o nome de igreja romana”. O tema não era somente importante para garantir o direito do estrangeiro, era necessário também para se conservar a própria vida social no Brasil.⁵⁶³

O general Abreu e Lima, que teve sepultura negada pelo bispo de Pernambuco, por defender os protestantes contra a acusação do mons. Joaquim Pinto de Campos de que as Bíblias distribuídas pelos colportores protestantes eram falsificadas, havia se posto fora da Igreja com seus escritos, portanto, não havia razão para se atacar o bispo, pois ele era um “instrumento cego e servo fiel de um systema desapiadado”. Lamentava-se que os amigos de Abreu e Lima tentassem “reconciliar o irreconciliavel, este systema com o progresso”.⁵⁶⁴

Em 28 de maio de 1870, o editorial publicava a resolução do Conselho de Estado sobre a consulta feita pela diretoria da estrada de ferro D. Pedro II, representada por Mariano Procópio Ferreira Lage, com relação aos enterramentos de não católicos. O Conselho ordenava que o bispo d. Pedro Lacerda fizesse as solenidades da Igreja para que houvesse espaço dentro dos cemitérios para enterros de não católicos, e para que a partir daquele

⁵⁶² RODRIGUES, *op. cit.*, p. 206-208.

⁵⁶³ A LIBERDADE religiosa – Sepultura ecclesiastica – Conferencia radical. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, 17 abr. 1869, p. 57.

⁵⁶⁴ *Idem, Ibidem*, p. 57.

momento todos os cemitérios fundados tivessem uma área reservada aos que não podiam desfrutar da sepultura eclesiástica. Para o Conselho de Estado, era um absurdo que em um século de tolerância civil e religiosa, ainda fosse objeto de questão o enterramento num cemitério municipal e público, deploravam também que o vigário geral considerasse conciliadas as leis da Igreja com a caridade em permitir o enterramento do acatólico fora do muro do cemitério público. Os cemitérios eram públicos e municipais, e deveriam ser públicos, pois, todos os cidadãos e não só os católicos pagavam impostos, depois, porque a Constituição garantia a liberdade de consciência, não sendo permitida a perseguição religiosa que era feita ao ser negada sepultura a um finado não católico.⁵⁶⁵

O aviso de 26 de janeiro de 1832 também confirmava a distinção entre os cemitérios municipais e todos os cemitérios particulares e de confrarias. Assim como a Lei nº 583 de 1850 que consagrou a mesma ideia de distinção entre cemitérios públicos e particulares.

Diante do exposto, o parecer das seções defende que a providência a ser tomada é, em vista de haver uma religião do Estado, e sendo a população brasileira quase unanimemente católica, os cemitérios não devem deixar de ser bentos, mas era necessário que houvesse um decreto do imperador designando que nos cemitérios criados a partir da Lei nº 583 de 1850 houvesse um lugar separado por muro ou vala para o enterramento sem distinção de indivíduos de outras religiões, daqueles que tivessem sepultura eclesiástica negada, como meninos não batizados, suicidas e duelistas. Assim já se fazia na França e na Bélgica e em Portugal desde o aviso de 17 de dezembro de 1866.

Alertando para algumas dificuldades que poderiam ser encontradas, marques de Olinda dava um parecer apontando para o fato de que a medida tomada não evitaria os conflitos entre as autoridades civis e eclesiásticas, pois muitos párocos e Câmaras municipais, movidas por um falso zelo religioso, haveriam de se negar a qualquer acordo sob o pretexto de que os cemitérios já estavam bentos. Para marques de Olinda, querer deixar o assunto da separação interna dos cemitérios ao arbítrio dos párocos em acordo com as Câmaras municipais criaria dificuldades para sua execução. A forma mais simples e de fácil execução seria que por meio de avisos da secretaria do Império fossem convidados os prelados, ou os seus delegados, a procederem a divisão interna dos cemitérios, para que houvesse lugar reservado aos quais fosse negada a sepultura eclesiástica.

⁵⁶⁵ ENTERRO dos Acatolicos. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 28 maio 1870, p. 84.

O barão do Bom Retiro concordava com o parecer das seções e com o voto do marques de Olinda. No entanto, acrescentava que no caso de não haver êxito em separar internamente os cemitérios, seria necessário mandar estender a área dos ditos cemitérios, através de novos muros ou cercas.

Para o editorial da *Imprensa Evangelica* a importância de tal medida podia ser sentida por todos os que prezavam pelo progresso do país e pelo bem estar religioso e social do povo. Semelhante providência era uma necessidade, principalmente depois do escândalo da recusa de enterro ao general Abreu e Lima.

O editorial considerava que o decreto iria desenganar muitos parócos que consideravam os cemitérios públicos ou municipais como propriedade da igreja. Também cortaria os abusos de se negarem sepulturas aos desvalidos, a menos que os pobres parentes esmolassem a quantia necessária para a expórtula ou que as autoridades civis intervissem ordenando às autoridades eclesiásticas que cumprissem os preceitos da caridade.

Esta providencia tambem tira das mãos dos inimigos do Evangelho uma das armas mais efficazes para afugentar o povo do estudo da palavra de Deus. Era a ameaça constante e feita em toda a parte, que, os que lessem a Biblia e abraçassem o evangelho, depois de mortos seriam sepultados no campo: ameaça que não deixou de ser cumprida.⁵⁶⁶

A fim de provar a acusação de que havia abusos por parte do clero com relação ao tema. O editorial relata alguns fatos ocorridos naquele contexto. Primeiro relata um caso ocorrido no interior da província de São Paulo em que um homem foi desenterrado no cemitério municipal e sepultado fora, no campo, com a alegação de que era protestante, ocorre que ninguém na cidade o conhecia, a única prova era o fato de ser norte-americano. O outro caso ocorrido também em São Paulo se referia a um homem respeitável que havia “cahido no peccado ecclesiastico de possuir e estudar com gosto a palavra de Deus”,⁵⁶⁷ embora não houvesse professado a fé protestante, o vigário havia negado o enterramento em cemitério público, sendo necessária a intervenção do juiz municipal.

O jornal destacava a caridade das autoridades civis frente a caridade das autoridades eclesiásticas.

⁵⁶⁶ ENTERRO..., *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 85.

A caridade civil inculcada na consulta das seções do conselho de estado, posto que por demais acanhada, assemelha-se muito mais á *caridade* do evangelho, do que a *caridade ecclesiastica* ensinada no officio do vigario geral governador do bispado. Estas duas ultimas especies de caridade nos parecem inteiramente inconciliaveis.⁵⁶⁸

Para o editorial isso comprovava, mais uma vez, a falta de harmonia, no seio da Igreja “que tanto se gaba de sua *unidade*”.⁵⁶⁹ Pois, os membros do conselho de Estado, todos católicos, repelião a decisão do governador de um bispado brasileiro e ainda citavam concílios franceses em sentido oposto, isto é, uma guerra fraternal entre o galicanismo e o ultramontanismo, entre as instituições livres do país e o romanismo, que já repercutia na Europa e no próprio Vaticano.

Em conclusão, o editorial afirma que estava “demonstrado mais uma vez n’esta circular do governo, a inconveniencia de uma igreja do estado. São inevitaveis os conflitos de jurisdição e por consequencia lutas renhidas entre os poderes politicos e ecclesiasticos”.⁵⁷⁰

Em 20 de maio de 1871, em meio a outras notícias sobre Roma, o editorial dá destaque para o funeral e enterramento de Montecchi, que no seu testamento havia prescrito que seu enterro seria feito pelos irmãos das lojas maçônicas, ao invés de padres. Os maçons compareceram com seus símbolos, fitas, aventais, dando uma tríplice salva de palmas e estendendo as mãos sobre o ataúde, dispensando os officios religiosos. “O povo fitou com espanto a innovação do prestito, reparando muito nas insignias e emblemas d’esses scismaticos, que segundo a versão padresca têm pacto com o diabo”.⁵⁷¹

Em outro artigo, desta vez publicado em 1º de março e 1873, a *Imprensa Evangelica* citava um trecho da pastoral do bispo do Rio de Janeiro, d. Lacerda, a respeito da decadência moral da sociedade e o pouco respeito e amor que havia com relação à religião romana. Para o jornal, o fruto de tal desrespeito para com a religião romana era a intolerância do clero, que embora não se apoiasse mais nas fogueiras da inquisição, mantinha o mesmo espírito “despótico” e “perseguidor”. Além disso, a origem do mal também estava relacionada com a religião estar consignada nas leis do Estado, ao invés de estar nas consciências dos homens. Para que o homem fosse sinceramente religioso, ele não poderia ser constrangido a seguir uma crença. E enquanto os homens fossem tivessem seus direitos negados por motivos religiosos, não se veriam homens praticarem atos religiosos sem crerem neles. Um caso

⁵⁶⁸ ENTERRO..., *op. cit.*, p. 86.

⁵⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 86.

⁵⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 86.

⁵⁷¹ AS COUSAS em Roma. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 10, 20 maio 1871, p. 80.

específico era a questão das sepulturas, pois nem todos tinham a força de vontade de fazerem prevalecer suas ideias e crenças frente às impertinências dos sacerdotes, e para não poderem descansar em paz nas sepulturas, muitos se sujeitavam.⁵⁷²

Em 5 de abril de 1873, o jornal noticiava outro caso, desta vez ocorrido em Brotas, interior de São Paulo. Uma mulher protestante havia morrido e seu sepultamento no cemitério público fora proibido pelo vigário da localidade, “um *bom padre italiano*” que conseguiu influenciar o presidente da Câmara e outras autoridades do lugar. O editorial termina lamentando que os “mandões pontifícios” mandavam mais no Brasil que as leis do país e as ordens terminantes do governo. “Sera por consistir este de maçons?”⁵⁷³

Dando continuidade e maiores esclarecimentos sobre a notícia do impedimento de sepultura a senhora protestante, o editorial da *Imprensa Evangelica*, publica um artigo em 6 de dezembro de 1873, esclarecendo que, em princípios de 1872, o vigário da vila de Brotas havia proibido o sepultamento em cemitério público do cadáver de uma senhora protestante. Diante disso, dois membros da igreja protestante daquela vila requereram à Câmara municipal providências para que tal ato não voltasse a se repetir. Em 27 de fevereiro de 1872, a Câmara remeteu o requerimento ao vigário, e este, por sua vez, só se pronunciou em 26 de março de 1873, declarando que nunca permitiria o dar-se sepultura no cemitério público à sectários do presbiterianismo. A Câmara decidiu obedecer às ordens do vigário e violar as ordens diretas do governo, indefirindo a petição dos protestantes.

Em seguida, o jornal transcreve trechos da resposta do vigário, dr. Antônio Esperança, “para que os leitores possam avaliar a ousadia e ignorancia dos agentes do jesuitismo no Brasil, que parecem ainda considerar este paiz como uma simples feitoria do ex-rei de Roma”.⁵⁷⁴

No trecho separado, o padre afirma que embora os requerentes protestantes digam que havia um decreto imperial ordenando a sepultura de acatólicos em cemitérios católicos, ele o desconhecia, e de acordo com todas as legislações eclesiásticas, não poderia permitir o sepultamento em cemitério público a “sequazes do presbyterianismo”.⁵⁷⁵

⁵⁷² O FRUTO da intolerancia. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 5, 1º mar. 1873, p. 34.

⁵⁷³ A BARBARIDADE ultramontana em Brotas. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 7, 05 abr. 1873, p. 36.

⁵⁷⁴ O ROMANISMO em Brotas. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 23, 06 dez. 1873, p. 182.

⁵⁷⁵ *Idem, Ibidem*, p. 182.

Para o editorial, isso provava o quanto bispos e párocos escarneciam das decisões do Conselho de Estado e dos decretos do governo civil, “o *Syllabus* tem substituído a constituição do Imperio, e as *leis ecclesiasticas* a legislação nacional”.⁵⁷⁶ E termina afirmando que o motivo pelo qual os protestantes de Brotas não tinham ainda um cemitério, era porque a Câmara municipal havia prometido cumprir o aviso do governo de 1870 e cederia a eles o necessário lugar no cemitério público. Portanto, a Câmara havia sido desleal.

Em 19 de abril de 1873, o jornal publicava uma matéria contendo o discurso de Candido Mendes de Almeida “tratando de justificar a exclusão irracional e anti-christã dos restos mortaes dos maçons e acatholicos dos cemiterios catholicos”.⁵⁷⁷

Para Candido Mendes, a ideia da criação de um cemitério católico está fundamentada no dogma da ressurreição da carne, daí o interesse do católico em tais estabelecimentos, que não seria o mesmo interesse dos racionalistas ou outros “religionarios”. Para ele, o respeito pelos corpos mortos pertenceria essencialmente à religião católica.

Para o editorial da *Imprensa Evangelica*, havia uma injustiça no discurso de Candido Mendes ao confundir os racionalistas com os protestantes, “que são quem teem combatido e continuam a combater com força da logica e da razão as inconsequencias do racionalismo”. Para o jornal, Candido Mendes deveria saber que o dogma da ressurreição do corpo era mantida por quase todos os protestantes. “Elles nada cedem aos romanos no respeito que teem pelos corpos mortos”. Tal dogma estava contido na Bíblia, “o codigo dos protestantes”,⁵⁷⁸ e era formalmente ensinada nas confissões, nos catecismos e nos rituais e ofícios de enterro de mortos.

Entretanto, os protestantes não sustentavam a ideia de que a presença de restos mortais de pessoas de outras confissões, ou até mesmo de incrédulos, pudesse perturbar o sono seguro dos que dormiam no Senhor, nem podiam contaminar as suas cinzas, “nem impedi-los de resurgir para a vida eterna quando a voz do archanjo os chamar para sahir dos sepulchros. Não praticam pois a barbaridade de desprezar os mortos e empurrar os seus corpos para os campos como cousa maldita”.⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ O ROMANISMO..., *op. cit.*, p. 182.

⁵⁷⁷ A RESSURREIÇÃO do corpo. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 8, 19 abr. 1873, p. 58.

⁵⁷⁸ *Idem, Ibidem*, p. 59.

⁵⁷⁹ *Idem, Ibidem*, p. 59.

Para o editorial, Candido Mendes pode ter pecado por ignorância ao fazer tal afirmação. “Mas tal ignorancia é indisciplpavel em quem ostenta ter estudado tão profundamente o assumpto de que tratou”.⁵⁸⁰

Sobre o mesmo tema, mas fazendo uma crítica à “ganancia sacerdotal”, a *Imprensa Evangelica*, em 2 de agosto de 1873, transcreve do jornal *Diario de Minas*, um fato ocorrido na população de Vargem, freguesia de Mariana. Tendo falecido um pobre velho católico, e deixando como legado aos filhos a quantia de apenas 10\$000, a família decidiu convidar um sacerdote da cidade para encomendar o corpo, uma exigência para que o corpo fosse sepultado. Chegando a localidade o sacerdote exigiu o pagamento de 30\$000 pelo seu serviço, ao que a família respondeu dizendo que só possuía a quantia de 10\$000, diante disso, o sacerdote respondeu: “por essa quantia não faço o reponso, o homem não se salva, e eu volto massadissimo com o incomodo que derão-me”.⁵⁸¹

3. O antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do Brasil.

Para o editorial da *Imprensa Evangelica*, a causa do conflito conhecido como Questão Religiosa não estava na intransigência de alguns bispos ultramontanos que haviam rompido com a paz e a harmonia entre a Igreja e o Estado imperial brasileiro. A causa era mais profunda e deveria ser buscada na união entre o Estado e a Igreja. Para o editorial, o regime de união só servia para revelar os antagonismos existentes entre os dois poderes. Portanto, a solução para o conflito não estava na pena imposta aos bispos, e sim na separação completa entre o altar e a coroa.

Muito antes da Questão Religiosa, o editorial já publicava artigos apontando os antagonismos entre os poderes religiosos e políticos do Brasil. Em artigo de 05 de janeiro de 1867, o editorial defendia que o elemento religioso era o gérmen de toda a sociedade, dele nasciam a moralidade, os privilégios sociais e os direitos políticos de um povo. Mas os governantes do país não atentavam a isso quando faziam os projetos de lei e os regulamentos. Embora os políticos tivessem imensa fé em leis e códigos escritos, o povo tinha como lei dominante a formada pelos influxos de ideias e práticas religiosas. Um exemplo eram as mulheres, que não entendiam de formas de governo ou de programas de partidos, mas eram

⁵⁸⁰ A RESSURREIÇÃO..., *op. cit.*, p. 59.

⁵⁸¹ É DEMAIS. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 15, 02 ago. 1873, p. 119.

muito influenciadas pela religião. O Estado queria seguir a senda do progresso e da liberdade, mas a Igreja enamorava o passado e repudiava toda forma de reforma. O Estado legislava para empregados públicos e advogados, enquanto que a Igreja alcançava a toda sociedade, sem distinção social.

Para o editorial, o Estado brasileiro possuía leis e instituições liberais, com tendências quase republicanas. Os políticos reconheciam a necessidade de se garantir os direitos individuais, como também reconheciam a necessidade de criação de associações livres que cooperassem com a moralidade e com os interesses materiais do país; existia até o júri. Já o poder eclesiástico era despótico, os leigos não tinham voz e os sacerdotes poderiam ser punidos sem direito de defesa. As leis da Igreja eram contra o desenvolvimento individual e contra o uso da inteligência humana. Nenhuma pessoa, por mais letrada que fosse, poderia se intrometer em assuntos dos mistérios da religião. Além disso, a Bíblia estava no índice de livros perigosos e nocivos à fé. A missa ainda se dizia em latim. Estava provado, portanto, o antagonismo entre os dois poderes e explicada a paralisia do Estado brasileiro.⁵⁸²

Para justificar esta apreciação, o editorial se propõe a comparar Brasil e Estados Unidos. Lá as instituições eram homogêneas, aqui não eram. Mas isso não ocorria por causa da diferença de regime político, pois uma monarquia poderia ser tão boa quanto uma república. A liberdade individual dos colonizadores, unidos voluntariamente pela fé e submissão às leis do Evangelho, favoreceu o progresso norte-americano. Nos Estados Unidos, as instituições políticas originavam-se do sistema religioso; dessa forma a marcha do governo se tornava simples e fácil, pois o liberalismo político tinha sanção da religião. Já o Brasil havia sido fundado por aqueles que desterraram os fundadores dos Estados Unidos da Europa. A independência brasileira não havia gerado os frutos esperados, o Estado tinha instituições liberais, mas não tinha a tradição e nem o fogo da liberdade, os hábitos das gerações passadas ainda predominavam no Brasil.⁵⁸³

Após noticiar, em 02 de maio de 1868, a respeito de um padre imoral e criminoso que não havia sido punido, e, em 16 de maio, comentar um artigo d'*O Apostolo* sobre a indiferença religiosa reinante no Brasil, o editorial argumentou que a situação de imoralidade e indiferença vivida no Brasil era o resultado prático da união entre a Igreja e o Estado.⁵⁸⁴

⁵⁸² O ANTAGONISMO entre as instituições políticas e religiosas do país. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 05 jan. 1867, p. 1-2.

⁵⁸³ *Idem, Ibidem*, p. 17-18.

⁵⁸⁴ RESULTADO prático da união entre a Igreja e o Estado. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, 02 maio 1868, p. 66; *Idem, Ibidem*, n. 10, 16 maio 1868, p. 73.

A união entre a Igreja e o Estado era anti-evangélica e anti-natural. Pela história poderia se perceber os prejuízos causados sempre que a religião esteve unida ao Estado, desde Constantino, no século IV. A imposição de uma fé era a escravidão mais humilhante que poderia existir, e, quando o Estado obrigava seus empregados a professarem obrigatoriamente uma religião, premiava a hipocrisia e dava preferência a homens mentirosos que fariam de tudo pelo lucro.⁵⁸⁵

Em 19 de fevereiro de 1870, o editorial perguntava se realmente o Brasil era católico romano, pois, quando a lei sobre os casamentos de acatólicos, de 1861, estabeleceu a obrigatoriedade de um ministro dissidente para tornar válida a cerimônia matrimonial, o governo insultou a Igreja oficial. Para o editorial, a lei poderia ser mais consequente e menos ofensiva para a Igreja Católica se estabelecesse de uma vez o casamento civil. Mas muitos homens letrados do Império eram totalmente descrentes dos dogmas católicos; muitos se diziam católicos romanos apenas por conveniências sociais ou políticas. Além disso, em teoria, muitos homens ilustrados e muitos padres estavam excomungados da Igreja por serem maçons, mesmo sabendo que Pio IX já havia condenado a Maçonaria. Então, como validar atos celebrados por padres maçons, tais como os batismos e os casamentos? Ora, ou os interditos e excomunhões do papa de nada valiam no Brasil, ou o regime de união religiosa e política no Brasil era incompreensível.⁵⁸⁶

É nesse ponto que o editorial da *Imprensa Evangelica* começava a destacar, ainda em 1870, que, além dos antagonismos entre a Igreja e o Estado, outro fator contribuiria decisivamente para o conflito aberto da Questão Religiosa, ou seja, a indiferença religiosa dos homens ilustrados do Império, que não viam problemas em serem maçons e católicos. Neste momento, importa destacarmos o que a historiografia recente tem a dizer-nos sobre a ordem maçônica, sua oposição à Igreja Católica e sobre suas relações com as missões presbiterianas no Brasil oitocentista.

Alexandre Barata, ao analisar a Maçonaria no oitocentos, afirma que a “harmonia entre ‘Luzes’ e ‘Sombras’ diferenciava a sociabilidade maçônica. No interior das lojas, protegidos pelos véus do segredo, os maçons arquitetavam uma forma social própria, baseada nos princípios da igualdade, da liberdade civil e da fraternidade”.⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ RESULTADO..., *op. cit.*, n. 11, 07 jun. 1868, p. 81.

⁵⁸⁶ SERÁ o Brasil catholico romano? *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 4, 19 fev. 1870, p. 25-26.

⁵⁸⁷ BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora Unicamp, Centro de Memória – Unicamp, 1999, p. 51.

A Maçonaria era marcada pela complexidade, não sendo possível considerá-la como um todo monolítico. O seu caráter secreto reforçava a sua autonomia frente à sociedade, marcada, também, pelo contexto histórico no qual estava inserida.⁵⁸⁸

Tratando da relação entre a Ilustração e a Maçonaria no Brasil, Alexandre Barata defende que, embora houvesse divergências internas na ordem, ela pode ser considerada como herdeira do discurso ilustrado do século XVIII. E sua sociabilidade proporcionava um ambiente de pedagogia ilustrada, mediante práticas de sufrágio e de debate entre os pares.⁵⁸⁹

O discurso da Maçonaria estruturava-se a partir da crença na universalidade da natureza humana e no racionalismo, pressupostos fundamentais do movimento ilustrado. Ao ser uma escola de formação moral da humanidade, a Maçonaria assumia o compromisso das “Luzes” em combater as “Trevas”, representadas pela superstição, pela ignorância e pela religião revelada. Era a mais bem estruturada organização na defesa de uma sociedade secularizada.⁵⁹⁰

Alexandre Barata destaca que, no início da Questão Religiosa, no entendimento do Grande Oriente do Círculo do Lavradio, liderado por visconde do Rio Branco, a causa dos conflitos advinha de um antagonismo entre a Maçonaria e o ultramontanismo, interrompendo a plena harmonia que existia até então entre os dois poderes. Um discurso próprio dos regalistas do Império.⁵⁹¹

O regalismo opunha-se a ideia do liberalismo clássico de liberdade de consciência. Para os liberais clássicos, a solução para o conflito estava na separação entre a Igreja e o Estado, tendo como principal representante Joaquim Saldanha Marinho, grão mestre do Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, opositor do visconde do Rio Branco. Para Saldanha Marinho, a Maçonaria deveria ser disseminadora da educação livre e racional; defensora do casamento e dos registros civis e da secularização dos cemitérios; e, promotora da absoluta liberdade de culto.⁵⁹²

O catolicismo ultramontano identificava a maçonaria como subversiva e perigosa para o Estado e para a Igreja. Baseando-se no enfoque do sistema mitológico como fator explicativo, o autor diz que o caráter organizacional da instituição maçônica, principalmente o

⁵⁸⁸ BARATA, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁸⁹ *Idem, Ibidem*, p. 91.

