

2.5 – *A Salvação do Brasil:*

O modo pelo qual o nosso país pode se tornar como os EUA.

“As utopias nos afastaram aparentemente do milenarismo, mas só aparentemente, pois elas constituíram um dos canais pelos quais se insinuou nas mentalidades ocidentais a esperança de uma felicidade terrestre coletiva para a humanidade do amanhã”.⁶⁷⁸

Jean Delumeau

Quando os missionários protestantes chegaram aqui e afirmaram que o Brasil podia ser uma nação liberal, civilizada, progressista e próspera, não o fizeram apenas baseados em suposições abstratas, que deviam ser aceitas pela fé. Eles entendiam que tinham à sua retaguarda uma comprovação colossal de que era possível construir algo assim nas Américas. Na opinião de seus contemporâneos, inclusive de brasileiros bem informados, os Estados Unidos estavam se levantando no mundo ocidental como o grande titã do século.

Os missionários americanos eram os mensageiros diretos deste Novo Mundo e estavam aqui, também, para mostrar que o Brasil podia seguir o mesmo caminho. Eles vinham anunciar, a quem quisesse ouvir, o segredo de seu sucesso, percebendo-se como altivos, porém generosos, guardiões de um conhecimento especial. O segredo, transformado em boa nova, muitas vezes convincente, era que o êxito da civilização norte-americana devia-se à prática da religião bíblica.

Como vimos antes, para alguns ideólogos do movimento missionário, a missão dos evangelistas americanos mundo afora era apenas comunicar aos indivíduos o plano de Deus para sua salvação pessoal, cumprindo o mandamento de Jesus de pregar o Evangelho “a toda criatura”, “até os confins da terra” (Marcos 16:15; Atos 1:8). Em lugares como Índia e China, freqüentemente, fez-se a tentativa de adaptar a mensagem cristã aos hábitos e tradições locais – nestes casos, muitas vezes, os missionários usavam vestimentas e adotavam costumes nativos, ensinavam a rejeição apenas das práticas expressamente interditas nas Escrituras,

⁶⁷⁸ Jean Delumeau, *Mil anos de felicidade*, p. 268.

evitavam se apresentar como divulgadores de novas técnicas de produção e como propagadores dos princípios ocidentais de organização econômica e política. O líder denominacional e missionário Rufus Anderson foi um dos mais destacados defensores deste ponto de vista. Ele ajudou a orientar uma corrente importante do movimento missionário americano que entendia que ao evangelista cabia apenas *evangelizar* e não *civilizar* – como se fosse possível separar, completamente, uma coisa da outra.

Todavia, a apresentação da América (e do seu modelo de sociedade liberal) como exemplo de nação cristã que deu certo se tornou, em alguns países, quase inevitável. Esse era o caso do Brasil, cuja situação era bem diferente da dos distantes povos asiáticos. Este era um país da América, em que o povo se confessava cristão e em que boa parte da elite política e intelectual estava obcecada pela idéia de civilizar a nação, de fazê-la participar do progresso liberal dos irmãos do Norte, de torná-la semelhante aos Estados Unidos. Aqui era impossível deixar de divulgar, francamente, os princípios da civilização estadunidense e suas conquistas no caminho do progresso.

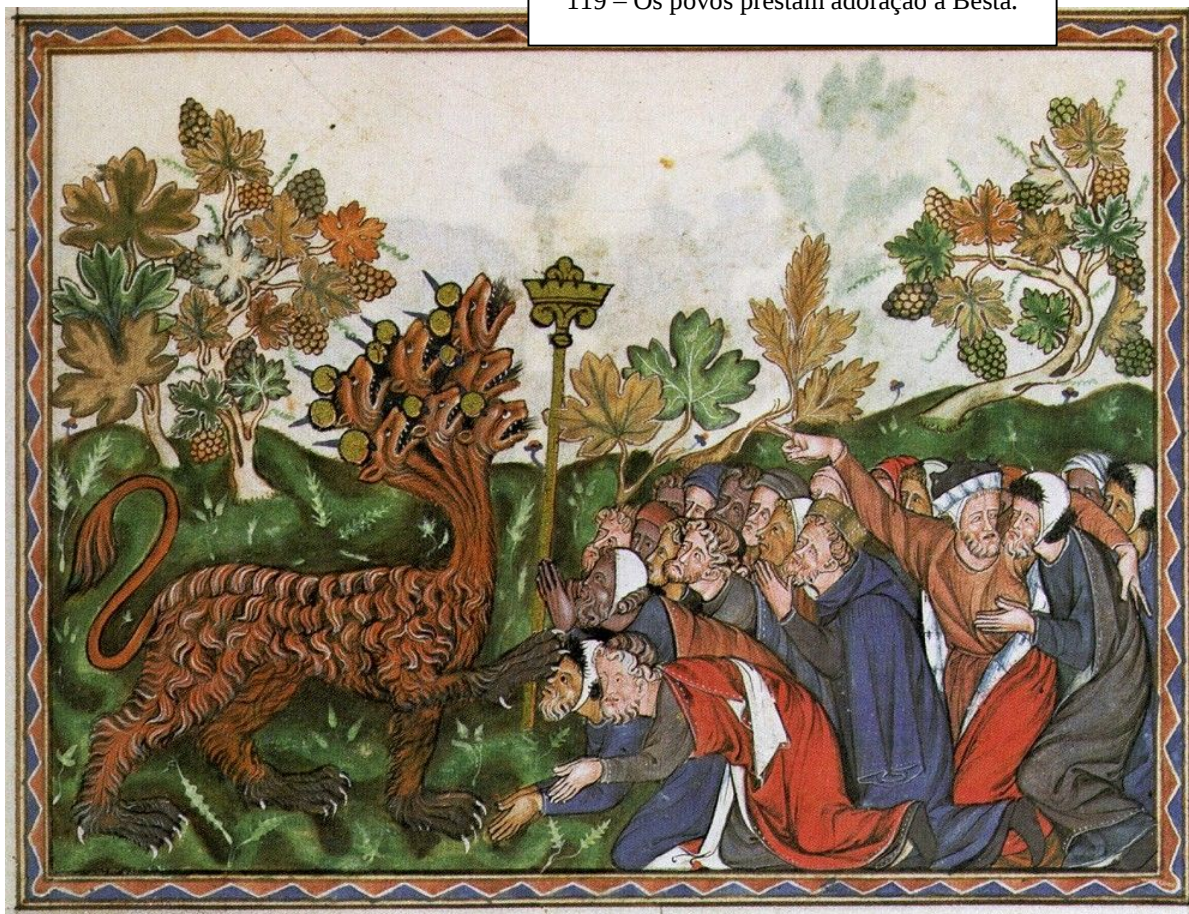
Neste aspecto, houve nuances que diferenciaram alguns missionários. James Fletcher, por exemplo, foi mais um divulgador da ciência e da indústria norte-americana do que um evangelista. Esse foi, talvez, o principal motivo pelo qual ele não se entendeu bem com Simonton e Blackford, embora fossem igualmente presbiterianos. Estes últimos, como todos os demais fundadores de igrejas, tinham como alvo prioritário salvar almas, pregando o Evangelho, mas também não perdiam a oportunidade de anunciar a importância da religião protestante na formação e no sucesso da grande República do Norte – pois muitos brasileiros estavam dispostos a ouvir com atenção sua opinião sobre como o Brasil podia recuperar-se do atraso, espelhando-se nos Estados Unidos.

Havia, porém, nesta temática, um problema teológico preliminar a ser resolvido. Percebendo-se como estritamente fiéis à doutrina das Escrituras Sagradas, os pregadores evangélicos precisavam explicar como era possível conciliar a teoria do liberalismo progressista à escatologia agonística do Novo Testamento.

Os Evangelhos registram o clima de desastre iminente em que vivia a Palestina do primeiro século – que culminou na destruição de Jerusalém e na grande Diáspora (Mateus 24:2). Para os primeiros cristãos, o Pai enviara seu filho único ao mundo e as potestades malignas que o governam assassinaram o Messias, continuando a perseguição contra os seus seguidores (Marcos 12:1-9; Atos 7:51-60). O Reino de Deus estava próximo; Jesus veio anunciá-lo, dando aos homens sua última oportunidade de arrependimento – mas a maioria o rejeitou e o próprio povo escolhido o condenou à morte (Marcos 1:15; João 1:1-12). O que se

podia esperar daí para frente era que este mundo perverso e corrompido seria destruído pela ira de Deus, salvando-se apenas os que creram no Evangelho e se arrependeram de seus pecados. A tradição apocalíptica, que existia entre os judeus desde, pelo menos, o tempo da Guerra dos Macabeus, foi um elemento importante nos ensinamentos de Cristo e alcançou uma expressão formidável depois que se desencadearam as perseguições do Império Romano.

119 – Os povos prestam adoração à Besta.



No Novo Testamento, o Apocalipse de João relata, fantasticamente, como a Besta, reinando sobre a grande Babilônia (leia-se Roma), assentada no seu trono divino, governava todos os povos e nações, movendo uma opressão irresistível contra os crentes em Jesus, embriagando-se do sangue dos mártires e recebendo a adoração das multidões (Apocalipse 13:1-8; 17:1-6). Só os cristãos que perseverassem até o fim seriam salvos, pois quando o reinado do Anticristo estivesse consumado e os santos de Deus sacrificados em holocausto, Jesus voltaria subitamente, entre as nuvens do céu, com seus exércitos angelicais, para matar o filho da perdição com o sopro de sua boca (Marcos 13: 24-30; II Tessalonicenses 1:8). Brevemente, com o retorno de Cristo, o século presente seria subvertido, o fogo do alto consumiria e fundiria todos os elementos deste mundo, vindo, então, o grande julgamento

final (II Pedro 3:12). O Rei dos reis lançaria no lago de fogo e enxofre Satanás, a Besta e todos os perdidos, para serem eternamente queimados pelas chamas e corroídos pelos vermes (Apocalipse 20:9-15). Deus inauguraria um novo céu e uma nova terra, nos quais os remidos pelo sangue de Cristo viveriam, com seu Salvador, a bem-aventurança e a paz perpétuas (Apocalipse 21:1-7).



120 – O retorno triunfante de Cristo e a derrota do falso profeta.

A mensagem apocalíptica era, portanto, uma profecia de esperança aos cristãos que viam a Igreja ser massacrada, dia após dia. Por um lado, havia nesta mensagem um extremo pessimismo escatológico em relação à era presente – dominado pelas forças do mal, por homens inspirados por Satanás, este mundo iria de mal a pior, praticando toda sorte de injustiça e impiedade, até a sua destruição total. Por outro lado, quando a medida do pecado e da maldade humana estivesse plenamente cumprida, o juízo implacável do Todo-Poderoso recairia mais uma vez sobre a sua criação, exaltando os fiéis e coroando-os de glória para sempre. Enquanto não chegasse o fim, em que Deus recobriria o governo do mundo que Ele confiara aos homens, a humanidade ia se corromper cada vez mais.

Como explicou Jean Delumaeu, as utopias dos séculos XVIII e XIX, que percebiam a História desenrolando-se numa linha teleológica progressiva até a humanidade alcançar uma “idade de ouro” definitiva, tinham lá suas raízes no antigo milenarismo da teologia cristã.⁶⁷⁹ Mas, no caso do liberalismo, herdeiro direto do iluminismo neste aspecto, a sua escatologia secularizada era profundamente otimista quanto às possibilidades de o homem melhorar a si mesmo e o seu mundo. Há nisso um contraste significativo com a doutrina cristã primitiva.

Grosso modo, para o pensamento liberal, o antagonismo proporcionado pela competição dos egoísmos particulares era astuciosamente usado pela força oculta que, providencialmente, dirige a História, conduzindo a sociedade dos homens ao aperfeiçoamento, à expansão do conhecimento, da riqueza e da liberdade. No fim dos tempos, cumprir-se-iam plenamente os desígnios eternos das leis naturais, dar-se-ia a vitória completa do homem sobre os recônditos obscuros da natureza, interior e exterior, que ainda não tinham sido alcançados pelas luzes da razão. Ficaria, então, patente o sentido das lutas, contradições e dificuldades enfrentadas na evolução das civilizações, ao longo dos séculos: elas provocaram a emulação entre os indivíduos e os povos, triturados no moinho do tempo, que é o motor da História, para extrair-se o sumo da experiência humana, o melhor do seu melhor.

A *Imprensa Evangélica* ensaiou uma explicação que tentava realizar o difícil casamento entre a doutrina liberal do progresso inexorável da sociedade dos homens e a esperança apocalíptica das Escrituras Sagradas. Entre a deterioração progressiva da condição humana e a expectativa do avanço constante da civilização, o articulista protestante preferiu a segunda, esclarecendo, contudo, que, no aspecto moral e espiritual, o homem é incapaz de melhorar a si mesmo sem a intervenção divina.

Vivemos não somente em um mundo de mudanças – vivemos em um mundo de progresso. Tem sido um adiantamento gradual e evidente na condição física e intelectual da raça humana. Enquanto todo o entendimento benévolo deve regozijar-se por causa disto, é justo deplorar que estes melhoramentos verdadeiros são incapazes de renovar a natureza moral e espiritual do homem. Os melhoramentos que estamos acostumados a decantar, são simplesmente meios ou instrumentos, os quais podem ser usados para o bem, mas que são muitas vezes usados para o mal. (...) Não há na terra um poder ou elemento de origem terrestre, que seja capaz de regenerá-la. O poder que regenera a terra, tanto como o que regenera os homens deve descer do céu.⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ *Idem*, pp. 268-281.

⁶⁸⁰ *O mundo vindouro*, em: *Imprensa Evangélica*, 14 de novembro de 1878, p. 361.

Divergindo da maior parte das teorias do progresso do século XIX, o articulista da *Imprensa Evangélica* não achava que a expansão do conhecimento intelectual e científico fosse promover a regeneração moral do ser humano. Para justificar esta percepção, ele usou um argumento pouco difundido na época, mas que ainda se tornaria muito familiar aos contemporâneos do século seguinte: a ciência também pode ser usada para destruir o ser humano. Os



instrumentos e técnicas novas que são inventados para controlar e modificar a natureza externa ao homem não são bons em si mesmos e não podem melhorar a sua natureza interior. O bom uso destes meios depende da melhoria ética da humanidade, que deve ser buscada em outra fonte: na experiência religiosa de contato com o transcendente.

O estado ou a condição, moral ou física da terra depende essencialmente do caráter dos seus habitantes; pois quando o caráter do homem se renovar, o estado da terra há de ser renovado também, e as agências agora contrárias se harmonizarão; aquilo que é estéril tornar-se-á frutífero; aquilo que é pernicioso tornar-se-á benéfico.⁶⁸¹

A idade de ouro futura chegará, conforme o parágrafo acima, não por uma ruptura cósmica repentina, mas sim pela renovação do mundo dada através da regeneração do caráter do homem. Embora os indivíduos ajam livremente, os resultados combinados de suas ações vão cumprindo gradualmente os desígnios divinos, inscritos desde sempre nas leis naturais. A renovação da terra depende da regeneração voluntária de cada indivíduo, mas vista no seu conjunto, ao longo do tempo, ela reflete a manifestação do poder supramundano que conduz a humanidade até a superação das contradições deste mundo. Esta linha de raciocínio dá uma ênfase maior à administração divina da Providência sobre a História, do que à capacidade do ser humano de corromper a criação. A História sempre esteve sob o controle da inteligência

⁶⁸¹ *Idem*, p. 361.

transcendente, que a governará até que a renovação do homem dissipe toda a desarmonia e cumpra toda a justiça. O “mundo vindouro” não será a antítese do presente, mas sim a sua síntese conclusiva.

Deve ser observado que não avançamos o argumento de que há injustiça neste mundo que deve ser retificada no vindouro. Ninguém tem o direito de queixar-se contra as leis da natureza, que destas recebeu uma injustiça. Há neste mundo um governo completo, mas não consumado. Este governo é completo no sentido de estar em adaptação exata com o caráter do homem; mas o caráter do homem e a administração divina em referência a ele, do mesmo modo apontam uma conclusão ulterior, para a qual todas as coisas caminham. Vemos o processo no princípio e não no fim, – no progresso e não no resultado –; e esperamos afinal achar um trono de juízo, e um juiz imparcial assentado sobre ele.⁶⁸²

A justiça vindoura não reparará a estrutura sistêmica que regeu o mundo antigo. Essa estrutura foi dada e administrada conforme as leis naturais. O que precisa ser reparado são as injustiças individuais, julgadas pela imparcialidade do tribunal divino, sem o qual o direito natural jamais seria aplicado em sua plenitude. Quando esta plenitude for consumada, o mundo novo será inaugurado e o temporal afluirá no eterno. Quando chegará este porvir não é possível saber, embora os princípios que o governarão sejam já universalmente acessíveis ao homem: “O tempo e a maneira do juízo não são conhecidos, mas a lei revela-se pela natureza”.⁶⁸³

Pode-se dizer que a solução encontrada pelo articulista da *Imprensa Evangélica* foi um tanto mais liberal do que neo-testamentária. Esta perspectiva otimista do futuro era necessária para justificar a esperança de que a pregação do Evangelho ajudaria o Brasil a evoluir no caminho do progresso, aproximando-se, deste modo, dos Estados Unidos da América.



122 – O Juízo Final.

⁶⁸² *O mundo vindouro*, em: *Imprensa Evangélica*, 21 de novembro de 1878, p. 369.

⁶⁸³ *Idem*, p. 369.

2.5.1 – O Caminho para o Mundo Além:

A reforma do espírito brasileiro.

“O evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer maiores esforços para avantajá-lo na senda do progresso. Se assim não suceder entre nós, a culpa será nossa. Se a nova geração não for superior à atual, não teremos preenchido nosso dever”.⁶⁸⁴

Ashbel Green Simonton

Há um ponto indispensável para entendermos bem a maior parte dos assuntos que discutimos neste trabalho. Quando os escritores do século XIX falavam de “religião”, muitas vezes, não se referiam apenas a formas de culto e sistemas de doutrinas que tratam das questões sagradas. Frequentemente, eles usavam este termo para falar das tradições, símbolos, costumes, crenças e valores enraizados no coração da população. “Religião” também era sinônimo de “a alma do povo”.

Por isso, Liberato Barroso, em suas conferências, afirmou que a educação religiosa é “a condição essencial da existência, da grandeza e da prosperidade das nações”.⁶⁸⁵ Por isso, Tavares Bastos declarou que o Brasil precisava de “uma nova alma”, de “uma reforma de costumes, na verdade, de religião”.⁶⁸⁶ Os exemplos poderiam ser multiplicados. No século XIX, Hegel e seus seguidores elaboraram, em termos filosóficos, a apresentação da religião como sendo o próprio “espírito do povo”, mas essa percepção estava difundida muito além do círculo restrito da “ideologia alemã”. Para a maior parte dos autores e debatedores que

⁶⁸⁴ Trecho do discurso pronunciado ao Presbitério do Rio de Janeiro, em 16 de julho de 1867, intitulado *Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil*, transcrito em: Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 184.

⁶⁸⁵ *Imprensa Evangélica*, 04 de abril de 1869, suplemento, p. 04.

⁶⁸⁶ Tavares Bastos, *Cartas do Solitário*, p. 58.

analisamos, “religião” era, também, o equivalente ao que hoje chamamos “cultura” ou “mentalidade”.

De um modo geral, se entendia as igrejas, com seus sacerdotes, dogmas e ritos, como as formas institucionais ostensivas do fenômeno do relacionamento humano com o divino, que envolvia a explicação das questões mais importantes da existência e a moralidade que molda os hábitos cotidianos – tanto do indivíduo quanto do povo como um todo. Por isso, até grupos ateus e materialistas como os positivistas ortodoxos acharam que a pura supressão da religião deixaria um vazio desolador na humanidade. Para eles, era preciso preencher a lacuna aberta pela superação do cristianismo com uma nova simbologia adequada à razão e à ciência. O corpo social não podia viver sem alma.

Os missionários americanos pregavam que o progresso do Brasil dependia de uma transformação na veia mais sensível do caráter do povo brasileiro: na sua “religião”, compreendida como seu “espírito”. Entre todos, este era o aspecto mais importante que diferenciava o Brasil dos Estados Unidos, determinando o avanço de um e a paralisia do outro. Este aspecto era o próprio âmago das nações. Mas não no sentido nacionalista. Nesta perspectiva, a religião não é um traço específico e imarcescível, que define a identidade particular de cada nação em contraste com as demais. No padrão ideal e universal de civilização, em direção ao qual todas as nações progressistas caminham, a religião do cristianismo bíblico e esclarecido participa do núcleo fundamental. Portanto, através de progressos nos aspectos ostensivos da religião, era possível transformar o espírito do povo, dirigindo, assim, a nação ao ápice da civilização.

Como vimos, ao contrário do que pensavam alguns idealistas e iluministas, para os pregadores protestantes, as formas positivas da religião (instituições, dogmas e cerimônias) não estavam desligadas da essência do fenômeno religioso, que é a fé que une a alma a Deus. Por isso, o aperfeiçoamento destas formas positivas poderia conduzir à reforma interior dos indivíduos e do povo. As tradições religiosas não são entendidas, portanto, como patrimônios espirituais que informam as características nacionais e precisam ser preservadas como traços inalteráveis de identidade. Como todas as dimensões humanas que carecem evoluir no caminho da civilização, a religião deve ser aperfeiçoada através da *educação*. Essa é uma condição indispensável para o progresso dos povos.

Considerando isso, vejamos como o articulista anônimo da *Imprensa Evangélica* (que, neste caso, não era um americano, pois falava dos brasileiros em primeira pessoa) elaborou uma das primeiras explicações do que seria um paralelo clássico: Brasil – EUA.



123 – O destino manifesto: a Providência guia a marcha do povo americano.