⁵⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 92.

⁵⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 97.

⁵⁹² *Idem, Ibidem*, p. 98-100.

secreto e a iniciação, era o foco central para a construção do mito do complô. O catolicismo conservador considerava a iniciação um ato criminoso, pois havia a ameaça de morte ao que traísse a Maçonaria revelando seus segredos; tal ideia fazia com que identificassem os maçons como homens de Satã. Essa visão negativa da organização maçônica teria proporcionado uma certa homogeneidade do discurso católico conservador contra a Maçonaria; e, com a eclosão da Questão Religiosa, contribuiu para a associação entre Maçonaria e Ilustração.⁵⁹³

Outra questão importante, destacada por Alexandre Barata, e que provavelmente foi um dos motivos da visão positiva inicial que os presbiterianos tinham com relação à Maçonaria, era o caráter filantrópico da instituição. A ajuda mútua constituiria a própria essência da organização, baseada no ideal de fraternidade; a transformação moral do homem passava pela prática de cooperação, solidariedade e fraternidade.⁵⁹⁴

Marco Morel defende que a filantropia era o principal motor associativo no Brasil imperial. Distinguia-se tanto da caridade cristã quanto da filantropia revolucionária. A filantropia era o movimento dos que podiam ajudar aos despossuídos. Era um dos principais meios de criar redes de poder e laços de clientela. Auxiliava os necessitados, fortalecia o poder dos filantropos e ajudava a criar um mercado de mão-de-obra mais especializada, ampliando os benefícios da civilização ocidental. Concordando com Alexandre Barata, Marco Morel diz que a filantropia era o cerne da identidade maçônica.⁵⁹⁵

Para Marco Morel, os homens ilustrados do oitocentos, até a década de 1870, não viam incompatibilidades em serem maçons e católicos ao mesmo tempo. Também não se pode considerar a Maçonaria apenas como uma ordem revolucionária, como o catolicismo conservador procurou defender, pois muitos maçons eram construtores da ordem social. E explicando porque muitos se associavam à ordem, o autor afirma que lá, eles buscavam uma instância de legitimidade do poder, de consolidação de liderança política e de laços entre pares.⁵⁹⁶

As relações entre protestantes e maçons no oitocentos também têm sido bastante apontadas pela historiografia. Para Wilson Ferreira de Souza Neto, em algumas cidades do século XIX, os presbiterianos contaram com a ajuda de maçons para a implantação de Igrejas. Em Guarapuava, Paraná, a Igreja Presbiteriana teve início na casa do maçom, tenente

⁵⁹³ BARATA, *op. cit.*, p. 106-110.

⁵⁹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 134.

⁵⁹⁵ MOREL, Marco; OLIVEIRA, Françoise Jean. *O poder da maçonaria: a história de uma sociedade secreta no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 146-147.

⁵⁹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 158-167.

Francisco de Paula Pletz, em 1886, que logo se tornara presbítero regente da Igreja. Nessa mesma cidade, a Igreja passou um tempo utilizando as dependências da loja maçônica Philantropia Guarapuavana, para fins de culto.⁵⁹⁷

Outro caso ocorrera na cidade de Sorocaba. Em suas pesquisas, Wilson Neto identificou que existiam depósitos de Bíblias na casa de José Antônio de Souza Bertholdo e na de um determinado sr. Abreu, além da missão presbiteriana contar com o colportor Marciano da Silva, nomes relacionados na lista de associados à loja maçônica Perseverança III. “Assim, não somente concedendo suas casas e suas lojas para as reuniões presbiterianas, os maçons serviram à Igreja Presbiteriana como vendedores de Bíblias e suas casas para depósito delas”.⁵⁹⁸

Na cidade de Cabo Verde, Minas Gerais, a loja maçônica Deus e Caridade também teria cedido o seu salão para os cultos presbiterianos e contava, entre seus associados, com membros da Igreja Presbiteriana.⁵⁹⁹

David Gueiros Vieira destaca que, “na opinião de Blackford e de outros missionários protestantes, os maçons fizeram frente comum com eles contra a Igreja Católica, como fizeram os espíritas e os judeus que se encontraram com os missionários. Era um caso de grupos de minoria unindo-se em auto-defesa”. Mas Vieira também alerta que os missionários do século XIX nem sempre julgavam os maçons pela ajuda que recebiam deles. Blackford, ao mesmo tempo em que os considerava como “instrumentos nas mãos da Providência”, também os chamava de “inimigos da verdade”.⁶⁰⁰

Alder de Matos relata que foi somente a partir de 1898 que a questão maçônica começou a agitar o presbiterianismo brasileiro, através do periódico *O Estandarte*, do rev. Eduardo Carlos Pereira. O jornal teria sido criado cinco anos antes, até então sem nunca ter demonstrado antipatias com a Maçonaria, contando inclusive com articulistas maçons e publicando artigos simpáticos à organização. Entretanto, a partir dos artigos do dr. Nicolau Soares do Couto Esher, publicados entre 1898 e 1899, começou-se a declarar as inconveniências entre a Maçonaria e a Igreja Evangélica. A polêmica foi suscitada. O jornal, a princípio, declarou-se neutro com relação ao debate, publicou artigos pró e contra a

⁵⁹⁷ SOUZA NETO, Wilson Ferreira de. *Presbiterianismo e Maçonaria: uma análise da contribuição maçônica ao presbiterianismo brasileiro no período de 1859 a 1889*. 2008. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP, p. 64-65.

⁵⁹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 68.

⁵⁹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 69.

⁶⁰⁰ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, p. 279.

Maçonaria. Mas o debate teve como consequência o lançamento de um manifesto escrito por 18 crentes maçons, protestando contra a campanha levantada. Segundo o autor, a questão adentrou o século XX, sendo discutida em diversos concílios da Igreja Presbiteriana.⁶⁰¹

4. A perspectiva e a esperança da *Imprensa Evangelica*.

Ítalo Santirocchi, ao discutir a eclosão da Questão Religiosa, diz que tanto o Estado quanto a Maçonaria estavam acostumados a um clero submisso. Analisando o discurso do deputado Francisco Pinheiro Guimarães, na sessão de 19 de maio de 1873, fica evidente a preferência do político - e não somente dele, mas de todo um grupo defensor do regalismo – “pelo clero do velho modelo, envolvido na política partidária e subserviente aos interesses dos partidos e do Governo”. Portanto, a Questão Religiosa teria sido motivada por um bispo fiel ao papa, um ultramontano. Da mesma forma pensava a Maçonaria, que, por isso, teria fundado diversos jornais anticlericais, tais como: *A Família Universal* e *A Verdade*, no Recife; *O pelicano*, no Pará; *A Fraternidade*, no Ceará; *A Luz*, no Rio Grande do Norte; *O Lábaro*, em Alagoas; e *O Maçom*, no Rio Grande do Sul.⁶⁰² Conforme defendido por Marco Morel, o conflito entre a Igreja e a Maçonaria fez com que os dois grupos mobilizassem como nunca antes visto imprensa, escolas, clubes literários e festas públicas na tentativa de se sobrepor ao adversário.⁶⁰³

Relatando o caso da suspensão do pe. José Luis de Almeida Martins, Ítalo Santirocchi destaca que, após o padre ter pronunciado um discurso em louvor ao visconde do Rio Branco no Grande Oriente do Lavradio, em 02 de março de 1872 e em seguida ter publicado o discurso no *Jornal do Commercio*, assinando como sacerdote, o bispo do Rio de Janeiro, d. Pedro Maria de Lacerda o suspendera das ordens. A Maçonaria reagiu e passou a atacar o bispo através da imprensa. D. Lacerda, entretanto, mesmo recebendo apoio de todos os bispos ultramontanos, preferiu evitar a polêmica, calando-se, seguindo a recomendação de prudência e paciência do internúncio Domenico Saguini. A situação com o bispo d. Lacerda teria se complicado um pouco mais quando, em 09 de maio de 1872, teve sua autoridade afrontada pela Maçonaria. Os maçons fizeram um convite público para que todos participassem de uma

⁶⁰¹ MATOS, Alderi Souza de. A IPB e a Maçonaria: resoluções dos Concílios da Igreja. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/10245.html>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

⁶⁰² SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 508.

⁶⁰³ MOREL, *op. cit.*, p. 160.

missa na Igreja do Bom Jesus. D. Lacerda proibiu o vigário de celebrar a missa. Foi desobedecido, mas, dessa vez, sem aplicar punições, resultando numa “verdadeira derrota moral do prelado e um triunfo para os maçons”. Os ataques continuaram, e do combate ao bispo, logo se passou à refutação dos dogmas católicos, tais como: a divindade de Cristo, a Santíssima Trindade, a Eucaristia e a virgindade de Maria.⁶⁰⁴

No caso das irmandades, conforme o próprio bispo d. frei Vital, muitas delas, principalmente aquelas compostas por brancos de melhor nível social, tinham em sua direção veneráveis de lojas maçônicas, conhecidos por serem blasfemadores públicos. Para Santirocchi, a importância das irmandades estava no fato de que, além de associações pias, eram também de ajuda mútua, previdenciária e assistencial. Além disso, eram responsáveis pela organização das festas dos santos padroeiros, desenvolvendo uma importante atividade econômica através do comércio nessas festas. Além disso, também administravam as doações recebidas pelos fiéis frequentadores das Igrejas que estavam sob sua responsabilidade. E os sacerdotes eram quase assalariados dessas irmandades.⁶⁰⁵

Os maçons tinham grande influência nas irmandades, fosse para exercer um poder sobre sacerdotes e fiéis, fosse para arrecadar fundos para as lojas ou para si mesmos. Esses se sentiam ainda mais protegidos com os dispositivos legais criados no intuito de inibir o clero de alterar a situação vigente, como o Decreto nº 2.711, de 19 de dezembro de 1860, que ao tratar das associações religiosas, deu-lhes um caráter praticamente civil, limitando a autoridade dos bispos apenas à parte espiritual das mesmas. Portanto, assim como foi dito durante o conflito, o bispo que se intrometesse com as associações, teria ultrapassado os limites de seu ministério pastoral.⁶⁰⁶

Diante dessa situação, no intuito de provocar o bispo d. frei Vital, o jornal maçônico *A Verdade* publicou os nomes dos beneméritos, vigilantes, secretários e outros oficiais maçônicos inscritos em irmandades e confrarias religiosas, nas quais exerciam cargos de juízes, tesoureiros e secretários. Com a publicação dos nomes, o bispo tinha de tomar alguma providência, caso contrário faltaria ao seu dever de diocesano, pois todos já sabiam que ser maçom incorria em excomunhão da Igreja. Primeiramente, o bispo ordena que os sacerdotes abjurassem da maçonaria, depois esclareceu aos fiéis sobre as condenações da organização pela Igreja, depois pediu para que os confrades maçons abjurassem da ordem. Ao não obter

⁶⁰⁴ SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 509-510.

⁶⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p. 511-512.

⁶⁰⁶ *Idem, Ibidem*, p. 512.

resultados, o bispo ordenou que as irmandades expulsassem de seus quadros os irmãos maçons desobedientes, mas, quando as irmandades resistiram, ele foi obrigado a interdité-las, começando pela do Santíssimo Sacramento, que recorreu à Coroa. Em Belém, o processo ocorreu de forma semelhante.⁶⁰⁷

Com a resistência de d. frei Vital em não suspender as interdições, como o governo ordenava, foi instaurado o processo criminal contra o bispo, resultando na sua prisão em 02 de janeiro de 1874. Devido a essas circunstâncias, Ítalo Santirocchi aponta que houve uma grande profusão, jamais vista, de fundação de jornais católicos. “Católicos que estavam no indiferentismo retomavam a sua fé, e muitos fiéis que haviam entrado para maçonaria a abjuravam publicamente por todo o Brasil. Vários párocos começavam negar os sacramentos aos maçons e não aceitá-los como padrinhos”.⁶⁰⁸

Para Brasil Gérson, é necessário que se coloque no centro das pesquisas sobre a Questão Religiosa o papa Pio IX, o ex-cardeal Giovanni Maria Mastai Ferretti, papa desde 17 de junho de 1846. Inicialmente, o papa Pio IX havia se aproximado dos liberais, quando ainda era arcebispo de Ímola, na Itália. Quando concorreu ao pontificado, era considerado o candidato do povo. Entretanto, quando não apoiou Carlos Alberto na guerra contra o Império Habsburgo para libertação da Itália, e, por ter, a partir de 1850, se oposto às sociedades secretas, passou a se mostrar um antiliberal.⁶⁰⁹

Brasil Gérson destaca que, até a década de 1850, e mesmo depois, Pio IX tinha ideias próprias dos liberais, tais como: a separação entre o foro eclesiástico e o foro civil; considerava arbitrários atos de alguns papas passados; a ideia de que não houvesse razão para julgar que Cristo tivesse elevado o matrimônio à categoria de sacramento, “o sacramento do matrimônio é apenas um acessório do contrato de que se pode separar, e o sacramento consiste tão somente na bênção nupcial”; reconheceu a legitimidade da autoridade secular em apresentar bispos e exigir que tomassem posse de suas dioceses antes mesmo de terem recebido da Santa Sé a instituição canônica e as letras apostólicas; a ideia de que reis e príncipes não somente estavam isentos da jurisdição da Igreja, como também em resolverem questões de jurisdição eram superiores à Igreja; que o pontífice poderia e deveria conciliar e

⁶⁰⁷ SANTIROCCHI, *op. cit.*, p. 513-515.

⁶⁰⁸ *Idem, Ibidem*, p. 523.

⁶⁰⁹ GÉRSON, Brasil. *O regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra / Brasília: INL, 1978, p. 145-149.

transigir com o progresso, com a liberdade e com a civilização moderna; e, por fim, que não competia unicamente à jurisdição eclesiástica dirigir o ensino teológico.⁶¹⁰

Tratando do mesmo assunto, o caráter liberal inicial do papa Pio IX, Giacomo Martina diz que João Mastai Ferretti, quando ainda era bispo de Ímola, havia criticado o governo de Gregório XVI, vendo a necessidade de um acordo entre o papado e as aspirações nacionais. Para Martina, Pio IX era essencialmente um pastor, preocupado com o bem estar dos fiéis e da Igreja e alheio à política. “Um sincero fervor e um profundo espírito de oração uniam-se nele à firmeza sem compromissos em defender quanto lhe parecesse um direito da Igreja”. Mas, também chama atenção para o fato de que, suas tendências moderadas, sua cordialidade e sua simpatia, faziam com que o tomassem como simpático às ideias do liberalismo, quando na verdade ele as detestava, assim como detestava os fanáticos papalinos; para ele, o melhor era o justo meio cristão.⁶¹¹

Giacomo Martina defende que Pio IX, embora fosse firme na defesa dos direitos eclesiásticos, era indeciso e vacilante em política, o que possibilitou a ascensão do cardeal Antonelli, vice-secretário do Estado do Vaticano até 1850, quando assume o posto de secretário de Estado. “Enquanto se manteve independente nas questões religiosas, Pio IX seguiu de perto na política os conselhos de Antonelli, defensor de um despotismo iluminado, disposto às reformas, mas inimigo da liberdade”.⁶¹²

A situação para os dois autores só se radicalizara no Vaticano após a primeira vez que o papa teve de sair de Roma por ter sido considerado um traidor das ideias liberais, ao se recusar a apoiar Carlos Alberto na guerra contra a Áustria, em 1848. Pio IX só retornaria para Roma em 1850, com o apoio de Napoleão III, dessa vez totalmente intransigente com os liberais, e preparado para a promulgação do dogma da imaculada concepção de Maria e da Encíclica *Quanta Cura* com o *Syllabus Errorum* em anexo.

Para Brasil Gérson, alguns fatos ocorridos entre as décadas de 1860 e 1870 contribuíram decisivamente para que ocorresse a Questão Religiosa no Brasil. Em 1864, têm-se a publicação do *Syllabus*; no ano seguinte, a alocução *Multiplices inter machinationes*, “na qual os maçons apareceriam como uma sociedade perversa, antes contida nas trevas e na

⁶¹⁰ GÉRSO, *op. cit.*, p. 149-151.

⁶¹¹ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias: a era do liberalismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 214.

⁶¹² *Idem, Ibidem*, p. 216.

obscuridade, porém agora a manifestar-se de público para a ruína comum da religião e da sociedade humana”.⁶¹³

Com a encíclica *Apostolicae sedis moderationi*, elaborada em 1869, que representava uma reforma no antigo Direito Canônico quanto às penalidades e censuras, tido como o Código Penal Eclesiástico, os bispos brasileiros tiveram o instrumento necessário para punirem os impenitentes. Foi fundamentado nesse Código que d. Lacerda suspendeu o pe. José Luís de Almeida Martins, que, além de padre, era diretor do colégio Almeida Martins.⁶¹⁴

Dessa forma, estando no governo do Vaticano um papa antiliberal e antimaçônico, com a proclamação de sua infalibilidade no ano de 1870; com o novo Código Penal Eclesiástico; e, com a subida ao poder de um novo gabinete liderado pelo grão-mestre da Maçonaria, visconde do Rio Branco. O quadro estava preparado para que ocorresse a Questão Religiosa.⁶¹⁵

Para Roque Spencer de Barros, o conflito entre o bispo d. frei Vital e as irmandades não teria passado de “uma simples ‘questão de opa’”, se não tivesse graves consequências para a administração civil do Império devido à união entre o Estado e a Igreja. “Em outros termos, se ser católico não fosse condição para o exercício de inúmeros direitos fundamentais, na esfera civil, a exclusão de uma Irmandade religiosa ou a própria excomunhão seria um assunto interno da Igreja, sem qualquer efeito civil”.⁶¹⁶

Como o Estado e a Igreja mantiveram firmes suas posições, “a solução real do conflito não era possível sem a separação entre os dois poderes”. Contudo, nem a Igreja e nem o Estado abriram mão da união entre os poderes. Dessa forma, somente os republicanos teriam chegado ao âmago da questão, “em última instância, a emperrar as instituições e a funcionar como fonte de conflitos insuperáveis, encontrava-se sempre o ‘sofisma do Império’”.⁶¹⁷

Sofisma logo percebido pelos missionários presbiterianos que foram contundentes em demonstrar os antagonismos entre os dois poderes, como já analisado neste capítulo. Além disso, como defendido por David Gueiros Vieira, a Questão Religiosa havia revelado uma importante cooperação entre maçons e protestantes na luta contra a hegemonia da Igreja

⁶¹³ GÉRON, *op. cit.*, p. 155.

⁶¹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 156.

⁶¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 157.

⁶¹⁶ BARROS, Roque Spencer M. de. “A Questão 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, p. 396.

⁶¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 423.

Católica no Império brasileiro. Para este autor, a Igreja Presbiteriana se beneficiou com o conflito, pois as reuniões da Igreja passaram a ser frequentadas por homens ilustrados curiosos e as assinaturas da *Imprensa Evangelica* passaram a ser solicitadas para cidades interioranas as quais nunca tiveram um pastor protestante.⁶¹⁸

Com as atitudes tomadas por d. frei Vital, os missionários teriam ficado exultantes. Para o rev. Alexander Blackford, a opinião pública tinha sido despertada para o fato de que a questão não envolvia somente a Maçonaria e poucas irmandades locais, era resultado do conflito natural entre o “jesuitismo e a liberdade”, entre Brasil e Roma.⁶¹⁹ Outrossim, para esses missionários, a luta era de Deus, pois muitos católicos brasileiros só o eram para promoção política e para obter cargos públicos. Portanto, com a separação entre a Igreja e o Estado, muitos deixariam de ser nominalmente católicos, abandonando a Igreja Católica, deixando o campo livre para a atuação dos missionários, que deveriam estar preparados para futuros dissidentes. Uma sociedade em defesa da liberdade de cultos e da separação entre os poderes religioso e político havia sido fundada por quatro membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, apoiados por políticos e intelectuais. O Presbitério do Rio de Janeiro apelou para a Igreja matriz nos Estados Unidos para que novos obreiros fossem enviados. Para missionários como Beaty Howell, metade dos brasileiros abandonaria a Igreja Católica, especialmente os intelectuais, para se associarem à Igreja Evangélica.⁶²⁰

Sobre o conflito entre a Igreja e a Maçonaria, já havia publicações na *Imprensa Evangelica*, antes mesmo da suspensão do pe. Almeida Martins. Em 06 de janeiro de 1872, era publicada a notícia, extraída do jornal *A Reforma*, do fato ocorrido em Bragança, cidade de São Paulo: o vigário local, pe. Ezechias Galvão da Fontoura, havia fulminado a Maçonaria brasileira em uma prédica. Para o jornal, enquanto os fanáticos amaldiçoavam as lojas maçônicas, essas eram exemplo de filantropia, pois davam o óbulo da caridade aos pobres e procuravam curar as classes menos abastadas da cegueira do espírito, fundando escolas noturnas e bibliotecas.⁶²¹

“Cahiu afinal a guilhotina ecclesiastica. A victima era digna das iras romanas, as quaes tinha merecido e provocado”.⁶²² Dessa forma iniciava a publicação da *Imprensa Evangelica*

⁶¹⁸ VIEIRA, *op. cit.*, p. 280.

⁶¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 282.

⁶²⁰ *Idem, Ibidem*, p. 287.

⁶²¹ A MAÇONARIA e os padres. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 06 jan. 1872, p. 8.

⁶²² A MAÇONARIA e o Sr. Bispo do Rio de Janeiro. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 8, 20 abr. 1872, p. 57.

sobre a suspensão do pe. Almeida Martins pelo bispo da diocese do Rio de Janeiro, d. Pedro Maria de Lacerda. O editorial afirmava que não podia admitir a queixa do pe. Almeida Martins e nem acompanhar o protesto enérgico, quase unânime, da imprensa da Corte, pois, o bispo tinha toda razão no que havia feito, afinal, eram bem conhecidas as excomunhões proferidas contra a Maçonaria e contra todos os seus associados feitas tanto pelo papa Pio IX, quanto por outros papas que o antecederam, e isto o padre não podia ignorar, como não ignorou, pois havia dito e publicado que faria o mesmo na posição do bispo. O editorial não conseguia compreender como que um católico romano podia censurar o ato do bispo, pois a culpa não estava no bispo, e sim na Igreja a qual ele pertencia. Embora considerasse que a suspensão *ex informata conscientia* fosse a usurpação da mais odiosa tirania, que nem mesmo a Roma pagã admitia em sua jurisprudência, algo característico do despotismo do “romanismo moderno”, que havia usurpado o nome do cristianismo, desvirtuando e subvertendo o ensino do Evangelho de Cristo.⁶²³

O editorial afirmava que havia chegado o tempo dos amigos da verdade e da justiça empreenderem a nobre missão de emancipar o Brasil religiosa e intelectualmente. Ao citar um artigo de Calvino, aparentemente um maçom e um verdadeiro crente em Jesus Cristo, o editorial destacava que Almeida Martins havia se posto num falso terreno. Para que continuasse em harmonia com os deveres de fidelidade à Maçonaria, deveria abraçar o Evangelho, tornando-se um verdadeiro crente, abandonando a Igreja Católica e libertando-se do seu jugo e das leis de conveniência. A culpa não era do bispo d. Lacerda, que apenas cumpria seus deveres, embora não os tivesse cumprido totalmente, pois também deveria ter suspenso e excomungado todos os outros padres e leigos maçons. Mas isso não faria, pois os prejuízos seriam imensos, devido ao avultado número de maçons que havia no Brasil. Além disso, para que a Igreja católica continuasse sendo a oficial, era necessário que ela transigisse com as conveniências.⁶²⁴

Em 18 de maio de 1872, o editorial destacava que o conflito havia tido forte repercussão na imprensa, o que poderia provocar algo de salutar. Os amigos da verdade e do progresso deveriam agradecer ao bispo por ter suscitado a questão. A questão ultrapassava o conflito entre a Maçonaria e a Igreja, era a causa do povo, da nação e da humanidade. Era patente que, de um lado da polêmica, estava a liberdade, o bom senso e a razão; do outro,

⁶²³ A MAÇONARIA e o Sr. Bispo..., *op. cit.*, p. 57-58.

⁶²⁴ Cf. *Idem, Ibidem*, p. 58; O ROMANISMO e a maçonaria. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 9, 04 maio 1872, p. 65; CARTA do Calvino ao Ilm. Sr. Commendador José Luiz de Almeida Martins. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 9, 04 maio 1872, p. 66.

estava o despotismo. A Igreja Católica queria a submissão cega, irracional e estulta. Era necessário, entretanto, deixar o discurso e partir para a ação, tirar do partido ultramontano a instrução da mocidade, substituindo a educação repleta de superstições por uma racional. Era necessário que se ensinasse a palavra de Deus a todos, pois só a luz da verdade poderia fazer com que um povo fosse verdadeiramente livre, próspero e feliz. “O espírito esclarecido pelo conhecimento do Evangelho de Jesus Christo não póde ser seduzido pelos engodos do jesuitismo”. Na edição de 18 de maio de 1872, o editorial noticiava que, em Franca, cidade de São Paulo, o vigário já não estava mais batizando quando o padrinho era maçom, uma atitude tomada mais tarde pelo próprio bispo d. frei Vital.⁶²⁵

O editorial também destacava a incoerência dos maçons ao desejarem continuar negociando com o papa; isso era incompreensível. Os maçons apontavam a incoerência do bispo em conviver com excomungados, mas ignoravam que eles mesmos queriam continuar convivendo com os excomungadores, ferindo-se com as próprias armas. Como Saldanha Marinho podia reconhecer que o anátema pronunciado pelo bispo significava a excomunhão dos maçons, e ao mesmo tempo não compreender que o bispo havia tomado essa atitude por ser legítimo vigário do legítimo e infalível chefe da Igreja Católica? questionavam-se os redatores presbiterianos. Ora, o homem que quisesse continuar membro da Igreja católica deveria se curvar aos anátemas e se submeter às consequências advindas deles. No Brasil, era ato voluntário pertencer à Maçonaria e à Igreja Católica, mas era uma incoerência pertencer às duas ao mesmo tempo. O editorial termina afirmando que, se a maçonaria quisesse cumprir sua missão, era necessário que ela rompesse com o sistema religioso católico romano. Um exemplo da contradição havia sido a procissão de *Corpus Christi* ocorrida em 30 de maio, que contava com o bispo d. Lacerda ao lado do grão-mestre da Maçonaria, visconde do Rio Branco, além de outros excomungados.⁶²⁶

Em 06 de julho de 1872, o editorial noticiava o caso da suspensão do pe. Guilherme Dias da diocese do Rio Grande do Sul. Ao citar trechos da carta do pe. Dias ao seu bispo, o editorial destacava que o padre reconhecia que a Igreja de sua época não era a Igreja de Jesus Cristo, e sim a dos papas, uma Igreja que ele não havia professado adesão. Além disso, era

⁶²⁵ Cf. A QUESTÃO Maçônica Romana. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 10, 18 maio 1872, p. 73-74, 81; UM PADRE consequente. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 10, 18 maio 1872, p. 80. O editorial também havia afirmado estar acompanhando as publicações do *Boletim do Grande Oriente do Brazil, Missão da Maçonaria Unida, A Pio IX, papa, por José Mazzini*, do lado maçônico; e, *O Apostolo*, além de outros jornais do lado católico; O JESUITISMO em delírio. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 7, 05 abr. 1873, p. 36.

⁶²⁶ A QUESTÃO, *op. cit.*, p. 81-82; PROCISSÃO. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 11, 1º jun. 1872, p. 88.

chegado o tempo de reagir contra essa Igreja, contra os “loyolenses”, os algozes do pensamento, levantando “o gládio da Palavra”, nas escolas e na imprensa. O padre também apontava que era nítida a diferença entre o padre evangélico e o padre romano. Por fim, o editorial alimentava esperanças de que o pe. Dias deixasse o catolicismo e se tornasse um verdadeiro pastor e pregador evangélico. Esperança que foi logo desvanecida com a constatação de que o pe. Dias havia se tornado um racionalista, contestando a doutrina da punição do pecado, além de só ver contradição nos evangelhos. Para o editorial, a incredulidade era tão prejudicial quanto o romanismo.⁶²⁷

Após as primeiras atitudes de d. frei Vital ordenando a expulsão dos maçons das irmandades, o editorial, em 1º de fevereiro de 1873, dizia que os prelados do país continuavam prestando relevantes serviços à religião e à sociedade, pois seus atos de despotismo provocavam o espírito público a estudar devidamente a “índole verdadeira do romanismo”. E, num tom profético, dizia que as gerações futuras prestariam tributo de gratidão à memória desses bispos. A atitude de d. frei Vital deveria ser aplaudida cordialmente, pois lealdade aos princípios professados era algo honroso para homens de bem. Por outro lado, ficava demonstrada a hostilidade do romanismo para com os interesses da sociedade. Portanto, era uma contradição o Grande Oriente Unido do Brasil protestar contra a atitude do bispo, defendendo que o movimento ultramontano revelava o ódio entre o jesuitismo e a liberdade, e ainda assim quererem se manter aliados ao sistema católico romano. Para o editorial, quem era maçom e ainda queria ser católico ocupava uma posição dúbia e indigna de um homem de boa fé e de inteligência esclarecida⁶²⁸

Em meio aos conflitos (reação popular contra o bispo d. frei Vital após ter suspenso o prior do convento do Carmo, por ser maçom, na cidade de Goiana; católicos deixando a missa no momento em que padres liam a pastoral de d. frei Vital; composições artísticas satíricas contra os jesuítas, como a peça *Os jesuítas a trote*, em Olinda; a reação da Maçonaria na Bahia contra o financiamento do Estado nas missões lazaristas; a representação com mais de mil assinaturas de maçons entregue por Silveira Martins na Câmara contra d. frei Vital), o editorial reclamava uma posição por parte de d. Lacerda que se assemelhasse ao do seu colega de Pernambuco.⁶²⁹

⁶²⁷ Cf. OUTRO Padre Suspenso. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 13, 06 jul. 1872, p. 98-99; O PADRE Guilherme Dias. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 14, 20 jul. 1872, p. 106.

⁶²⁸ Cf. O ROMANISMO e a Maçonaria. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, 1º fev. 1873, p. 23; A POLEMICA Maçonica-romana. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 6, 15 mar. 1873, p. 41.

⁶²⁹ A CRUZADA anti-maçônica. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 5, 1º mar. 1873, p. 39.

Para o editorial, a contradição da Maçonaria podia ser exemplificada no fato de que, ao mesmo tempo em que se declarava neutra em questões religiosas, ela mandava dizer missas e sufrágios pelos irmãos falecidos, solicitando favores e graças espirituais aos mesmos poderes contra os quais lutavam, denunciando-os de usurpadores.

Contudo, a Igreja Católica também era incoerente com a sua doutrina de unidade quando o restante dos bispos brasileiros não seguiam d. frei Vital em suas atitudes. O alvo do editorial era, principalmente, o bispo do Rio de Janeiro, d. Pedro Maria de Lacerda, que depois de ter suspenso o pe. Almeida Martins, não teria suspenso ou disciplinado nenhum outro maçom da diocese, mesmo havendo maçons católicos de altas dignidades e vinculados às irmandades. “Se estas cousas são improprias e más e o bispo tem o direito de impedi-las, não o fazendo, torna-se cúmplice do crime em que consente”. Para o editorial, no Rio de Janeiro, “as *altas conveniencias*” impediam o vigor necessário do bispo, destacando que na Semana Santa, assim como havia ocorrido um ano antes na procissão de *Corpus Christi*, o bispo d. Lacerda estava celebrando funções oficiais da religião de Estado ladeado por ministros de Estado, maçons excomungados.⁶³⁰

Na edição de 03 de maio de 1873, o editorial já noticiava o que estava ocorrendo em Belém, Pará, com d. Macedo Costa, destacando a coerência do bispo e a incoerência dos maçons. Na mesma edição, o editorial começa a afirmar que a única solução possível para a Questão Religiosa seria a “separação completa da igreja do estado. Não ha outra medida que poderá satisfazer o caso”. Para o editorial, “enquanto a religião romana continuar a ser a religião do Estado, o governo fica atado pés e mãos ao carro triumphal do jesuitismo, e a não ser por um golpe de estado, que rompa de uma vez com Roma, nada poderá fazer”. Acompanhando o raciocínio de Ganganelli, pseudônimo de Saldanha Marinho, se o Brasil estava sendo governado por maçons excomungados, e se para assumir cargos públicos era necessário ser católico romano, logo o país estava teoricamente em anarquia.⁶³¹

Para o editorial, o conflito estava impulsionando a ideia da completa liberdade de cultos, da separação entre Estado e Igreja, uma das aspirações mais nobres e legítimas do país, necessária para o bem-estar das famílias, para o progresso e o desenvolvimento material e moral do país. Em 17 de maio, o redator lamentava não ter podido estar presente na

⁶³⁰ A POLEMICA..., *op. cit.*, n. 7, 05 abr. 1873, p. 49; *Idem, Ibidem*, n. 8, 19 abr. 1873, p. 57-58.

⁶³¹ *Idem, Ibidem*, n. 9, 03 maio 1873, p. 65-66.

conferência proferida pelo conselheiro Liberato Barroso, no Grande Oriente dos Beneditinos, intitulada *O espírito do cristianismo*.⁶³²

Outra instituição que também defendia como solução do conflito a separação completa entre o Estado e a Igreja era o Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros que, na pessoa do dr. Francisco José de Lemos, defendia a reforma por lei ordinária do artigo 5º da Constituição devido à sua inconstitucionalidade. O jornal *A Verdade*, do Recife, também já estava defendendo que o momento era propício para a separação entre o Estado e a Igreja. Era a defesa das Igrejas livres no Estado livre. Mas o governo, ainda em 07 de junho, parecia não pretender tomar nenhuma atitude para solucionar a Questão Religiosa, fazendo com que os conflitos ganhassem cada vez mais repercussão. Embora os políticos considerassem a tese da separação entre o altar e a coroa, não consideravam que o momento fosse propício para efetivarem essa separação.⁶³³

Com as publicações das pastorais do arcebispo da Bahia e do bispo do Pará, contendo a bula papal, que não recebera o beneplácito imperial, condenando a Maçonaria, o editorial, em 02 de agosto de 1873, dizia que a situação já havia se tornado uma rebelião contra os poderes civis do Império. Também foi transcrita nesta edição a carta de d. Vital ao imperador, afirmando que desconhecia a autoridade do governo em assuntos religiosos, rejeitando a legitimidade dos direitos de beneplácito e de recurso à Coroa, defendendo que antes importava obedecer a Deus do que aos homens.⁶³⁴

Em 06 de setembro de 1873, o editorial afirmava que o Império havia perdido sua soberania diante do infalibilismo do chefe da Igreja oficial. Da resolução do conflito dependia a independência do Estado brasileiro, que não poderia estar sujeito a um soberano estrangeiro. Era uma ilusão tentar manter a Igreja consorciada com o Estado. O governo não poderia ter receios, deveria socorrer o povo dando-lhe a liberdade, libertando-o do jugo romano, deveria conceder-lhe a plena liberdade religiosa. Reclamavam isso enquanto crentes no Evangelho, cujo divino fundador nunca tolerou a mentira e a hipocrisia.⁶³⁵

Em 20 de setembro de 1873, o editorial publicava que d. Lacerda havia publicado uma pastoral, com o breve papal contra a Maçonaria. Para o editorial, finalmente d. Lacerda havia

⁶³² A IGREJA e o Estado. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 10, 17 maio 1873, p. 73.

⁶³³ Cf. A IGREJA..., *op. cit.*, p. 73-74; QUESTÃO Religiosa. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 11, 07 jun. 1873, p. 81-82; *Idem, Ibidem*, n. 12, 21 jun. 1873, p. 90-91.

⁶³⁴ QUESTÃO..., *op. cit.*, n. 15, 02 ago. 1873, p. 113-115.

⁶³⁵ SEPARAÇÃO da Igreja do Estado. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, 06 set. 1873, p. 130-131.

saído do silêncio e demonstrado que estava do lado papista, e não governista. A sua atitude deveria ser aplaudida, mesmo tendo demorado tanto; mas, d. Lacerda deveria estar preparado para sofrer as consequências lógicas de sua atitude. Para o editorial, essa atitude produziria um resultado edificante para a religião verdadeira.⁶³⁶

Em 1º de novembro de 1873, o editorial voltava a afirmar que as excomunhões e interditos do papa seriam impotentes se houvesse a separação entre o Estado e a Igreja. Enquanto tal medida não fosse tomada, o Golias de Roma, o jesuitismo, continuaria a trazer sobressaltos ao governo, levando-o ao desprezo e à confusão.⁶³⁷

Procuramos destacar, neste capítulo, as principais ideias político-religiosas defendidas pelos missionários presbiterianos responsáveis pela redação da *Imprensa Evangelica*. De início, analisamos as principais ideias do político alagoano Aureliano Cândido Tavares Bastos. Esse político, como demonstrado pela historiografia, foi o principal defensor dos direitos dos não católicos durante a década de 1860, aproximou-se dos missionários presbiterianos como advogado e publicista, tornando-se amigo de alguns deles, como James Cooley Fletcher.

Ao analisarmos as publicações da *Imprensa Evangelica*, percebemos que, embora o editorial não tenha citado as obras de Tavares Bastos, as ideias do político alagoano se fizeram presentes em diversos artigos escritos em defesa da liberdade religiosa no Brasil.

A defesa pela liberdade religiosa para os evangélicos tinha fundamentos distintos dos do racionalismo ilustrado. Ressalte-se que, embora não fossem católicos, ainda assim eram cristãos, não abrindo mão de doutrinas básicas do cristianismo, algumas inclusive compartilhadas pelo catolicismo. Por isso, recusavam-se a compartilhar as ideias de Macedo Soares e de Ephraim, que contestavam a ideia de verdade absoluta e que entendiam a religião como algo apenas racional, sem considerar a transcendência essencial da religião revelada.

Como apontado por Pierre Bourdieu, os concorrentes inseridos dentro de um campo religioso compartilham certo número de interesses fundamentais em comum, “daí a cumplicidade objectiva que está subjacente a todos os antagonismos”.⁶³⁸ Dessa forma se explica a cooperação velada entre evangélicos e católicos em combaterem o racionalismo e a indiferença religiosa, embora a causa que cada grupo tenha dado a essa situação tenha sido bem diferente. Para os evangélicos, era motivada pelo despotismo dos ultramontanos em quererem manter a

⁶³⁶ QUESTÃO..., *op. cit.*, n. 18, 20 set. 1873, p. 137-138.

⁶³⁷ *Idem, Ibidem*, n. 21, 1º nov. 1873, p. 161.

⁶³⁸ BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003, p. 121.

situação obrigatória do culto católico entre os brasileiros. Para os católicos, era motivada pelo liberalismo que difundia ideias de liberdade religiosa e que pretendia colocar a religião no foro privado.

Mas, mesmo não compartilhando das ideias dos racionalistas, o editorial evangélico não via problemas em se juntar a eles numa luta política em prol da separação entre o Estado e a Igreja. O propósito era garantir os direitos civis dos não católicos e facilitar as atividades missionárias dos evangélicos, dificultadas com o sistema vigente. Para confirmar o discurso, o editorial publicou várias notícias sobre perseguição aos protestantes e seus cultos.

O ápice do discurso em prol da liberdade religiosa chega com a eclosão do conflito conhecido como Questão Religiosa. Durante o conflito, algumas ideias foram insistentemente defendidas: a legitimidade dos bispos ultramontanos em tomarem as atitudes contra a Maçonaria; a ideia de que a causa do conflito estava na união entre o Estado e a Igreja, e não na intransigência dos bispos ultramontanos; a ideia de que os maçons eram inconsequentes ao atacarem os bispos e ao mesmo tempo quererem se manter católicos; e a ideia de que o conflito só se resolveria com a separação definitiva entre o altar e a coroa.

Ao verem que algumas instituições, como o Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, passaram a defender a separação dos dois poderes, o editorial também demonstrou a esperança que nutria com relação ao fim do conflito. Para os missionários presbiterianos, o conflito não só resultaria na conquista da liberdade religiosa, como também favoreceria a obra protestante no Brasil. Acreditavam, inclusive, que muitos católicos deixariam de sê-lo por pura conveniência social e política e se converteriam ao protestantismo.

No próximo capítulo analisaremos a atividade missionária dos religiosos responsáveis pelo editorial da *Imprensa Evangelica*. Veremos que o jornal fora pensado pelos missionários como uma das estratégias conversionistas, juntamente com a fundação de escolas e com a pregação itinerante desses pastores.

CAPÍTULO V – RELATÓRIOS PASTORAIS

Nos capítulos anteriores procuramos analisar o discurso dos missionários presbiterianos produzidos, principalmente, para o público externo ao campo religioso presbiteriano. Em nosso último capítulo pretendemos focar nossa análise no discurso interno da Igreja Presbiteriana do Brasil, isto é, os relatórios pastorais que foram escritos para as sessões do Presbitério do Rio de Janeiro. Na segunda parte deste capítulo analisaremos a defesa do casamento civil pelos presbiterianos.

Os discursos proferidos pelos pastores tinham objetivos e destinatários distintos das edições do jornal. Enquanto o jornal era um instrumento de formação de opinião pública favorável à causa protestante e tinha como destinatário o público em geral, fosse protestante ou não, os relatórios eram uma síntese de atividades missionárias, uma prestação de contas.

Ao analisarmos os relatórios pastorais podemos compreender os desafios, os obstáculos, as decepções e as esperanças dos pastores com relação ao campo missionário no Brasil, principalmente, ao interior das províncias do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Minas Gerais e da Bahia. Tais relatórios fazem parte de uma coleção que está arquivada no Centro de Documentação da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Nossa intenção será analisar os principais discursos produzidos no relatório com relação à perspectiva dos pastores para com o campo missionário presbiteriano no Brasil.

O Presbitério do Rio de Janeiro foi formado em 16 de dezembro de 1865, na sede da Igreja Presbiteriana de São Paulo, situada na residência de Alexander Blackford. De acordo com Alderi Souza de Matos, o presbitério surgiu de uma necessidade prática e urgente, visto que a ordenação de um ministro era prerrogativa exclusiva dos presbitérios. Em 23 de outubro de 1864, a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro havia recebido por profissão de fé e batismo o ex-padre José Manoel da Conceição. “Tratava-se de uma notável conquista para o trabalho presbiteriano ainda em seus primórdios e os missionários sentiam que o novo e talentoso correligionário poderia prestar melhores serviços à igreja na condição de ministro ordenado”, afirma Alderi de Matos.⁶³⁹ Esse Presbitério foi constituído por três pastores: Ashbel Green Simonton, Alexander Latimer Blackford e Francis Joseph Christopher Schneider; e por três

⁶³⁹ MATOS, Alderi Souza de. Instituições Presbiterianas no Brasil: Presbitério do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/10983.html>>. Acesso em: 21 abr. 2014.

Igrejas: Rio de Janeiro (1862), São Paulo (1865) e Brotas (1865). A diretoria do Presbitério foi constituída da seguinte forma: Alexander Blackford, moderador; Ashbel Simonton, secretário permanente; Francis Schneider, secretário temporário. O Presbitério ficava subordinado à Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América, a Igreja do Norte; e anexo ao Sínodo de Baltimore.

A primeira reunião do Presbitério, em 1865, deliberou sobre a sua fundação e sobre a ordenação de Conceição. A segunda reunião ocorreu entre 05 a 10 de julho de 1866, no Rio de Janeiro, ocasião em que Blackford foi reeleito moderador e em que foi apresentado o novo candidato ao ministério presbiteriano no Brasil, George Whitehill Chamberlain, membro da 4ª Igreja de Washington. Houve também leituras de relatórios pastorais nessa sessão.

Na terceira reunião, ocorrida entre 11 a 16 de julho de 1867, no Rio de Janeiro, a última com a presença de Simonton, os missionários leram seus relatórios e apresentaram textos sobre diferentes temas, como o de Simonton, intitulado “Os meios necessários e próprios para plantar o reino de Jesus Cristo no Brasil”. Na mesma sessão foi decidido que o Presbitério encaminharia uma representação à Igreja nos Estados Unidos pedindo mais missionários. Além de ter se distribuído entre as Igrejas organizadas uma circular sobre a importância da oração.