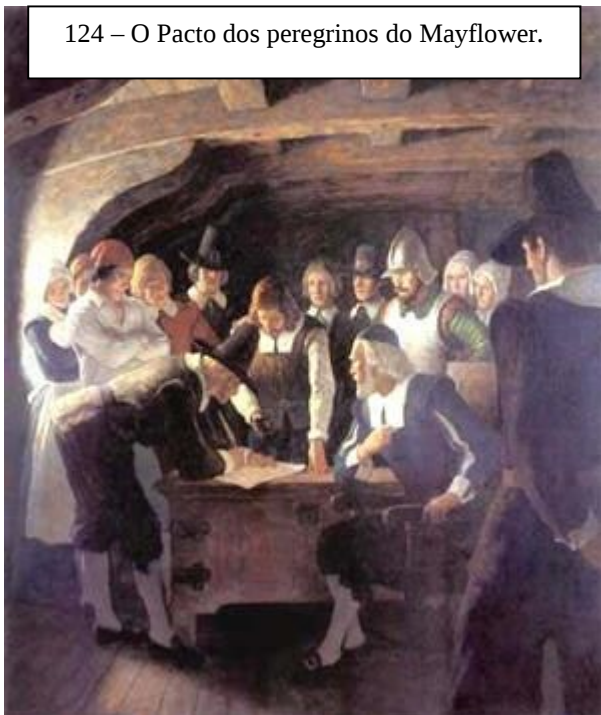
O sucesso da República norte-americana não podia ser explicado por questões de raça, nem pelas suas leis, nem pelo seu sistema de governo. Havia grande diversidade de raças nos Estados Unidos e havia outros países, retrógrados e decadentes, que adotavam leis semelhantes e o mesmo sistema republicano. “Pretender explicar a vantagem que os Estados Unidos levam ao Brasil pela diferença que há entre os sistemas políticos que os regem, é fazer um juízo muito superficial; uma monarquia pode ser tão favorável à liberdade como uma república”.⁶⁸⁷ O Brasil tinha muitas leis liberais e um governo interessado no progresso do país. A grande vantagem dos Estados Unidos era que o mesmo individualismo liberal que vigia nas instituições públicas estava arraigado no coração do povo pela sua religião, desde os primórdios da sua fundação.

As instituições dos Estados Unidos são homogêneas e as do Brasil não o são. Na linguagem de Mr. Laboulaye ‘uma fé individual tem criado aí uma sociedade onde reina o indivíduo’. Os fundadores das colônias norte-americanas foram repelidos da Europa por terem sustentado a doutrina de não intervenção entre a consciência individual e Deus falando na sua revelação escrita. Estudar os Estados Unidos sem remontar a origem de suas colônias para fazer justiça a suas crenças religiosas é trabalho perdido. (...) Ampliando a ação individual, eles contavam com o concurso de uma fé individual propagada por uma imprensa livre, por escolas livres, por uma bíblia livre e por ministros da religião

⁶⁸⁷ *O antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do país*, em *Imprensa Evangélica*, 02 de fevereiro de 1867, p. 17-18.

que ao mesmo tempo eram cidadãos, pais de família e homens de letras. Conheciam perfeitamente que a descentralização do poder civil não tem perigos em uma sociedade viva, penetrada do espírito cristão, onde a igreja não é senão uma comunidade dos que voluntariamente se submetem às leis do Evangelho. Os norte-americanos como cristãos não são afeitos ao absolutismo, enquanto, como cidadãos, são amigos da liberdade.⁶⁸⁸

124 – O Pacto dos peregrinos do Mayflower.



Além do apego à liberdade de idéias, da dedicação ao estudo das letras, da independência individual em relação ao poder público, da democracia descentralizada, do senso de cidadania, o protestantismo também plantou no coração dos norte-americanos o respeito ao gênero feminino, a valorização do trabalho e o discernimento prático na realização do que é útil. A religião dos americanos, não apenas deu suporte para a sustentação de instituições políticas livres, mais do que isso, ela foi sua própria fonte original.

Os norte-americanos não ganharam amor ao trabalho nem o respeito que votam à mulher, pendendo dos lábios dos jesuítas franceses e frades italianos, nem tampouco imitando os costumes de santos varões dessa procedência. A simplicidade de sua vida e a preferência dada ao útil e prático não lhes foram inoculadas no meio das pomposas festas religiosas que são a glória e o entretenimento dos povos que ainda obedecem a Roma. Tudo pelo contrário, a sua crença religiosa contribuía diretamente para formar os costumes e a índole que requerem as suas instituições políticas. Dizemos mal, as suas instituições políticas saíram de seu sistema religioso. Por isso, a marcha do governo é fácil. As leis são a expressão da vontade do povo. As suas liberais crenças políticas tem a sanção da religião.⁶⁸⁹

Um dos principais argumentos desta exposição é muito semelhante ao que se tornaria um consenso, bem mais tarde, entre alguns dos melhores intérpretes do Brasil – como apreciamos na *Introdução* deste trabalho. Não adianta o Brasil adotar as leis mais liberais do mundo, se elas não coincidem com a prática cotidiana orientada pelos hábitos e valores enraizados nas tradições. Em outras palavras, o direito positivo não vigora quando se opõe ao código escrito no coração do povo. Como diríamos hoje, não cumprem seu objetivo os direitos políticos e civis registrados na legislação, enquanto não se formar no país uma ampla e consistente “cultura cívica”. Aqui no Brasil, a classe política, muitas vezes, pensa que resolverá os problemas da nação decretando leis, mas as regras que valem no dia-a-dia da

⁶⁸⁸ *Idem*, p. 17-18.

⁶⁸⁹ *Idem*, 02 de fevereiro de 1867, p. 17-18.

população são outras. Para os missionários protestantes, era, sobretudo, a religião que tinha a capacidade de reformar estes hábitos e costumes, falando diretamente ao espírito do povo.

Aqui existe uma verdade cuja importância escapa a maior parte dos homens que se ocupam da política e dos interesses materiais do país. Os seus projetos e regulamentos são formados sem tomarem a devida consideração a índole e os hábitos religiosos do povo. Os homens políticos tem fé imensa em leis e códigos escritos, e parecem olvidar o fato importantíssimo de que para a imensa maioria do povo a lei dominante é a que existe só nos hábitos e costumes do povo, criados sob o influxo de idéias e práticas religiosas. Não refletem que os decretos e regulamentos do governo são lidos por uma fração insignificante dos membros de que se compõe a sociedade, enquanto não há uma só pessoa que não esteja mais ou menos sob a influência do elemento religioso.⁶⁹⁰

Os valores antiliberais vigoravam no Brasil desde suas origens coloniais, implantados, sobretudo, pela obra dos jesuítas: esta era a principal razão pela qual o país não podia progredir como a América do Norte. “A terra de Santa Cruz foi colonizada sob a direção dos chefes do partido que desterrou da Europa os fundadores dos Estados Unidos”.⁶⁹¹ Enquanto a Igreja continuasse inoculando no povo o despotismo, a teocracia, a censura, a ignorância, a superstição, o servilismo e a paralisia, a constituição liberal do Império vigeria apenas num plano muito acima da realidade da vida brasileira.

O governo da Igreja é inteiramente despótico. Não só os leigos não têm voto nem ingerência no que diz respeito à disciplina e legislação da igreja, mas os membros do próprio clero estão sujeitos a mais revoltantes arbitrariedades. (...) Demais, todas as tradições e leis da igreja reprimem o mais possível o desenvolvimento individual e o uso da inteligência de que o homem é dotado. É dogma imposto em nome dos sagrados cânones e sob pena de excomunhão, o não ser lícito a nenhuma pessoa secular ainda que seja douta e de letras intrometer-se a disputar em público ou em particular sobre os mistérios da religião. A Bíblia está no índice dos livros nocivos e perigosos à fé; diz-se a missa em latim; as práticas, que agora são raríssimas, principiam por um texto em latim, seu corpo é o panegírico de santos que floresceram na época da teocracia.⁶⁹²

Quando a religião, que exerce uma influência profunda na formação do caráter das pessoas, é contra a liberdade de pensamento, proscribe a difusão do conhecimento esclarecido, é governada teocraticamente, opõe-se à leitura de livros e à discussão teológica dos leigos, substitui a educação por festas, imagens e ritos, como no caso da igreja brasileira, os hábitos e tradições populares não podem sustentar uma democracia política liberal. Quando a religião, que mexe com os motivos íntimos dos indivíduos e do povo, exercita o senso crítico, a autonomia particular, a dedicação à leitura e à instrução, a participação democrática nas decisões da comunidade, a reflexão racional, o debate de idéias, como no caso norte-americano, as instituições políticas liberais derivam dos hábitos e da índole da população. A reforma da religião brasileira poderia cooperar na formação de uma “vida

⁶⁹⁰ *O antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do país*, em *Imprensa Evangélica*, 05 de janeiro de 1867, pp. 01-02.

⁶⁹¹ *O antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do país*, em *Imprensa Evangélica*, 02 de fevereiro de 1867, p. 18.

⁶⁹² *Idem*, p. 17-18.

pública”, de uma “opinião pública esclarecida e ativa”, que é o fundamento necessário da democracia representativa.

Não há entre nós a vida pública que requer o sistema constitucional representativo. Os hábitos que herdamos das gerações passadas, prevalecem contra as exigências da nova situação em que o Império se acha colocado. (...) O governo ainda é tudo, não por ter ele grande força, mas por não haver, nem uma opinião pública esclarecida e ativa, nem associações de partidos capazes de exercer pressão legal sobre ele. Temos o júri, temos o voto livre, temos uma imprensa livre, mas não temos nem as tradições, nem o fogo da liberdade.⁶⁹³

Havia no mundo, além dos Estados Unidos, outros países que exemplificavam a eficácia da mesma fórmula de sucesso. Em 1867, segundo a *Imprensa Evangélica*, a Austrália já “avultava entre as nações”, apenas 16 anos após a descoberta de minas de ouro naquela terra distante. Num país “selvagem em que faltava quase tudo quanto era indispensável a uma simples existência”, lugar de exílio para os criminosos da Inglaterra, em pouco tempo, “criaram-se cidades populosas, fundaram-se universidades, igrejas espaçosas e edifícios públicos, estabeleceram-se linhas de navio a vapor, abriram-se caminhos de ferro com uma facilidade e rapidez que causam pasmo”.⁶⁹⁴ Tudo isso, devia-se a uma grande torrente de “imigração espontânea”, à vista da qual era razoável questionar por que o Brasil jazia paralisado e incapaz de atrair imigrantes. A diferença entre os dois casos era a seguinte:

A raça que empreendeu civilizar a Austrália é ciosa de suas liberdades religiosas e civis. A Roma imperial não chegou a impor-lhe o seu duro jugo. As leis civis que a regem de tempo imemorial emanam de suas próprias tradições livres, e deixam ao indivíduo o uso e desenvolvimento de suas faculdades. (...) A Bíblia é o livro em que a nação bebe suas noções de Deus e das relações do homem para com Deus. Jesus Cristo é tido como o único cabeça da igreja, e todo cristão se julga responsável só a Ele pela sua fé e conduta. (...) A facilidade com que essa raça sabe colonizar terras as mais incultas é devida a este individualismo regulado pelos são preceitos bebidos no cristianismo que se deriva da fonte primitiva.⁶⁹⁵

⁶⁹³ *Idem*, p. 18.

⁶⁹⁴ *A Austrália*, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de novembro de 1867, pp. 165.

⁶⁹⁵ *Idem*, pp. 165, 166.

125 – “Acampamento de imigrantes”
(extraído de *A Imprensa Evangélica*, 02 de
novembro de 1867, p. 165).



ACAMPAMENTO DE IMMIGRANTES.

O tema da atração de imigrantes ao Brasil foi tratado, constantemente, pelos missionários protestantes como um dos motivos principais da necessidade política da plena liberdade religiosa. Nisto, como vimos, não faziam mais do que corroborar os argumentos de um grupo importante entre a classe política. Eles achavam que a opinião corrente, segundo a qual era preciso atrair imigrantes protestantes ao Império, era um trunfo em favor da defesa da liberdade religiosa e da crença na superioridade da civilização protestante. Por isso, eram apoiadores ardorosos da causa da imigração. Alguns deles participaram diretamente da

formação da Sociedade Internacional de Imigração, em 1866.⁶⁹⁶ E, mais tarde, também saudaram e defenderam os ideais da Sociedade Central de Imigração.⁶⁹⁷

Nesta perspectiva, como demonstravam Estados Unidos e Austrália, as nações progressistas combinavam uma forte atração de imigrantes europeus à absoluta liberdade de cultos e à concessão de plenos direitos políticos e civis a todos os cidadãos. A consciência do povo em relação aos seus direitos e liberdades individuais era um dos traços marcantes das nações protestantes anglo-saxônicas, ao contrário das católicas latinas. Entre as primeiras:

O exercício prático de direitos bem definidos e a sujeição rigorosa a certos deveres definidos com igual precisão, tornam-se efetivos desde a mais tenra idade. Os pais ensinados pela experiência vão ampliando a esfera em que seus filhos se movem, deixando a estes uma certa responsabilidade moral e respeitando neles o que há de mais nobre, a liberdade de consciência. (...) As tradições e os costumes da raça latina são bebidos em outras fontes. Os superiores na família, na igreja e no estado, como se fossem mal seguros da sua autoridade têm medo de proferir na presença de seus pupilos a palavra *direito*. Não vêem que quem não tem direitos não tem deveres, ou se os tem não há de se importar deles.⁶⁹⁸

A defesa dos direitos e liberdades individuais, sobretudo dos direitos civis, esteve sempre presente na pregação dos missionários protestantes, especialmente porque estava estreitamente vinculada à apologia da liberdade religiosa. A reivindicação da igualdade legal de todos os cidadãos brasileiros surgia naturalmente quando se tratava da liberdade de culto, quando se falava nas restrições políticas contra os não católicos, quando se discutia o problema dos registros civis de nascimento, casamento e óbito. Este último problema era um dos que mais preocupavam, pois se entendia que: “toda a restrição de direitos civis por motivos de religião é uma pena imposta aos dissidentes. (...) Quem preza sua liberdade não pode admitir nenhuma argumentação que na prática o prive dos direitos que outros cidadãos gozam”.⁶⁹⁹

Por isso, os missionários instruíam os convertidos a apresentarem-se diante das autoridades como cidadãos conscientes de seus direitos e prontos para reclamá-los, toda vez que fossem desrespeitados em sua liberdade religiosa individual. Os novos crentes, mesmo em províncias distantes da corte, aprendiam a dirigir-se formalmente às autoridades policiais e judiciais, exigindo o respeito à Constituição do Império, quando se percebiam agredidos ou discriminados por motivo de religião.⁷⁰⁰ Os pastores evangélicos acompanhavam atentos a evolução das discussões sobre os direitos civis dos heterodoxos e se esforçavam por participar

⁶⁹⁶ Veja: David Gueiros Vieira, *O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa*, p. 223.

⁶⁹⁷ Veja: *Imprensa Evangélica: Imigrante Proprietário*, 02 de fevereiro de 1884, p. 24; *Abolição e imigração*, 02 de agosto de 1884, p. 116; *A imigração*, 07 de novembro de 1885, pp. 162-163.

⁶⁹⁸ *A Austrália*, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de novembro de 1867, pp. 165, 166.

⁶⁹⁹ *A questão da liberdade religiosa no Brasil*, em: *Imprensa Evangélica*, 19 de maio de 1866, p. 73.

⁷⁰⁰ *A Imprensa Evangélica* relata vários casos deste tipo. Acha-se um bom exemplo em: *Perseguições na Bahia*, 04 de julho de 1885.

deste debate, tentando envolver nele os membros de suas igrejas. Em 1879, por exemplo, eles realizaram um abaixo-assinado, endereçado “ao governo de S. M. o Imperador”, contra a privação dos registros civis dos casamentos acatólicos.⁷⁰¹

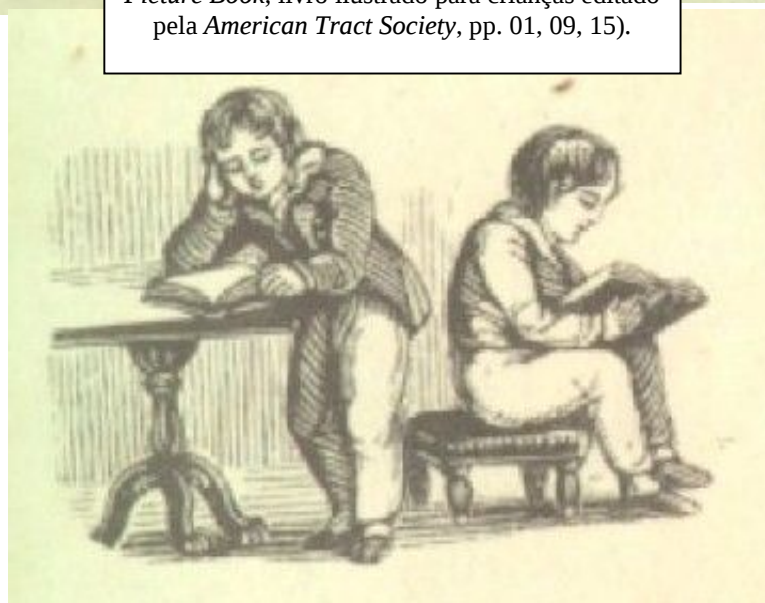
Em síntese, segundo a argumentação da *Imprensa Evangélica*: Em países protestantes como Estados Unidos e Austrália, os princípios da liberdade e da responsabilidade individual eram aprendidos desde a infância pelos cidadãos, no lar e na igreja; incentivava-se a leitura e a instrução, que desenvolvem a capacidade intelectual; moderava-se a liberdade pessoal com a prática autônoma da moral cristã; valorizava-se o trabalho útil, a reflexão crítica, a busca do conhecimento esclarecido e os debates públicos, em todas as camadas da população; e, conseqüentemente, as instituições políticas eram descentralizadas, os direitos individuais eram exercidos pelo povo e respeitados pelas autoridades, que estavam sujeitas às avaliações e pressões da opinião pública; investigavam-se novas técnicas e métodos científicos, que eram aplicados na indústria nacional, funcionando nisso o empuxo da iniciativa privada; atraída pelas condições propícias para progredir materialmente e pelos direitos plenos de cidadania que eram oferecidos, uma avalanche de bons imigrantes cruzava fronteira adentro continuamente, engrandecendo, fecundando e enriquecendo ainda mais a nação.

Porém, em países católicos como o Brasil, as autoridades domésticas e eclesiásticas só ensinavam aos filhos obediência, submissão e aceitação irracional; o povo era educado apenas para venerar os símbolos visíveis da Igreja e do Estado, respondendo amém quando o padre proferia palavras em uma língua incompreensível e sujeitando-se a quaisquer desmandos do poder político, que funcionava muito longe da verdadeira *publicidade*; a centralização excessiva do poder sufocava a iniciativa individual; sem instrução, despreparada para exercer direitos e liberdades, a população jazia apática e incapaz de pronunciar-se sobre os negócios públicos, de resistir contra arbitrariedades, de trabalhar com afinco para o desenvolvimento particular e a prosperidade nacional; promulgando algumas leis liberais, o governo não conseguia quebrar o clima geral, dominado pelos “hábitos de escravidão”; evitando conceder todas as liberdades, o governo afugentava a imigração proveitosa; por tudo isso, o país retrocedia na estrada do progresso.

⁷⁰¹ Ao governo de S. M. o Imperador, em: *Imprensa Evangélica*, 06 de fevereiro de 1879, p. 42.



126 – Crianças estudando (extraído de *New Picture Book*, livro ilustrado para crianças editado pela *American Tract Society*, pp. 01, 09, 15).



Mas nem tudo estava perdido. Seguindo o exemplo das nações protestantes, ainda era possível salvar o Brasil: “Onde se pode achar o remédio para males tão entranhados? É preciso criar uma nova geração imbuída nos princípios do Evangelho, a qual poderá conciliar a religião com a liberdade e a liberdade com a religião”.⁷⁰² O aperfeiçoamento da religião não era a única medida necessária, mas era aquela que atacava o cerne do problema e que podia puxar o fio da meada da solução.

Segundo uma série de artigos publicados na *Imprensa Evangélica* em 1867, a proposta religiosa que os protestantes queriam comunicar ao Brasil não projetava, necessariamente, a segmentação da sociedade em adeptos de diferentes denominações evangélicas. O meio de que os missionários dispunham para propagar sua forma de

⁷⁰² *A Austrália*, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de novembro de 1867, p. 166.

cristianismo era o proselitismo, que convidava os brasileiros a deixarem o catolicismo e ingressarem em suas igrejas. A diversidade de denominações era vista como um resultado natural da liberdade religiosa, que podia até contribuir positivamente para uma emulação produtiva entre os grupos cristãos. Mas, se o governo Imperial se dispusesse a adotar uma série de procedimentos relativamente simples, poderia, ele próprio, realizar uma profunda transformação na religião do povo, plantando a semente do Evangelho e do progresso no solo fértil do seu coração.

Em *As bases de uma reforma religiosa*, o jornal evangélico apresentou um “plano sistemático e prático” pelo qual o Império, a começar pela corte, poderia, sem grandes gastos e num prazo curto, desencadear um processo benfazejo, que teria, no futuro, as mais salutares repercussões.⁷⁰³ É interessante analisar este programa pensando que, na perspectiva do articulista protestante, se o Imperador brasileiro quisesse, podia realizar no Rio de Janeiro algo semelhante ao que ocorreu em alguns países da Europa no século XVI, sem tantos conflitos e dificuldades como os daquela época. O objetivo da reforma seria, simplesmente, “ensinar o Evangelho ao povo”. O plano para alcançar este objetivo tinha seis pontos:

1º) Assentos nas igrejas. “Todas as igrejas devem ser providas de cadeiras ou bancos”. Se as escolas, os teatros e as câmaras do parlamento tinham assentos, por que as igrejas não? O fato de não haver bancos nas igrejas brasileiras era um demonstrativo de que elas não eram ambientes de ensino e aprendizado como deviam ser: “Sem assentos convenientes não é possível haver a devida ordem, decência e silêncio, nem tampouco a atenção fixa que o ensino religioso requer”.⁷⁰⁴ Isso custaria uma pequena fração do montante que era gasto inutilmente nas festas católicas. O primeiro passo da reforma religiosa era um trabalho para os carpinteiros.

⁷⁰³ *As bases de uma reforma religiosa*, em: *Imprensa Evangélica*, 03 de agosto de 1867, pp. 113-114, e 17 de agosto de 1867, pp. 121-122.

⁷⁰⁴ *Idem*, p. 113.



127 – “As igrejas precisam de assentos”: interior de uma igreja da Corte – Debret.

2º) Horários adequados para os serviços religiosos. “Depois de prontas as igrejas, o vigário capitular, de acordo com o governo, deve preparar e tornar pública uma tabela, marcando os dias e as horas que melhor assegurem a concorrência do povo”.⁷⁰⁵ Esta medida era necessária para que todas as pessoas pudessem comparecer às igrejas. Nos bairros mais populosos, convinha haver cultos, nos domingos, pela manhã e pela noite. Em um passeio pela corte num domingo à noite, qualquer um podia constatar que havia diversos “antros de devassidão” funcionando plenamente. A população do Rio estava habituada a sair de casa ao entardecer. Como evitar que ela se dedicasse a “divertimentos puramente mundanos” se as igrejas estavam fechadas? Quem quisesse aprender o Evangelho e cuidar da sua salvação, precisava encontrar as igrejas de portas abertas.

3º) Pregação do Evangelho. Esse era o ponto essencial, o próprio objetivo final da reforma. Cabia, portanto, um esclarecimento sobre como devia ser a pregação da mensagem cristã. Ao contrário das absurdas recitações em latim e das raras prédicas em que se divagava numa linguagem empolada, os ministros do Evangelho deviam, em todos os cultos, na sua

⁷⁰⁵ *Idem.*

parte principal, fazer a leitura e a exposição das doutrinas da Bíblia, “na língua do povo e em um estilo ao alcance do povo”. Para isso, era indispensável que o pregador tivesse o dom do magistério: “O ofício do ministro de Cristo por sua natureza requer aptidão para ensinar. Desde que alguém não pode ensinar, abdica de seu cargo e se torna inútil”.⁷⁰⁶ O conteúdo do ensino seria, sempre, a explicação precisa e segura dos versos das Escrituras, o que requeria tornar a Bíblia disponível a todos.

4º) A Bíblia nas mãos do povo. Sobre isso a situação presente era lamentável: “Hoje, as igrejas contêm tudo menos a Bíblia”.⁷⁰⁷ O governo abasteceria as igrejas do livro sagrado, colocando-o ao alcance dos freqüentadores dos templos, possibilitando o melhor acompanhamento das pregações e o exame particular de cada cristão: “Esta precaução, além de facilitar a compreensão das citações feitas e as provas apresentadas, há de impor ao pregador a necessidade de ser exato e consciencioso no cumprimento de seu dever”.⁷⁰⁸ As homilias seriam fiéis à fonte original das doutrinas cristãs, pois os ouvintes teriam como verificar por si mesmos a correção dos ensinamentos do púlpito. Levando as Escrituras para casa, os brasileiros fariam a sua meditação particular, interpretando o sentido da revelação divina. O impacto disso seria enorme: “É bom que as Bíblias não se demorem. O dia em que a Escritura Sagrada for trasladada para as igrejas desta corte, deverá ser festejado como o princípio de uma nova era para a igreja brasileira”.

5º) A guarda do domingo. A tradição puritana sempre se preocupou em respeitar o repouso do dia do Senhor. O plano de reforma religiosa da corte imperial incluía o cumprimento desta ordenança bíblica como um dos pontos importantes. “Doutrinar e moralizar o povo sem que se interrompa nunca a lida monótona em ele anda desde o princípio do ano até o seu fim é uma coisa impossível”. As “classes abastadas” não se importavam com isso, mas as “classes laboriosas” precisavam de um descanso semanal que servisse para recompor suas forças físicas e para edificar seu espírito.

6º) Disciplina dos desvios morais. Finalmente, cabia a “restauração da antiga disciplina da igreja, excluindo da comunhão dos fiéis e da participação dos sacramentos aquele cuja vida é escandalosa”. Todos os membros da igreja de Jesus precisavam demonstrar por sua conduta serem dignos de usar o nome “cristão”. Sem disciplina não é possível que a moral cristã subsista: “A igreja de hoje se parece com a casta esposa que Cristo desposou, há 18 séculos, tanto quanto certa múmia do museu se parece com a criatura de

⁷⁰⁶ *Idem*, p. 114.

⁷⁰⁷ *Idem*.

⁷⁰⁸ *Idem*.

cujas formas delicadas ela apenas dá uma idéia mui imperfeita. O ser membro da igreja importava uma fé individual em Cristo e uma vida conforme o seu Evangelho. Quem dirá que hoje em dia tem semelhante sentido?”⁷⁰⁹

Fora o último ponto, os procedimentos propostos teriam execução rápida e fácil, se considerados em face da proporção de suas conseqüências. O reformador queria mostrar de forma enxuta e objetiva que bastava vontade política para melhorar a situação religiosa do país. Interessantemente, não foi proposto o rompimento com o Vaticano, nem a retirada das imagens dos templos, nem a suspensão das festas religiosas, nem o fim do celibato dos clérigos, nem a redução do número de sacramentos, ou outras medidas importantes para os protestantes. Isso porque, em vários aspectos, o Brasil parecia, aos olhos dos missionários evangélicos, semelhante à Europa das vésperas da Reforma Protestante. Nesta perspectiva, o povo daquela época suportava o jugo de Roma, sua tirania, seus desvios e superstições, porque não conhecia a verdadeira fonte das doutrinas cristãs. À medida que descobriu o texto bíblico, o povo percebeu por si mesmo todos os erros e imposturas da Igreja Católica e do papa, não os tolerando mais. Como disse Lutero certa vez: “Enquanto eu dormia ou tomava cerveja de Wittemberg... a Palavra enfraqueceu de tal maneira o papado que jamais um príncipe ou imperador lhe trouxe tantos prejuízos. Eu nada fiz. A Palavra fez tudo”.⁷¹⁰

O articulista protestante achava que, se tão somente o governo imperial garantisse condições para que as pessoas se reunissem regularmente nas igrejas, acomodadas adequadamente para o estudo, atentas a um professor bem preparado e tendo cada uma a posse de um exemplar da Palavra de Deus, o Espírito Santo faria o resto.

Os pontos enumerados acima nos dizem muito sobre como funcionavam as igrejas evangélicas no Brasil imperial. Templos equipados com assentos recebiam os crentes, principalmente aos domingos, em pelo menos dois horários. As atividades mais importantes eram os sermões bíblicos e os estudos da “Escola Bíblica Dominical”. As igrejas, portanto, eram “escolas do Evangelho” e todas as atividades religiosas, inclusive as orações e os hinos de louvor, desempenhavam uma função pedagógica: “Os cânticos e as preces são também uma pregação que não só leva ao entendimento novas idéias e princípios, mas também comunica ao coração o fecundo calor de uma nova vida espiritual”.⁷¹¹

É claro que os missionários protestantes sabiam, por um lado, que não podiam esperar do governo imperial nenhuma iniciativa como as propostas acima, e, por outro lado,

⁷⁰⁹ *As bases de uma reforma religiosa*, em: *Imprensa Evangélica*, 17 de agosto de 1867, p. 122.

⁷¹⁰ Citado por Patrick Collinson, *A Reforma*, p. 49.

⁷¹¹ *As bases de uma reforma religiosa*, em: *Imprensa Evangélica*, 17 de agosto de 1867, p. 121.

que eles não tinham nem condições nem número suficiente de discípulos para tentar solucionar os problemas do Brasil. Por isso mesmo, era preciso definir, precisamente, quais as prioridades e quais os métodos de ação dos evangélicos na sociedade brasileira, segundo os quais todos os crentes deviam ser mobilizados, para a perseguição da utopia liberal-protestante de um Brasil regenerado. Na prática, isso era necessário para garantir o crescimento e a consolidação das novas igrejas.

No mesmo ano de 1867, poucos meses antes de seu falecimento, Simonton dirigiu uma preleção ao Presbitério do Rio de Janeiro intitulada *Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil*. Este discurso pode ser considerado como uma orientação pastoral oficial, que explica, sinteticamente, qual era a *missão* das igrejas evangélicas no Brasil. O alvo, em sentido lato, era o mesmo de sempre – pregar o Evangelho e conduzir os brasileiros a se converterem a Jesus Cristo, para salvação de suas almas. Mas os meios para converter o Brasil eram, em parte, próprios àquele momento específico em que o protestantismo dava os primeiros passos neste país.

Eles eram os seguintes: 1) o testemunho pessoal de cada crente através de uma conduta irrepreensível: “toda pregação feita por palavras, quer pronunciadas do púlpito quer impressas numa folha ou livro, pode ser rebatida por outras palavras, mas uma vida santa não tem réplica”; 2) a disseminação da Bíblia, de livros e de folhetos religiosos: “o cristão evangélico que do princípio do ano até o fim não espalha nenhum livro ou folheto nem folha, não tem convicção do seu dever”; 3) o convite de cada convertido aos seus parentes e amigos a visitar os cultos públicos: “cada crente deve comunicar ao vizinho ou ao próximo aquilo que recebe até que toda a sociedade seja transformada”; 4) a preparação intelectual de novos ministros, de preferência brasileiros, encarregados de pregar e pastorear: “neste século, importa que os ministros de Cristo sejam instruídos não só nas doutrinas da salvação, mas também nas ciências, a fim de que sejam capazes de dar uma razão de sua fé em resposta aos que contradisserem a verdade”; 5) “Outro meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil é o estabelecimento de escolas para os filhos de seus membros”.⁷¹²

⁷¹² *Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil*, transcrito em: Ashbel Green Simonton, *Diário*, pp. 179-184.



128 – A caridade acompanha a distribuição das Escrituras.

Tendo em vista a esperança utópica da conversão do país, elaborou-se um plano de ação que objetivava expandir o número de crentes e “assegurar o futuro da igreja evangélica”, dando uma ênfase especial ao trabalho dos leigos. Todo convertido devia ser também um missionário dedicado à salvação do Brasil.

O diagnóstico dos problemas da sociedade brasileira, em comparação com as sociedades protestantes, era extenso. Os missionários calculavam que os evangélicos brasileiros ainda não podiam atacar de frente todos os males deste gigantesco país. Embora motivados pela fé inabalável no Deus Todo-Poderoso e na chegada do “mundo vindouro”, eles eram poucos e tinham recursos relativamente escassos. Precisavam se concentrar primeiro no que era mais importante, no que daria mais resultados a favor da consolidação das igrejas evangélicas e naquilo que competia diretamente à alçada dos assuntos religiosos: evangelizar e educar. Essa perspectiva do papel do protestantismo na sociedade brasileira, naqueles momentos iniciais, influenciou consideravelmente o posicionamento dos missionários e das igrejas face às questões políticas e às questões sociais do país – como veremos na secção seguinte.

2.5.2 – O Evangelho do Progresso:

A conversão dos indivíduos e a solução das questões sociais.

“O sangue dos cativos, como o sangue de Abel brada por vingança. E a mão da Eterna Justiça, que gravou sobre a fronte de Caim o sinal de precito, não imprimirá sobre um povo fratricida o ferrete da maldição? Infelizmente este estigma já nos assinala entre os povos. (...) Entre as nações civilizadas temos de arrastar uma vida miserável. Justo castigo, porém, tremendo. Oxalá não seja longa a expiação”.⁷¹³

Eduardo Carlos Pereira

O que havia de errado no Brasil e precisava ser mudado, para que o país progredisse, na opinião dos missionários protestantes?

O Rev. Kidder, no início da década de 1840, em sua avaliação geral sobre o Império, confirmada mais tarde por Fletcher, apresentou o Brasil como: 1) um país gigantesco e exuberante em território e recursos naturais, encerrando “tudo quanto a natureza tem de belo, luxuriante e magnífico”; 2) uma pátria que “emergiu da condição servil de colônia, para uma situação respeitável e elevada no concerto das nações”; 3) uma nação que nutria “o anseio de melhorar”, que, “com exceções relativamente pequenas”, estava conseguindo “manter-se constantemente na senda do progresso” e que, se superasse seus males e dificuldades, prosperaria como nenhum outro país sobre a Terra.⁷¹⁴ Esses males e dificuldades eram os seguintes:

a) A permanência dos valores portugueses. Para Kidder, poucos países europeus tinham menos condições do que Portugal de “servir de paradigma a um estado próspero dos tempos modernos”. O Brasil herdara, em boa medida, a visão estreita e reacionária dos lusitanos, e precisava mudar isso:

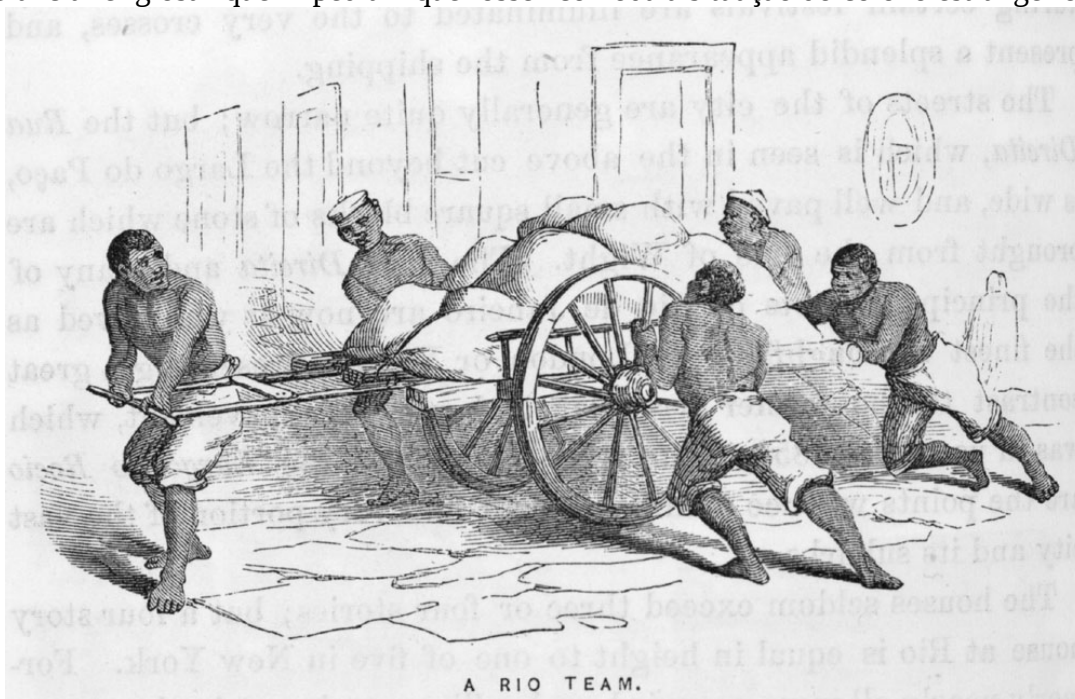
“Grande parte de sua população era constituída de indivíduos nascidos ou educados em Portugal, e, portanto, dotados da estreita visão e imbuídos do sentimento reacionário tão

⁷¹³ A escravidão, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de maio de 1885, p. 66.

⁷¹⁴ Daniel Parish Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, vol. 02, pp. 244-256.

comuns aos portugueses. As leis, os métodos comerciais, a maneira de pensar e de agir eram todos lusitanos. E tudo isso necessita de uma completa renovação a fim de se adaptar às condições de um novo império que surge para a vida durante o surto de progresso do século dezenove.”⁷¹⁵

b) “A falta de uma população livre e inteligente que corresponda, em número, à extensão territorial da nação”. Sem uma grande imigração, o país nunca desenvolveria todo o seu potencial. O governo imperial precisava demarcar o território e oferecer terras aos imigrantes europeus. Os obstáculos que atrapalhavam a imigração eram: a continuidade do tráfico negreiro e do aumento da população escrava; a ausência de uma política eficaz de incentivo; a falta de plena liberdade religiosa; a existência de “preconceitos raciais e intolerância religiosa” que impediam que fosse “cômoda a situação do colono estrangeiro”.⁷¹⁶



129 – Trabalhadores escravos no Rio de Janeiro
(Daniel Kidder, *Reminiscências de viagens*, vol. 01, p. 46).

c) A continuidade do regime escravocrata. A escravidão, além de ser uma instituição nefanda, aniquilava a indústria nacional e contrariava os verdadeiros interesses econômicos do povo e dos lavradores, ainda que eles mesmos não percebessem isso. Se os proprietários tomassem consciência do mal que a escravidão lhes causava; “se o governo se dispusesse a assumir uma atitude firme contra o tráfico negreiro; e, finalmente, se as

⁷¹⁵ *Idem*, vol. 02, p. 246.

⁷¹⁶ *Idem*, vol. 02, p. 249.

autoridades se prontificassem a enfrentar as ameaças de assassinio, ao invés de receberem propinas dos traficantes, – haveria probabilidade de extingui-lo de vez”.

Interessantemente, Kidder atribuiu a responsabilidade do tráfico negreiro, não só aos traficantes, agricultores e autoridades corruptas brasileiras, mas também aos ingleses e norte-americanos que lucravam com este “deprimente comércio”. Juntos, eles compunham uma “coalizão maldita”:

Enquanto Baltimore construir navios negreiros; enquanto os capitalistas ingleses financiarem o nefando comércio e enquanto as autoridades brasileiras aberta ou veladamente o protegerem, como poderá deixar ele de prosperar? Já que tão vastos interesses se congregam, na esperança de lucros extraordinários, se torna evidente que nenhuma força comum poderá romper a coalizão maldita.⁷¹⁷

d) A insuficiência da instrução pública. Para Kidder, o governo estava tomando algumas medidas a favor da educação, mas elas ainda estavam muito longe de corresponder às necessidades do país. Não existia sequer um fundo público para atender às despesas da instrução. Faltavam professores competentes, principalmente por causa dos baixos ordenados: “Os indivíduos que se preparam para o importante mister de ministrar instrução voltarão sempre as suas vistas para atividades mais remuneradoras”. Além disso, havia “falta quase absoluta de bons livros escolares”, e, de um modo geral, o povo ainda não tinha aprendido a “avaliar a importância da cultura do espírito”. Se solucionasse estes problemas, o Brasil poderia se tornar uma referência para os demais países de língua portuguesa. Neste caso, não existiria porque duvidar do desenvolvimento das ciências e das letras no Império: “para os intelectuais brasileiros, existem todos os motivos que uma ambição honesta pode inspirar”.⁷¹⁸

e) A precariedade da condição religiosa do país. Sobre isso, Kidder respaldou-se na opinião dos próprios letrados brasileiros para afiançar sua avaliação negativa:

Em poucos assuntos observa-se tão completa unanimidade de vista entre escritores brasileiros, como no que respeita ao estado religioso do país. Particulares e eclesiásticos, estadistas, comerciantes e políticos, todos concordam em que a situação religiosa é a mais baixa e desanimadora possível.⁷¹⁹

As causas deste estado de coisas eram, principalmente, a escassez de clérigos e o despreparo intelectual dos sacerdotes, ambos resultantes da falta de investimento do Estado. Uma das coisas que o Brasil mais precisava era de “evangelizadores piedosos”, capazes de combater “a ignorância, a superstição, a intolerância e o vício”, destruindo estes males para trazer “prosperidade contínua e progresso ininterrupto, na trilha que leva à grandeza nacional”.

⁷¹⁷ *Idem*.

⁷¹⁸ *Idem*, vol. 02, p. 252.

⁷¹⁹ *Idem*, vol. 02, pp. 153.

O que, então, em resumo, os brasileiros precisavam fazer para superar seus graves problemas e equiparar-se às nações modernas e civilizadas?

Segundo Kidder: Livrar-se dos hábitos, idéias e tradições portuguesas; atrair imigração européia pela concessão de terras e de plenos direitos aos colonos; acabar com o tráfico negreiro e, conseqüentemente, com o regime escravista; educar a população nacional; reformar a religião brasileira.

Mas, uma coisa é o que os missionários achavam que estava errado na política e na sociedade brasileira, e outra coisa era o que eles se propunham a combater dentro da sua função religiosa. Como se pensava que todos os problemas estavam inter-relacionados, podia-se esperar que a difusão da religião bíblica, livre e esclarecida desencadeasse a solução das demais dificuldades, transformando “os modos de agir e pensar” lusitanos, trazendo a liberdade religiosa propícia à imigração, fomentando a instrução do povo, e, até, finalmente, favorecendo o fim da escravidão.

Nisto também, muitas vezes, os protestantes tinham uma visão religiosa pautada pelo individualismo liberal: ao invés de atacar diretamente o mal social sistêmico, eles acreditavam que deviam evangelizar os indivíduos particularmente, esperando que cada um, de forma autônoma, opera-se a própria regeneração pessoal. Somente quando a maior parte dos indivíduos tomasse consciência dos seus direitos e deveres, perante Deus e os homens, e fizesse sua transformação interior, a sociedade como um todo caminharia na direção do aperfeiçoamento, ficando madura para fazer reformas legais eficazes. Como dizia a *Imprensa Evangélica*: “É somente pela iniciativa individual, particular e social que um povo pode se tornar grande e feliz. A moral pública provém da moral individual. A renovação nacional não se faz em massa, *mas pela elevação de seus membros individualmente*”.⁷²⁰

Este tipo de pensamento ajudou, muitas vezes, a evitar que os missionários e as igrejas evangélicas cavassem trincheiras contra aquele que, hoje, sabemos ter sido o pior mal moral e social da história do Brasil: a escravidão. Os evangélicos, no tempo do Império, não tomaram uma posição conjunta sobre o trabalho cativo, como vimos que fizeram em relação a outras questões (secção 2.3). As suas idéias e iniciativas sobre este assunto variaram conforme o tempo, as igrejas e os indivíduos.

Os pioneiros Kidder e Spaulding, que estiveram aqui entre 1836 e 1842, achavam que a escravidão era uma maldade terrível, que precisava ser eliminada do Brasil. Em sua atividade evangelística no Rio de Janeiro, eles realizaram classes de estudo bíblico para

⁷²⁰ O governo e o ensino religioso, em: *Imprensa Evangélica*, 06 de maio de 1865, p. 02.

crianças negras e, por isso, foram acusados pelo padre Perereca de conspirarem a favor da libertação dos escravos:

Aqui temos a missão metodista em duas partes ou dois fins: o primeiro, descatholicizar o Brasil, no que trabalham com todo o vigor; e, segundo, emancipar os nossos escravos. Se os metodistas pretendem ensinar os pretinhos somente a sua doutrina, por que razões se mostram tão acautelados, tão prudentes? Aqui há mistério oculto – os metodistas têm planos escondidos sobre os nossos escravos, que não lhes convém ainda descobrir.⁷²¹

Na carta que Spaulding escreveu à junta de missões da Igreja Metodista, podemos identificar qual era a sua avaliação sobre o problema da escravidão no Brasil e qual a atitude que ele, enquanto missionário, achava que podia assumir sobre isso:

Qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico de escravos seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão grande escala como agora. Navios continuamente se preparam e zarpam deste porto com destino às margens sangrentas da infeliz África, nesse negócio de pirata. Os magistrados solenemente juramentados a fazer cumprir as leis, freqüentemente fecham os olhos e recebem subornos. Ninguém *ousa* cumprir as leis, e ninguém *poderia* se quisesse, tão fraco é o *princípio* moral neste governo. Tudo o que podemos fazer é usar diligente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela Providência, para prestar-lhes serviço.⁷²²

Assim, Spaulding entendeu que não podia fazer muita coisa, além de evangelizar os escravos tanto quanto os livres, e percebeu que era bom agir “mui discretamente” sobre este assunto e aguardar melhores oportunidades futuras. Contudo, tempos mais oportunos não vieram antes que Kidder e Spaulding embarcassem de volta para os Estados Unidos. Apenas na década de 1850 surgiria aqui a oportunidade de divulgar o pensamento abolicionista produzido pelo protestantismo da Nova Inglaterra: foi o que fez o pastor James Fletcher trazendo livros de escritores abolicionistas norte-americanos para intelectuais brasileiros.