Alder de Matos destaca que, em 11 de outubro de 1872, o Presbitério conquistara a aprovação dos artigos orgânicos da Sociedade Presbitério do Rio de Janeiro, publicados no *Diário Oficial*. O estatuto dessa Sociedade fora assinado em 15 de julho de 1871 pelos missionários: Alexander Blackford, Francis Schneider, George Chamberlain, Robert Lenington e João Fernandes da Gama. Tal estatuto era necessário para a regularização das propriedades da Igreja Presbiteriana. De acordo com Alder de Matos, na relação de bens existentes, Blackford e Schneider ingressavam na sociedade com o prédio e o terreno da Travessa da Barreira, local em que a igreja seria edificada no ano de 1874; e Lenington entrava na sociedade com a casa e o terreno da Vila de Brotas. “Esse decreto foi mais um passo para o reconhecimento legal das igrejas protestantes no Brasil”.⁶⁴⁰

Em 19 de outubro de 1872, o jornal *Imprensa Evangelica* publicou a notícia da aprovação dos artigos orgânicos da Sociedade. Além de publicar esse estatuto na íntegra, composto de dezessete artigos, o editorial afirmava que esse ato do Poder Executivo revelava a atitude e o pensamento do governo quanto à tolerância dos cultos; “esperamos que seja um

⁶⁴⁰ MATOS, *op. cit.*.

passo para a emancipação espiritual do povo, e para a plena realização da liberdade de cultos”. A demora de quase um ano, para o editorial, era devido ao profundo estudo efetuado pelo governo antes de expedir o decreto, a fim de fundamentá-lo em seguras bases legais.⁶⁴¹

Esse estatuto instituí o Presbitério do Rio de Janeiro e o revestia com poderes para adquirir, possuir e administrar propriedades necessárias para culto, instrução dos membros que pertencessem a Igreja, residência dos pastores e estabelecimento de hospitais. Considerava como membros do Presbitério, todos os ministros e pastores do rito presbiteriano. Estabelecia a periodicidade das assembleias do presbitério além de estabelecer como seria composta sua diretoria. Regulamentava que caso a sociedade fosse desfeita, os bens adquiridos passariam para a Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. Por fim, autorizava a mesa diretora do Presbitério a responder, em juízo, em nome da Igreja Presbiteriana.⁶⁴²

1. Relatórios pastorais: discursos entre pastores

1.1. Ashbel Green Simonton

O primeiro relatório que temos de Ashbel Green Simonton foi apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro em julho de 1866. O relatório, escrito a pedido do Presbitério, tinha como objetivo relatar como ocorrera a fundação da primeira Igreja Presbiteriana no Brasil. Simonton fala sobre sua chegada ao Rio de Janeiro em 12 de agosto de 1859, sobre a necessidade de aprender a língua portuguesa e sobre as pregações em inglês. Também diz que o trabalho missionário teve início numa casa na rua de São Pedro, onde se vendia a Bíblia e onde ele dava lições de inglês aos que quisessem estudá-la. “O fim era exclusivamente religioso e no interesse da pregação do Evangelho”.⁶⁴³

⁶⁴¹ A SOCIEDADE “Presbyterio do Rio de Janeiro”. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 20, 19 out. 1872, p. 156.

⁶⁴² *Idem, Ibidem*, p. 154-155.

⁶⁴³ SIMONTON, Ashbel Green. Relatório sobre a origem e marcha da Igreja Evangélica do Rio de Janeiro. Apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro no dia 11 de julho de 1866, por A. G. Simonton. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-2.

Em seguida, em 12 de maio de 1861, teve início o culto na rua Nova do Ouvidor, onde inicialmente teve assistência de duas pessoas, aumentando posteriormente para trinta, em um espaço de apenas oito dias. Em 12 de janeiro de 1862 foi celebrada, pela primeira vez, a ceia do Senhor, ocorrendo a profissão de fé de Henry Milford e de Camillo Cardozo de Jesus, “as primícias da pregação do Evangelho feita por nós no Brasil”, no decorrer, mais quatro teriam professado sua fé no Evangelho.⁶⁴⁴

Simonton também registra que, em 15 de maio de 1863, juntamente com Blackford e Schneider, a fim de cumprir com as formalidades das leis brasileiras, formularam suas certidões declarativas de pastores presbiterianos do Rio de Janeiro e as registraram junto ao governo para que pudessem realizar casamentos de pessoas que não professassem a religião do Estado.

Em 1864, Simonton percebeu que não era mais possível continuar celebrando culto nas duas línguas. O aumento do trabalho com o início das publicações da *Imprensa Evangelica* teria contribuído para abandonar os cultos bilíngues. Sobre os propósitos da fundação do jornal, ele explica que era um “meio de levar o conhecimento de Christo a muitos que não consentissem em frequentar o culto publico”.⁶⁴⁵

Em 02 de abril de 1866 também foram eleitos os primeiros diáconos da Igreja: William Richard Esher, Camillo José Cardoso e Antônio Pinto de Souza. E, em 07 de julho, foram eleitos os dois primeiros presbíteros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro: William Richard Esher e Pedro Perestrello da Camara.⁶⁴⁶

No relatório, Simonton também registra que, na necessidade de velar pela pureza da Igreja, fora preciso algumas vezes disciplinar, no Evangelho, alguns membros que tivessem cometido algum tipo de pecado. A disciplina tinha como objetivo fazer com que o crente se arrependesse de seus pecados. No grau mínimo, consistia em privar o membro dos sacramentos, isto é, da ceia do Senhor (eucaristia). No grau máximo, quando o crente persistia em ser exemplo de obstinação, a exclusão, “a ultima decisão que uma Igreja Evangélica pode tomar”.⁶⁴⁷

Posteriormente, Simonton faz uma referência elogiosa aos membros da Igreja que se dedicavam em convidar ouvintes para as pregações. Para ele, a pregação só poderia produzir

⁶⁴⁴ SIMONTON, *op. cit.*, fls. 2.

⁶⁴⁵ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

⁶⁴⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

⁶⁴⁷ *Idem, Ibidem*, fls. 4.

frutos se houvesse ouvintes, dependendo, em grande parte, dos esforços dos membros em convidarem os amigos, conhecidos ou vizinhos para assistirem aos cultos. “Este interesse da parte de todos os membros e ato de alguns que não o são ainda, é o mais certo penhor do porvir”.⁶⁴⁸

Simonton destaca que Camillo José Cardoso e Antônio Pinto de Souza estavam se dedicando na venda de Bíblias e de outros livros religiosos. Além de “conversarem de casa em casa com todos os que consentissem em ouvir falar da salvação que o Filho de Deus lhes oferece sem preço ou comutação alguma”. Esse era um trabalho que exigia paciência, mansidão e zelo.⁶⁴⁹

Outra informação importante dita no relatório é a atividade missionária exercida por Aretoria Maria de Jesus, que estava evangelizando nas casas de família; mesmo que, para Simonton, não fosse interessante perseverar nesse tipo de evangelismo, devido às “prevenções do povo e dos costumes do paiz, qualquer senhora que desejar ocupar-se vendendo livros e conversando de casa em casa, deveria ter qualidades excepcionais”.⁶⁵⁰

Logo após, Simonton relata que estavam ocorrendo cultos na casa de William Richard Esher e contavam com assistência animadora. Simonton diz desejar que outros membros da Igreja que tivessem casas com as condições precisas imitassem o exemplo de Esher, “pois toda a casa em que se faz culto familiar, torna-se um novo centro de influencia benéfica, torna-se mais um affluent do rio da graça, que está destinado a levar uma salvação gratuita a todos os habitantes, desta corte e deste Imperio”.⁶⁵¹

Na rua do Areal também estava ocorrendo culto, contando com assistência de muitas pessoas. Mas o culto neste local “foi perturbado por pessoas que indispostas contra o Evangelho ou talvez para melhor dizer, pessoas levadas a oppôr-se em parte por ignorancia do Evangelho, em parte pelo desejo de simplesmente commetter desordens”.⁶⁵² Inicialmente, as autoridades teriam sido remissas na manutenção da ordem, mas depois passaram a reprimir qualquer tentativa de provocar desordens.

Conforme Boanerges Ribeiro assinala, “a reação do clero e da população foi, como antes anotamos, vária. Mas foi uniforme a das altas autoridades, que protegeram e garantiram

⁶⁴⁸ SIMONTON, *op. cit.*, fls. 4-5.

⁶⁴⁹ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁶⁵⁰ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁶⁵¹ *Idem, Ibidem*, fls. 6.

⁶⁵² *Idem, Ibidem*, fls. 6.

os pregadores”.⁶⁵³ E isso teria se repetido em diversos lugares, como veremos ao longo dessa análise, mas quase todas as reações negativas foram travadas por autoridades superiores da capital das províncias.

No relatório seguinte, apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro em 12 de julho de 1867, referentes aos trabalhos de 1866 e 1867. Simonton diz que, embora semeasse e regasse, o crescimento dependia de Deus que o daria quando quisesse. Algumas sementes poderiam levar meses para brotarem e poderia ocorrer de um missionário plantar a semente da palavra de Deus e somente outro missionário colher seus frutos.⁶⁵⁴

Simonton fala da necessidade dos crentes de se exercitarem espiritualmente, sendo a pregação do púlpito uma das melhores formas de manter a mente em atividade. “A pregação feita do púlpito é um meio próprio para despertar e estimular o crente à actividade”.⁶⁵⁵ Para Simonton, era necessário que a Igreja se tornasse uma escola, na qual os crentes aprendessem a vencer as tentações através da oração e “tomando uma parte activa nas conferencias sobre as doutrinas da salvação”, ou seja, a Igreja tinha uma função essencialmente pedagógica para Simonton.⁶⁵⁶

Neste mesmo relatório, Simonton registra que havia substituído, uma vez por mês, o sermão de costume pelo estudo e explicação do Breve Catecismo. Segundo seu registro, essa literatura era excelente para expor as doutrinas da salvação, auxiliando os crentes a defenderem-se contra os ataques dos incrédulos: “estou fazendo o que está em mim para gravar este catecismo na memoria de todos”.⁶⁵⁷ Simonton destacava que havia interesse por parte dos ouvintes desses estudos.

Simonton faz menção aos trabalhos exercidos por dois colportores da Igreja, que, por meio de suas visitas e conversas, haviam levado o Evangelho a lugares que dificilmente chegaria de outro modo. Diz, também, que estava fazendo o possível para estimular esses esforços, acompanhando-os, embora não fosse possível fazer uma relação minuciosa deles, “como se deseja, e como se faz em outros paizes”. Ao mesmo tempo, lamentava que “os

⁶⁵³ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888*: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 148.

⁶⁵⁴ SIMONTON, Ashbel Green. O Relatório do pastor da Igreja do Rio de Janeiro para 1866-67 apresentado e lido perante o Presbyterio do Rio de Janeiro na sessão do dia 12 de julho de 1867, por A. G. Simonton. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁶⁵⁵ *Idem, Ibidem*, fls. 2.

⁶⁵⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

⁶⁵⁷ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

costumes e as circunstancias do paiz não dão aos irmãos assim empregados facil ingresso em casas de familia”.⁶⁵⁸

Simonton registra que as publicações da *Imprensa Evangelica* eram outro trabalho que estava tomando muito do seu tempo. Destacava, entretanto, que reconhecia a importância do editorial, pois através dela muitos que não estavam ao alcance de outros meios evangelísticos poderiam receber instrução. Muitos só tinham acesso à mensagem presbiteriana por meio da leitura do jornal. “Nutro a esperança de que o futuro virá a demonstrar a utilidade da *Imprensa Evangelica* como um instrumento de que o Senhor se dignou servir para promover a sua gloria”.⁶⁵⁹ Simonton relata que havia aumentado o número de assinantes, resultado dos esforços particulares de Possidônio Martins Mendonça Junior que, mesmo sem ser membro da Igreja - tornando-se filiado somente em 1868 –, servia de exemplo aos demais crentes presbiterianos.⁶⁶⁰

Além da *Imprensa Evangelica*, outro meio também estava sendo empregado para o “progresso de Christo”: a oração da fé. Mesmo que não pudesse avaliar os esforços particulares dos membros, Simonton lamentava a pouca frequência dos membros às reuniões de oração que ocorriam às primeiras segundas-feiras de cada mês. “Quando se lembra a importancia da oração vê-se como é grave semelhante falta. Ao fazer este relatorio o mais ardente desejo que tenho é que o anno que vem não tenha de registrar outra vez esta frieza perigosa”.⁶⁶¹

Para Simonton, as reuniões de oração deveriam focar a busca do batismo no Espírito Santo. Esse batismo no Espírito Santo era necessário para que o falar, o pregar e o evangelizar se tornassem mais fáceis. Pois tudo isso se tornaria inútil sem a inspiração do Espírito Santo, sem os seus dons, pois era ele quem conduzia Jesus Cristo. E esse era um desejo que nutria para ele mesmo, para os membros do presbitério e para todos os membros das igrejas que tinham interesse na presença do Espírito Santo de Deus.⁶⁶²

Há também o registro de que, desde o último relatório, apenas quatorze pessoas haviam sido recebidas na congregação. Para ele, se não houvesse tantas faltas, se houvesse mais vigilância e oração, se tivessem cumprido todos meios ao alcance, talvez esse número

⁶⁵⁸ SIMONTON, *op. cit.*, fls. 4.

⁶⁵⁹ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁶⁶⁰ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁶⁶¹ *Idem, Ibidem*, fls. 6-7.

⁶⁶² *Idem, Ibidem*, fls. 7.

tivesse sido maior. No entanto, para Simonton talvez Deus quisesse ensinar a maior dependência nele, “a fim de que a convicção do nosso nada seja mais profunda”.⁶⁶³

Em seguida, Simonton relata que, com pesar, era necessário fazer menção à necessidade de disciplinar alguns irmãos devido às suas faltas. “Desde os tempos dos apóstolos appareceram em todas as igrejas factos que provam como é difficil a lucta entre o novo ser e o homem velho, os quaes coexistem em todo o christão”.⁶⁶⁴ Demonstrava suas ideias puritanas, cujo tema já analisamos no segundo capítulo.

Logo após, Simonton relata que, desde 03 de maio de 1867, o culto havia sido transferido para uma sala maior, tendo como consequência o crescimento do número da assitência. “Mais que nunca a pregação do evangelho promette uma colheita abundante”.⁶⁶⁵

Ainda neste relatório, Simonton registra que as contribuições financeiras para despesas do culto haviam aumentado. Para ele, a Igreja Evangélica deveria desenvolver sua influência sem nenhuma dependência estranha; por isso, folgava em dizer que, neste sentido, havia um sensível progresso. De acordo com seu registro, parte das contribuições eram para os pobres e parte para o aluguel da casa de cultos.

Simonton afirmava depositar toda confiança em Deus. Para ele, se a obra era do Senhor e, sobre isso, não tinha a menor dúvida, então ela prosperaria. “Nisto vai a gloria de Jesus Christo a quem pregamos, de quem esperamos a salvação, a quem seja dada toda a honra agora e para sempre”.⁶⁶⁶

No mesmo ano, Simonton apresentou um discurso a respeito das estratégias que deveriam ser utilizadas para que o reino de Jesus Cristo fosse implantado no Brasil. Dentre as estratégias relacionadas estavam: a necessidade da pregação do Evangelho, não somente por meio do discurso, fosse no púlpito, fosse na imprensa, mas, principalmente, através da conduta e vida santa dos fiéis e dos ministros; a divulgação da palavra impressa, fosse a Bíblia ou outro qualquer publicação religiosa, esse era um dever de todo cristão; o convite feito pelos professores a seus vizinhos e conhecidos para assistirem ao culto público; a necessidade

⁶⁶³ SIMONTON, *op. cit.*, fls. 7.

⁶⁶⁴ *Idem, Ibidem*, fls. 8.

⁶⁶⁵ *Idem, Ibidem*, fls. 8.

⁶⁶⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 9.

de se investir na educação e preparação de pregadores evangélicos; o investimento em escolas para os filhos dos membros da Igreja; e a necessidade de oração.⁶⁶⁷

1.2. Alexander Latimer Blackford

No relatório apresentado em 10 de julho de 1866, Alexander Latimer Blackford relata os fatos concernentes ao início das atividades missionárias presbiterianas em São Paulo. Blackford relata que, em 09 de outubro de 1863, havia ido a São Paulo com o propósito de estabelecer uma missão. Registra que teve um encontro com a família de William Dreaton Pitt, que tinha simpatia pelos presbiterianos. Destacamos também que, neste relatório, Blackford registra o encontro que teve com José Manoel da Conceição, durante sua viagem a Rio Claro, entre outubro e novembro de 1863, que só teria se unido efetivamente aos presbiterianos um ano depois.⁶⁶⁸

De acordo com Blackford, em São Paulo, o espírito público já estava se acostumando com o Evangelho. Blackford dava destaque à presença na cidade dos estudantes da Faculdade de Direito, que favorecia a inserção do Evangelho naquela cidade, uma religião que era diferente da dos pais dos estudantes. Assim, a pregação em São Paulo ia fazendo eco em regiões remotas do Império.

Blackford registra que, em fevereiro de 1866, havia visitado pela primeira vez Brotas. No local, devido à influência de Conceição, e à grande distribuição de Bíblias, livros e folhetos, estava ocorrendo um movimento extraordinário a favor do Evangelho. “Tive portanto o privilegio de pregar varias vezes com grande aceitação”.⁶⁶⁹ A mesma localidade havia sido visitada em março ou abril por Simonton e Chamberlain e, em junho do mesmo ano, pelo colportor Pereira Bastos. Em outubro e novembro do mesmo ano, Blackford e Conceição retornaram a Brotas para pregarem e ensinarem, tanto na vila quanto nos sítios do distrito. “Muitos ouvirão com grande alegria, e aceitarão sem reserva as boas noticias; outros

⁶⁶⁷ SIMONTON, Ashbel Green. Os meios necessários e próprios para plantar o reino de Jesus Cristo no Brasil: lido perante o Presbitério do Rio de Janeiro no dia 16 de julho de 1867. In: MATOS, Alderi Souza de (org.). *O diário de Simonton 1852-1866*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 179-184.

⁶⁶⁸ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório sobre o comeso da obra Evangelica na cidade e provincia de São Paulo. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁶⁶⁹ *Idem, Ibidem*, fls. 2.

ouvirão com gosto, porém com receio”.⁶⁷⁰ Blackford também registra que em Brotas haviam sofrido forte oposição do vigário e de seus aliados, mas que não impedira a atividade missionária. A Igreja de Brotas teria sido fundada em 13 de novembro de 1866, com a profissão de fé de onze pessoas, quando foi celebrada a ceia do Senhor.⁶⁷¹

No último semestre de 1865, George Chamberlain e Antônio Trajano haviam visitado, com livros, a cidade de Bragança e circunvizinhança. Além das cidades e vilas no caminho para o Rio de Janeiro, Blackford também visitara Bragança e havia pregado na cidade com “feliz aceitação”.⁶⁷² Na ocasião, Blackford sofrera a tentativa do delegado do lugar em tentar impedir a pregação; mas, as autoridades da capital vetaram qualquer intervenção no culto presbiteriano. Em fins de maio de 1866, Blackford havia retornado à cidade, encontrando-se com Conceição, e tendo assistência em suas pregações de até duzentas pessoas, sem sofrer intervenção nem do povo e nem dos oficiais.

Blackford relata que, em fins de fevereiro de 1866, Conceição havia iniciado suas atividades de itinerante, que prometiam frutos incalculáveis. Ao acompanhar Conceição em abril, Blackford diz ter ido até Sorocaba e encontrado resultados animadores e esperançosos de sua missão. Em Sorocaba, havia tido uma assistência de até cinquenta pessoas, “e achei 2 famílias já desejosas de seguir firmemente o caminho da vida”. Para ele, havia em toda parte um espírito de expectativa por parte do povo, sem saber o que poderiam esperar. Havia um desgosto com a atualidade e um desejo indefinido de algo melhor, “ha de facto fome e sede da palavra de Deus. Está se pronunciando, ha 1 ou dous annos para cá, um descontento todo descomunal com os padres e uma opposição firme e amarga a seus desregramentos”.⁶⁷³ Diante de tal perspectiva, era necessária a vinda de mais trabalhadores para o campo missionário. Blackford aproveitava para mencionar a gratidão que nutria pelo povo e por William Dreaton Pitt, membro da Igreja Evangélica Fluminense, que cooperavam com a obra missionária.⁶⁷⁴

No relatório do ano seguinte, apresentado em 16 de julho de 1867, Alexander Blackford destaca que, durante o ano decorrido, não havia sofrido nenhum obstáculo legal ou oficial proibindo a pregação e a circulação da palavra de Deus. “Houve algumas ameaças de

⁶⁷⁰ BLACKFORD, *op. cit.*, fls. 3.

⁶⁷¹ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

⁶⁷² *Idem, Ibidem*, fls. 3.

⁶⁷³ *Idem, Ibidem*, fls. 4.

⁶⁷⁴ *Idem, Ibidem*, fls. 4-5.

impedir, porém não forão levadas ao efeito”.⁶⁷⁵ Relata que, além da sede de São Paulo, também já existiam congregações nos bairros de Água Branca e do Brás. Blackford mantinha a esperança no aumento da frequência mesmo que no momento fosse pouca. Além disso, “em geral o procedimento dos irmãos tem sido recommendavel, e o progresso de alguns mui satisfactorio”,⁶⁷⁶ mesmo que um deles tivesse sido suspenso; alguns irmãos estavam, inclusive sofrendo por sua fé, como o caso de uma senhora que estava sofrendo maus tratos do marido, a ponto de ser pisoteada.⁶⁷⁷

Outra Igreja que estava crescendo era a de Brotas, que contava com membros “muito zelozos e activos no ensino e propagação da verdade”.⁶⁷⁸ Nessa cidade, os protestantes sofreram a oposição da Câmara Municipal, impedida de dar prosseguimento, por ordens superiores, resultando em proveito para a “causa de Christo”; dessa forma, “o evangelho vai lavrando a olhos vistos nessa vizinhança”, afirmava. Para Blackford, urgia a necessidade de se estabelecer um pastor efetivo para a Igreja de Brotas, além da necessidade de serem estabelecidas escolas no distrito.⁶⁷⁹

Em Una e Sorocaba, Blackford destacava que havia encontrado um interesse bem determinado e crescente de várias pessoas, curiosas a respeito das “novas estranhas”.⁶⁸⁰ Em Pouso Alegre, Minas Gerais, contou com centenas de pessoas assistindo suas pregações.⁶⁸¹

No fim do relatório, Blackford destacava o auxílio que era prestado pelas Sociedades Bíblicas Americana e Britânica, que, através de seus colportores, haviam distribuído diversas Bíblias e Novos Testamentos por São Paulo e Minas Gerais.

Blackford calculava que o Evangelho tivesse sido pregado no decorrer do último ano em mais de trinta lugares, além da capital e da cidade de Brotas; que mais de quinhentos sermões tivessem sido pregados; e que milhares de pessoas tivessem assistido. Entretanto, alertava que apenas uma parte da “semente” tinha caído em “boa terra”.⁶⁸²

⁶⁷⁵ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório anual de A. L. Blackford, pastor em São Paulo, apresentado ao Presbyterio em sua sessão de 12 de julho de 1867, em Rio de Janeiro, nº 49 Rua Conde d’Eu. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁶⁷⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

⁶⁷⁷ *Idem, Ibidem*, fls. 4.

⁶⁷⁸ *Idem, Ibidem*, fls. 4.

⁶⁷⁹ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁶⁸⁰ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁶⁸¹ *Idem, Ibidem*, fls. 6.

⁶⁸² *Idem, Ibidem*, fls. 7.

Ainda em 16 de julho de 1867, Blackford apresenta ao Presbitério um relatório expondo os principais obstáculos ao progresso do Evangelho, não somente no Brasil, mas em todas as partes. O missionário lastimava a oposição inerente ao coração humano, somada a astúcia e ódio do “demônio” às verdades do Evangelho. “O estado lapso da humanidade, é a causa mais catholica do mundo”.⁶⁸³ A corrupção e as ruínas causadas pelo pecado eram universais, afirmava.