130 – Trabalhadores escravos no Rio de Janeiro – Debret.



⁷²¹ Luís Gonçalves dos Santos, *O Católico e o Metodista*, p. 176.

⁷²² Transcrito por Duncan A. Reily, *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 83.

Parece que a posição de Simonton sobre esta questão, como em tantos outros temas, deu o tom da postura da igreja presbiteriana, durante as suas primeiras décadas no Brasil. Ele tinha convicções pessoais antiescravistas, mas não colocava o combate à escravidão entre suas prioridades. Quando tinha a idade de 21 anos, cinco anos antes de vir ao Brasil, numa de suas viagens pelo sul dos Estados Unidos, demonstrou uma opinião já formada sobre o assunto:

Hoje fui ver uma venda de negros. (...) Diga-se o que quiser para justificar a escravidão; argumente-se e façam-se teorias sobre ela; de minha parte, estou convencido de que para qualquer homem de sentimentos delicados e refinados, que possua um mínimo de filantropia no peito, depois de testemunhar uma cena como a daquelas pobres criaturas, nenhum argumento teria força, exceto o da mais áspera necessidade. Circunstâncias podem tornar necessária a escravidão; acredito que tal se dê; mas não tenho paciência com quem nela nada vê de condenável ou passível de melhoria, e que de coração não deseje que mudem as circunstâncias para eliminar-se a necessidade de sua existência. Estes são os meus sentimentos e tenho falado deles livremente quando se trata do assunto.⁷²³

Convencido da iniquidade da escravidão, ele a admitia, porém, em último caso, como um mal necessário, pedindo a Deus que chegasse o dia em que ela seria eliminada de seu país. Quando estourou a Guerra de Secessão, em 1861, Simonton recebeu suas notícias no Rio de Janeiro e achou que podia ser a oportunidade pela qual a Providência expeliria o demônio da escravidão do corpo da nação: “Creio que não será demais prever o começo do fim da escravidão. Se ao menos essa mancha puder ser removida, esse íncubo retirado do corpo da nação, teremos obtido grande vitória”.⁷²⁴

Já em 1863, acompanhando nos Estados Unidos os sucessos da guerra, Simonton entendeu que Deus não estava satisfeito com seu país por causa do cativo e que o conflito seria o meio de Ele cumprir a sua justiça: “É um sistema que clama aos céus por justiça, e mais cedo ou mais tarde o julgamento virá. Não tenho dúvidas desde o princípio de que a contenda que Deus tem conosco como nação diz respeito à escravidão. Precisava haver um caminho para a abolição”.⁷²⁵

No mesmo ano em que chegou ao Brasil, o missionário lamentou ter que se deparar novamente com o comércio de africanos: “Fui com o Sr. H. a um leilão em que ele comprou dois negros. Outra vez estou no meio do horror da escravidão”.⁷²⁶ Mas seu relato de um diálogo com um brasileiro demonstra bem qual seria o lugar de suas opiniões antiescravistas, em sua carreira evangelizadora: “Tive uma conversa com S. e me arrependi. Foi sobre a escravidão; ele é absurdamente a favor e eu, contrariando-o, acabo perdendo poder e influência sobre ele”.⁷²⁷

⁷²³ Ashbel G. Simonton, *Diário*, p. 48.

⁷²⁴ *Idem*, p. 150.

⁷²⁵ *Idem*, p. 157.

⁷²⁶ *Idem*, p. 130.

⁷²⁷ *Idem*, p. 129.

A escravidão era uma injustiça aos olhos de Deus, portanto, se algum dia o Brasil se convertesse e se regenerasse, certamente acabaria eliminando este mal do seio da nação. Porém, enquanto o evangelismo dava seus primeiros passos aqui, era melhor evitar um combate direto ao cativo, pois talvez isso aniquilasse as possibilidades da própria missão evangélica. Primeiro era preciso salvar as almas e estruturar as igrejas, colhendo disso a elevação da moral pública e esperando, depois, a solução das questões sociais.

Quando, porém, as primeiras igrejas missionárias estavam formadas, a realidade da escravidão se apresentou como um problema a ser tratado pela disciplina eclesiástica interna. O pastor Kalley tem a glória de ter sido inflexível a este respeito, estabelecendo como regra da Igreja Evangélica Fluminense que seus membros não podiam ser proprietários de escravos. Esta determinação foi tomada em 1865, quando se discutiu o caso de Bernardino de Oliveira Rameiro, membro da igreja congregacional e senhor de escravos. Naquela ocasião, o Dr. Kalley expôs claramente sua orientação pastoral sobre a escravidão, em um sermão exortativo:

Nas epístolas, temos regras boas e sábias, que Deus aprovou para a conduta dos crentes, em relação aos seus escravos. Vamos apresentar duas: ‘Fazei com os vossos servos *o que é de justiça e equidade*’ (Colossenses 4:1); ‘... deixando as ameaças’ (Efésios 6:9). Para chegarmos ao que é *reto (ao que é de justiça e equidade)*, temos de atender ao DIREITO DE PROPRIEDADE. Assim – há diferença entre as coisas *que me pertencem* e as coisas *que pertencem aos outros*. Por exemplo, *a mim* me pertencem os olhos, os ouvidos, a boca, as mãos, os pés, etc.; conheço bem o que sinto nestas partes do meu corpo. A outro indivíduo pertencem órgãos semelhantes..., mas *esses órgãos não são meus*, e os *meus não são dele*; tenho direito aos meus como ele tem direito aos seus.

Além de ter direito à posse dos órgãos que representam dádivas do Supremo Criador, o homem tem também o direito de tomar posse dos frutos obtidos pelo exercício destes órgãos, de modo honesto e justo. (...) O que Deus dá ao escravo é para ser usado por ele, *em seu próprio proveito*. É escravo? Ninguém tem o direito de fazê-lo escravo, roubando-lhe a liberdade pessoal, negociando com uma criatura humana, como se fosse uma máquina ou um objeto qualquer!⁷²⁸

Com base nas Escrituras e na sua compreensão do direito de propriedade, Kalley exortou os crentes a não incorrerem no pecado da escravização. Em 20 de novembro de 1865, foi realizada uma sessão extraordinária na Igreja Fluminense, na qual Rameiro foi excluído e na qual foram lidas duas cartas de alforria, concedidas por outro membro da congregação, João Severo, em favor de dois escravos, chamados Joaquim e Pedro. Para os congregacionais brasileiros, não era possível escravizar e ser cristão ao mesmo tempo. Ainda segundo Kalley:

Cada um tem que dar contas ao Altíssimo Juiz do que pratica, quando obriga um seu semelhante a trabalhar, *contra a vontade e sem salários e sob ameaças de castigos e sofrimentos diversos*, para produzir em seu favor (do senhor que o maltrata injustamente) bons serviços e excelentes lucros! Isso é um ROUBO VIOLENTO dos dons que o Criador concedeu ao pobre estrangeiro, *que não é uma criatura diferente do senhor que o comprou!* Para o senhor, o escravo é SEU PRÓXIMO; portanto está incluído na grande lei que diz: ‘Amarás ao teu próximo, *como a ti mesmo*’. Porventura o senhor gostaria de ser tratado por outro homem *como escravo?*

⁷²⁸ João Gomes da Rocha, *Lembranças do passado*, vol. 02, pp. 80-82, grifo e caixa alta conforme o texto de Rocha.

(...) O escravo não é filho do seu proprietário; não trabalha porque ama nem porque quer ser generoso, trabalhando para ele como uma besta, sem obter recompensa de espécie alguma do seu trabalho; o escravo só trabalha porque *teme as ameaças* de pancadas e castigos desumanos da parte de um rouba-dor da liberdade alheia! O senhor que procede deste modo é *inimigo de Cristo*: não pode ser membro da igreja de Jesus, daquele que nos resgatou da maldição (Gálatas 3: 13) e da lei do pecado da morte (Romanos 8:2) e *nos deu a liberdade*, fazendo-nos FILHOS DE DEUS (Romanos 8:15 e 16)!⁷²⁹

Infelizmente, os presbiterianos não seguiram o mesmo caminho, a ponto de procederem à excomunhão dos proprietários de escravos. A posição oficial da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos (*Presbyterian Church of the United States of America*), à qual pertencia o Presbitério do Rio de Janeiro fundado em 1865, era contra a tese de que Deus autorizava a escravidão, desde a Assembléia Geral realizada em 1850.⁷³⁰ Mas a questão não era alvo da disciplina eclesiástica, ficando a cargo da consciência particular. As igrejas presbiterianas no Brasil recebiam, às vezes, para o batismo, senhores e escravos. Segundo Themudo Lessa, Júlio Ribeiro, o romancista, batizou na Igreja Presbiteriana de São Paulo o filho de sua escrava, chamado Joaquim – mais tarde ele concedeu a ambos a alforria.⁷³¹ Em 1879, vários escravos foram admitidos como membros da Igreja de São Paulo, então pastoreada pelo Rev. Chamberlain:

No primeiro domingo de janeiro de 1879, duas escravas foram recebidas pelo missionário presbiteriano Rev. Chamberlain. No mês de fevereiro, outra escrava, Benedita Justina, também foi arrolada no livro de membros da igreja. No grupo dos fundadores da Igreja Presbiteriana da Borda da Mata, contavam-se três escravos de Antônio Joaquim da Gouvêa. Somente no ano de 1879, entre as onze pessoas recebidas pela igreja dirigida por Rev. Chamberlain, cinco delas eram escravas.⁷³²

A primeira vez que a *Imprensa Evangélica* tratou da servidão no Império foi na ocasião da aprovação da Lei do Ventre Livre, em 1871. O jornal aplaudiu a medida como “princípio do fim da escravidão”, que honrava “os sentimentos humanitários”, mas que tinha defeitos a serem sanados. Longe de levantar, incondicionalmente, a bandeira do abolicionismo, o articulista protestante ficou num meio termo, comum na época, recomendando uma solução que contemplasse os “interesses tanto dos escravos quanto dos senhores”. Ele aderiu à idéia, bastante difundida entre a classe política, de que o fim da escravidão era desejável e inevitável, mas o Império precisava de um plano de transição gradual, para que a economia nacional não ficasse arruinada com uma emancipação repentina:

O fato é que não há solução possível para esta magna questão que não se acha cercada de dificuldades. Tama-nha mudança no estado de um povo como a abolição da escravatura no Brasil, importa sempre um grande abalo social e industrial. O que convém estudar seriamente sem perda de

⁷²⁹ *Idem.*

⁷³⁰ Sydney E. Ahlstrom, *A religious history of the American people*, p. 661.

⁷³¹ Vicente Themudo Lessa, *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*, p. 81.

⁷³² *Idem*, pp. 168-169.

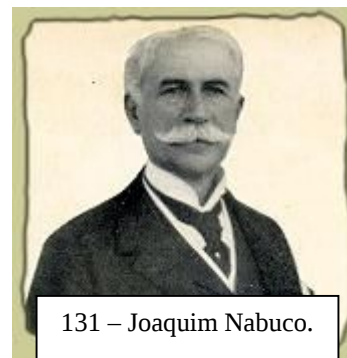
tempo, são os meios de prevenir, diminuir e amenizar, quanto for possível, os males que necessariamente acompanham esta inevitável reforma.⁷³³

Na opinião do protestante, o melhor projeto era o esboçado no parlamento pelo Conselheiro Souza Franco. Segundo este, a imigração era ainda lenta e insuficiente para suprir a demanda que seria criada pela abolição, de sorte que a mão-de-obra dos próprios libertos devia ser aproveitada pelos lavradores: “Por que desaproveitar os braços que até agora serviam a agricultura? Tornados livres equivalem aos de bons imigrantes”. O plano de Souza Franco previa, paulatinamente, a alforria dos escravos, a substituição dos laços de servidão por contratos de trabalho assalariado e a liberação da circulação da mão-de-obra, com períodos de contrato que variassem entre 5 e 7 anos, funcionando como forma de indenização aos senhores.⁷³⁴

Durante toda a década de 1870, a emancipação dos escravos não foi um tema que fez parte do repertório do jornalismo protestante. Depois do artigo citado acima, só em 1874 a *Imprensa Evangélica* voltou ao assunto, confirmando as mesmas idéias e, desta vez, apresentando o exemplo do senador Vergueiro, e sua experiência na fazenda Ibicaba: “Seu propósito ou o fundo de seu sistema é tornar, em poucos anos, seus atuais escravos seus colonos livres ou libertos. Para isso tem iniciado as medidas e mudanças nas relações entre si e seus escravos que ele julga mais tendentes a este fim”.⁷³⁵ Considerou-se, então, como o melhor nos métodos de Vergueiro a instrução que ele dava aos escravos, preparando-os para serem homens livres.

Nos primeiros anos da década de 1880, vários artigos sobre a imigração foram publicados pelo periódico protestante, mas nenhum sobre a abolição. Foi assim até que, em março de 1884, veio estampada na *Imprensa Evangélica* uma advertência assinada pelo grande Joaquim Nabuco:

Não quero desanimar os homens de coragem e talento que tomaram a si essa nobre missão de atrair o imigrante europeu procurando oferecer-lhe no Brasil o que ele acha no Rio da Prata. (...) É preciso que os que se agitam a favor da imigração européia compreendam que uma sociedade que levanta essa nobre bandeira deve levantar ao alto dela a da abolição da escravidão. Essa é uma condição *sine qua non*. (...) O único meio de atrair imigração para o Brasil é suprimir a escravidão.⁷³⁶



131 – Joaquim Nabuco.

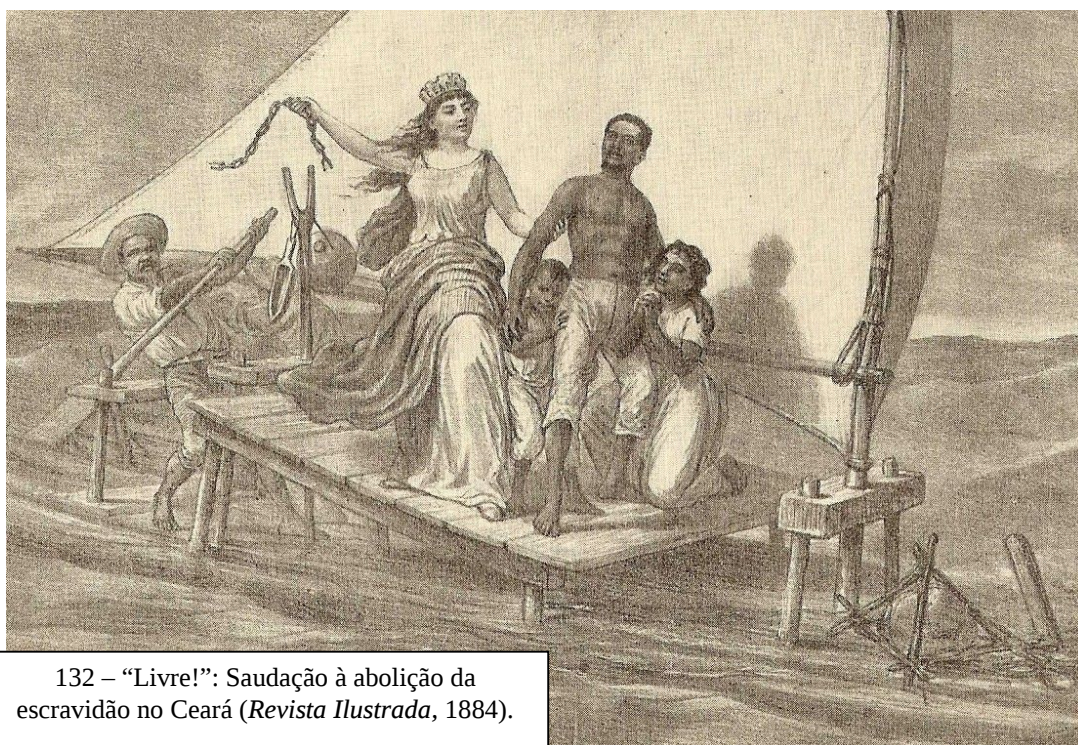
⁷³³ *A lei sobre o elemento servil*, em: *Imprensa Evangélica*, 07 de outubro de 1871, p. 145.

⁷³⁴ José do Patrocínio colocava Souza Franco no grupo seleta dos abolicionistas do parlamento imperial, ao lado de Inhomirim, Rui Barbosa, Nabuco, Severino Ribeiro, Dantas e Jaguaribe. Veja: José do Patrocínio, *Campanha abolicionista*, p. 207.

⁷³⁵ *O futuro da escravatura no Brasil*, em: *Imprensa Evangélica*, 06 de dezembro de 1874, p. 180.

⁷³⁶ *Escravidão e colonização*, em: *Imprensa Evangélica*, 29 de março de 1884, p. 46-47.

A partir de então o tema da abolição, que a esta altura já agitava a opinião pública de todo o país, passou a freqüentar as páginas do jornal. Saudou-se a emancipação dos escravos do Ceará, num tom mais preocupado em aplacar a revolta dos negros e em manter a ordem social do que em expandir a abolição no Brasil. Recomendava-se acerca dos escravos: “Para que não sejam quais feras bravias e sob seus instintos brutais não ouçam só a voz das paixões, devemos desde já reformar seus corações pelo ensino moral e religioso”.⁷³⁷



132 – “Livre!”: Saudação à abolição da escravidão no Ceará (*Revista Ilustrada*, 1884).

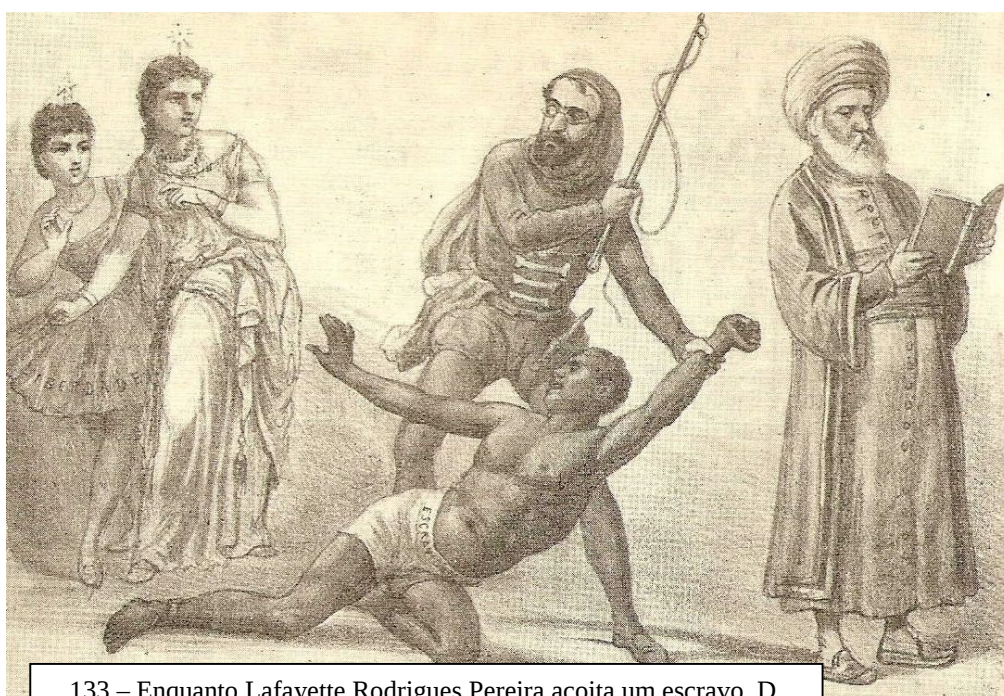
Quando o problema do escravo foi pela primeira vez para a capa da *Imprensa Evangélica*, o periódico aconselhou uma solução pacífica do confronto que se anunciava no Império, dissuadindo os extremismos e considerando o conflito generalizado em que a sociedade brasileira perigava cair como o pior dos cenários possíveis, mais nocivo que a própria escravidão ou que a ruína da indústria nacional. Para evitar-se esse mal, não se podia esperar a ação do governo; era necessária a iniciativa dos indivíduos em alforriar os seus cativos:

Está se formando uma borrasca terrível entre os extremos abolicionistas e os apologistas da escravaria que poderá trazer mais miséria para o país do que a questão melindrosa das finanças, sobre que o ministério acaba de fazer revelação assustadora. Confessamos que pouco esperamos da parte dos

⁷³⁷ *A Escravidão no Brasil*, em: *Imprensa Evangélica*, 12 de abril de 1884, p. 51.

governos que resolvam o problema social mais urgente do país. (...) Entretanto a iniciativa individual, servindo-se da Palavra de Deus pode muito.⁷³⁸

Contudo, ainda em maio de 1884, ao publicar uma resenha do livro *O abolicionismo* de Joaquim Nabuco, o jornal mudou de tom novamente, assumindo uma posição francamente abolicionista. Nabuco é descrito como “um profeta clamando no deserto”, alguém que, por meio de “considerações calmas e desapaixonadas”, mostrava um caminho pacífico para a libertação dos oprimidos, e provava que “a escravidão não avilta somente o nosso país: arruína-o materialmente”.⁷³⁹ Ao contrário do que fora dito pela *Imprensa* em 1871, não era o fim precipitado do cativo que podia destruir a economia do Brasil, mas sim a continuidade do regime escravocrata. Os motivos da urgência da emancipação não eram apenas humanitários; eram também econômicos – como já dissera Kidder há mais de 40 anos. Porém, a afirmação mais importante foi a de que a escravidão era uma injustiça aos olhos de Deus e Ele exigia seu fim imediato: “Toda a demora de fazer justiça aos oprimidos traz perigo para o opressor, seja indivíduo, seja nação. É uma provocação a Deus a entrar em juízo conosco”.⁷⁴⁰



133 – Enquanto Lafayette Rodrigues Pereira açoita um escravo, D. Pedro II demonstra indiferença (Agostini, *Revista Ilustrada*, 1883).

⁷³⁸ *O que fazer?*, em: *Imprensa Evangélica*, 10 de maio de 1884, p. 65.

⁷³⁹ *O abolicionismo*, em: *Imprensa Evangélica*, 24 de 1884, p. 73.

⁷⁴⁰ *Idem*.

A *Imprensa Evangélica* seguiu publicando, vez por outra, artigos a favor da emancipação⁷⁴¹, muitos dos quais transcritos de outros jornais, até que, finalmente, em 1885, veio uma série de textos ardorosamente abolicionistas, assinados pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira (1855-1922), que àquela altura já era um importante líder do presbiterianismo brasileiro. O teor dos artigos de Pereira concordava com os argumentos da linha de frente do abolicionismo nacional (representada por escritores como Nabuco e Patrocínio) e também com a já antiga tradição teológica do protestantismo abolicionista. Para ele, o sistema escravocrata era “o império da violência e da injustiça”, era “a rapina, a violação dos direitos das gentes, a iniquidade arvorada em instituição”. Era preciso buscar com todas as forças a libertação desta maldição que pesava sobre a nação. Ela tinha manchado nossa história desde o princípio, contrariando o cristianismo e a “mais evangélica das leis naturais, a liberdade humana”:

Em face de Deus que lhes falava na consciência e de Cristo que lhes falava no Evangelho, iam às terras libérrimas da África homens que se diziam por escárnio cristãos, arrancavam filhos às suas mães, mães a seus filhos, maridos às suas mulheres, pais a suas famílias, acumulavam-nos nos horrídeos navios negreiros e vinham esterilizar o solo abençoado de Santa Cruz com o suor e o sangue que em abundância derramava o azorrague implacável do feitor! Tão hediondos crimes continuarão a receber de nossa parte um assentimento odioso? Não se levantará hoje ao menos nos corações generosos dos brasileiros um protesto enérgico e eficaz, que vá ecoar no cérebro da política, já que infelizmente a política não tem entranhas?⁷⁴²

O pastor Eduardo Carlos combateu a idéia da escravidão como “mal necessário”, alegando que o necessário era extirpá-la, pois ela não apenas arruinou o país materialmente, mas também deu origem a todos os vícios e maldades entranhados no caráter do povo brasileiro. Se algum revés econômico viesse da abolição, devia ser aceito com resignação como consequência do crime coletivo da escravização. Para tentar se regenerar, o Brasil precisava redimir os cativos, pedir perdão, reabilitar os oprimidos e passar “a esponja do patriotismo, da justiça e da caridade”, apagando a mancha que “há três séculos nos deturpa e nos avilta”.

Admira como, reconhecendo a injustiça da escravidão, ousam alguns alegar sua necessidade para a vida e engrandecimento do Brasil. Se a nossa experiência de três séculos não nos bastasse, se a nossa miséria em face da uberdade do nosso solo, se a indolência, se a apatia, se os vícios que conspurcam o caráter nacional, não fossem suficientes para nos patentear dolorosamente o abismo que nos cava a escravidão podíamos ler na vida de outros povos a lição histórica supramencionada. (...) Se a sanção deste crime de lesa humanidade é fatal, podemos ao menos abreviá-la, oferecendo sobre as aras da inviolável justiça, em sacrifício propiciatório, os sofrimentos imprescindíveis da extirpação do mal. Solidários de nossos avós, soframos com resignação e hombridade a consequência incontestável de nossos crimes, a crise inevitável na abolição de nossos erros.⁷⁴³

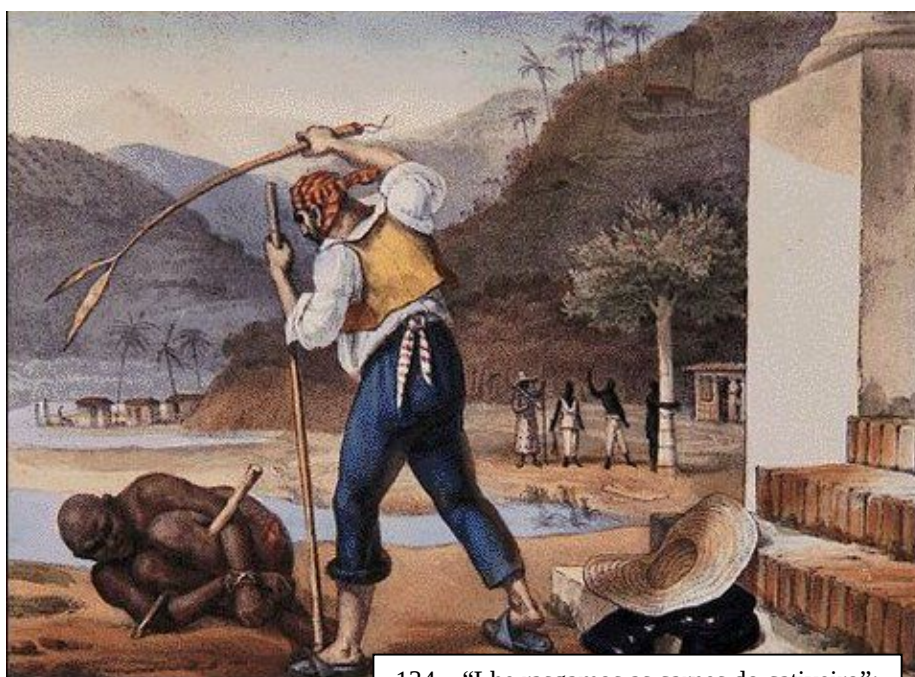
⁷⁴¹ *Imprensa Evangélica: A emancipação*, 07 de junho de 1884, p. 82; *Negra ilustre – Sojourner Truth*, 21 de junho de 1884, p. 95; *Abolição e imigração*, 02 de agosto de 1884, p. 109.

⁷⁴² *A escravidão*, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de maio de 1885, p. 65.

⁷⁴³ *Idem*, pp. 65-66.

Invertendo a interpretação escravocrata da marca de Caim como origem de uma maldição divina contra os negros, Pereira afirmou que, na verdade, o estigma repousava sobre os proprietários de escravos, por causa do seu fratricídio. Ele usou o argumento da “dialética da escravidão”: enquanto exploravam, aviltavam, violentavam e assassinavam os cativos, os senhores inoculavam em si mesmos o veneno da indolência e da brutalidade, tornando-se também escravos do vício e da corrupção. Esta era a causa de nossos males sociais, a causa de “arrastarmos uma vida miserável entre as nações civilizadas”:

O escravo vingou-se terrivelmente fazendo-nos escravos. Nós o despojamos de sua liberdade natural, e, por três séculos, lhe rasgamos as carnes do cativeiro. Ainda mais: embrutecemos-lhe a alma e lhe assassinamos o coração. Pois bem, ele nos fez a seu modo o que lhe fizemos. Algemou-nos na escravidão aviltante da indolência, embruteceu-nos no entorpecimento de nossa atividade intelectual. Em conclusão, matou-nos moralmente, inoculando em nosso organismo social o veneno da escravidão.⁷⁴⁴



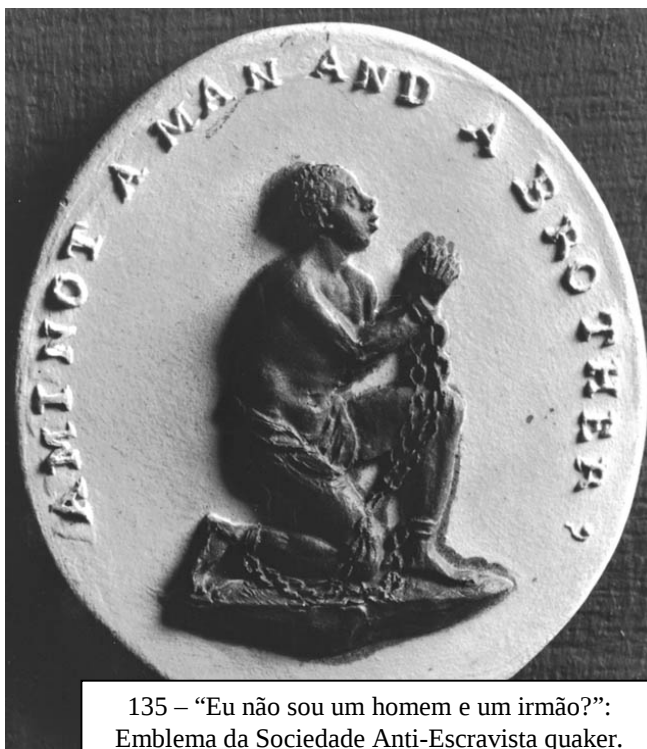
134 – “Lhe rasgamos as carnes do cativeiro”: escravo é açoitado – Debret.

Nestes escritos do Rev. Eduardo Carlos, as idéias de pecado, arrependimento, redenção e regeneração dos brasileiros estão vinculadas, diretamente, ao maior dos nossos problemas sociais. Nesta perspectiva, não são apenas os vícios estritamente individuais e as atitudes subjetivas que põem a perder a alma do ser humano. Nem há como primeiro dedicar-se à pregação da salvação espiritual para mais tarde esperar que os indivíduos regenerados,

⁷⁴⁴ *Idem*, p. 66.

espontaneamente, realizem a justiça na sociedade. Continuam válidas todas as chaves da teologia protestante sobre como cada um precisa tomar conhecimento da verdade e se converter para alcançar a salvação. Assim como valia ainda o pensamento liberal segundo o qual o desenvolvimento máximo do potencial dos indivíduos conduziria a nação ao progresso. Entretanto, no caso do Brasil, isso tudo significava, antes de qualquer coisa, acabar com a escravidão e apagar a sua mancha da vida de cada brasileiro particularmente, e do país como um todo. Os conceitos religiosos se materializavam em realidades e ações sociais objetivas: o pecado entranhado na alma do Brasil era a escravidão; a expiação era a miséria nacional; a redenção dos cativos e a regeneração dos senhores passavam, necessariamente, pela abolição. Portanto, em sua pregação do Evangelho, os crentes não podiam se omitir sobre isso.

Todavia, lamentavelmente, boa parte dos missionários protestantes não pensava assim. Nisso, o campo missionário



135 – “Eu não sou um homem e um irmão?”:
Emblema da Sociedade Anti-Escravista quaker.

brasileiro refletia as divisões e as controvérsias do próprio protestantismo norte-americano. A secessão dos EUA por causa da escravidão tivera também uma importante expressão religiosa.⁷⁴⁵

Embora o sistema de grandes plantações escravistas tenha assentado suas bases, durante o período colonial, no Sul da América inglesa, é certo dizer que houve uma grande cumplicidade em relação ao cativeiro também nas colônias do Norte, especialmente pela participação da indústria naval ianque no tráfico negreiro. De formas diferentes, o escravismo comprometia todo o país – inclusive as igrejas. O primeiro movimento organizado a opor-se, formalmente, à escravidão foi a “Sociedade dos Amigos”, que era o nome oficial da igreja dos *quakers*. Em 1775, um grupo de quakers da cidade de Filadélfia fundou a primeira sociedade abolicionista, não só da América do Norte, mas do mundo. E, no ano da independência, 1776,

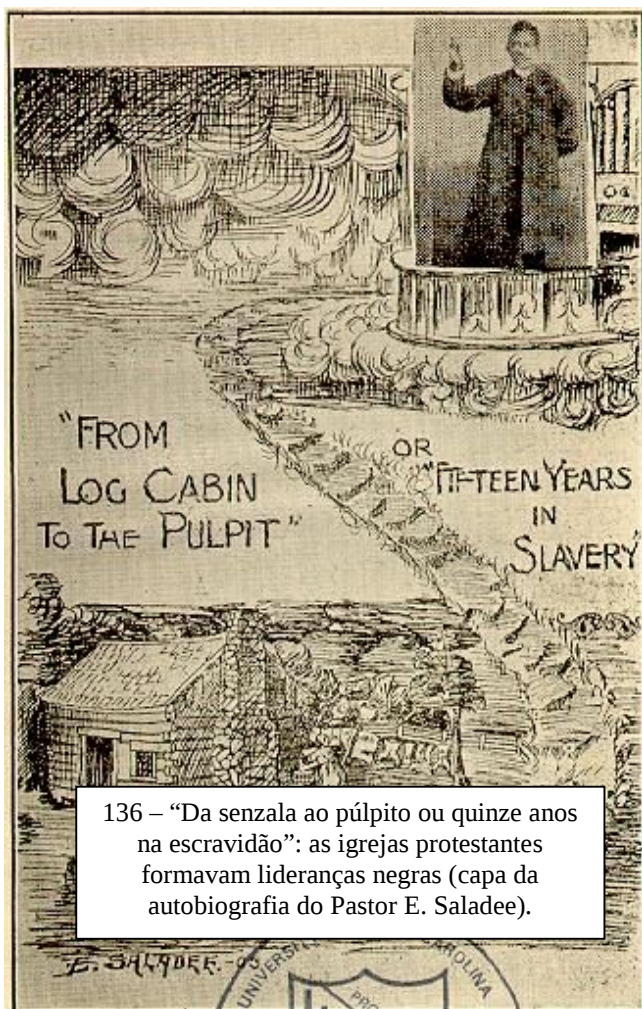
⁷⁴⁵ Veja: Sidney E. Ahlstrom, *A religious history of the American people*, pp. 633-730.

os quakers determinaram a exclusão de todos os proprietários de escravos da comunhão de suas igrejas.

Nas décadas seguintes, as sociedades abolicionistas se multiplicaram e a campanha dos quakers angariou aliados importantes como Jonathan Edwards Jr. (filho e herdeiro intelectual do maior teólogo da história dos EUA) e John Wesley, que ao organizar oficialmente o metodismo na América, na “Conferência de Natal” de 1784, orientou a

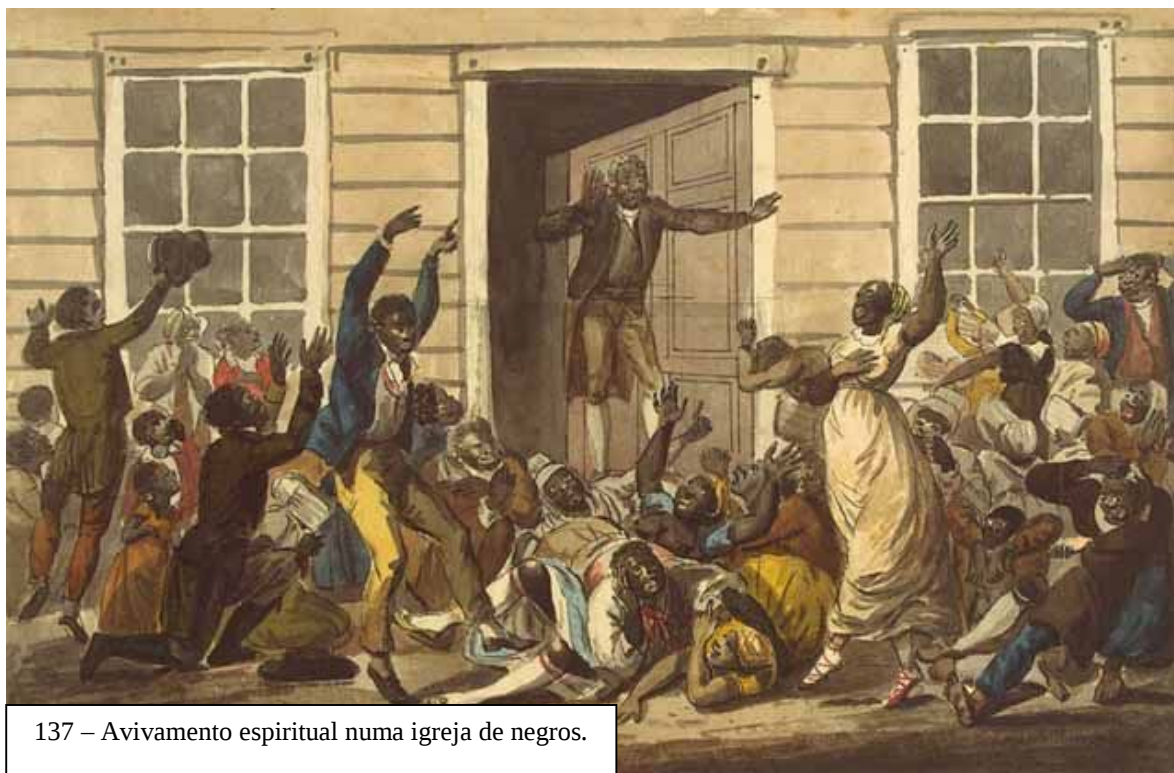
definição de que seriam excluídos todos os senhores e traficantes de escravos. Não obstante, os clamores abolicionistas ainda vinham de vozes isoladas, enquanto o sistema escravocrata prevalecente no Sul não apenas se expandia, se fortalecia e se consolidava economicamente, como também desenvolvia uma cultura própria entre as classes proprietárias, que se acomodava aos seus sentimentos e idéias religiosas.

A polarização e o acirramento das posições sobre a escravidão, que contagiaram toda a nação, ocorreram a partir da década de 1830. No Norte, o batista William Lloyd Garrison (1805-1879), à frente da Sociedade Antiescravista da Nova Inglaterra (fundada em 1833), difundiu através de



seus escritos um abolicionismo radical, que exigia o fim imediato do “pacto diabólico” escravista, inflamando o debate público. O “Segundo Grande Despertar” impulsionou o retorno de um intenso fervor religioso, que se associou à causa abolicionista, apoiada, inclusive, pelo próprio Charles Finney. Na década de 1840, o congregacional Edward Beecher (1803-1895) elevou a discussão para um plano teológico e ético mais elaborado, desenvolvendo a explicação da escravidão como um “pecado orgânico” e contribuindo para o abolicionismo de fundo cristão que viria, em 1854, nas páginas do romance de maior impacto na história dos EUA: “A cabana do pai Tomás”, de sua irmã Harriet Beecher Stowe (1811-1896). Aliado ao avivamento espiritual, o movimento pela libertação dos cativos se tornou

uma poderosa influência política, alcançando a vitória da proibição legal da escravidão em vários estados.



137 – Avivamento espiritual numa igreja de negros.

No Sul, o início da escalada de radicalização foi marcado pela revolta de escravos ocorrida na Virgínia, em 1831, liderada pelo pregador batista negro Nat Turner (1800-1811). A repressão contra a rebelião dos cativos e a reação ao tom mais agressivo dos abolicionistas do Norte recrudesceu as convicções escravocratas, energicamente defendidas por lideranças políticas que fecharam o cerco contra as sociedades antiescravistas, banindo-as de seus estados.

Do ponto de vista econômico, a prosperidade da cultura do algodão, demandada pela indústria têxtil britânica, expandia a lucratividade da exploração da mão-de-obra escrava. Do ponto de vista social, o crescimento da população de origem africana acentuava a preocupação em manter seu controle: os negros tinham se tornado numericamente tão expressivos que o fim dos laços de servidão faria que eles emergissem como uma poderosa força dentro da sociedade – um cenário imprevisível e inaceitável para a maioria dos senhores brancos. Difundiram-se, então, argumentos sobre o caráter positivo da servidão, que idealizavam o modo de vida sulista. Entre teólogos e líderes eclesiais, formulou-se a justificação bíblica da escravidão, com base na lei mosaica e nas epístolas paulinas. O avivamento religioso propagou-se ali sem expressar oposição ao escravismo.

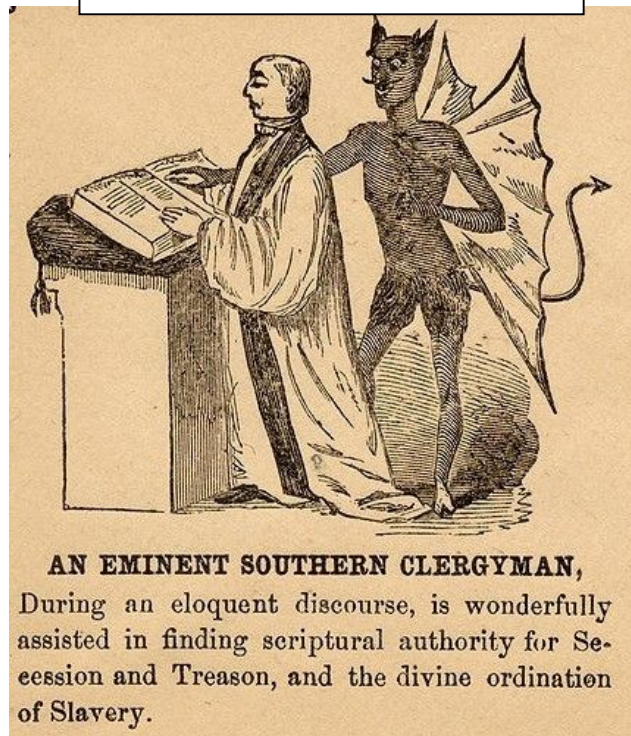
Tal polarização resultou na divisão das principais denominações protestantes dos Estados Unidos. Os presbiterianos se dividiram, desde 1837, entre: os partidários da “Nova Escola”, contrária à escravidão, e favorável ao avivamento e à fusão com os congregacionais; e os defensores da “Velha Escola”, que sustentavam as posições opostas. Em assembleias gerais, que reuniam todos os presbiterianos, via de regra, evitava-se assumir uma definição sobre o problema do cativeiro. Mas as tensões entre os dois partidos cresceram até a ruptura inevitável em 1861, às vésperas da guerra, quando os

sulistas da Velha Escola criaram uma denominação separada, a *Presbyterian Church of the United States*, declarando que a escravidão fora a causa da desunião.

Malgrado a orientação do próprio John Wesley contra a escravidão, os metodistas sulistas acomodaram-se inteiramente a ela, tornando-se seus defensores com base na Bíblia. O racha veio em 1845, com a formação da Igreja Metodista Episcopal do Sul. Os batistas seguiram o mesmo caminho, com uma particularidade importante: até então, o caráter acentuadamente congregacional do governo eclesiástico dava às igrejas locais uma independência tal que as organizações denominacionais não eram mais do que simples agências de cooperação. Quando, porém, em 1845, os batistas do Sul, motivados pela mesma teologia escravista e respondendo as provocações do Norte, procederam à separação, teve origem uma instituição que seria fortemente estruturada e centralizada: a *Southern Baptist Convention*, sediada em Richmond, Virginia. Orientada por um ambicioso projeto de consolidação e expansão, ela se tornaria, até o final do século, a maior denominação protestante dos Estados Unidos.

Como vimos, a partir do final da década de 1860, começaram a chegar ao Brasil missionários americanos enviados pelas denominações do Sul. Eles vieram respondendo ao convite dos colonos norte-americanos estabelecidos no Oeste paulista – os quais preferiram migrar para o Império que lhes oferecia terras, incentivos e a possibilidade de possuírem

138 – Charge ianque satiriza os pregadores do Sul escravista.



escravos, do que enfrentar as adversidades do domínio ianque em seu próprio país. Em 1869, chegaram os missionários presbiterianos sulistas George Morton e Edward Lane, que se dedicaram à evangelização no interior da província de São Paulo. Em 1876, veio John Ransom, mandado pela Igreja Metodista Episcopal do Sul, que fundou a primeira igreja metodista do Rio de Janeiro em 1878. Em 1882, os recém-chegados missionários William e Anna Bagby, Zachary e Kate Taylor organizaram em Salvador, Bahia, a primeira igreja batista brasileira, filiada à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos.