Um dos principais impedimentos ao progresso do Evangelho era “a falta de instrução e o pouco desenvolvimento intellectual de muitas pessoas entre as classes mais acessiveis, e mais inclinadas ao evangelho”.⁶⁸⁴ O que impedia a muitos o proveito que teriam com a leitura da Bíblia e outros livros religiosos. Algo que era agravado pela falta de pessoas interessadas em se dedicarem à instrução particular e à pregação pública do Evangelho. “É bem palpitante a necessidade de fazer provisão para a instrução do povo”.⁶⁸⁵

Outro obstáculo apontado por Blackford que seria ainda mais sensível eram as “superstições tão geralmente arraigadas no espirito do povo”. De acordo com o missionário, atribuíam-se poderes e influências sobrenaturais a diversas coisas, fossem materiais ou espirituais. Critica-se a fé nos santos, nas relíquias, nos patuás, nas orações. Para ele, a crença nelas fazia com que o homem desprezasse o Evangelho e se escandalizasse com a verdade; o medo que se nutria delas era a grande barreira que impedia a entrada do Evangelho nas famílias e nos corações. A devoção e o medo de ofender essas coisas fazia com que muitos não dessem ouvidos ao recado de salvação pela graça, afirmava.⁶⁸⁶

Um entrave conjugado ao anterior era o medo dos padres, advindo de uma “veneração supersticiosa”. Muitos tremiam perante a ameaça de serem excomungados. “E estes quando julgão prudente não poupão ameaças de fulminar com as maldições da igreja contra os pobres que de boa vontade ouvirião a palavra de Deus”.⁶⁸⁷

No entanto, Blackford indicava que esse obstáculo estava diminuindo sensivelmente. Havia lugares em que o medo já estava sendo substituído, no ânimo do povo, por um desgosto e até mesmo por um ódio contra tudo o que estivesse relacionado com o clero. Havia lugares

⁶⁸³ BLACKFORD, Alexander Latimer. Algumas considerações sobre os obstaculos ao progresso do evangelho no Brazil, apresentadas ao Presbyterio do Rio de Janeiro em sua sessão de 16 de julho de 1867, por A. L. Blackford. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁶⁸⁴ *Idem, Ibidem*, fls. 1.

⁶⁸⁵ *Idem, Ibidem*, fls. 2.

⁶⁸⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 2-3.

⁶⁸⁷ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

em que se contavam histórias para desacreditar os vigários, como em Una, Pouso Alegre e Taubaté.

Havia ainda outro empecilho, que exercia bastante influência: eram as conveniências. “Destas ha uma variedade; como por exemplo, conveniencias de familia, sociaes e politicas”.⁶⁸⁸ Alguns deixavam de “procurar a conhecer Jesus”, por amor de suas famílias e por não desejarem ser odiados pelos parentes. Outros, a fim de não serem alvos do desprezo social, preferiam as amizades do mundo que o amor pelo Evangelho. Outros, ainda, calavam suas consciências e suas convicções da verdade por medo de perder a influência necessária para conquistarem posições políticas almeçadas, ou por medo de perder postos de dignidade que já ocupavam. Devido a isso, alguns pretendiam manter uma religião particular que coadunava com suas convicções, e outra oficial para abrigá-los contra os suspeitos políticos. “Uma religião do estado sempre produz e consagra a hypocrisia official; que não deixa de verter suas consequencias funestas sobre todas as classes da sociedade”. Outros, abusando de suas posições políticas, aproveitavam de sua hipocrisia para impedir a propagação do Evangelho. “Em geral porém nada poderão conseguir senão atemorizar uma classe, infelizmente assaz numerosa em certas partes”.⁶⁸⁹

Uma barreira diversa constituía-se nos “vícios em que todas as classes da sociedade se achão imbuidas. Infelizmente as conveniencias em que se falla tanto, quer as de familia, quer as sociaes e politicas, em pouco ou nada são impedimentos a corrupção moral”. O povo desconhecia os mandamentos de Deus em seus costumes. “É facil ver como o evangelho requerendo uma vida pura como condição absoluta de segui-lo, e ter parte nas benções que offerece, acha nisto um obstaculo dos mais poderosos á sua aceitação”. O domingo, segundo Blackford, era o grande dia de negociar, e em muitos lugares do interior era o dia de comprar a provisão para a semana inteira. Blackford destaca que os empregados de todos os ramos de comércio ficavam numa situação que ou violavam a lei de Deus ou perdiam seus empregos; e os comerciantes que fechassem as portas no domingo, perdiam sua freguesia, deparando-se com a miséria de sua família. “Precisa-se duma coragem christã para affrontar um tal estado de cousas”.⁶⁹⁰ E a simples leitura do quarto mandamento, isto é, sobre o dia consagrado a Deus, punha termo ao interesse nascente de se conhecer o Evangelho. Contudo, a violação do sétimo mandamento, não adulterarás, era o mais hediondo e funesto vício da corrupção dos

⁶⁸⁸ BLACKFORD, *op. cit.*, fls. 4.

⁶⁸⁹ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁶⁹⁰ *Idem, Ibidem*, fls. 6.

costumes. Segundo Blackford, o assunto era melindroso. O homem que falasse em pureza de vida era tido por hipócrita e imbecil. “Quasi não se tem por vergonhoso ser dissoluto, e até se faz timbre de proezas em devassidão. (...) São medonhos os estragos que este vicio tem feito na sociedade; e os laços com que elle prende o homem são dos mais duros para se quebrar”,⁶⁹¹ impedindo o homem de dar ouvidos ao Evangelho.

Terminando, Blackford destaca o entrave causado pela descrença e pelo indiferentismo, que havia tomado principalmente as classes mais instruídas. De acordo com Blackford, no Brasil, a religião e tudo o que havia de sagrado era matéria para gracejos e escárnio. Gabavam-se de nada saberem sobre religião e de terem-na em pouco caso. A principal causa apontada por Blackford para esse indiferentismo estava no abuso exercido pelos ministros da religião oficial, que tornavam os sentimentos religiosos do povo adormecidos ao desprezá-los. “Tenho isto por cumulo das desgraças dum povo, e entendo que na quadra actual é o mais potente obstaculo ao progresso do evangelho no Brazil”.⁶⁹²

Outro relatório de Blackford é apresentado ao Presbitério em 1868. Neste relatório, Blackford registrava que havia permanecido em São Paulo até 25 de dezembro de 1867, tendo que se mudar para o Rio de Janeiro para assumir a Igreja da Corte, já que seu cunhado, Ashbel Green Simonton, havia falecido. Durante o ano que havia passado, continuou contando com a ajuda de William Pitt. Entretanto, as relações oficiais de Pitt com a missão presbiteriana haviam se rompido devido à ordens superiores, no fim de novembro de 1867. Blackford registra que Pitt trabalhava com zelo, prudência, critério e proveito, lamentando ter que cortar relações com ele. Em seguida, Blackford registra o seu pesar pelo falecimento de Simonton e a responsabilidade que passava a lhe competir em dirigir a redação da *Imprensa Evangelica*, em pastorear a Igreja do Rio de Janeiro e em coordenar a instrução dos estudantes do seminário, juntamente com Francis Schneider.⁶⁹³

Em relatório seguinte, apresentado ao Presbitério em 10 de setembro de 1869, Blackford registra sua viagem aos Estados Unidos no início de 1869. Nessa viagem ele teria alertado as Igrejas norte-americanas com relação à evangelização do Brasil, tendo feito mais de sessenta discursos sobre esse tema. Nessa viagem também teria publicado e revisado: seis folhetos, tendo quatro páginas, cada um; seis sermões de Ashbel Simonton; o catecismo para

⁶⁹¹ BLACKFORD, *op. cit.*, fls. 7.

⁶⁹² *Idem, Ibidem*, fls. 8.

⁶⁹³ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório de A. L. Blackford, from Julho 1867 até Agosto 1868. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-4.

as crianças e orações de família; a vida de Palisy, com estampas; e um tratado sobre sacramentos; todos impressos pela mesa publicadora da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. Além dessas publicações, com recursos particulares, publicara um volume de sermões de Simonton com aproximadamente duzentas páginas, ornado com o retrato do autor em aço, com mil cópias, que valeriam US\$ 575,00. Para o projeto, recebeu contribuições voluntárias de diversas Igrejas e amigos, destacando-se as contribuições de John Simonton, irmão de Ashbel Simonton; da Escola Dominical da Igreja Central de St. Paul, Minnesota; e da 2ª Igreja Congregacional de Oberlin, Ohio. No entanto, ainda tivera que tomar dinheiro emprestado. Além dessas publicações e da *Imprensa Evangelica*, também havia sido publicado um tratado sobre a idolatria, de Francis Schneider, e acrescido mais cinquenta e oito hinos no hinário.

Em fins de setembro de 1868, Blackford havia recebido, vindo dos Estados Unidos, George Chamberlain, junto com sua esposa. Chamberlain iniciou seu ministério no Brasil cooperando na Igreja do Rio de Janeiro durante a ausência de Blackford; depois, foi transferido para assumir a Igreja de São Paulo. Em junho de 1869, Blackford fora auxiliado por Carlos Wagner, pastor luterano, na pregação do Evangelho, na instrução dos estudantes e na redação da *Imprensa Evangelica*.

Para Blackford, entre os anos de 1868 e 1869, o Evangelho havia progredido mais do que nos anos anteriores, conquanto não houvesse muitas adesões à Igreja por profissão de fé. Porém, muitas pessoas novas estavam assistindo às pregações e havia muitos interessados na verdade e na salvação de suas almas. Registra-se, também, que a Igreja do Rio de Janeiro ainda estava sem edifício próprio; havia muita dificuldade em achar terreno que servisse para edificar.

Aquele ano também fora marcado pela inauguração de uma escola diária mista, contando com a direção e instrução de Gervasia Neves; tendo como diretor geral, Modesto Perestrello. Outrossim, a mesa administrativa de missões em Nova York já tinha nomeado uma mestra para essa escola, a missionária Mary Dascomb, aguardada para setembro ou outubro de 1870. Blackford dizia nutrir esperanças em ver o crescimento dessa escola, certo de que ela auxiliaria na causa do Evangelho.⁶⁹⁴

⁶⁹⁴ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório de A. L. Blackford sobre seus trabalhos evangelicos, desde a ultima reunião do Presbyterio em Agosto do anno proximo passado até esta data, e um resumo do progresso e actual estado da Igreja do Rio de Janeiro. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-7.

No relatório posterior, apresentado ao Presbitério em julho de 1871, Blackford registra que, entre 1870 e 1871, manteve-se ocupado como pastor da Igreja e como redator da *Imprensa Evangelica*. A partir de dezembro de 1870, João Fernandes Dagama havia se associado a ele na direção da Igreja do Rio de Janeiro.

Blackford destaca a importância do trabalho exercido por dois colportores ligados à missão no Rio de Janeiro. Um deles cuidava da livraria evangélica e dos negócios da *Imprensa Evangelica*.

Além do jornal, Blackford registra que havia publicado uma edição com cinquenta mil exemplares de um folheto sobre o purgatório; dois mil exemplares da História da Reforma ou História Eclesiástica do século XVI, em forma de folheto; além de ter acrescentado o hinário oficial com mais vinte e cinco hinos, além de algumas músicas. Registra-se, também, que, desde fevereiro de 1871, havia conseguido a licença para abrir um externato para meninos.⁶⁹⁵

Em 14 de agosto de 1872, Blackford registra que, no ano de 1871, havia continuado a pregar na cidade do Rio de Janeiro, a dirigir a *Imprensa Evangelica* e o externato para meninos. Esteve também na cidade de Petrópolis, por três vezes, pregando o Evangelho. Em uma das ocasiões, organizara, junto com Dagama, uma Igreja e um externato para meninos, que havia iniciado, em fevereiro de 1872, com quinze alunos, com ensino primário e secundário, ficando sob a direção de Candido Joaquim de Mesquita, que também havia ficado na direção da Igreja de Petrópolis. Segundo Blackford, Mesquita, tanto como mestre quanto como evangelista estava merecendo o respeito dos habitantes da cidade.

Na Igreja do Rio de Janeiro, sempre havia pessoas novas. A Escola Dominical estava progredindo, embora não como desejasse Blackford. Além disso, o externato para meninos havia sido inaugurado.⁶⁹⁶ No entanto, ainda não tinha conseguido licença para abrir uma escola para meninas. Ademais: “têm sido frustrados os planos que tivemos de estabelecer escolas filiaes ou auxiliares em diversas secções da cidade. As leis e regulamentos do governo sobre a instrução são os maiores impedimentos a seu desenvolvimento e progresso no Município Neutro”.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório anual de A. L. Blackford, pastor em Rio de Janeiro, apresentado ao Presbitério em sua sessão de 20 de julho de 1871, em Rio de Janeiro, nº 11 Travessa da Barreira. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-2.

⁶⁹⁶ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório anual de A. L. Blackford apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro em sessão do em Rio de Janeiro a 14 de Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-2.

⁶⁹⁷ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

Em seguida, Blackford destaca que alguns membros estavam prestando relevantes serviços em sustentar o culto nos arrabaldes da cidade; era necessário ampliar esses trabalhos, vulgarizando o conhecimento do Evangelho. Além da livraria evangélica, o trabalho dos colportores ainda era muito importante na venda e distribuição de Bíblias e folhetos evangélicos. Além dos colportores, alguns membros estavam empenhados em distribuírem folhetos por sua própria conta.⁶⁹⁸

Logo após, Blackford destaca que duas folhas diárias estavam anunciando voluntariamente e gratuitamente os cultos da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, noticiando as atividades ali realizadas. Isso estava chamando a atenção pública, resultando em maior frequência durante as pregações. Além disso, os debates envolvendo a maçonaria e a Igreja Católica estavam contribuindo para despertar o espírito do povo para as “verdades religiosas”. A atitude do povo para com o Evangelho era mais favorável do que em qualquer época anterior, acreditava; mas, ainda havia o obstáculo do indiferentismo e da incredulidade, ressaltava.⁶⁹⁹

A publicação da *Imprensa Evangelica* continuava mesmo que a sua gerência deixasse a desejar. Para ele, a folha era útil e estava chegando em lugares nos quais nunca havia ido um pregador protestante. Não havia melhor meio de propagar a mensagem presbiteriana do que pelo periódico. Aproveitava para solicitar a cooperação dos membros do Presbitério, na circulação e contribuição de artigos próprios para torná-la mais aceitável e útil. Além da *Imprensa Evangelica*, Blackford registra que também havia sido publicada uma nova edição do Breve Catecismo com provas das Escrituras Sagradas.⁷⁰⁰

Em 09 de agosto de 1873, Blackford registra mais uma vez a complicada questão da frequência dos membros na Igreja, mesmo havendo sempre pessoas novas que visitavam os cultos.⁷⁰¹

Também registra que estava pagando para algumas meninas pobres poderem estudar com uma senhora que era membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. “É necessário dar maior desenvolvimento a este ramo de nossa obra ali”.⁷⁰²

⁶⁹⁸ BLACKFORD, *op. cit.*, fls. 4.

⁶⁹⁹ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁷⁰⁰ *Idem, Ibidem*, fls. 5-6.

⁷⁰¹ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório de A. L. Blackford pelo anno presbyterial proximo passado. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁷⁰² *Idem, Ibidem*, fls. 3.

A respeito dos membros - destacando seu progresso moral, bom comportamento, piedade, benevolência e liberalidade -, indica que alguns estavam ajudando no ensino da escola; outros na *Imprensa Evangelica*, ressaltando a utilidade do periódico e pedindo auxílio ao Presbitério para conquistar novos assinantes, cooperar com os artigos e contribuir financeiramente; outros na pregação dos arrabaldes, como era o caso de João Ribeiro de Carvalho Braga. As coletas financeiras estavam sendo feitas nas orações mensais pró-missões e nos domingos. As contribuições serviam para cobrir as despesas do culto e para a propagação do Evangelho em outras partes. “O resultado destas collectas é salutar em sua influencia sobre os membros da igreja; estou convencido de que é um acto de culto divino que não devemos de modo algum desprezar ou deixar de empregar em bem da igreja e da humanidade”.⁷⁰³

Em relatório posterior, apresentado ao Presbitério em 05 de agosto de 1874, Blackford relata que algumas congregações estavam lhe preocupando devido a pouca assistência: a de São Cristóvão teve de encerrar as atividades; a de Petrópolis, devido ao tempo e às despesas gastas sem muito retorno. Outros lugares, no entanto, pareciam ser promissores, como na cidade de Campos, evangelizada por Candido Joaquim de Mesquita; ou, a cidade de Valença, evangelizada por Blackford e por Miguel Vieira Ferreira.⁷⁰⁴

Dentre as publicações do ano, destacou-se: a *Imprensa Evangelica* e a História Eclesiástica, de James Whary. Salienta, igualmente, a importância da livraria evangélica, que possibilitava a circulação de um número considerável de Bíblias, livros e folhetos.⁷⁰⁵

Por fim, Blackford ao lamentar as ausências de membros da Igreja nas reuniões litúrgicas, declara sua “humilde gratidão ao Divino Mestre, (...) a benção de Deus tem sempre acompanhado nossos fracos esforços, entre os assistentes ao culto teem sempre havido alguns sinceros inquiridores pelo caminho de vida, e alguns pela graça do Espirito Santo o teem achado”.⁷⁰⁶

⁷⁰³ BLACKFORD, *op. cit.*, fls. 3-4.

⁷⁰⁴ BLACKFORD, Alexander Latimer. Relatório de A. L. Blackford pelo anno presbyterial findo a 5 de Agosto de 1874. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-2.

⁷⁰⁵ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

⁷⁰⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 3.

1.3. Francis Joseph Christopher Schneider

Em 16 de julho de 1864, Francis Schneider escreve um discurso intitulado: “Algumas considerações que nos levam a crer que o Evangelho de Jesu-Christo ha de ser espalhado por todo o Brazil”.⁷⁰⁷ Para ele, quem lançasse um olhar sobre a Terra, naquela época, veria que a maior parte do planeta ainda jazia nas “trevas da ignorancia e dos vicios”; mais da metade dos homens ainda eram pagãos, sem nem terem ouvido falar do Salvador do mundo; outros já tinham ouvido falar nele, mas sob a perspectiva de um evangelho ofuscado pelos acréscimos dos homens, como a doutrina da existência de diversos mediadores entre a alma humana e o único salvador; dessa forma, os que se autodenominavam cristãos não o eram realmente. Essa era a situação da maior parte dos brasileiros. O país se dizia cristão, os habitantes se consideravam cristãos, havia templos em toda parte, Deus e Jesus eram conhecidos; mas o povo não conhecia o evangelho; eram cristãos apenas por terem passado pelo batismo. A doutrina que permearia o Brasil e o regeneraria não poderia ser doutrina de homens, mas sim o evangelho de Deus. A confiança deveria ser depositada em Deus, que, se quisesse, poderia acrescentar o Brasil ao seu reino na Terra. “E que é da vontade de Deus que este paiz, como tambem todos os outros ouçam e creiam o Evang. de J. Xto, é evidente da sua propria palavra. ‘Ide por todo o mundo, prégai o Evang. a toda a creatura’”, um mandamento tão certo, abrange também o Brasil. Era, portanto, a vontade de Deus que o Evangelho fosse pregado no país. “E se elle quer que seja prégado, por certo não será arrojado tirar deste facto a conclusão que elle tem aqui muitos escolhidos para os quaes o Evang. de J. Xto tem de tornar-se a vida de suas almas e a felicidade de sua vida”.⁷⁰⁸ Além disso, o Evangelho estava tendo sucesso em outras partes, o que estimulava a fé dos missionários na esperança da expansão do evangelho no Brasil.

Conforme dito por Schneider, o interesse por missões estrangeiras havia começado apenas no século XIX. No século XVIII, às vezes, um missionário era enviado para pregar em regiões que “estavam na região da sombra da morte”; mas os esforços sistemáticos para espalhar a “palavra de Deus” ainda não haviam iniciado. O resultado desses esforços havia sido a conversão, até então, de um milhão de almas, “arrancadas do dominio de Satanáz, e

⁷⁰⁷ SCHNEIDER, Francis Joseph Christopher. Algumas considerações que nos levam a crer que o Evangelho de Jesu-Christo ha de ser espalhado por todo o Brazil: papel lido perante o Presbyterio do Rio de Janeiro em 16 de Julho de 1864, por F. J. C. Schneider. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁷⁰⁸ *Idem, Ibidem*, fls. 2-3.

introduzido no reino de Deus muitas das ilhas do mar Pacífico, de pagãos que eram há 70 anos, se tem convertido inteiramente ao Cristianismo, são civilizadas, e tem igrejas e escolas como as há em qualquer outro país Xtão”.⁷⁰⁹ Canibais haviam se convertido, assim como: chineses, indianos, africanos; idólatras e muçulmanos. Muitos sofriam por causa de sua fé, mas também demonstravam constância de sua fé, acompanhada da virtude sobrenatural e divina, reluzindo sobre outros homens levando-os a adotarem a mesma fé, afirmava. A quantidade de conversos era semelhante a da época dos apóstolos do primeiro século. Schneider tinha firme esperança de que o Brasil inteiro seria conquistado para “o rei dos céus e da Terra. (...) Ele tem prometido dar a seu Filho as nações em sua herança e as extremidades da terra em sua possessão”.⁷¹⁰ Portanto, os missionários deveriam se apoiar nas promessas de Deus e animar as esperanças a respeito da promessa de Deus estender seu reino ao Brasil também. Em oração, os missionários deveriam pedir que o Espírito Santo fosse derramado nos corações, mostrando-lhes a necessidade do evangelho; deveriam orar também para que fossem tirados os obstáculos à pregação e que fossem abençoados os meios empregados para a evangelização do Brasil.⁷¹¹

Em 12 de julho de 1867, Schneider apresenta o relatório a respeito de seu trabalho junto à colônia alemã de São Paulo. De acordo com Schneider, o acolhimento do Evangelho deixava muito a desejar entre os colonos. Os colonos alemães e suíços eram muito apegados aos seus antigos costumes, ignorantes quanto à “verdadeira religião do Evangelho”. Schneider descreve sua frustração com relação à evangelização dos colonos. Para os germânicos, o batismo por si só purificava os pecados, e tornava cristão quem era pagão; do mesmo modo, criam que a melhor forma de alcançar o perdão dos pecados era frequentando a eucaristia. Muitos estavam ansiosos para que Schneider batizasse seus filhos e celebrasse a santa ceia com eles; mas ele teria se recusado por não encontrar entre eles “verdadeiros crentes”; resultando em oposição ao seu trabalho.⁷¹²

A respeito dessa dificuldade com o trabalho entre os colonos alemães, Boanerges Ribeiro relata que, no costume teutônico, a primeira comunhão era resultado do batismo que trazia consigo os direitos do sacerdócio universal dos crentes; além disso, alguns símbolos, como crucifixos ou velas acesas durante o culto, não lhes repugnavam. Para esse autor, os

⁷⁰⁹ SCHNEIDER, *op. cit.*, fls. 4-5.