Com o resultado da Guerra de Secessão (1861-1865) e a abolição da escravidão na América do Norte, os protestantes americanos tinham a possibilidade aberta de virarem a página da história sobre as controvérsias acerca do escravismo e de começarem a caminhar em direção à reconciliação. Mas é claro que havia, principalmente para a parte derrotada, um longo caminho a percorrer, antes que as feridas fossem curadas, os ressentimentos aplacados, os traumas esquecidos, a sociedade reconstruída em outras bases, e as convicções sobre as virtudes do regime escravista do velho Sul descartadas, como memórias de um passado que “o vento levou”.

Por isso, é óbvia a dedução de quais eram as idéias dos missionários sulistas sobre o cativo dos trabalhadores no Império escravocrata, embora eles tivessem razões para, aqui, não pregarem sobre o assunto. Nos poucos anos em que a maioria deles conviveu com a escravidão no Brasil, estavam mais preocupados em dar os primeiros passos para formação de novas igrejas. Não houve ocasião de eles se envolverem no debate público defendendo a escravidão. Ademais, seria um desvio das suas funções religiosas o ocupar-se com uma discussão que achavam ser da competência da classe política brasileira.

O pastor Eduardo Carlos, por outro lado, seguiu escrevendo artigos e pregando sermões abolicionistas nas igrejas presbiterianas, assim como um colega seu, o pastor Emanuel Van Orden. Quando veio a Lei Áurea, este último comemorou, declarando como fato consumado aquilo que, em sua crença religiosa, ele achava que devia ter acontecido:

Milhões de escravos receberam a sua liberdade incondicional. Como é que ela foi obtida? Não pela igreja de Roma. A igreja de Roma teve domínio sobre o escravo por trezentos anos, e ainda o deixou escravo. Foi pelos missionários dos Estados Unidos, com a Bíblia aberta nas suas mãos, ajudados pela sua sociedade bíblica e pelas sociedades missionárias de Londres, que espalharam milhões de exemplares da Palavra de Deus; e foi o povo do Brasil ensinado a amar o próximo como a si mesmo. Aquela máxima [“Amarás o teu próximo como a ti mesmo.”] trouxe a revolução à mente e ao coração dos brasileiros. O governo não pôde conter o movimento abolicionista. Quinze dias depois da promulgação da lei, os escravos já se encontravam livres.⁷⁴⁶

Nessa perspectiva, é através da difusão da Palavra de Deus que a Providência transforma o interior dos indivíduos e faz as nações progredirem. O bem intencionado pastor

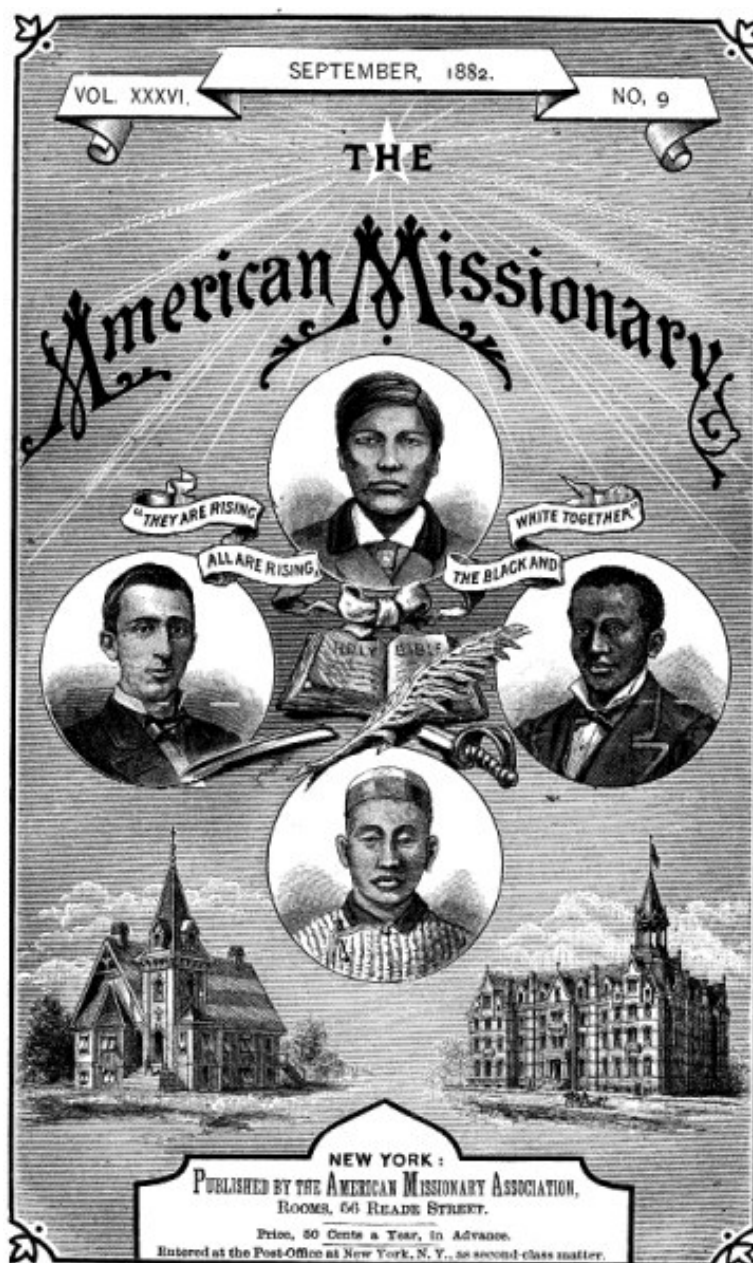
⁷⁴⁶ Transcrito por Duncan A. Reily, *História Documental do Protestantismo no Brasil*, pp. 119-120.

Van Orden, defensor do abolicionismo, não queria ou não podia admitir que a ação dos missionários americanos ao espalhar a Bíblia não tinha sido suficiente para tentar combater o maior problema do Brasil e que, com honrosas exceções, a maioria dos pregadores protestantes foi tímida e omissa em relação à escravidão. É por isso que a sua declaração soa patética: ela revela que, já naquela época, esperava-se muito mais sobre essa grave questão daqueles que vieram, em nome de Deus, anunciar aos brasileiros a salvação e a liberdade. Mas aqui nós temos apenas, mais uma vez, o hiato que tantas vezes se verifica entre a fervorosa pregação de uma liberdade ideal ou espiritual e o resultado prático disso na vida social. Esse é o mesmo hiato que, freqüentemente, separa a cultura religiosa da cultura política.

Contudo, é preciso dizer, por fim, que o racismo segregacionista que azedou as relações sociais no Sul dos Estados Unidos depois da abolição, contaminando as igrejas dos brancos e provocando a resistência das igrejas dos negros, não aconteceu entre os evangélicos brasileiros, mesmo nas denominações de origem sulista. De certa forma, o racismo contraria a própria natureza do trabalho missionário, justamente por ser uma espécie de exclusivismo de base biológica, que torna impossível as conversões. Pode-se transformar a mente e o coração, mas não a cor da pele.

Os pregadores anglo-saxônicos, enviados a todas as partes do mundo, tinham, como uma das condições fundamentais do seu trabalho, a consideração de que seus ouvintes, independentemente de sua cor e etnia, possuíam almas imortais igualmente importantes aos olhos de Deus. Eles eram brancos que iam ao encontro de gente de todas as cores para os convidarem a integrar a mesma Igreja de Jesus Cristo: racismo e segregação, na maior parte dos casos, não eram apenas incabíveis, eram também impossíveis. Via de regra, as missões religiosas têm um caráter universal que inviabiliza a prática das discriminações raciais. E, no caso das missões protestantes no Brasil, esse caráter coincidiu com as tendências não segregacionistas dominantes na nossa sociedade.

139 – “Eles estão se levantando, todos estão se levantando: juntos os negros e os brancos”: o caráter inter-racial do movimento missionário americano.



Quando João do Rio, em 1903, visitou a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, fundada pelo casal Bagby quase vinte anos antes, encontrou o templo repleto, espalhando-se pelos bancos uma porção representativa de todo tipo de gente que havia na sociedade carioca:

Pelos bancos uma sociedade complexa, uma parcela da multidão, isto é, o resumo de todas as classes. Há senhoras que parecem da vizinhança, em cabelo e de *matinée*; crianças trêfegas; burgueses convictos, sérios e limpos; nas primeiras filas, operários, malandrins de tamancos de bico revirado, com o cabelo empastado de cheiros suspeitos, soldados de polícia, um bombeiro de cavanhaque, velhas pretas a dormir, negros atentos, uma dama de chapéu com uma capa crispante de lantejoulas, cabeças sem expressão, e para o fim, na porta, gente que subitamente entra, olha e sai sem compreender. O templo está cheio.⁷⁴⁷

⁷⁴⁷ João do Rio, *As religiões do Rio*, p. 162.

Numa entrevista a João do Rio, o pastor Francisco Soren, brasileiro que estudou teologia nos EUA, declarou com satisfação ao jornalista as máximas do igualitarismo batista: “Somos todos iguais perante Deus. No templo pode falar o mais ignorante como o mais sábio. Deus deseja a virtude antes de tudo”.⁷⁴⁸

Os protestantes americanos, talvez involuntariamente, vieram criar igrejas e participar, aqui no Brasil, de comunidades religiosas capazes de uma confraternização inter-racial que de certo não devia ser perfeita, mas que estava muito além do que eles conseguiam realizar em sua própria terra. A convicção do pastor Soren de que dentro da igreja até os mais humildes podiam ensinar algo era plenamente justificada. Se os protestantes dos Estados Unidos tivessem o coração aberto para aprender, os crentes brasileiros também teriam, naquele tempo, muito a ensinar sobre fraternidade cristã aos seus irmãos da América.

⁷⁴⁸ *Idem*, p. 168.

2.6 - *A Libertação das Consciências:*

Os evangélicos e a teologia política republicana.

“A religião católica convém melhor a uma monarquia, e a protestante se acomoda melhor a uma república”.⁷⁴⁹

Montesquieu

Não há dúvidas de que os missionários americanos, como de resto todos os estadunidenses, preferiam o regime republicano e sabiam que as raízes do seu republicanism se nutriam na fonte do sistema representativo que os calvinistas constituíram na América do Norte desde a sua origem. Uma vez, porém, no Brasil, a única monarquia das Américas, eles tinham boas razões para guardarem suas convicções políticas e não as empregarem no exercício de sua missão.

Já que a grande bandeira política dos pregadores protestantes era a separação entre a Igreja e o Estado, a coerência determinava que, enquanto religiosos, não se pronunciassem sobre questões próprias do jogo político partidário. Segundo eles mesmos, o seu trabalho missionário, “não tendo em vista senão os interesses religiosos da sociedade em geral, como em particular do indivíduo, estranho a toda e qualquer ingerência em política, a todos é consagrado”.⁷⁵⁰ Além disso, existia a Inglaterra para provar que uma monarquia podia ser constitucional, liberal e favorável aos direitos individuais, inclusive, no que dizia respeito à liberdade religiosa.

Por isso, a posição oficial divulgada pelas igrejas missionárias sempre foi a de que “uma monarquia pode ser tão favorável à liberdade como uma república”.⁷⁵¹ Houve até quem se declarasse admirador convicto da majestade de D. Pedro II – como foi o caso do

⁷⁴⁹ Montesquieu, *Do espírito das leis*, p. 456.

⁷⁵⁰ *Prospecto*, em: *Imprensa Evangélica*, 05 de novembro de 1864, p. 01.

⁷⁵¹ *O antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do país*, em *Imprensa Evangélica*, 02 de fevereiro de 1867, p. 17-18.

missionário James Fletcher. Estava, realmente, fora dos propósitos e dos interesses das missões protestantes pregar a subversão contra o Império.

Todavia, quando, no início da década de 1870, surgiu um partido republicano liberal, inspirado no modelo dos Estados Unidos, as simpatias e aproximações foram inevitáveis. Os republicanos da província de São Paulo, por exemplo, se reuniram na casa do missionário presbiteriano George Nash Morton para discutirem a criação do *Colégio Internacional*, de orientação protestante. Em dezembro de 1871, Morton relatou que recebeu em sua residência, em Campinas, para tratar deste assunto, “50 cidadãos de projeção”. Entre estes cidadãos estavam pessoas intimamente ligadas ao que seria em breve o Partido Republicano paulista: Francisco Quirino dos Santos, Joaquim Egídio de Souza Aranha, João Brás da Silveira Caldeira, Francisco Glicério de Cerqueira, Francisco Rangel Pestana e, o futuro presidente do Brasil, Manuel Ferrás de Campos Sales.⁷⁵² O jovem Rangel Pestana tornou-se um dos professores do colégio protestante, ao lado dos missionários George Morton, Edward Lane e de Júlio Ribeiro.

Rangel Pestana, na companhia de Henrique Limpo de Abreu e dos irmãos Miguel e Luís Vieira Ferreira, no ano anterior, fora um dos participantes da reunião fundadora do Partido Republicano do Rio de Janeiro. De fato, as únicas figuras políticas realmente importantes que estavam presentes naquele encontro de dezembro de 1870 eram Joaquim Saldanha Marinho e Lafayette Rodrigues Pereira, que seriam as lideranças naturais do movimento. Cristiano Ottoni, apesar de ter seu nome incluído entre os signatários do *Manifesto Republicano*, declinou a sua participação no partido. Tavares Bastos, embora adepto do “radicalismo” como os demais, não quis tornar-se republicano e permaneceu fiel à convicção de que não era o regime, republicano ou monárquico, mas o sistema federativo é que importava. Quintino Bocaiúva, que é considerado o redator do *Manifesto*, não tinha ainda a expressão política desses outros.

Jovens radicais como Pestana, Limpo de Abreu e Miguel Vieira Ferreira eram desconhecidos e sem experiência política, mas o futuro pastor evangélico Miguel deixou um relato interessante sobre a fundação do *Clube Republicano*, que destaca, e às vezes exagera, a importância de sua participação no movimento.

Miguel, que era maranhense, tinha estudado na *Escola Central* do Rio de Janeiro e entrado para o corpo de engenheiros do Exército brasileiro. Orgulhava-se em dizer que tinha se doutorado em Ciências Matemáticas e Físicas, defendendo tese perante o Imperador em

⁷⁵² Veja: Osvaldo H. Hack, *Protestantismo e educação brasileira*, p. 82.

1863. Segundo conta, no ano de 1870, ele partiu de sua província natal em direção ao Rio de Janeiro com a convicção formada de que chegaria à corte imperial para trabalhar pela Federação e pela República. Por isso, passou, primeiramente, por Pernambuco e buscou os conselhos de Borges da Fonseca, veterano da Revolução Praieira, o qual o preveniu que não confiasse em quem tinha “a cabeça branca”, pois estavam todos “estragados pela monarquia”. Mesmo a mocidade achava-se corrompida; com a exceção de dois jovens, a quem Miguel deveria procurar e revelar suas intenções: Francisco Rangel Pestana e Henrique Limpo de Abreu.

Segundo seu próprio relato, Miguel, acompanhado de seu irmão Luís, encontrou estes rapazes e falou-lhes da “idéia de formar-se um Clube Republicano e de criar-se o partido com uma folha, que se chamasse *A República* e tudo feito ostensivamente, quaisquer que fossem as conseqüências”.⁷⁵³ Alguns dias depois, os irmãos maranhenses foram convidados a participar da primeira reunião secreta do Clube Republicano. Nesta, contra a sugestão de Lafayette Rodrigues Pereira, segundo a qual se deveria militar pela República de forma velada, para evitar a reprimenda policial do Império, falou o Dr. Miguel, argumentando que “se não houvesse coragem para dizer a palavra *República*, muito menos haveria para proclamá-la”. No fim, ficou decidido que fariam uma propaganda aberta e que os primeiros redatores da folha republicana seriam: Flávio Farnese, Aristides Silveira Lobo, Lafayette Rodrigues Pereira, Pedro Meireles e Miguel Vieira Ferreira – Quintino Bocaiúva entrou depois para a redação.

O jornal *A República*, quando falava sobre religião, atacava a união entre o trono e o altar, condenando ao mesmo tempo a tirania teocrática de Roma e a idéia da designação divina do Imperador brasileiro – como já tivemos a oportunidade de apreciar (secção 1.4.2). Além disso, defendia a liberdade religiosa, trocava declarações amistosas com a *Imprensa Evangélica* e elogiava a Reforma Protestante como nada menos que “a aurora da independência do espírito humano”.⁷⁵⁴ Mas, o interessante para nós é que alguns dos seus artigos faziam a apologia do republicanismo com base em argumentos próprios da teologia cristã. Assim acontece, por exemplo, com o editorial do n.º 07, segundo o qual a igualdade social republicana fundamentava-se no cristianismo:

A Bíblia plantou a vigorosa árvore da igualdade social desde que assinalou que descendíamos todos de um só casal. Jesus Cristo sustentou e desenvolveu as idéias de *igualdade, liberdade e fraternidade*, que nascem da Bíblia, que Sócrates pregou e que aquele ampliou e fez vingar. Ele também de todos se

⁷⁵³ Miguel Vieira Ferreira, *Manifesto republicano de 1870, seguido de alguns apontamentos*, transcrito na coletânea de textos de Miguel Ferreira organizada por Mary Vieira F. Prado, *Sublime Amor*, p. 43.

⁷⁵⁴ *A República*, 27 de dezembro de 1870, p. 03

aproximava. A mulher pecadora convertia-se pelas suas palavras. Para ele, não era uma degradação, era um dever levantar os fracos. Nunca homem algum se aproximou dele sem que saísse purificado, a todos transmitia suas virtudes, a todos melhorava. Ele não reconheceu esses degraus que a natureza não assinalou, que não criou – homens do povo foram seus missionários, seus discípulos, seus amigos. E como reis estabelecem categorias que não existem perante a natureza, que não foram reconhecidas pelo Homem-Deus?⁷⁵⁵

A conclusão desta linha de raciocínio é que só o regime republicano cumpre o ideal de igualdade social, que corresponde à vontade de Deus revelada na Bíblia. Este tipo de ideário cristão republicano era próprio da cultura política evangélica dos Estados Unidos. Já que este país, com suas instituições e idéias, era tomado como modelo, o pensamento liberal protestante, que lá andava muito próximo da psicologia política nacional, havia de influenciar os jovens republicanos liberais brasileiros. O maior divulgador desse republicanismo de fundo protestante naquele tempo foi o jornalista José Carlos Rodrigues, um brasileiro protestante radicado nos Estados Unidos, que de Nova Iorque publicava e enviava ao Rio de Janeiro o jornal *O Novo Mundo*, divulgando o abolicionismo e o republicanismo evangélico ianque. Tanto a *Imprensa Evangélica* quanto *A República*, reproduziram em suas páginas artigos de José Carlos Rodrigues.⁷⁵⁶

Segundo este pensamento, enquanto os EUA foram guiados por Deus a construir um regime político de liberdades, o Brasil estava condenado ao atraso pelo governo monárquico:

Um princípio são que é a coluna de luz que Moisés tinha sempre diante de si, e que guiou o povo de Deus através do deserto, que o tirou da escravidão do Egito, é o que pode guiar um povo à terra da promessa, se este povo souber tirar-lhe as conseqüências, dar-lhe desenvolvimento; se compreender a beleza da parábola da Bíblia. Os americanos do norte tiveram e têm sempre diante de si essa coluna de luz, não a perdem de vista; é Deus quem, pela inteligência humana, traça-lhes o caminho no deserto da vida; é a luz da inteligência quem os guia. E a nós? Guia-nos a realeza, cujas temíveis conseqüências não tiramos de antemão, cujos péssimos resultados fingimos não observar.⁷⁵⁷

Como explanou o historiador José Murilo de Carvalho, a propaganda republicana no Brasil teve os liberais, que se inspiravam nos Estados Unidos, e teve os jacobinos e os positivistas, que se inspiravam na República francesa.⁷⁵⁸ O republicanismo francês, já dizia Tocqueville, justamente por sua tentativa de suprimir a religião cristã, tornou-se “uma espécie de nova religião”.⁷⁵⁹ Por isso, tanto jacobinos como positivistas tinham a eliminação da teologia cristã como componente do seu programa filosófico e político; mas, ao mesmo tempo, contavam com um arsenal de símbolos e cerimônias análogas ao cristianismo, que serviam para substituir as imagens da cultura espiritual católica. Nisto, ninguém excedia os

⁷⁵⁵ *A República*, 17 de dezembro de 1870, p. 01.

⁷⁵⁶ Por exemplo: *O poder temporal*, transcrito de *O Novo Mundo* em: *A República*, 24 de dezembro de 1870, pp. 01-03.

⁷⁵⁷ *Onde a individualidade?*, *A República*, 13 de dezembro de 1870, p. 02

⁷⁵⁸ Veja: José M. de Carvalho, *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*, pp. 09-33.

⁷⁵⁹ Veja: Aléxis de Tocqueville, *O antigo regime e a revolução*, pp. 59-61, 149-153.

positivistas ortodoxos, que tinham a sua Igreja, o seu culto, os seus rituais, as suas imagens, as suas Escrituras, o seu profeta, Auguste Comte, a sua “padroeira”, Clotilde de Vaux, enfim, a sua “Religião da Humanidade” – tudo dentro do mais estrito “espírito científico”.

Aos republicanos liberais americanistas, que não eram anticristãos, nem podiam ficar ao lado da Igreja Católica, porque ela era contra a república e contra o liberalismo, restava, em matéria de religião, adotar algo próximo do protestantismo liberal norte-americano. José Murilo de Carvalho afirmou que a propaganda liberal republicana no Brasil não teve a mesma capacidade de se comunicar através de figuras, imagens e monumentos, como os jacobinos e os positivistas.⁷⁶⁰ Podemos explicar isso pela influência do caráter iconoclasta que havia na cultura religiosa norte-americana e que penetrava também o ideário político. Sem estátuas alegóricas e sem emblemas da liberdade, como as figuras de Marianne ou Clotilde (as musas que representavam a República francesa e a própria Humanidade), os americanistas tinham, em compensação, justificativas bíblicas a favor da república e argumentos interessantes contra o culto das aparências, contra a “idolatria monárquica”, contra todo o sistema simbólico e cerimonial que materializava a representação do Império católico na mentalidade popular, e que, afinal, era realmente um dos principais sustentáculos do trono junto ao povo brasileiro.⁷⁶¹

Era nesse sentido que o jornal *A República* disparava:

Quem poderá negar que nos tolhe o passo o culto supersticioso de um princípio inoculado no coração do país pela educação colonial? (...) O mal do Brasil, por vício de educação, é o fetichismo imperial: a adoração de uma instituição caduca, que nas trevas simula ainda a vida de um princípio. É essa idolatria pelo príncipe que mata o indivíduo e cria o autômato.⁷⁶²

De fato, a monarquia é o regime político que, por excelência, apela para o senso estético, afetivo e religioso do povo, pois se legitima pela *tradição*. Joaquim Nabuco, por exemplo, era monarquista justamente por isso; para ele, estes elementos, que suplantam o racionalismo seco e raso do jogo de interesses, eram importantes para a sustentação da estabilidade da constituição política.⁷⁶³ Em contraste, a república dos liberais, por princípio, devia se legitimar por um sistema racional de administração da coisa pública, que, ao menos teoricamente, reduziria o fascínio místico do povo pelas representações da autoridade e eliminaria a veneração religiosa em relação aos governantes. Os seguidores do ideário francês, contudo, apesar de rejeitarem o Evangelho de Cristo, não podiam nem pretendiam

⁷⁶⁰ José M. de Carvalho, *A formação das almas*: o imaginário da República no Brasil, pp. 09-33.