⁷¹⁰ *Idem, Ibidem*, fls. 6-7.

⁷¹¹ *Idem, Ibidem*, fls. 8.

⁷¹² SCHNEIDER, Francis Joseph Christopher. Relatório de 12 de julho de 1867. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 2-3.

pregadores presbiterianos traziam aspectos culturais do presbiterianismo norte-americano, na qual os direitos do crente eram resultantes da internalização religiosa. Por experiência de conversão, o filho do presbiteriano, batizado na infância, só poderia participar da eucaristia caso se “convertesse”, isto é, “se tivesse consciência de experiências de fundo emocional”, de reconhecimento das culpas do pecado e adesão ao perdão divino fundamentado na fé em Jesus Cristo. Teria sido a ausência dessa consciência de conversão que teria afastado Schneider dos alemães, afirma Boanerges Ribeiro.⁷¹³

Alexander Blackford havia visitado às colônias alemães em 1864, encontrando-se com muitos que sentiam a falta de Schneider, desejando que ele retornasse; por isso, Francis Schneider retornara para São João do Rio Claro. “Fui bem aceito em toda parte na minha viagem pelas colonias. Prometti pois ir morar lá outra vez”. Todavia, passados dois anos, não havia colhido fruto algum, mesmo pregando, espalhando Bíblias e outros bons livros e fundando Escolas Dominicais. Constata que poucos se importavam com sua salvação. Alguns chamavam-no de presbiteriano ignorando o que a palavra significava, pensavam até que estaria pregando uma nova religião. “A porta estreita pela qual é preciso entrarmos, e o caminho apertado no qual é preciso andarmos para alcançar a vida eterna lhes pareciam estreita e apertado demais, gostavam antes seguir seu proprio caminho, e desprezavam o evangelho de Jesus”.⁷¹⁴ Percebe, em fim, que a indiferença havia se apoderado dos alemães. Diante de tais circunstâncias, deixara Rio Claro em direção ao Rio de Janeiro para se tornar pastor coadjutor em 10 de setembro de 1864.

Ao passar por Brotas, relata ter encontrado pessoas com desejo de ouvirem e aprenderem o evangelho. Embora poucos soubessem ler, faziam progresso muito rápido na vida espiritual, além de evangelizarem parentes e conhecidos; mesmo ignorantes, falavam com precisão e animação sobre a graça de Jesus Cristo. Esses fatos alimentavam suas esperanças.⁷¹⁵

No relatório de 1868, referente aos trabalhos realizados no ano de 1867, Schneider relata que estava como copastor da Igreja do Rio de Janeiro, instrutor do seminário e redator da *Imprensa Evangelica*.⁷¹⁶ Registra que a Escola Dominical continuava funcionando

⁷¹³ RIBEIRO, *op. cit.*, p. 140.

⁷¹⁴ SCHNEIDER, *op. cit.*, fls. 4-5.

⁷¹⁵ *Idem, Ibidem*, fls. 6.

⁷¹⁶ SCHNEIDER, Francis Joseph Christopher. Relatório de F. J. C. Schneider, um dos pastores da Igreja do Rio de Janeiro para o ano presbyterial de 1867-68. Apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro e lido perante elle na sessão de 8 de agosto de 1868. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 2.

regularmente, mesmo com baixa frequência; além disso, a reunião de oração pró-missões, nas primeiras segundas-feiras de cada mês, estava com número crescente de pessoas.⁷¹⁷

Schneider dá destaque especial para os jovens Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa, Antonio Trajano Bandeira e Miguel Gonçalves Torres que estavam tendo progresso satisfatório no seminário. Ademais, Bandeira e Torres, haviam trabalhado como colportores da Sociedade Bíblica Americana; enquanto Carvalhosa cooperava com os trabalhos na Corte. Além desses, Antônio Pedro de Cerqueira Leite havia ingressado no seminário. Sobre a formação dos seminaristas, Schneider detalha que eles estavam traduzindo os *Comentários de César*, o *Latin Reader de Bullions*, o *Greek Reader Bullions*, além de artigos para a *Imprensa Evangelica*; além disso, estavam tendo lição de Novo Testamento Grego; estudando inglês, álgebra, geometria e língua portuguesa. Para Schneider, o seminário do Rio de Janeiro poderia ser comparado ao dos Estados Unidos.⁷¹⁸

Schneider também relata a necessidade de ter suspenso um irmão por embriaguez, que foi logo restaurado ao confessar-se arrependido e determinado a não cometer mais essa falta; e outro por trabalhar no domingo, infringindo o quarto mandamento.⁷¹⁹

Em relatório de 14 de agosto de 1869, Schneider inicia afirmando que os trabalhos na Igreja do Rio de Janeiro estavam ocorrendo de forma tão regular que poucas coisas interessantes tinha a dizer. Continuava a dirigir e pregar nos cultos de domingos e quintas-feiras; a coordenar uma reunião familiar da palavra de Deus; a instruir os seminaristas nos estudos clássicos e matemáticos; e a redigir a *Imprensa Evangelica*.⁷²⁰

No ano seguinte, em 20 de julho de 1871, Schneider registra que havia trabalhado na tradução do *Dicionário da Bíblia*, publicado pela sociedade Sabbath School Union. Outrossim, havia trabalhado na revisão do primeiro volume da *História da Reforma no século XVI*, de D'Aubigné.

Em 19 de janeiro de 1871, com a licença do Presbitério, foi para Bahia estabelecer uma missão. Viajara com algumas cartas de recomendação que Richard Holden havia lhe entregue para dar a alguns amigos do evangelho naquela cidade; “pude imediatamente

⁷¹⁷ SCHNEIDER, *op. cit.*, fls. 3.

⁷¹⁸ *Idem, Ibidem*, fls. 4.

⁷¹⁹ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁷²⁰ SCHNEIDER, Francis Joseph Christopher. Relatório dos trabalhos de F. J. C. Schneider durante o ano presbyterial de 1868-1869, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro aos 14 de Agosto de 1869. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 2.

reunir algumas pessoas para o culto divino”.⁷²¹ Essa missão teve a cooperação de José Freitas de Guimarães, membro da Igreja na Corte, como colportor; mas, teve de esperar até que Schneider conseguisse as devidas licenças para venda de livros nas ruas. Conforme dito por Schneider, essa frente missionária seria desanimadora se só contasse com forças humanas, por isso, pedia o auxílio do Presbitério em oração.⁷²²

Em outro relatório, apresentado ao Presbitério em 19 de agosto de 1872, Schneider registra que a primeira Igreja Presbiteriana da Bahia teria sido fundada em 21 de abril de 1872, com dois membros que professaram sua fé, foram batizados e participaram da ceia do Senhor. Além da Igreja sede, também havia sido evangelizada por ele a cidade de Cachoeira, tendo espalhado muitas Bíblias que só foram lidas depois de diversas pregações e depois de ter distribuído o seu livro *Noite com os romanistas*. Para Schneider, os cachoeirenses só passaram a ler a Bíblia para ver se eram os protestantes ou os romanistas que estavam ensinando-a corretamente. Ademais, de acordo com seu registro, o povo da cidade ansiava pela vinda de um missionário permanente e prometiam até alugar uma casa para o pastor que se estabelecesse entre eles.⁷²³

1.4. George Whitchill Chamberlain

Inicialmente, Chamberlain não viera ao Brasil com intenções missionárias; sua vinda ao Brasil, em 1862, fazia parte de uma recomendação médica para melhorar a vista prejudicada pelos estudos. Blackford, ao recebê-lo, sugeriu-lhe que visitasse o campo missionário, fazendo com que ele muito se interessasse pelo trabalho evangelístico. Após um ano e meio em São Paulo, foi para o Rio de Janeiro em 23 de maio de 1864, juntamente com Antônio José dos Santos Neves. Foi ordenado ministro evangélico em 08 de julho de 1866. No mês seguinte, foi para os Estados Unidos estudar no seminário de Princeton. No período em que lá esteve procurou angariar recursos para a construção do templo da Igreja do Rio de

⁷²¹ SCHNEIDER, Francis Joseph Christopher. Relatório de F. J. C. Schneider, para o ano presbiterial de Agosto de 1870 a Julho de 1871. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁷²² *Idem, Ibidem*, fls. 2.

⁷²³ SCHNEIDER, Francis Joseph Christopher. Relatório dos trabalhos evangelicos de F. J. C. Schneider durante o ano presbiterial de Julho de 1871 a Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-2.

Janeiro e se casou com Mary Ann Annesley. Nessa viagem, acompanhado de José Manoel da Conceição, influenciou a vinda dos missionários Robert Lenington e João Fernandes Dagama.

Assumiu a liderança da Igreja de São Paulo em 1869, onde permaneceu até 1887. Em 1870 deu início à Escola Americana, futuro Mackenzie College, e sua esposa ministrava aulas para meninas que não podiam frequentar as escolas públicas.

Em 1892 transferiu-se para a missão da Bahia. E em 31 de julho de 1902 falecera vitimado pelo câncer em Salvador. Alderi de Matos cita os dizeres inscritos numa placa em sua homenagem no Edifício Mackenzie (prédio nº 1):

Por amor de Cristo: servo do povo brasileiro durante 39 anos, evangelizador dos sertões e das cidades, fundador da Escola Americana. Sonhador cujo sonho realizado é o Mackenzie College, seu primeiro benfeitor que com a doação destes terrenos, abriu o caminho para o seu progresso. Cercado dos seus patrícios adotivos, nas plagas baianas, espera ressurreição.⁷²⁴

George Chamberlain, no relatório de 10 de julho de 1866, registra que não pretendia ser missionário no Brasil, pois o motivo de sua partida para a América do Sul, em 1862, era para tratar do cansaço de vista por uma viagem pelo mar. No entanto, em 21 de julho de 1862, desembarcara no Rio de Janeiro e logo travara relações com Blackford, através de uma carta de recomendações.⁷²⁵

Sobre suas atividades em Brotas, destaca que este pólo missionário era importante para a evangelização do interior. Havia interesse pelo evangelho nos sítios circunvizinhos, mais do que na própria vila. Conforme seu registro, a evangelização nos sítios não chamava muito a atenção dos adversários. Além disso, a simplicidade dos sitiantes favorecia a propagação do evangelho, pois, por viverem isolados, estavam livres das “conveniências sociais”, aceitando a mensagem por si próprios, sem interferências. Ademais, nos sítios era mais complicado organizarem oposição aos presbiterianos.⁷²⁶

No relatório de 1870, Chamberlain faz um relato de sua viagem aos Estados Unidos em 1867, para participar da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, no

⁷²⁴ SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 54.

⁷²⁵ CHAMBERLAIN, George Whitchill. “E guiarei aos cegos pelo caminho que nunca souberão; os farei caminhar pelas veredas que não souberão; tornarei as trevas em luz perante eles; e as cousas tortas farei direitas; estas cousas lhes farei e nunca os desampararei”. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁷²⁶ CHAMBERLAIN, *op. cit.*, fls. 2-3.

Sínodo de Baltimore. Nessa viagem, aproveitou para angariar recursos para edificação da igreja do Rio de Janeiro.⁷²⁷

Ainda sobre este relatório, gostaríamos de destacar uma afirmação de Chamberlain a respeito das contribuições na Igreja de São Paulo. “O habito de contribuir regularmente das nossas posses por pequenas que sejam como parte essencial do nosso culto a Deus está se arraigando e é um eficaz meio de graça”.⁷²⁸ Notemos que em diversos relatórios aparece a ênfase dada às contribuições financeiras dos presbiterianos leigos, sempre associada a um ato de culto divino. Isso pode demonstrar também que gradualmente a missão brasileira procurava sua autonomia financeira para com a Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

No relatório de 20 de julho de 1871, assim como Schneider com relação aos colonos alemães, Chamberlain também havia se negado a administrar o batismo a algumas crianças, filhos de pais descrentes, que ignoravam o significado do rito, mas o desejavam apenas por costume.⁷²⁹

No ano de 1872, Chamberlain registra que, em Mogi Mirim, havia encontrado o vigário que era assinante da *Imprensa Evangelica* e partilhava de suas ideias. Além disso, esse vigário havia proibido seus párocos de pregarem contra a missão presbiteriana que muito estimava.⁷³⁰

No relatório de 1874, Chamberlain lamentava o ínfimo número de assistentes na Igreja de São Paulo, além da pouca disposição dos membros para a oração, revelando uma notável frieza. No entanto, Chamberlain se considerava o principal culpado por ter se ocupado com questões materiais que haviam roubado o seu tempo: na busca do terreno apropriado para a instalação do Instituto Literário, dificultado pelas leis do país; ou na preparação dos mestres de escola e de novos ministros evangélicos. Essas questões impediam a aplicação constante

⁷²⁷ CHAMBERLAIN, George Whitchill. Relatório do Rev. Geo. W. Chamberlain, Pastor da igreja de San Paulo, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro na sessão de 1870. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-2.

⁷²⁸ *Idem, Ibidem*, fls. 4.

⁷²⁹ CHAMBERLAIN, George Whitchill. Relatório do Rev. G. W. Chamberlain, Pastor da Igreja de San Paulo, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro na sessão de 1871. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁷³⁰ CHAMBERLAIN, George Whitchill. Relatório de G. W. Chamberlain, Pastor da igreja de São Paulo, lido perante o Presbyterio do Rio de Janeiro em sessão aos 9 de Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 3.

nos trabalhos espirituais, fazendo com que ele negligenciasse uma parte essencial de suas atividades.⁷³¹

1.5. João Fernandes Dagama

Dagama foi um dos que sofreram com a perseguição contra os seguidores de Robert Kalley na Ilha da Madeira em Portugal, tendo fugido da ilha aos dezesseis anos. Ordenado pelo Presbitério de Springfield em 1869, casado com Eulália Rosa Câmara Dagama, foi enviado como missionário pela Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos em 1870, arrolado pelo Presbitério do Rio de Janeiro em 1871.

De acordo com Alderi de Matos, ele teria sido o primeiro missionário a visitar a cidade de Campos. Em 1873, teria se mudado para Rio Claro, onde permaneceu o restante de sua vida. Dentre suas várias viagens missionárias, em 1877, ao pregar na vila de Jaú, “foi barbaramente espancado e arrastado por um bando de fanáticos”, no dizer de Alderi de Matos.⁷³²

Em 09 de janeiro de 1877, dera início a um “Internato para Crianças Pobres e Órfãos”, segundo Alderi de Matos: “O objetivo era que essas crianças passassem três anos num regime rigoroso de estudo, trabalho e instrução religiosa e depois voltassem às suas famílias e comunidades como pequenos evangelistas”.⁷³³

Por fim, importa salientar que Dagama foi o autor do livro *Perseguição dos calvinistas da Madeira*, um relato das perseguições religiosas sofridas em sua ilha natal, desde os tempos de Robert Kalley.⁷³⁴

No relatório de 1873, Dagama registra suas atividades em Brotas, cidade na qual havia estabelecido uma escola diária, no sítio de Henrique Gomes de Oliveira, além de uma escola dominical. Segundo seu relato, os membros da Igreja de Brotas pretendiam em breve ter seu

⁷³¹ CHAMBERLAIN, George Whitchill. Relatório dos trabalhos evangelicos de G. W. Chamberlain, durante o anno presbyterial de 1873-4 apresentado ao Secretario do Presbyterio depois das sessões que tiveram lugar na cidade de S. Paulo desde 5 até 13 de Agosto de 1874. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC. Relatórios Pastorais (1859-1875)*, fls. 2.

⁷³² MATOS, Alderi Souza de. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 75.

⁷³³ *Idem, Ibidem*, p. 75.

⁷³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 76.

cemitério.⁷³⁵ Em Água Branca, havia duas escolas diárias. A oeste de Brotas, no sítio de Ignacio Pereira Garcia, havia o desejo de estabelecer em breve uma escola; o mesmo desejo havia em São Carlos do Pinhal, onde nenhum dos habitantes sabia ler.⁷³⁶

Em seguida, Dagama registra que estava distribuindo folhetos em várias cidades, vilas, sítios e campos, juntamente com a *Imprensa Evangelica*; em São João Batista, até as autoridades estavam lendo a Bíblia. Deus estava abençoado os meios empregados para propagação da mensagem evangélica no Brasil.⁷³⁷

Em Rio Novo, Dagama sofreu oposição violenta – pessoas estavam portando cassetetes, garruchas e facas, causando muita confusão – contra o culto presbiteriano. Nessa cidade, o povo já estava lendo a Bíblia, mas o indiferentismo ainda era muito forte; pareciam ter mais entusiasmo pela escola do que pelo culto evangélico. Diante de tais dificuldades, Dagama solicitava ao Presbitério o envio de um licenciado do seminário para que fosse seu cooperador.⁷³⁸

Sobre o apontamento de Dagama a respeito do interesse pela escola mais que pelo culto, Antônio Gouvêa Mendonça explica que “o sistema educacional que os missionários norte-americanos trouxeram obteve grande êxito junto à elite brasileira”⁷³⁹, cujo interesse não era no culto presbiteriano, e sim na educação proporcionada pelos missionários.

No relatório de 1874, Dagama registra estar muito satisfeito com o trabalho realizado em Brotas, destacando, principalmente, a questão das contribuições. Podia ver o fruto de seu trabalho em mostrar aos crentes que era melhor dar do que receber. Eles já estavam comprando seus livros e sustentando o colportor. Agora estava ensinando os crentes de Brotas a cooperarem com o sustento do seu próprio pastor, Antônio Trajano, uma “verdadeira doutrina do Evangelho”.⁷⁴⁰

⁷³⁵ DAGAMA, João Fernandes. Relatório anual de J. F. Dagama apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro em sessão em São Paulo 9 de Agosto de 1873. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-2.

⁷³⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 2-3.

⁷³⁷ *Idem, Ibidem*, fls. 4.

⁷³⁸ DAGAMA, *op. cit.*, fls. 5-6.

⁷³⁹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A “Questão religiosa”: conflitos Igreja versus Estado e expansão do protestantismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 74.

⁷⁴⁰ DAGAMA, João Fernandes. Relatório Annual Agosto 7 de 1874: Breve relação dos meus trabalhos na pregação do Evangelho desde Agosto passado até o presente. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 3.

1.6. Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa

Natural da Ilha da Madeira, Carvalhosa veio para o Brasil em 1854. Foi recebido por profissão de fé em 25 de março de 1866 na Igreja de São Paulo, por Blackford. Segundo Alderi de Matos, “sua vida e ministério foram fortemente marcados pelos contatos com o Rev. Conceição, a quem provavelmente entendeu melhor do que qualquer outro pastor ou missionário”.⁷⁴¹

Em 1867 deu início aos seus estudos teológicos no seminário fundado por Simonton, tendo estudado ao lado de Antônio Bandeira Trajano, Miguel Gonçalves Torres e Antônio Pedro de Cerqueira Leite. Foi ordenado ao presbitério em 20 de julho de 1871. Iniciou seu ministério evangelístico em Lorena, São Paulo. Em 1874, dirigiu uma escola mista, mas que não teve prosseguimento por falta de professores. A partir de 1875, passou a residir no Rio de Janeiro e a cooperar com o jornal *Imprensa Evangelica*.

Em 1894, passou a pastorear a segunda Igreja Presbiteriana de São Paulo. Em 1899, houve um desentendimento entre Carvalhosa e o Presbitério de São Paulo, resultando no seu desligamento do Presbitério; mas, em 1900, houve a reconciliação. Carvalhosa faleceu em 18 de agosto de 1917.⁷⁴²

No relatório de Modesto Carvalhosa, de 19 de agosto de 1872, registra-se que na cidade de Lorena, São Paulo, a religião evangélica estava despertando a curiosidade de todos, mesmo em casas nas quais os chefes de família haviam proibido de se discutirem assuntos relacionados aos protestantes. Até mesmo a Câmara Municipal suspendera seus trabalhos para que os vereadores pudessem assistir a um casamento protestante, visto como uma estratégia evangelística. Desta forma, a oposição inicial encontrada em Lorena estava se transformando totalmente. Entretanto, os missionários tinham que enfrentar outros obstáculos como a ignorância, a superstição e o vício.⁷⁴³

No relatório de 1873, Carvalhosa lamenta que a assistência aos cultos em Lorena tivesse diminuído. No entanto, a escola diária estava bem frequentada, uma constatação

⁷⁴¹ MATOS, *op. cit.*, p. 311.

⁷⁴² *Idem, Ibidem*, p. 313.

⁷⁴³ CARVALHOSA, Modesto Perestrello Barros de. Relatório dos trabalhos evangelicos do M. P. B. de Carvalhosa durante o anno presbyterial de 1871-72, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro em 19 de Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 4-5.

semelhante a de João Dagama. Para Carvalhosa, a escola deveria ser um meio de espalhar a “verdade”.⁷⁴⁴

1.7. José Manoel da Conceição

No relatório de Conceição de 10 de julho de 1867, fica evidente a importância do trabalho prévio dos colportores para a chegada dos missionários, pois, em Cotia, um sr. Roza já possuía uma Bíblia e esperava somente a chegada de um missionário para pregar-lhe o Evangelho. O próprio Conceição distribuiu muitos exemplares da *Imprensa Evangelica*, juntamente com exemplares da Bíblia e outros folhetos.

Em seguida, Conceição relata casos de oposição e de aceitação de sua pregação por diversas cidades do interior de São Paulo: Porto Feliz, com oposição inicial e aceitação posterior; em Serra do Itaqueri, sob a vaia de jovens; em Limeira, com a assistência de advogados e médicos; em Atibaia, discutindo sobre o evangelho com o vigário; em Jacareí, com boa repercussão; em São José dos Campos, sem muito sucesso; em Taubaté, com aceitação; em Aparecida, discutindo com padres; em Guaratinguetá, com assistência de doutores e padres; em Lorena, com oposição do delegado. Neste relatório, também registra que visitara cidades do interior de Minas Gerais e Rio de Janeiro; além de bairros da zona norte e sul da cidade do Rio de Janeiro.⁷⁴⁵

Por fim, pede perdão pelas falhas de sua memória, pois nem se lembrava mais de quantas cidades havia visitado e pregado. Destacamos que o relatório de Conceição era o mais denso entre seus colegas com relação tanto ao número de cidades visitadas quanto a quantidade de dados descritos. Em certa parte de seu relatório, diz que poderia dizer muito mais; porém, temia ser prolixo.⁷⁴⁶

De acordo com Carl Hahn, Conceição, em três anos, havia transformado radicalmente o mapa religioso do Brasil. “Com a Bíblia na mão e a paz de Deus no coração ele ia de casa em casa ao longo das estradas do Brasil explicando a Palavra de Deus, orando com o povo e

⁷⁴⁴ CARVALHOSA, Modesto Perestrello Barros de. Relatório anual que ao Presbyterio do Rio de Janeiro apresenta M. P. B. de Carvalhosa. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 2.

⁷⁴⁵ CONCEIÇÃO, José Manoel da. Relatório do Rev. Sr. J. M. da Conceição. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-7.