⁷⁶¹ Mesmo a *Estátua da Liberdade* foi um presente da França, que foi fortemente criticado nos Estados Unidos por evangélicos conservadores que a consideravam um ídolo.

⁷⁶² *O fetichismo imperial*, em: *A República*, 04 de fevereiro de 1871, p. 01.

⁷⁶³ “A pompa, a majestade, o aparato todo da realeza entrava assim para mim nos artifícios necessários para governar e satisfazer a imaginação das massas, qualquer que seja a cultura da sociedade”. Joaquim Nabuco, *Minha Formação*, p. 31.

evocar, contra a monarquia católica, o mesmo princípio antiestético e anti-imagético – eles só queriam, neste aspecto, colocar o busto de Marianne no lugar da imagem da Virgem Maria.

Para uma mente como a de Miguel Vieira Ferreira, principalmente depois que ele se converteu ao presbiterianismo em 1874, dois sistemas de crenças religiosas, símbolos, costumes, valores e princípios políticos se opunham. De um lado, o trono, a coroa, o cetro, o beija-mão, os paramentos, as vestes cintilantes, as procissões, a ostentação, as estátuas, as imagens, os ídolos, a veneração irracional, a ignorância popular, a obediência passiva, o servilismo, a adulação da autoridade, a hierarquia, o despotismo, a teocracia, a Idade Média. De outro lado, o aperto de mãos, o traje do cidadão comum, a parcimônia, a

140 – Os símbolos do Império sob ataque: a estátua eqüestre de D. Pedro I é alvejada – Miguel Ferreira a chamava “o ídolo do Largo do Rócio”.



austeridade, o iconoclastismo, a instrução do povo, a investigação científica, a razão esclarecida, a igualdade, a democracia, o individualismo, a autonomia particular, a liberdade, a modernidade. De um lado, o catolicismo e a monarquia. De outro lado, o protestantismo e a república.

Entretanto, o republicanismo liberal brasileiro encontrou outra fonte de fundamentação teórica para seu pensamento, que extinguiu de uma vez o espaço para qualquer justificativa cristã ou teológica. Quando Alberto Sales escreveu e o Partido Republicano paulista publicou, em 1885, o *Catecismo Republicano*, ficou estabelecido que nenhuma espécie de idéia religiosa servia para legitimar a república, pois seu advento aconteceria, exatamente, numa fase final do progresso das organizações políticas que ultrapassaria a associação entre a

política e a religião – tal como ensinava o darwinismo social de Herbert Spencer. Apesar do título, o *Catecismo* de Alberto Sales doutrinava a superação da influência da religião sobre o regime político, afirmando que a humanidade evoluía do estágio teocrático para o aristocrático, e deste para o democrático, que era o republicano.

Na primeira fase o poder governamental aparece como uma força ‘estranha e sobrenatural’, que vai buscar a sua origem em um outro poder superior e ‘divino’ e que é apenas sentida instintivamente. Na segunda aparece como uma força ‘natural’, que tem a sua origem na própria sociedade, mas que se torna o patrimônio de todos os indivíduos ou de certas classes privilegiadas. Na terceira, finalmente, aparece como uma força ‘eminentemente social’, que tira sua origem da ‘soberania nacional’ e que se constitui uma função limitada dessa mesma soberania. É o próprio Estado que, na qualidade de instituição política, de sobrenatural que era, passa a adquirir uma natureza positivamente social, à medida que a evolução humana caminha e que a interpretação dos fenômenos em geral se torna mais científica e positiva.⁷⁶⁴

É um ideário que se assemelha muito ao do positivismo em alguns aspectos, mas que não pretendia nem suprimir a religião cristã da sociedade, nem combater o individualismo liberal democrático, nem, muito menos, estabelecer uma nova forma de religião científica, como aspiravam os positivistas ortodoxos. Esse republicanismo eliminava a teologia cristã do seu horizonte teórico, mas apenas para garantir um Estado completamente secularizado e uma liberdade plena para todos os cultos religiosos.

Os pastores presbiterianos não queriam mais do que isso. Para eles, os partidos políticos e o próprio Estado não deviam mesmo pronunciar palavra alguma sobre religião. Eles precisavam, exatamente, silenciar a esse respeito, a fim de que as igrejas ficassem inteiramente livres para exercerem a sua competência exclusiva de ensinar a revelação divina – enquanto elas se abstinham de envolver-se nas questões próprias das disputas político-partidárias. *A Imprensa Evangélica* só se pronunciou sobre a República depois que ela foi, surpreendentemente, proclamada em 15 de novembro de 1889. Embora não tivessem militado por ela, os protestantes achavam que a República era bem-vinda:

Deus está abençoando o povo brasileiro de um modo extraordinário, e preparando-o para um grande futuro. Todos os crentes em Jesus Cristo devem continuar em suas súplicas ao Altíssimo, para que ele estabeleça na nova forma de governo a justiça e a retidão, e ao mesmo tempo mantenha a paz na nação, para que o Brasil chegue logo ao grau de prosperidade a que está destinado.⁷⁶⁵

Os crentes deviam continuar orando, especialmente, porque a questão mais importante, naquele início de janeiro de 1890, ainda estava pendente. O que interessava de fato aos protestantes não era exatamente a proclamação da República, mas sim o efeito disso na decretação da liberdade religiosa irrestrita e na separação entre a Igreja e o Estado. Agora,

⁷⁶⁴ Alberto Sales, *Catecismo republicano*, pp. 11-12.

⁷⁶⁵ *O ano novo*, em: *Imprensa Evangélica*, 04 de janeiro de 1890, p. 01.

eles aguardavam com ansiedade os próximos passos do governo republicano, esperando o cumprimento da melhor de suas expectativas:

Depois de abolirmos a escravidão e acabarmos com a distinção entre senhor e escravo; depois de abolirmos a monarquia e pormos termo à distinção entre soberano e súdito, igualando os direitos de todos os cidadãos brasileiros, poderemos acaso conservar a religião do Estado que dá a uns as regalias dos privilégios e do subsídio e a outros nega-lhes até o direito de uma sepultura em cemitério que é de propriedade municipal? (...) Acaso ficaremos ainda no meio da república escravizados em nossas consciências? Teremos ainda neste regime dominadores espirituais para violarem nossos sentimentos religiosos? Ah! Esperamos que esta instituição repugnante que nos legou a monarquia não tenha longa duração.⁷⁶⁶

Quando o Marechal Deodoro assinou o decreto de 07 de janeiro de 1890, separando o Estado da Igreja, os evangélicos, finalmente, gritaram “Salve!” e afirmaram que esta data ficaria na memória do país, semelhante ao 13 de maio e ao 15 de novembro, como o dia da “libertação das consciências”.⁷⁶⁷ Foi então que o articulista da *Imprensa Evangélica* lembrou-se de explicar as raízes norte-americanas e calvinistas do republicanismo.

Não é um simples acaso que os escoceses que são quase todos presbiterianos prezam a sua liberdade e, por amor dela, sofreram tantas perseguições, e que a América do Norte colonizada pelos puritanos e huguenotes, todos calvinistas, é o país mais livre do mundo. (...) O calvinismo, embora seja muito caluniado em nossos dias, tem sido o sustentáculo das liberdades do povo nestes últimos três séculos. Ao teólogo de Genebra pertence a glória de ter lançado as bases da liberdade moderna. É provável que poucas pessoas que estudam a Bíblia saibam que ela contém uma constituição política. Este livro, porém, encerra em si a constituição mais antiga e ao mesmo tempo mais liberal que jamais subsistiu no mundo. (...) Moisés foi o primeiro a estabelecer uma república com plena liberdade e garantias para todos os cidadãos. (...) O povo tinha os seus representantes (os anciãos) e as tribos tinham o seu governo como os diversos estados nas repúblicas modernas. Foi um governo pelo povo. (...) Recomendamos esta constituição da nação judaica promulgada por Moisés à consideração da comissão encarregada de redigir a nova constituição brasileira.⁷⁶⁸

Obviamente, o antigo Israel de Moisés não era uma república liberal. Mas o articulista protestante não exagerou quando disse que Calvino implantou o sistema de governo representativo na Igreja de Genebra, justificando-se teologicamente no método de representação das tribos de Israel através dos anciãos (os presbíteros), que Moisés estabeleceu, conforme a Bíblia, em Números 11:10-30. É certo também que uma leva de exilados da Grã Bretanha por motivos religiosos foi a Genebra aprender com os calvinistas a religião reformada e o que consideravam ser o regime bíblico de governo eclesiástico, voltando depois para revolucionar a Escócia e a Inglaterra, defendendo o sistema presbiteriano.

Além disso, é correto afirmar que estes mesmos puritanos, aguerridos e totalmente compenetrados em suas convicções religiosas, quando se viram em uma terra distante da Europa, entregues inteiramente a si mesmos e emancipados de qualquer ingerência superior,

⁷⁶⁶ A Igreja e o Estado, em: *Imprensa Evangélica*, 04 de janeiro de 1890, p. 01-02.

⁷⁶⁷ Decreto de separação – Salve!, em: *Imprensa Evangélica*, 11 de janeiro de 1890, p. 01.

⁷⁶⁸ Decreto de separação – Salve!, em: *Imprensa Evangélica*, 11 de janeiro de 1890, p. 01-02.

política ou eclesiástica, acharam-se livres para se dedicarem ao seu ideal de formar uma sociedade em tudo fiel à Bíblia. Essa terra era a América e nela os calvinistas não podiam empreender outra forma de governo político senão o análogo dos sistemas radicalmente democráticos e igualitários do congregacionalismo e do presbiterianismo. Eis, portanto, a relação direta entre o calvinismo e a raiz mais profunda da democracia republicana dos Estados Unidos.

Foi por estarem conformados a essa antiga herança que, com a proclamação da República no Brasil, os missionários americanos e os calvinistas brasileiros se sentiram mais confortáveis do que nunca. Como escreveu o pastor presbiteriano Rev. Miguel Gonçalves Torres: “É que com a nova era que se iniciou a 15 de novembro todos vêm abrirem-se as portas a uma evangelização franca e garantida”.⁷⁶⁹

Depois da publicação do decreto de separação, a liberdade religiosa irrestrita precisava ser testada na prática. Parece que o primeiro teste importante foi realizado pelo missionário Solomon Ginsburg. Este jovem pastor era um daqueles pregadores que se moviam pelo ímpeto de seu entusiasmo religioso, desde que se converteu ao protestantismo, foi deserdado, renegado e expulso de casa por sua família judia na Polônia. Era próprio desse seu entusiasmo querer desafiar o ambiente em que ele tinha acabado de chegar para pôr em prática a sua vocação divina. Ele desembarcou no Rio de Janeiro em junho de 1890 e integrou a Igreja Evangélica Fluminense, pastoreada então pelo Rev. João Manoel Gonçalves dos Santos.

Ginsburg escreveu que o Rev. Santos era “um bom homem”, mas “muito conservador”. Quando ele propôs ao pastor veterano que os crentes deviam aproveitar a liberdade republicana para pregar o Evangelho publicamente, na própria Praça da República, o Rev. Santos achou que isso ainda era uma temeridade. Ginsburg conta:

Uma Constituição temporária tinha sido adotada pela nova República e estava, então, sendo discutida. Enquanto isso, a completa liberdade religiosa fora dada a todos os cultos e credos, e a separação do Estado da Igreja encaminhada. Percebi nisso uma excelente oportunidade para testar a validade desta lei. Pedi ao pastor que anunciasse um culto ao ar livre, marcando-o para certa tarde de domingo, na mesma praça em que a República foi proclamada. Tendo que pregar pela manhã em Niterói, do outro lado da baía, eu não estava presente quando o anúncio foi feito. Fui informado de que o pastor disse à igreja o seguinte: ‘O irmão Ginsburg pediu-me que dissesse a vocês que ele pretende fazer uma reunião ao ar livre na Praça da República. Minha recomendação a vocês é para que não vão, pois a Constituição ainda não foi aprovada e nós podemos colocar em perigo a adoção de tal lei’.⁷⁷⁰

⁷⁶⁹ O Rev. Torres e a República, em: *Imprensa Evangélica*, 04 de janeiro de 1890, p. 02.

⁷⁷⁰ Solomon Ginsburg, *A Wandering Jew in Brazil: An Autobiography of Solomon L. Ginsburg*. Versão eletrônica disponível no sítio <http://www.wholesomewords.org/missions/bioginsburgch1.html> (consultado em 30/01/2008).

O Pastor Santos tinha bons motivos para ser cauteloso. A situação política ainda era instável e o ajuntamento podia ser interpretado como provocação contra os católicos, gerando tumulto, ou simplesmente confundido como algum protesto e perturbação à ordem pública. Ao invés de ajudar, isso podia atrapalhar muito a garantia da liberdade religiosa, que ainda precisava ser confirmada pela Constituição. Ginsburg devia parecer aos seus olhos um jovem imprudente e afoito, que, recém-chegado, não percebia como, há décadas, as igrejas evangélicas do Rio de Janeiro e de todo o Brasil conviviam, pacientemente, com a proibição legal de manifestar-se nas ruas. O momento era próprio para aguardar um pouco mais.

Ginsburg não queria mesmo ouvir o conselho da experiência de quem conhecia a situação delicada pela qual o Brasil passava naquele momento, e só conseguia enxergar o seu próprio ardor evangelizador, característico dos pregadores pietistas. Porém, mesmo descontando o possível exagero de seus números, parece que o seu culto ao ar livre foi um grande sucesso:

Às três horas, eu estava na praça e, procurando ao redor pelos irmãos, encontrei apenas quatro mulheres – uma mãe com suas duas filhas e uma irmã. Perguntando para o guarda do jardim público se podia usar um banco, situado num dos lados da praça, subi nele e comecei a cantar um hino. Não passou um minuto antes que uma grande multidão chegasse ao redor, ouvindo atentamente a mensagem que eu lhes pregava em nome de Jesus. Como foram se aproximando cada vez mais ouvintes ao redor de nós, devem ter se juntado ali mais de cinco mil. Falei-lhes de Jesus e de seu poder salvador e nada aconteceu a não ser o grito de um homem: ‘Por que você não nos fala algo sobre a Virgem Maria? Você só fala de Jesus, Jesus; fale um pouco sobre Maria’. Não dei atenção a isto e continuei a pregar Cristo crucificado. Foi um começo glorioso. Quando terminei meu discurso, um grupo de cerca de cem membros da igreja veio até mim e disse: ‘Que excelente reunião foi essa!’ Eu respondi: ‘Sim, mas não com a ajuda de vocês’.⁷⁷¹

A julgar pelo relato de Ginsburg sobre o ajuntamento que ele promoveu, e pelas descrições relativamente inexpressivas da parada militar que, alguns meses antes, no mesmo Campo de Santana, simbolizou o ultimato contra a monarquia, podemos dizer que a mensagem religiosa chamava mais a atenção do povo das ruas do Rio do que as movimentações de caráter político, que ele eventualmente podia acompanhar como mero expectador. É que da religião o povo realmente participava; da política, não. Ninguém se lembrou de discursar e conclamar o povo a tomar parte na derrubada do Império, naquela mesma praça, em 15 de novembro.⁷⁷²

A liberdade religiosa tinha passado no teste. Mas, apesar disso, apesar do decreto de 07 de janeiro e apesar de os republicanos históricos terem, há muitos anos, abraçado a separação total entre o Estado e a Igreja, o Rev. Santos tinha razão, a questão ainda seria discutida, antes de ser votada pela Assembléia Constituinte.

⁷⁷¹ *Idem.*

⁷⁷² Fora a casual e malfadada tentativa do agitador Silva Jardim. Veja: José Murilo de Carvalho, *Os bestializados*, pp. 46-47.



141 – A proclamação da República.

Durante os trabalhos da Constituinte republicana, em 07 de janeiro de 1891, o Deputado e Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Governo Provisório, Demétrio Ribeiro, encaminhou à Assembléia uma moção comemorativa do aniversário do decreto de separação. A moção vinha assinada por todos os ministros do Governo, e Ribeiro a apresentou como “uma manifestação de louvor àquele ato governamental”, como uma confirmação da fidelidade ao princípio que ele consagrava. Na ocasião, o ministro disse aos constituintes:

Acredito que esta Assembléia em matéria religiosa e doutrinária não é homogênea. Aqui se percebem manifestamente todos os matizes da Teologia, todos os matizes dos livres pensadores, bem como os sustentadores da nova religião [o positivismo], que no futuro, segundo alguns, encaminhará com passo seguro a sociedade à verdadeira felicidade. (...) Mas o que me parece incontestável é que a dignidade de cada um dos doutrinadores qualquer que seja, o impele a reclamar em nome da liberdade espiritual... Quaisquer que sejam as preocupações individuais, as opiniões particulares e as crenças religiosas dos cidadãos que constituem o Congresso, creio que ele representará perfeitamente a opinião nacional, proclamando a completa separação entre o espiritual e o temporal.⁷⁷³

De fato, havia essa diversidade de idéias religiosas no Congresso e os grupos de opinião que tinham o controle da situação política eram defensores radicais da separação total.

⁷⁷³ *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 02, pp. 217-218.

Outrossim, todos concordavam com a liberdade religiosa irrestrita, que Demétrio Ribeiro, como positivista, chamava de “liberdade espiritual”. A aprovação do § 2º do art. 10 do projeto de Constituição elaborado pela “Comissão dos cinco”⁷⁷⁴ e revisado por Rui Barbosa estava mesmo garantida. Ele rezava assim: “É vedado aos estados, como à União, estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”.⁷⁷⁵ Contudo, ainda existiam católicos conservadores no Parlamento, para exercer o contraditório e provocar debates acalorados com os liberais americanistas e os positivistas.

Quando, por exemplo, o Deputado baiano Joaquim Ignácio Tosta subiu à tribuna e defendeu que a República devia continuar sustentando a religião católica, embora concedendo a total liberdade de culto aos cidadãos, como faziam a Bélgica e a Argentina, foram tantos os apartes e os protestos que o orador mal conseguia avançar em seu discurso. Então ele reclamou, em meio às vaias: “É impossível neste Congresso falar-se em religião!”⁷⁷⁶ Era um assunto que exaltava os ânimos.

Tosta argumentou que o projeto de Constituição não estabelecia apenas que o Estado seria indiferente em matéria de religião; ele era hostil à Igreja Católica em vários aspectos, eliminando o juramento religioso na investidura dos parlamentares e a menção de Deus na Carta Magna, excluindo o clero das carreiras políticas e até proibindo a entrada de jesuítas no Brasil. O § 8º do projeto dizia: “Continua excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos ou ordens monásticas”.⁷⁷⁷

Ao invés de perseguir a Igreja, promovendo o “Estado ateu”, o que a República precisava fazer era continuar a subvencioná-la, dando-lhe a autonomia plena que ela não gozava no Império e abolindo todas as restrições à liberdade das demais religiões: “No projeto de Constituição está entronizado o ateísmo social. A nós cumpre derribá-lo, inspirando-nos no sentimento cristão do povo brasileiro”.⁷⁷⁸ Tosta baseava sua proposta, principalmente, no argumento de que a imensa maioria da população brasileira era católica e, portanto, era da vontade do povo que a República sustentasse a Igreja:

O episcopado brasileiro, na pastoral que dirigiu ao país, calculando em 12.000.000 a população do Brasil, declarou, terminantemente, e não foi contestado, que o número de acatólicos, isto é, dos indiferentes e dos sectários de outras religiões, é computado em 500.000, segundo os mais exagerados

⁷⁷⁴ A “Comissão dos cinco” era presidida por Joaquim Saldanha Marinho e composta também por Américo Brasiliense, Antônio Luís dos Santos Werneck, Francisco Rangel Pestana e José Antônio Pereira de Magalhães Castro.

⁷⁷⁵ *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 01, p. 601.

⁷⁷⁶ *Idem*, vol. 01, p. 883.

⁷⁷⁷ A antiga fúria antijesuíta de Saldanha Marinho e Rui Barbosa se apresentou no projeto de Constituição. *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 02, p. 549.

⁷⁷⁸ *Idem*, vol. 01, p. 894.

cálculos. Ora, diante disso, pergunto: Qual o sistema que melhor convém ao povo brasileiro? Sem dúvida alguma o da união da Igreja e do Estado.⁷⁷⁹

Enquanto Tosta tentava discursar, interrompiam-no exclamações indignadas. O mineiro Aristides Maia disse que essa maioria católica era fictícia, pois, entre o povo brasileiro, “há completa indiferença religiosa”. O gaúcho Ramiro Barcelos argumentou: “Em matéria de religião não há número de consciências, há consciências”. E o paraense Inocêncio Serzedello ponderou: “A fórmula verdadeira é a Igreja livre no Estado livre. Esta é que é a doutrina republicana”.⁷⁸⁰

O Deputado baiano Amphilophio de Carvalho⁷⁸¹ achou ter encontrado uma alternativa para possibilitar a continuidade da subvenção pública à Igreja, apesar da abolição do caráter oficial do catolicismo. Ele encaminhou uma proposta de emenda em que, a exemplo da Suíça, “permitia-se aos Estados, ou aos seus municípios, toda a liberdade de resolver sobre o assunto, uma vez respeitadas as condições da ordem pública”.⁷⁸² Mas a sua proposta nem chegou a ser discutida em plenário.

Um dos católicos mais exaltados da Assembléia era o Deputado Francisco Badaró⁷⁸³. Ele contestou abertamente a moção de Demétrio Ribeiro, afirmando que a separação não devia ser comemorada – provocando, assim, indignação geral entre os deputados. Apesar de ter que se conformar com a separação, Badaró exclamava: “Tenho fé que meu país um dia, quando dignamente se fizer representar nesta Casa (*Muitos não apoiados e protestos*), há de cassar semelhante decreto (*Não apoiados*)”.⁷⁸⁴

A posição católica liberal foi apresentada, por exemplo, pelo Deputado Antônio Lamounier Godofredo⁷⁸⁵. Evocando a autoridade de republicano histórico, ele foi ouvido com atenção e suas considerações causaram reações diversas. Godofredo sustentou que o casamento civil e a secularização dos cemitérios eram necessidades do regime republicano. Confessou-se católico, afirmou que os próprios bispos brasileiros tinham reconhecido a separação e a liberdade de consciência, e defendeu a “escola americana”, dizendo que “toda a

⁷⁷⁹ *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 01, p. 886.