⁷⁴⁶ *Idem, Ibidem*, fls. 10-12.

comunicando-lhe a convicção de que o que estava dizendo era a verdade”. Analisando as viagens de Conceição, Hahn diz-se impressionado com a “inacreditável história de suas jornadas”,⁷⁴⁷ caminhadas que o evangelista fazia a pé para pregar, ensinar e curar. A prática da medicina havia aprendido com Theodoro Langaard, médico alemão, com quem também teria aprendido a língua alemã. “Conceição tornou-se eficiente no tratamento das doenças comuns no Brasil. Assim, quando era convidado a pernoitar nalguma casa ele freqüentemente retribuía a hospitalidade cuidando de algum eventual doente da família”.⁷⁴⁸

Em 16 de julho de 1867, Conceição também redige um texto intitulado “Porque o Brasil carece (da pregação) do evangelho?”. Logo no início do texto, defende que não podia haver povo constituído sem religião, pois a religião era a vida da sociedade e da humanidade, “cuja salvação faz o objeto da pregação do evangelho”.⁷⁴⁹ Para ele, a religião constituía-se da prática do evangelho, e isso era o caminho, a verdade e a vida, conforme Jesus Cristo havia se descrito. A salvação em Jesus Cristo era a solução para a chaga do pecado que era original e universal, afirmava. Embora houvesse países com uma “chaga do pecado” mais profunda, critica a superstição dos brasileiros. Citando a crítica de d. Antônio Joaquim de Melo contra o projeto de casamento civil, Conceição destaca que as próprias autoridades eclesiásticas católicas reconheciam que a religião no Brasil consistia em grandes festas e na romaria de certas imagens milagrosas.⁷⁵⁰

Sobre esse protesto do bispo de São Paulo, Boanerges Ribeiro defende que a gestão de d. Antônio de Melo favorecera a inserção do presbiterianismo em São Paulo. Ao citar o discurso contra o casamento civil do bispo - no qual se afirmava que no Brasil não havia mais fé, restando da religião apenas o exterior, com uma idolatria material de imagens, enquanto que “o caminho, a verdade e a vida” era desprezado - Ribeiro indica que esse discurso era muito semelhante ao dos missionários presbiterianos, incluindo José Manoel da Conceição. A diferença estava, entretanto, no remédio que cada grupo propunha para esses problemas. Para o bispo, representando o campo religioso ultramontano, era necessário que houvesse maior disciplina do clero, rejeição da infiltração nas crenças populares na liturgia, defesa das hierarquias tridentinas e do primado do papa. Já para o campo religioso protestante presbiteriano, a solução para o problema seria dada por uma profunda reforma dos cânones de

⁷⁴⁷ HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, p. 192.

⁷⁴⁸ *Idem, Ibidem*, p. 194.

⁷⁴⁹ CONCEIÇÃO, José Manoel da. Porque o Brasil carece (da pregação) do evangelho?. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁷⁵⁰ *Idem, Ibidem*, fls. 2.

comportamento do sistema religioso, fundamentado no modelo da Reforma do século XVI: sacerdócio universal dos crentes; justificação pela fé, sem as obras da lei; e a Bíblia como única regra infalível de fé e prática.⁷⁵¹

Para Conceição, embora a religião católica fosse um legado deixado por seus pais, ela só lhe trazia infelicidade e desconsolação. Era uma religião que não alimentava mais, estando presa à glória do passado morto, esquecendo-se dos filhos do presente que clamavam por caridade. O estudo da Bíblia no catolicismo baseava-se somente na forma especulativa. Mas, ao analisar o capítulo dez do evangelho de São João, fora atraído para Jesus, como a porta do Céu, como o bom pastor.⁷⁵²

Conceição diz estar presenciando uma transformação de ideias no país, qual nunca antes houvera. Antes, nem mesmo os católicos tinham liberdade para exercerem atividades missionárias, além da Bíblia ser considerada um livro herege.⁷⁵³

Para ele, o limite do homem era a oportunidade de Deus e o excesso do mal, isto é, a indiferença religiosa era o princípio do bem. Destaca a importância do pioneiro William Pitt na evangelização do Brasil, que fizera com que a elite tornasse sua atenção para as coisas mundanas e fizera com que os grupos mais baixos tivessem consolação em seu abatimento, mesmo lamentando não terem instrução para aumentar o conhecimento nas boas novas de salvação.⁷⁵⁴

Conceição destaca que, ao pregar o evangelho, havia fé e simpatia por parte dos ouvintes que: ou conversavam sobre o assunto, ou se convertiam, ou ficavam admirados, ou ficavam hesitantes. A Bíblia e outros impressos estavam correndo de mão em mão. E até crianças estavam quebrando os ídolos de casa, pregando aos seus pais e vigários com a Bíblia na mão.⁷⁵⁵

No relatório de 1868, referente à viagem feita aos Estados Unidos, Conceição registra que havia pregado nas Igrejas Evangélicas de língua portuguesa de Springfield e Jacksonville, no estado do Illinois. Conheceu irmãos de Ashbel Green Simonton. Teve a oportunidade de

⁷⁵¹ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 137-138.

⁷⁵² CONCEIÇÃO, *op. cit.*, fls. 3-4.

⁷⁵³ *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁷⁵⁴ *Idem, Ibidem*, fls. 6-8.

⁷⁵⁵ *Idem, Ibidem*, fls. 9-10.

exercer em alguns casos a medicina. Visitara também Igrejas “romanas” e sinagogas, destacando a dignidade e honra de todos os cultos exercidos na América do Norte.⁷⁵⁶

No relatório de 16 de agosto de 1869, inicialmente, Conceição registra que sofrera oposição violenta em Lorena. Em seguida, mantendo a densidade de seus relatórios, Conceição elenca o nome de várias pessoas, de diversas localidades, que poderiam interessar aos missionários presbiterianos.⁷⁵⁷

A respeito do seu empenho missionário, Émile Léonard defende que Conceição havia sido útil para os obreiros presbiterianos, abrindo-lhes o caminho pelo interior da província de São Paulo, lançando os fundamentos das Igrejas; mas essas pessoas estavam isoladas umas das outras e poucos eram os colaboradores brasileiros, sendo inviável atender ao desejo de Conceição. Isso resultou no abandono de pessoas bem dispostas para com o evangelho, que entregues a si próprias, tornaram-se insensíveis à pregação evangélica. Por vezes, o Presbitério teria pedido que Conceição se fixasse em uma localidade, mas ele nunca atendeu a essas solicitações. Para Léonard, Conceição não estava disposto a submeter seu trabalho evangelístico à burocracia de uma Igreja organizada.⁷⁵⁸

Abaixo segue um quadro geral relacionando as primeiras Igrejas Presbiterianas fundadas no Brasil, referente ao período que analisamos dos relatórios.

Quadro

Primeiras Igrejas Presbiterianas fundadas no Brasil imperial. (continua)

Data	Igreja	Organizadores
12-01-1862	Rio de Janeiro (RJ)	A. G. Simonton, F. J. C. Schneider
05-03-1865	São Paulo (SP)	Alexander L. Blackford
13-11-1865	Brotas (SP)	A. L. Blackford, J. M. Conceição
17-05-1868	Lorena (SP)	Alexander L. Blackford
23-05-1869	Borda da Mata (P. Alegre, MG)	Robert Lenington, E. N. Pires
01-09-1869	Sorocaba (SP)	Alexander L. Blackford
26-06-1870	Hopewell/Santa Bárbara (SP)	J. R. Baird, W. C. Emerson

⁷⁵⁶ CONCEIÇÃO, José Manoel da. Relatório da viagem que fiz aos Estados Unidos da América do Norte, no interesse da minha saúde, com meios proporcionados pelos cuidados e bondade dos Reverendos Senhores A. G. Simonton (já falecido hoje) e A. L. Blackford actual Moderador do nosso Presbitério. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-4.

⁷⁵⁷ CONCEIÇÃO, José Manoel da. Relatório breve de viagem e trabalhos no interesse do evangelho. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1-4.

⁷⁵⁸ LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2006, p. 64.

Quadro (continuação)

10-07-1870	Campinas (SP)	George N. Morton, Edward Lane
19-03-1872	Petrópolis (RJ)	A. L. Blackford, J. F. Dagama
21-04-1872	Salvador (BA)	Francis J. C. Schneider
16-03-1873	Rio Novo (SP)	João Fernandes Dagama
13-04-1873	Rio Claro (SP)	João Fernandes Dagama
20-04-1873	Caldas (MG)	George W. Chamberlain

MATOS, Alderi Souza de. Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903). Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/10268.html>>. Acesso em: 16 jul. 2014.

1.8. Presbitério do Rio de Janeiro ao Sínodo de Baltimore.

Concluindo a análise desse conjunto de relatórios, resta-nos ainda examinar o relatório encaminhado ao Sínodo de Baltimore pelo Presbitério do Rio de Janeiro, provavelmente de 1866. O relatório tinha por objetivo, basicamente, pedir ao Sínodo de Baltimore para incentivar as Igrejas Presbiterianas dos Estados Unidos a investirem no trabalho missionário no Brasil, tanto em recursos financeiros quanto em envio de mais evangelistas, sugerindo, inclusive, que fosse feito um congresso com o objetivo principal de promover o interesse pelo trabalho missionário estrangeiro. Portanto, o Presbitério esperava a colaboração do Sínodo em tudo o que tivesse respeito com a obra missionária. Dessa forma, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos tornar-se-ia modelo para todas as outras Igrejas do mundo no que tange ao investimento em missões.⁷⁵⁹

Saliente-se, no entanto, que conforme constatado por Arturo Piedra, em geral houve um desinteresse das grandes sociedades missionárias do século XIX e início do XX em investir recursos no campo missionário latino-americano, caracterizando este continente como “abandono missiológico”, fosse pela forte presença da Igreja Católica que absorvia muita energia dos missionários ao combatê-la, fosse pelo maior interesse no continente asiático e africano, devido ao predominante paganismo de seus povos.⁷⁶⁰

O relatório registrava que, embora com pouco tempo no Brasil, a missão brasileira já contava com evangelistas dignos, embora poucos, e que Deus estava pondo seu selo sobre o

⁷⁵⁹ PRESBITÉRIO DO RIO DE JANEIRO. Dear Brethren of the Synod of Baltimore. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875), fls. 1.

⁷⁶⁰ PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 18-21.

trabalho, enriquecendo-o com suas bênçãos, e coroando seus esforços para além de suas esperanças. As Igrejas brasileiras estavam organizadas com até cento e cinquenta membros, mas a semente lançada ainda renderia muitos frutos. Necessitavam, porém, de mais obreiros, pois, naquele momento, cada missionário era responsável por evangelizar, aproximadamente, um milhão de almas; grandes cidades ainda não haviam recebido a visita de nenhum missionário, tais como: Pernambuco, Bahia e Porto Alegre; outras poderiam ser importantes centros de influência; pelas cidades menores notava-se que muitas pessoas estavam ansiosas para ouvirem a palavra de Deus; em diversos lugares era necessária a instalação de escolas. Os missionários precisavam do apoio de mais colportores. As viagens eram penosas e longas para o pouco número de obreiros existentes, mas eles as faziam por fidelidade a Jesus Cristo. Diante de tais circunstâncias, lamentava-se que muitas almas poderiam estar morrendo sem salvação.⁷⁶¹

Em seguida, faz-se o seguinte protesto: “a fé sofrida da igreja, tão frequentemente e tão solenemente professada diante de Deus e do mundo, foi, no último ano, apedrejada por uma pesada dívida da parte de nosso distante Conselho”.⁷⁶² Uma análise mais acurada dessa questão pode revelar dados interessantes acerca da contrapartida financeira da missão brasileira para com a Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. O Presbitério decide não prolongar esse assunto, a fim de não desagradar a alguns; confiavam, porém, que não os queridos irmãos do Sínodo, defensores competentes das missões no Brasil. “Mas isso o que pretendemos em nosso memorial, encontrará seu número entre defensores mais competentes, e, se quiser, mais entusiasmados do que nós”.⁷⁶³ Por fim, pediam auxílio financeiro do Sínodo, para serem investidos em escolas no Brasil. “O Sínodo de Baltimore pode fazer isso por nós muito especialmente, sem interferir com suas contribuições que a missão geral encontrar”.⁷⁶⁴

⁷⁶¹ PRESBITÉRIO, *op. cit.*, fls. 2-4.

⁷⁶² “The plighted faith of the church, so often & so solemnly professed before God & the world, was last year stoned by a heavy debt on the part of our Far Board”. (livre tradução). *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁷⁶³ “But that what we aim at in this memorial, will find amongst your number advocates more competent, &, if you will, more enthusiastic than we”. (livre tradução). *Idem, Ibidem*, fls. 5.

⁷⁶⁴ “Can the Synod of Baltimore do this much for us specially, without interfering with her contributions to the general mission find!” (livre tradução). *Idem, Ibidem*, fls. 7.

1.9. Análise geral dos relatórios pastorais

A análise dos relatórios pastorais deixa evidente que alguns temas foram recorrentes, tais como: estratégias de evangelização; regime interno das congregações; principais obstáculos; e expansão entre os camponeses do interior das províncias do sudeste.

As publicações demonstraram ser a principal estratégia evangelística dos missionários: os diversos folhetos; a *Imprensa Evangelica*; o hinário; *Sermões de Simonton*; *Catecismo para meninos*; *Vida de Palissy*; *Tratado sobre sacramentos*; *Noite com os romanistas*; *Breve Catecismo*; dentre outros. Mas tais publicações só tiveram êxito devido ao esmero dos colportores, ressaltado ao longo dos relatórios.

Para Alderi de Matos, a palavra impressa sempre foi o principal recurso de expansão do protestantismo, principalmente para os seguidores de João Calvino. Tal herança calvinista teria chegado ao Brasil a partir das missões presbiterianas. No primeiro momento, os missionários presbiterianos pretendiam propagar as ideias protestantes, evangelizar, instruir os fiéis e polemizar com os adversários. Além disso, “como era de se esperar, muitas publicações do presbiterianismo brasileiro tinham um tom apologético, refletindo o constante clima de confrontação com o catolicismo”, uma necessidade dos presbiterianos de legitimarem suas atividades. O Brasil havia se mantido por três séculos oficialmente católico, por isso, em geral as publicações tinham “o intuito de demonstrar as debilidades da religião majoritária e os valores tidos como superiores, tanto religiosos quanto éticos, das igrejas evangélicas”. Essa estratégia obteve êxito, na visão de Matos, pois muitos adeptos teriam vindo do catolicismo, desiludidos com a Igreja Católica, ratificando os dados relatados nos relatórios analisados. Ademais, as publicações também tiveram propósitos construtivos, atendendo as necessidades internas das Igrejas recém constituídas.⁷⁶⁵

Sobre os colportores, além dos amplamente abordados Daniel Parrish Kidder e James Cooley Fletcher. Alderi de Matos ressalta que os primeiros colportores eram homens simples, dedicados e corajosos. Deslocando-se a cavalo, de trem, de barco ou até mesmo a pé, distribuía Bíblias e diversas literaturas protestantes; por vezes atuavam como evangelistas e plantadores de Igrejas. “Foram companheiros e, com frequência, precursores dos missionários e dos pastores nacionais. O trabalho destes últimos muitas vezes foi facilitado pela atuação

⁷⁶⁵ MATOS, Alderi Souza de. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/10982.html>>. Acesso em: 25 abr. 2014.

dos incansáveis colportores”.⁷⁶⁶ Além disso, Matos destaca que muitos deles eram portugueses e membros da Igreja Evangélica Fluminense de Robert Kalley, embora muitos tivessem cooperado diretamente com a missão presbiteriana. Outrossim, muitos pastores presbiterianos nacionais foram colportores quando ainda eram aspirantes ao ministério.

Por fim, citando Boanerges Ribeiro, aponta que os colportores muitas vezes precediam os pregadores, sofrendo as primeiras oposições, abrindo novas frentes missionárias. Eram homens rústicos e sem instrução, mas não vacilaram diante do latim ou da artilharia patrística usada pelos bispos. Eles “deixaram atrás de si famílias prontas para aderir ao protestantismo”.⁷⁶⁷

Émile Léonard também destaca o importante papel da Bíblia na conversão de comunidades inteiras no Brasil. No entanto, a cultura popular do brasileiro já contava com o apego à Bíblia, cantada em diversas festas populares; tal prática estava contida na própria catequese jesuítica.⁷⁶⁸

O hinário também foi crucial para a expansão presbiteriana no Brasil. Antônio Gouvêa Mendonça destaca que o hinário *Salmos e Hinos* foi o principal veículo pedagógico-doutrinário destinado aos novos convertidos, principalmente, aos camponeses. Não há outro documento que revele melhor a organização da crença dos presbiterianos do que o hinário, “o que identifica uma religião não é o sistema ideológico de instituição vinculada a contextos histórico-sociais já fora do alcance dos adeptos, mas a vivência da crença no cotidiano”.⁷⁶⁹ Cantados no culto, poderiam ser selecionados pelos líderes, com base teológica-institucional, ou, o que era mais comum, pelos assistentes, a partir de suas vivências, devido às longas ausências de líderes na comunidade. Os hinos eram cantados no cotidiano do fiel, não somente nos momentos de culto, era uma expressão de fé, substituindo os cânticos profanos que lhes eram interditados. Além disso, a própria Bíblia concorria com os hinos, mesmo para o mais bíblico dos crentes.⁷⁷⁰

Outra estratégia recorrente entre os missionários era o estabelecimento de escolas, necessária para solucionar o obstáculo da falta de instrução dos camponeses, impedidos de

⁷⁶⁶ MATOS, Alderi Souza de. Colportores: Heróis Esquecidos da Obra Missionária no Brasil. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/7167.html>>. Acesso em: 25 abr. 2014.

⁷⁶⁷ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, p. 151-153 apud MATOS, *op. cit.*.

⁷⁶⁸ LÉONARD, *op. cit.*, p. 85-86.

⁷⁶⁹ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 330.

⁷⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 331-332.

lerem a Bíblia e outros livros religiosos por si próprios. Além disso, as escolas americanas eram um atrativo para a elite política liberal do Império.

Ivanilson Bezerra da Silva explica que a proposta educacional protestante, inicialmente, era uma estratégia de evangelização indireta. Ao pesquisar sobre a expansão presbiteriana na cidade de Sorocaba, destaca que durante a década de 1860, a cidade estava passando por um processo de modernização liberal, dirigida pela elite política maçônica que focava a escolarização como fator de modernização. Além disso, tanto para protestantes quanto para maçons, a escola servia como meio de legitimação.⁷⁷¹

O estabelecimento de escolas seguia as orientações da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, de maio de 1859. De acordo com essas orientações, era necessário que a mente dos brasileiros estivesse imbuída de ideias e princípios religiosos corretos procedidos das Igrejas evangélicas norte-americanas. O documento ressaltava que o objetivo inicial de Ashbel Green Simonton no Brasil era explorar o território, verificar os meios de se atingir com sucesso a mente dos brasileiros e medir o nível de tolerância religiosa garantida pela legislação.⁷⁷²

Segundo Ivanilson Bezerra, a prática educativa estava associada, desde o início, à ação missionária. Citando Émile Léonard, Bezerra destaca que a educação servia como uma evangelização indireta para atrair as elites nacionais ao presbiterianismo.⁷⁷³

A educação tinha tanta importância para a expansão do cristianismo que, em 1840, Samuel Miller apresentou à Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos e ao Sínodo de New Jersey um relatório assinado por presbiterianos ilustres, dentre eles, o teólogo Charles Hodge, professor e influenciador de Ashbel Green Simonton. Dentre as recomendações para garantir às crianças e jovens presbiterianos o melhor aproveitamento das vantagens da educação cristã, destaca-se a terceira, que recomendava a instalação de escolas infantis ligadas à Igreja, junto às congregações, dirigidas por mulheres escolhidas pela Igreja, piedosas, inteligentes e com domínio das doutrinas presbiterianas, por serem as mais aptas e por ensinarem de maneira prazerosa. Nessas escolas, a Bíblia e o Breve Catecismo deveriam ser utilizados todos os dias. Os líderes presbiterianos deveriam supervisionar essas escolas,

⁷⁷¹ SILVA, Ivanilson Bezerra da. *A cidade, a Igreja e a Escola: relações de poder entre maçons e presbiterianos em Sorocaba na segunda metade do século XIX*. 2010. Dissertação (mestrado em Educação) Universidade de São Paulo/SP, p. 63.

⁷⁷² *Idem, Ibidem*, p. 92.

⁷⁷³ *Idem, Ibidem*, p. 181. Émile Léonard destaca que essa já tinha sido uma estratégia utilizada pelos jesuítas no século XVI. Cf. LÉONARD, *op. cit.*, p. 134.

elas deveriam ser úteis para influenciar os hábitos das crianças, para que fossem úteis à família de Cristo. Para as alunas, era interessante que também houvesse aulas de costura e outras atividades femininas. Por fim, estabelecia que todos os dias as aulas deveriam ser iniciadas e concluídas com oração.⁷⁷⁴

Os primeiros missionários procuraram seguir essa orientação, defende Ivanilson Bezerra. No entanto, ao ampliar sua análise, Bezerra defende que, durante o século XIX, existiram dois tipos de escolas fundadas por missionários presbiterianos: as escolas paroquiais junto às Igrejas e os colégios voltados para as elites. O segundo tipo foi difundido por missionários da década de 1870, principalmente, brasileiros.⁷⁷⁵

Para Antônio Gouvêa Mendonça, enquanto que a escola paroquial tinha por objetivo introduzir a nova forma de fé, a ação educativa dos colégios tinha como meta estabelecer uma “civilização cristã”, na esteira do sistema econômico norte-americano.⁷⁷⁶

Quando George Chamberlain solicitou auxílio financeiro à Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, recebeu em resposta uma série de condicionantes: que fosse observado o sistema de ensino americano, escola mista para ambos os sexos, liberdade religiosa, política e racial; a educação deveria estar baseada nos princípios da moral cristã e ética do ensino de Jesus Cristo, sem campanhas proselitistas; a educação deveria ser paga, mas a escola não poderia ter fins lucrativos e os alunos pobres poderiam receber bolsas.⁷⁷⁷

Ivanilson Bezerra destaca que teria sido João Fernandes Dagama o principal responsável por expandir as escolas paroquiais em Brotas. Para o autor, ao analisar os relatórios pastorais, havia um plano elaborado de implantação de escolas protestantes no Brasil com fins proselitistas.⁷⁷⁸

Além das escolas, no relatório também fica evidente o ativismo religioso defendido pelos missionários presbiterianos ao destacarem os esforços evangelísticos dos membros; sobre os fiéis, também há destaque para a necessidade de coerção, principalmente aos que não se submetiam a regra de não trabalhar no domingo. Sob a nossa perspectiva, isso revelava, de certa forma, os conflitos entre o campo religioso presbiteriano e o campo político liberal modernizante das décadas de 1860 e 1870, em meio à aliança amplamente discutida em nosso

⁷⁷⁴ SILVA, *op. cit.*, p. 181-182.

⁷⁷⁵ *Idem, Ibidem*, p. 182-187.

⁷⁷⁶ MENDONÇA, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁷⁷ SILVA, *op. cit.*, p. 192.

⁷⁷⁸ *Idem, Ibidem*, p. 195-199.

estudo. Um exemplo, relatado por Ivanilson Bezerra, diz respeito à família Bertholdo, de Sorocaba, que fazia parte da elite burguesa e da maçonaria. O depósito de Bíblias da cidade e a congregação estavam estabelecidas na casa dessa família. Entretanto, na gestão de Antônio Pedro de Cerqueira Leite, toda a família foi disciplinada por trabalharem no domingo.⁷⁷⁹ Através da *Imprensa Evangelica* os presbiterianos também procuraram defender a consagração do domingo, em artigos como: As eleições ou Efeitos do romanismo.⁷⁸⁰

Acerca dos principais obstáculos encontrados pelos missionários, destacou-se a questão das conveniências sociais, políticas e familiares. Essa questão estava relacionada, principalmente, com a burguesia e com a elite política liberal. Se por um lado, os presbiterianos eram tidos como promotores do progresso e da civilização, por outro, a elite política liberal resistiu, fosse por conveniência, fosse por indiferença, à conversão evangélica.⁷⁸¹ Sobre a questão das conveniências, como principal obstáculo para a conversão da elite política imperial, o jornal *Imprensa Evangelica* publicou diversas matérias: “Será o Brasil católico romano?”; “As conveniências”; “Carta do Calvino ao Ilmo. Sr. Comendador José Luiz de Almeida Martins”; “A polêmica maçônico-romana”.⁷⁸² Nessas publicações, o editorial evangélico procurou defender que muitos eram católico-romanos apenas por questões de conveniência, relacionando este fato ao atraso da sociedade brasileira, que por obrigar os políticos e os empregados públicos a serem católicos, produzia a indiferença religiosa.

⁷⁷⁹ SILVA, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁸⁰ AS ELEIÇÕES. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 18, 21 set. 1872, p. 137; EFEITOS do romanismo. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 23, 07 dez. 1872, p. 178;

⁷⁸¹ Cf. VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, *passim*.

⁷⁸² SERÁ o Brasil catholico romano? *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 4, 19 fev. 1870, p. 25; AS CONVENIENCIAS. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, 18 fev. 1871, p. 25; CARTA do Calvino ao Ilm. Sr. Commendador José Luiz de Almeida Martins. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 9, 04 maio 1872, p. 66; A POLEMICA maçônica-romana. *Imprensa Evangelica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 7, 05 abr. 1873, p. 49.

CONCLUSÃO

Neste ano completa-se o sesquicentenário de fundação do primeiro jornal evangélico brasileiro, a *Imprensa Evangelica*. O campo religioso brasileiro já sofreu grandes transformações ao longo destes cento e cinquenta anos, hoje, segundo informações do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a religião evangélica é a segunda maior em adeptos no Brasil. Inseridos em um Estado laico, os evangélicos puderam se expandir livremente, sem sofrerem mais as dificuldades de uma legislação que negava seus direitos civis.

No entanto, durante o século XIX, diante de uma estrutura de padroado e regalismo, em que havia uma religião oficial, na qual todas as outras religiões tinham que se contentar com o *status* de tolerância, os não-católicos tiveram que utilizar todos os meios possíveis para terem seus direitos garantidos, neste trabalho analisamos a utilização da imprensa como estratégia para formação de uma opinião pública favorável a ampliação de seus direitos, principalmente entre a elite liberal num contexto de renascer liberal.

Ao iniciarmos nossas pesquisas vimos a necessidade de apresentar ao leitor uma análise historiográfica a respeito da inserção do protestantismo no campo religioso brasileiro. O método que escolhemos foi fazer uma biografia panorâmica dos pioneiros do protestantismo no Brasil, dando destaque para os missionários presbiterianos que estiveram vinculados com a produção da nossa fonte principal, a *Imprensa Evangelica*. Por fim, procuramos problematizar a história da imprensa religiosa do Brasil imperial.

Em seguida, a fim de compreendermos o pensamento protestante e católico do oitocentos, passamos a analisar, a partir da historiografia, o desenvolvimento das ideias teológicas e políticas dessas duas religiões, privilegiando a religião protestante, objeto de nosso estudo. Assim vimos como as conjunturas políticas e sociais vividas nos países do norte-europeu e dos Estados Unidos influenciaram a formação teológica do protestantismo, refletida posteriormente pelos missionários ao redigirem a *Imprensa Evangelica*. Procuramos, também, problematizar o pensamento teológico ultramontano do século XIX. Por fim, analisamos os principais discursos teológicos presentes na *Imprensa Evangelica* e no jornal *O Apóstolo*.

Após termos compreendido o pensamento teológico presente no campo religioso brasileiro, procuramos analisar os discursos proferidos com relação ao contexto político das décadas de 1860 e 1870, esse foi o enfoque do terceiro e quarto capítulos. Com essa análise pudemos destacar o quanto o discurso presbiteriano procurava estar coadunado com o discurso liberal em prol da ideia de progresso e civilização dos brasileiros. Os registros civis, a necessidade da secularização de cemitérios e o casamento civil não eram entendidos somente como uma necessidade e um direito dos não-católicos, mas assim como defendido por Tavares Bastos, era uma necessidade para que o Brasil saísse do atraso e alcançasse o progresso e a civilização.

Mas essa concordância com o discurso liberal tinha suas limitações, principalmente quando esse discurso tendia ao racionalismo ou ao materialismo, fortemente combatido tanto por ultramontanos quanto por presbiterianos. Nesse momento encontramos a concordância em meio aos discursos de combate entre os concorrentes no campo religioso brasileiro.

Durante a Questão Religiosa, os limites da concordância entre presbiterianos e liberais foram outra vez ressaltados. Os presbiterianos defenderam a legitimidade da ação dos bispos e combateram a incoerência dos maçons ao quererem pertencer à sociedade secreta ao mesmo tempo em que eram católicos. Nesse ínterim, os editores da *Imprensa Evangelica*, num discurso conversionista, procuraram convencer aos maçons a se ligarem ao presbiterianismo. Junto com esse discurso os presbiterianos aproveitaram para defender com todo afincamento aquele momento como o ideal para a separação entre Estado e Igreja.

Por fim, ressaltamos o discurso interno dos presbiterianos, o que eles falavam entre si e não era publicado no jornal. Com a análise dos relatórios pastorais do quinto capítulo destacamos como o jornal *Imprensa Evangelica* foi crucial para a expansão do presbiterianismo no interior do Brasil. Além disso, notamos como a ideia de “conveniências” era entendido pelos missionários como principal obstáculo para expansão efetiva do presbiterianismo no Brasil.

Ao concluirmos essa pesquisa pudemos comprovar que a imprensa protestante foi o principal instrumento utilizado pelos missionários presbiterianos para se manifestarem perante os principais debates político-religiosos das décadas de 1860 e 1870. Além disso, constatamos que realmente os missionários presbiterianos, através dos discursos proferidos no jornal, procuraram forçar sua entrada no campo religioso brasileiro conquistando capital inicial mobilizando grupos liberais que pudessem ser potencialmente revolucionários.

Verificamos também que o discurso presbiteriano era determinado objetivamente pela estrutura do campo religioso brasileiro oitocentista. Os missionários mantiveram o silêncio perante algumas questões devido à situação em que estavam circunscritos, por exemplo, sobre a escravidão, provavelmente para não levantarem polêmica além dos assuntos concernentes aos não-católicos.

Constatamos, também, que entre as forças políticas mobilizadas pelos protestantes na conquista do capital necessário para disputar o monopólio da gestão do sagrado estavam os maçons e os liberais. Não pudemos comprovar que republicanos e abolicionistas também estivessem entre essas forças mobilizadas pelo protestantismo, principalmente, porque o jornal não faz qualquer menção, nem a escravidão, e nem ao manifesto republicano de 1870. Através do apoio de liberais e maçons, os presbiterianos tinham esperança de que a estrutura político-religiosa brasileira pudesse sofrer as devidas alterações para que o direito dos não-católicos fosse garantido.

Por fim, saber se realmente a existência de uma religião exógena disputando espaço dentro desse universo social, religioso e político brasileiro contribuiu para que ocorresse a crise atravessada pelo sistema político imperial ainda é uma questão a ser melhor trabalhada por novas pesquisas; destacamos, todavia, que através dessa dissertação, algumas pistas puderam ser fornecidas. Podemos dizer, também, que a crise atravessada pela Questão Religiosa possibilitou sim a emergência de um discurso profético por parte dos missionários protestantes de que o dia da separação entre o Estado e a Igreja finalmente haveria de chegar.

Ao concluirmos essa dissertação esperamos que o leitor tenha compreendido quais foram as estratégias discursivas e de evangelização utilizadas pelos presbiterianos; além de sua relação com a sociedade brasileira oitocentista. Também, esperamos ter fornecido novos subsídios para compreensão do desenvolvimento da ideia de liberdade religiosa no Brasil.

Como contribuição teórica, nosso trabalho procurou aprofundar o debate referente às complexas relações entre o universo religioso e político brasileiro, num período anterior a constituição de um campo autônomo propriamente dito.

Por fim, ressaltamos que nossa pesquisa deixou algumas lacunas a serem preenchidas por novas pesquisas. Como as pessoas comuns se apropriavam do discurso presbiteriano? Essa questão ainda continua sem resposta, a principal dificuldade em respondê-la é a ausência de fontes. Como era gerada a oposição aos cultos protestantes tão noticiados nos jornais? Uma pesquisa que analisasse a imprensa local das regiões onde essas oposições foram mais

intensas poderia responder a essa questão. Por fim, até que ponto a ideia de “conveniência” foi um real obstáculo à expansão do protestantismo no Brasil? Cremos que uma pesquisa mais aprofundada sobre o pensamento político e religioso daqueles políticos liberais que apoiavam as ideias protestantes, mas nunca se filiaram a uma Igreja evangélica, poderia responder a essa pergunta. Essas questões podem gerar novas pesquisas que aprofundarão nosso conhecimento a respeito do complexo campo religioso brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

BLACKFORD, Alexander Latimer. Algumas considerações sobre os obstáculos ao progresso do evangelho no Brazil, apresentadas ao Presbyterio do Rio de Janeiro em sua sessão de 16 de julho de 1867, por A. L. Blackford. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatorio annual de A. L. Blackford apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro em sessão do em Rio de Janeiro a 14 de Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatorio annual de A. L. Blackford, pastor em Rio de Janeiro, apresentado ao Presbyterio em sua sessão de 20 de julho de 1871, em Rio de Janeiro, nº 11 Travessa da Barreira. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatorio annual de A. L. Blackford, pastor em São Paulo, apresentado ao Presbyterio em sua sessão de 12 de julho de 1867, em Rio de Janeiro, nº 49 Rua Conde d'Eu. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatorio de A. L. Blackford, from Julho 1867 até Agosto 1868. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatorio de A. L. Blackford pelo anno presbyterial proximo passado. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatorio de A. L. Blackford sobre seus trabalhos evangelicos, desde a ultima reunião do Presbyterio em Agosto do anno proximo passado até esta data, e um resumo do progresso e actual estado da Igreja do Rio de Janeiro. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatorio de A. L. Blackford pelo anno presbyterial findo a 5 de Agosto de 1874. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório sobre o comeso da obra Evangelica na cidade e provincia de São Paulo. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

BÍBLIA Sagrada contendo o Antigo e o Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

BÍBLIA Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/01/23/15.php>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

CARVALHOSA, Modesto Perestrello Barros de. Relatório anual que ao Presbyterio do Rio de Janeiro apresenta M. P. B. de Carvalhosa. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório dos trabalhos evangelicos do M. P. B. de Carvalhosa durante o anno presbyterial de 1871-72, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro em 19 de Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

CHAMBERLAIN, George Whitchill. “E guiarei aos cegos pelo caminho que nunca souberão; os farei caminhar pelas veredas que não souberão; tornarei as trevas em luz perante elles; e as cousas tortas farei direitas; estas cousas lhes farei e nunca os desampararei”. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório de G. W. Chamberlain, Pastor da igreja de São Paulo, lido perante o Presbyterio do Rio de Janeiro em sessão aos 9 de Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório do Rev. Geo. W. Chamberlain, Pastor da igreja de San Paulo, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro na sessão de 1870. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório do Rev. G. W. Chamberlain, Pastor da Igreja de San Paulo, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro na sessão de 1871. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório dos trabalhos evangelicos de G. W. Chamberlain, durante o anno presbyterial de 1873-4 apresentado ao Secretario do Presbyterio depois das sessões que tiveram lugar na cidade de S. Paulo desde 5 até 13 de Agosto de 1874. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

CONCEIÇÃO, José Manoel da. Porque o Brasil carece (da pregação) do evangelho?. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório breve de viagem e trabalhos no interesse do evangelho. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório da viagem que fiz aos Estados Unidos da America do Norte, no interesse da minha saude, com meios proporcionados pelos cuidados e bondade dos Reverendos Senhores A. G. Simonton (já fallecido hoje) e A. L. Blackford actual Moderador do nosso Presbyterio. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório do Rev. Sr. J. M. da Conceição. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos: discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1819. *Revista de Filosofia*, n. 2, 1985. Disponível em: <<http://sociofespsp.wordpress.com/2012/12/23/constant-benjamin-da-liberdade-dos-antigos-comparada-a-dos-modernos-filosofia-politica-n-2-1985/constant-benjamin-da-liberdade-dos-antigos-comparada-a-dos-modernos-filosofia-politica-n-2-1985>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

DAGAMA, João Fernandes. Relatório Annual Agosto 7 de 1874: Breve relação dos meus trabalhos na pregação do Evangelho desde Agosto passado até o presente. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório annual de J. F. Dagama apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro em sessão em São Paulo 9 de Agosto de 1873. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

EPHRAIM. *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1864.

IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Livro de Registro de Membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro: Início 12 de janeiro de 1862, Fim 02 de julho de 1911, Rio de Janeiro, 06 nov. 1864.

_____. *Centro de Documentação: CENDOC*. Certidões de casamento: início 12 de setembro de 1870, fim 04 de fevereiro de 1878.

IMPRESA EVANGELICA. Rio de Janeiro, 1864-1873, BN PR-SOR 03254_376582. Disponível em: <<http://hemerotecadigital.bn.br/>>. Acesso em: 17 jul. 2014.

KIDDER, Daniel Parrish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*: Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Brasília: Senado Federal, 2001.

MATOS, Alderi Souza de (org.). *O diário de Simonton 1852-1866*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

MELASPOROS. *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa, demonstrando ser a separação entre a Igreja e o Estado uma medida de direito absoluto e de summa utilidade*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1866.

O APOSTOLO. Rio de Janeiro, 1866-1873, BN PR-SOR 00830_343951. Disponível em: <<http://hemerotecadigital.bn.br/>>. Acesso em: 17 jul. 2014.

O MISSIONARIO CATHOLICO. Rio de Janeiro, 1865, BN PR-SOR 03511-03526. Disponível em: <<http://hemerotecadigital.bn.br/>>. Acesso em: 17 jul. 2014.

PRESBITÉRIO DO RIO DE JANEIRO. Dear Brethren of the Synod of Baltimore. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

SCHNEIDER, Francis Joseph Christopher. Algumas considerações que nos levam a crer que o Evangelho de Jesu-Christo ha de ser espalhado por todo o Brazil: papel lido perante o Presbyterio do Rio de Janeiro em 16 de Julho de 1864, por F. J. C. Schneider. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório de 12 de julho de 1867. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório de F. J. C. Schneider, para o anno presbyterial de Agosto de 1870 a Julho de 1871. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório de F. J. C. Schneider, um dos pastores da Igreja do Rio de Janeiro para o anno presbyterial de 1867-68. Apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro e lido perante elle na sessão de 8 de agosto de 1868. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório dos trabalhos de F. J. C. Schneider durante o anno presbyterial de 1868-1869, apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro aos 14 de Agosto de 1869. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório dos trabalhos evangelicos de F. J. C. Schneider durante o anno presbyterial de Julho de 1871 a Agosto de 1872. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

SIMONTON, Ashbel Green. O Relatório do pastor da Igreja do Rio de Janeiro para 1866-67 apresentado e lido perante o Presbyterio do Rio de Janeiro na sessão do dia 12 de julho de 1867, por A. G. Simonton. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

_____. Relatório sobre a origem e marcha da Igreja Evangélica do Rio de Janeiro. Apresentado ao Presbyterio do Rio de Janeiro no dia 11 de julho de 1866, por A. G. Simonton. IGREJA PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO. *Centro de Documentação: CENDOC*. Relatórios Pastorais (1859-1875).

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Da liberdade religiosa no Brazil: estudo de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1879.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do Solitário*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

BRASIL. Biblioteca Nacional Digital Brasil. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <<http://www.hemerotecadigital.bn.br/>>. Acesso em: 08 maio 2014.

Legislação

BRASIL. Código Criminal do Império do Brazil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em: 08 fev. 2014.

_____. 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. 2013.

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. Acesso em: 09 nov. 2011.

Historiografia

ALMEIDA, Alceste Pinheiro de. Catequese indígena e educação do escravo e liberto: antídotos à imigração em “O Apóstolo”. In: Simpósio da ABHR, 12, 2011, Juiz de Fora. *Anais dos Simpósios da ABHR*. Juiz de Fora: ABHR, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/6/showToc>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

BAILYN, Bernard. *As origens ideológicas da Revolução americana*. Bauru: EDUSC, 2003.

BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na Igreja: espia pela banda de fora: Protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: Unimep, 2002.

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

BARROS, Roque Spencer M. de. “Vida Religiosa” e “A questão 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.

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

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

CAES, André Luiz. A palavra dos pastores, as cartas pastorais dos bispos brasileiros 1821-1890. Disponível em: <http://www.prp.ueg.br/06v1/conteudo/pesquisa/inic-cien/eventos/sic2005/arquivos/humanas/a_palavra_pastores.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

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

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.

CARVALHO, José Murilo de (coord.). *A construção nacional: 1830-1889, v. 2*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

_____. Liberalismo, radicalismo e republicanismo nos anos sessenta do século dezenove. *Centre for Brazilian Studies, University of Oxford*. Disponível em: <<http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

CHARTIER, Roger; LOPES, José Sérgio Leite. Pierre Bourdieu e a história. *Topoi*, n. 4, v. 3, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_antteriores/Topoi04/04_debate01.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

CHAVANTE, Esdras. *Do monopólio à livre concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)*. 2013. Dissertação (mestrado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP.

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

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

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

GÉRSON, Brasil. *O regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra / Brasília: INL, 1978.

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

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

GUGLIOTA, Alexandre. *Entre trabalhadores imigrantes e nacionais: Tavares Bastos e seus projetos para a nação*. 2007. Dissertação (mestrado em História Social) Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ.

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

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

KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552*. Bauru: EDUSC, 2005.

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

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.

MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MATOS, Alderi Souza de. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, São Paulo, nº 2, vol. XII, 2º sem. 2007. Disponível em:

<http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII_2007_2/alderi.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

_____. A IPB e a Maçonaria: resoluções dos Concílios da Igreja. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/10245.html>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

_____. Colportores: Heróis Esquecidos da Obra Missionária no Brasil. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/7167.html>>. Acesso em: 25 abr. 2014.

_____. Instituições Presbiterianas no Brasil: Presbitério do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/10983.html>>. Acesso em: 21 abr. 2014.

_____. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900)*: missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903). Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/10268.html>>. Acesso em: 16 jul. 2014.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*: III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tânia Regina de (org.). *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

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

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

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

_____; OLIVEIRA, Françoise Jean. *O poder da maçonaria*: a história de uma sociedade secreta no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

OLIVEIRA, Bruno Bastos. Liberdade religiosa no Brasil Império e no Brasil Contemporâneo. *RMDUFAL*, Maceió, v. 1, n. 1, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/rmdufal/article/view/277/pdf_22>. Acesso em: 02 mar. 2014.

PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e catolicismo*: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil. 2011. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói.

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega M. A primeira das liberdades: o debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil imperial. *Desigualdade & Diversidade*: Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/Pereira_desdiv_n1ano1.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2014.

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

PINA, Patrícia Kátia da Costa. O jornal, o leitor e a leitura no oitocentos brasileiro. *Labirintos*: revista eletrônica do núcleo de estudos portugueses, Feira de Santana, n. 8, 2 sem. 2010. Disponível em:

<http://www.uefs.br/nep/labirintos/edicoes/02_2010/03_dossie_patricia_katia_da_costa_pina.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2014.

PONTES, Carlos. *Tavares Bastos (Aureliano Cândido 1839-1875)*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1975.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.

REIS, Edilberto Cavalcante. Visitas e cartas pastorais: a construção de um projeto eclesial. In: III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH: Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades, 3, 2011, Florianópolis. *Anais...* In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

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

ROCHA, Maria. As cartas pastorais de d. Carlos Luis D'Amour e de d. Aquino Correa: a secularização dos cemitérios públicos da cidade de Cuiabá no limiar do século XX. In: III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH: Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades, 3, 2011, Florianópolis. *Anais...* In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SANTIROCCHI, Ítalo. O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado. *Revista Brasileira de História das Religiões – Anpuh*, Maringá, v. 4, n. 12, jan. 2012. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf11/04.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

_____. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. 2010. Tese (doutorado em História) Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma.

SANTOS, Edwiges Rosa dos. Implantação e estratégias de expansão do protestantismo presbiteriano no Brasil Império. *Último andar*, São Paulo, 2005, n. 13, dez.. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/12691/9234>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

_____. *O jornal Imprensa Evangélica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira República brasileira*. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP.

SILVA, Gercymar W. Lima e. Raízes históricas do metodismo brasileiro: primeira incursão missionária no Brasil. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 18, 2. sem. 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/CA/article/view/1204/1215>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

SILVA, Ivanilson Bezerra da. *A cidade, a Igreja e a Escola: relações de poder entre maçons e presbiterianos em Sorocaba na segunda metade do século XIX*. 2010. Dissertação (mestrado em Educação) Universidade de São Paulo/SP.

SILVA, Rafaela de Albuquerque. *No labirinto das liberdades: Conselho de Estado, direitos civis e associativismo religioso não-católico no Brasil imperial (1850-1883)*. 2012. Dissertação (mestrado em História) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ.

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

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

SOUZA NETO, Wilson Ferreira de. *Presbiterianismo e Maçonaria: uma análise da contribuição maçônica ao presbiterianismo brasileiro no período de 1859 a 1889*. 2008. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SUÁREZ, Hugo José. Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, v. 27, n. 108, 2006. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710802>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

VALLE, Daniel Simões do. *Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888)*. 2010. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux. Imprensa e protestantismo no Brasil (1864-1930). *Projeto História*, São Paulo, vol. 35, ago./dez. 2007. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/171/showToc>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

VIANNA, Luiz Werneck. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2. Disponível em: <http://www.bresserpereira.org.br/Terceiros/Cursos/2010/1991.Americanistas_e_Iberistas.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2014.

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

VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

Teoria e Metodologia

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

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

_____. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

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

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

Obras de Referência

ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Dicionário Teológico*. Edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: CPAD, 1998.

FALCÃO, D. Manuel Franco. *Enciclopédia Católica Popular*. Disponível em: <<http://www.ecclesia.pt/catolicopedia>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

MICHAELIS Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br>>. Acesso em: 17 abr. 2013.