⁷⁸⁰ *Idem*.

⁷⁸¹ Amphilophio Botelho Freire de Carvalho (1869-1903), formou-se em Direito no Recife, foi Juiz, Chefe de Polícia, Presidente da Província de Alagoas e, depois da proclamação da República, Governador da Bahia.

⁷⁸² *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 01, p. 476.

⁷⁸³ Francisco Duarte Coelho Badaró (1860-1921), mineiro, formado em Direito em São Paulo, foi Promotor Público, Diplomata, Ministro Plenipotenciário do Brasil junto à Santa Sé, Deputado Provincial e Deputado Federal.

⁷⁸⁴ *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 02, p. 220.

⁷⁸⁵ Antônio Afonso Lamounier Godofredo (1859-1829), mineiro, estudou Direito em São Paulo, foi Promotor Público e Deputado em várias legislaturas no Império e na República.

religião de Estado é uma religião morta, ao passo que toda a Igreja separada do Estado é uma Igreja viva!”⁷⁸⁶

Segundo o deputado mineiro, aqueles que tinham nas últimas eleições tentado formar um “partido católico” eram “despeitados da República, decaídos da Monarquia, que querem à custa da religião galgar posições que perderam”.⁷⁸⁷ E nisso ele atacou diretamente o seu conterrâneo, o Deputado Badaró – o qual rebateu dizendo: “O Catolicismo é tão grande que não cabe dentro do molde estreito dos partidos”.⁷⁸⁸ Por outro lado, Godofredo reclamou contra os atos “atentatórios da liberdade individual, como a exclusão dos padres do seio deste Congresso”, ouvindo de anticlericais como o paulista Manuel de Moraes Barros que “essa arbitrariedade” era “justa e necessária”.⁷⁸⁹

O positivista Alexandre Barbosa Lima⁷⁹⁰, embora declarando em plenário que não era católico, foi de encontro às idéias de Godofredo, e afirmou que antes de proibir a presença dos jesuítas no Brasil era preciso provar que eles ameaçavam a República e a ordem. Do contrário, essa medida seria, justamente, uma afronta contra a liberdade de religião.⁷⁹¹

Três vozes religiosas se pronunciaram na Assembléia Constituinte de 1890-91, enviando cartas que foram anexadas aos Anais do Congresso. Nenhuma das três tinha o poder de orientar os rumos dos trabalhos da Assembléia.

I) A primeira era aquela que realmente importava. Era a voz de Dom Antônio de Macedo Costa, o mesmo velho combatente do catolicismo que fora preso em 1874 por ordem de D. Pedro II e que agora era o arcebispo da Bahia e primaz do Brasil. Ele falava em nome da Igreja Católica Apostólica Romana.

A carta era o “último apelo” da Igreja Católica em favor do que ela considerava seus direitos no Brasil. Era, em parte, um resumo e uma renovação das reivindicações da célebre Pastoral Coletiva que os bispos tinham dirigido ao Governo Provisório de Deodoro da Fonseca em 1890, depois do decreto de separação e da divulgação do projeto de Constituição. Na pastoral de 1890, os bispos argumentaram que independência não significava separação e fizeram uma exigência contundente, em nome do próprio Deus e da maioria católica do povo brasileiro: “Em nome, pois da ordem social, em nome da paz pública, em nome da concórdia

⁷⁸⁶ *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 02, p. 445.

⁷⁸⁷ *Idem*, vol. 02, p. 443.

⁷⁸⁸ *Idem*, vol. 02, p. 442.

⁷⁸⁹ *Idem*, vol. 02, p. 442.

⁷⁹⁰ Alexandre José Barbosa Lima (1862-1831), pernambucano, estudou na Escola Militar da Praia Vermelha, foi Militar, Deputado Federal por três mandatos e Governador de Pernambuco, eleito em 1892.

⁷⁹¹ *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 02, p. 549.

dos cidadãos, em nome dos direitos da consciência, repelimos os católicos a separação da Igreja e do Estado: exigimos a união entre os dois poderes”.⁷⁹²

Como a confrontação não surtiu nenhum efeito, o tom da carta de Dom Antônio à Assembléia Constituinte em 1891 foi sensivelmente diferente. Ela afirmava o patriotismo do clero e oferecia a “força moral” da Igreja Católica, “de coração leal e aberto, para a consolidação da ordem, da paz pública e do bem estar do nosso país”. Dizia ainda que a Igreja não era contra a República, como pensavam alguns: “Não, nós não somos inimigos da República, como forma de governo. Cumpre por isto em claro e desvanecer tristes equívocos”.⁷⁹³ Contudo, a Igreja advertia que:

Se a Constituição que for aprovada violar a consciência católica; se ela ferir com odiosas disposições de exceção a fibra religiosa do povo brasileiro, um conflito permanente se estabelecerá no seio da nossa querida Pátria, conflito que devemos todos considerar como a maior das calamidades.⁷⁹⁴

As questões que feriam a consciência católica, segundo D. Antônio, eram a proibição das ordens monásticas (nomeadamente da Companhia de Jesus), o reconhecimento legal apenas do casamento civil, a secularização de todos os cemitérios públicos, o ensino exclusivamente leigo nas escolas públicas, a proibição de qualquer espécie de subvenção pública à Igreja Católica. Interessantemente, o arcebispo pediu que os constituintes assegurassem-se, ao menos, o mesmo tratamento que a Igreja recebia na América do Norte:

Srs. membros do Congresso Nacional, acolhei este último apelo que a Igreja Católica, a religião de vossos pais, faz à vossa honra, à consciência, ao coração e ao patriotismo de cada um de vós. Inspirai-vos no redigir a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, no exemplo da sua nobre irmã do Norte e das mais repúblicas da nossa generosa América; eliminai, apagai, ao menos, do nosso pacto fundamental as cláusulas ofensivas da liberdade da Igreja Católica, a que pertence toda esta Nação.⁷⁹⁵

II) A segunda voz religiosa que se fez ouvir na Constituinte foi a de Miguel de Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, que falaram em nome do Apostolado Positivista do Brasil. As análises que os positivistas ortodoxos faziam da situação brasileira eram sempre interessantes, pois eles associavam, num só conjunto inseparável, a mentalidade religiosa do povo, o desenvolvimento das idéias políticas, o processo de secularização e de difusão do pensamento científico, e o “estágio de evolução” das instituições da nação. Diferente da mensagem da Igreja Católica, que só se preocupava com os assuntos religiosos, o Apostolado Positivista tinha o que propor tanto sobre as questões espirituais, quanto sobre os mais diversos problemas constitucionais, acerca da política e da administração pública. Antes, porém, de apresentar a extensa lista de suas propostas de modificação do projeto de Constituição, os

⁷⁹² Veja a Pastoral Coletiva de 1890 em: Anna Maria M. Rodrigues (org.), *A Igreja na República*.

⁷⁹³ *Representação do Arcebispo da Bahia, representando contra diversas disposições do projeto de Constituição*, anexo aos *Anais da Constituinte de 1890-91*, vol. 02, p. 466.

⁷⁹⁴ *Idem*, vol. 02, p. 467.

⁷⁹⁵ *Idem*, vol. 02, p. 468.

ortodoxos fizeram uma exposição das razões fundamentais pelas quais o teor do projeto precisava ser alterado.

Segundo os apóstolos do positivismo, o projeto de Constituição apresentado pelo Governo Provisório era uma cópia das instituições consagradas pela Revolução Norte-Americana e, por isso, correspondia à situação espiritual, científica e política das treze colônias que fundaram os Estados Unidos no século XVIII, mas não satisfazia às necessidades da República do Brasil.

No aspecto político material, as colônias inglesas que se proclamaram independentes tinham uma forte tendência à autonomia, mas precisaram estabelecer a união para se defenderem das monarquias centralizadas da Europa. No aspecto espiritual, elas estavam tomadas pelo individualismo teológico do protestantismo, que ainda impedia a prevalência da “moral científica”. O protestantismo era o fundo da mentalidade nacional, que estruturava a formação social e a consciência política. Por isso, uma Constituição que emergiu daquela sociedade não podia servir ao Brasil.

No ponto de vista espiritual, todas essas colônias eram quase exclusivamente compostas de protestantes, isto é, de cidadãos eivados de preconceitos individualistas e adstritos ao teologismo cristão. (...) Os espíritos mais avançados das colônias norte-americanas, quando muito, teriam atingido a completa emancipação teológica, o ateísmo. Mas a generalidade dos espíritos adiantados parava no deísmo racionalista e julgava mesmo de seu dever não patentear essas convicções, conservando as aparências do protestantismo nas suas múltiplas seitas.⁷⁹⁶

As condições materiais e espirituais do Brasil eram bastante diferentes. O perigo aqui era sempre o de uma “abusiva centralização”, porque “os antecedentes católicos predispõem para a união”. Acerca da mentalidade do povo, Miguel de Lemos e Teixeira Mendes faziam um diagnóstico semelhante ao que o precursor dos positivistas brasileiros, Luís Pereira Barreto, já elaborara décadas antes.⁷⁹⁷ O povo praticava uma espécie de paganismo fetichista associado com as tradições católicas, enquanto as classes esclarecidas estavam emancipadas do teologismo e eram indiferentes à religião:

Espiritualmente, a massa popular está em um estado mental que podemos caracterizar pela denominação de fetichismo católico. (...) o sacerdócio católico acha-se hoje, entre nós, sem força política. (...) Se esta é a situação da massa popular, nas classes ativas do país se encontram todas as nuances da emancipação intelectual. Na geração mais antiga impera em geral o deísmo vago de Voltaire e Rousseau; na geração moderna, dominam o materialismo e o positivismo, que, aliás, são sistemas

⁷⁹⁶ *Representação enviada ao Congresso Nacional pelo Apostolado Positivista do Brasil, propondo modificações no projeto de Constituição*, anexo aos *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 01, p. 477.

⁷⁹⁷ Veja: Luís Pereira Barreto, *Positivismo e teologia*, em: *Obras filosóficas de Luís Pereira Barreto*, vol. 01, p. 210.

diferentes. Ora, este estado dos espíritos impõe normas políticas que não se apresentavam aos fundadores da República Norte Americana.⁷⁹⁸

Em resumo, como o protestantismo individualista era uma força propulsora das autonomias locais, a Constituição política da República dos Estados Unidos podia trabalhar pela União, operando o equilíbrio da integração federativa. O Brasil, porém, que tinha uma tradição católica centralizadora, precisava que a “Ditadura Republicana” evitasse a “exorbitação do poder central” que podia provocar uma “fragmentação prematura do Brasil”.⁷⁹⁹ A aspiração final positivista quanto à questão federativa era, no futuro, “transformar o laço político em união religiosa” de forma que “cada Estado da Federação Brasileira” tivesse “completa independência política”.⁸⁰⁰

Quanto à transformação da mentalidade era preciso educar os brasileiros no espírito científico, aproveitando as qualidades integradoras difundidas entre o povo pelo catolicismo e a superação do pensamento teológico já alcançada pelas “classes ativas”. O que a República brasileira precisava não era da liberdade religiosa derivada do teologismo e do individualismo protestante, que predominavam nos Estados Unidos, pois essa liberdade era ao mesmo tempo desintegradora e incompatível com o pensamento científico. O modelo para a secularização do Estado brasileiro devia ser o da Revolução Francesa, que efetuou uma eliminação completa da fé teológica:

Assim, também o princípio de separação da Igreja do Estado não pode ter entre nós o mesmo caráter que o que prevaleceu nas colônias inglesas. Aí tal princípio resultou espontaneamente da situação protestante, isto é, de uma emancipação teológica incompleta, que fazia prevalecer, por um lado, as razões de ordem individual, e, por outro lado, as restrições provenientes da unânime aceitação da revelação cristã. No Brasil, o princípio foi uma consequência, como em todos os países conservados nominalmente católicos, da evolução filosófica peculiar à França no século XVIII e que continua em nosso século. Em virtude do impulso inicial caracterizado pela explosão ocidental denominada Revolução Francesa, o divórcio entre o poder espiritual e o poder temporal adquiriu uma significação mais ampla do que no caso protestante. Com efeito, o que então ficou afirmado pela massa ativa dos ocidentais foi a necessidade de sistematizar os negócios humanos, abstraindo completamente de quaisquer motivos de ordem teológica ou sobrenatural, isto é, invocando unicamente razões de ordem positiva.⁸⁰¹

III) A terceira voz religiosa se comunicou com a Assembléia Constituinte numa carta breve e, certamente, despercebida. Foi a voz do então Pastor Miguel Vieira Ferreira, pronunciada em nome da sua pequena congregação cristã, a Igreja Evangélica Brasileira. Na carta, o Pastor Miguel saudou a República pela qual ele militara outrora e sugeriu um pequeno

⁷⁹⁸ *Representação enviada ao Congresso Nacional pelo Apostolado Positivista do Brasil, propondo modificações no projeto de Constituição*, anexo aos *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 01, p. 479.

⁷⁹⁹ *Idem*, vol. 01, p. 478.

⁸⁰⁰ *Idem*, vol. 01, p. 481.

⁸⁰¹ *Idem*, vol. 01, p. 479.

aditamento ao § 3º do Art. 71 do projeto, que, na sua opinião, deixaria ainda mais clara a garantia da liberdade individual acerca dos credos e cultos.⁸⁰²

Entre os evangélicos, ninguém comemorou tanto a proclamação da República quanto Miguel. Apesar de ter se enveredado pela carreira de ministro religioso, ele acompanhava a vida política com paixão e, até mesmo, associava à sua fé evangélica uma idéia, remanescente de sua fase positivista, segundo a qual o advento da República tinha um significado espiritual no plano escatológico que conduzia à regeneração humana.

No novo regime, seus antigos companheiros de propaganda estavam ou no poder, ou aclamados como heróis da República. Rangel Pestana, com quem ele fundara em 1873 um colégio na cidade do Rio de Janeiro, a *Escola do Povo*, seria um dos membros da comissão encarregada de elaborar o projeto de Constituição. Aristides Lobo e Quintino Bocaiúva, que foram seus colegas na redação de *A República*, seriam ministros do Governo Provisório. O próprio Benjamim Constant de Magalhães, consagrado pela Constituição como “o fundador da República”, trabalhara com Miguel no Observatório Nacional. Apesar de não estar presente nos acontecimentos de 15 de novembro, ele sentia como se essa vitória também fosse sua. Por isso, celebrou:

Louvores! Louvores! ao ínclito Marechal Deodoro. (...) Alto e bem alto proclamemos o patriotismo do exército e da armada brasileira. Reconheçamos o civismo de nossos concidadãos. E sejam dados toda benção, honra, glória e poder ao Senhor Deus dos Exércitos!⁸⁰³

A esta altura, Miguel era um pastor duplamente herege, mas parecia satisfeito em seguir suas vozes interiores e revelações espirituais. Herege aos olhos da Igreja Católica, desde que se converteu ao presbiterianismo, em 1874. Herege para os presbiterianos, dos quais se desligou para fundar a sua própria denominação evangélica, em 1879. Em seus escritos e em sua pregação, se misturavam, às vezes, idéias positivistas, liberais, jacobinas e até espíritas, dentro das linhas principais de seu pensamento evangélico e republicano. Quaisquer fontes eram válidas para defender a liberdade religiosa, a abolição da escravidão, a educação do proletariado, a difusão do conhecimento científico, o esclarecimento da razão individual, o combate à idolatria, a elevação dos pobres à condição de cidadãos, a emancipação da mulher da dependência masculina, etc.

Miguel se dizia, às vezes, pregador de um “Novíssimo Testamento”, em favor do qual, criou escolas no Maranhão e no Rio de Janeiro para a “instrução moral, industrial e artística”

⁸⁰² *Ofício do Pastor da Igreja Evangélica Brasileira enviando a seguinte representação ao Congresso*, anexo aos *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 03, p. 609.

⁸⁰³ Mary Vieira Ferreira Prado, *Sublime amor*, p. 49. O livro de Mary Vieira é uma coletânea de textos de Miguel Vieira Ferreira.

do povo, fundou uma sociedade manumissora para propagar a alforria dos escravos, trabalhou pela propaganda da República, organizou a sua Igreja Evangélica Brasileira. Em 1889, ele escreveu:

Tenho consciência de que, há longos anos, faço um trabalho eterno, que os séculos futuros hão de reconhecer e proclamar; não trabalho com olhos fechados, sei que estou formando corações de verdade, de justiça, de honra, de nobreza, de caridade e que preparo cidadãos úteis à minha Pátria. (...) Tenho, sem descanso, pugnado pela difusão incessante sem limites da instrução entre o povo, tenho procurado levar a luz e a verdade a todos os recantos desta cidade e deste Império, depois de haver criado algumas escolas e colégios no interior, mesmo no Rio de Janeiro. (...) Quem levou à rua a liberdade religiosa e de consciência fui eu, comigo o Dr. Luís [seu irmão] e a tão injustamente perseguida Igreja Evangélica Brasileira de que sou pastor, tendo sido instrumento de Deus para a sua fundação: injuriados, caluniados, cobertos de toda a casta de opróbrios e baldões, de desprezo e ironias; no meio de insultos e ameaças e pedradas, recebendo tiros e correndo freqüentemente risco de vida, (...) nunca deixamos de instruir o povo e de sairmos para ir de casa em casa, de porta em porta falar ao cidadão cego e desprotegido dos grandes e da sorte, mostrando-lhes a necessidade da tolerância, da liberdade, da igualdade e da fraternidade, da justiça, da verdade, do livre exame, etc.⁸⁰⁴

Para Miguel, a monarquia “tinha corrompido por tal forma os caracteres que tudo era convencional e meramente exterior; não havia crença na força da verdade e da justiça, queria-se a aparência e a ilusão do povo”. Era um regime que se baseava nos ritos e nas imagens, que são sempre ilusórios e que têm a finalidade de mascarar a realidade prática, aprisionando as consciências do povo num universo de símbolos de dissimulação que o condenavam ao servilismo, à paralisia e à obediência passiva.

Por isso, a proclamação da República era um componente do processo de libertação espiritual, de libertação das consciências, a partir do qual o povo seria iluminado pela razão, revestido de autonomia moral, e instruído para o trabalho útil e a cidadania política. Portanto, a Constituição republicana precisava deixar o mais claro possível a consagração da mais completa liberdade de consciência.

Depois de muitas discussões, no resultado final dos trabalhos da Assembléia Constituinte, a Constituição de 1891 não fazia nenhuma menção de Deus e nem confirmava a expulsão dos jesuítas, que o Marquês de Pombal tinha decretado há mais de cem anos. A vedação de participação dos clérigos na política ficou colocada nos seguintes termos:

Art. 70, § 1º – Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados: 4º) os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto que importe a renúncia da liberdade individual.

⁸⁰⁴ *Idem*, pp. 106, 113.

Este era um meio termo que condicionava o impedimento dos clérigos ao seu voto contra a liberdade. Além disso, como já previra Demétrio Ribeiro, todos os elementos essenciais à completa secularização do Estado e à plena liberdade religiosa foram consagrados. O Artigo 72, §§ 3º a 7º, determinava:

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

Em linhas gerais, ficava estabelecido, na lei maior do país, aquele plano de separação do Estado da Igreja e de liberdade de consciência que Rui Barbosa, principal mentor jurídico da Constituição republicana, havia elaborado, minuciosamente, e defendido, intensamente, mais de dez anos antes.⁸⁰⁵ Era o triunfo do modelo norte-americano.

Os evangélicos, de um modo geral, estavam plenamente satisfeitos, e Rui Barbosa era visto por muitos deles como uma referência do triunfo e da legitimidade de suas idéias, já que, em seus escritos, o intelectual baiano expressara um pensamento religioso muito assemelhado ao do protestantismo estadunidense.

Todavia, o Pastor Miguel Vieira Ferreira, que esperava muito mais da proclamação da República do que a simples transição da forma de governo, acabou se tornando um dos muitos “republicanos históricos”⁸⁰⁶ que se viram logo decepcionados com o novo regime. O episódio que originou esta decepção criou jurisprudência no recém-constituído Supremo Tribunal Federal acerca dos limites à liberdade religiosa na República brasileira. Foi para Miguel um teste da liberdade de consciência e da verdadeira repercussão da proclamação da República na mudança de mentalidade dos brasileiros.

O que aconteceu foi o seguinte: Convocado a participar de júri popular, Miguel dirigiu um requerimento formal ao juiz, solicitando a retirada da imagem católica de Cristo crucificado fixada no recinto do tribunal em que seria jurado, alegando a separação entre o Estado e a Igreja. O juiz indeferiu o pedido e, a partir daí, desenrolou-se uma controvérsia que chegou até às mãos do Ministro da Justiça, o Barão de Lucena, que era um ex-monarquista desafeto de alguns dos antigos republicanos. Lucena entendeu que o pedido de Miguel não passava de um “ato de fanática intolerância”, que o crucifixo não ofendia a crença

⁸⁰⁵ Como vimos, em 1877, com a publicação do prefácio a *O papa e o concílio*, Rui Barbosa expôs a necessidade eminente da separação e um programa detalhado de como efetuar-la política e juridicamente.

⁸⁰⁶ Aqueles que desde a década de 1870 aderiram à propaganda republicana.

de ninguém, que a recusa à participação no júri por este motivo era “fútil e extravagante”, e que, portanto, o jurado recalcitrante devia ser multado, caso continuasse a se recusar.⁸⁰⁷

Miguel recorreu à imprensa para defender sua fé radicalmente iconoclasta e sustentou que a presença de imagens religiosas em repartições públicas era um “ataque direto, quebra manifesta e flagrante violação à letra e ao espírito de nossa Constituição Republicana”.⁸⁰⁸ O pastor recebeu diversas críticas severas e indignadas, em artigos publicados na imprensa do Rio, os quais ele mesmo compilou no livro *O Cristo no Júri*. Foi chamado de herege, intolerante e fanático. Só o apóstolo positivista Miguel de Lemos defendeu o seu conterrâneo, com quem tinha amizade por liderarem juntos uma associação que representava a “colônia maranhense” no Rio de Janeiro.

No fim, Miguel não participou do júri e foi multado. A jurisprudência sobre o caso asseverou que o princípio constitucional da liberdade religiosa estava condicionado pelo Art. 72, § 28 da Constituição, segundo o qual: “Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico”. De qualquer forma, o episódio serviu de mote para que Miguel declarasse que estivera equivocado sobre a influência da instauração da República na transformação da mentalidade nacional.



142 – Miguel Vieira Ferreira.

A propensão à idolatria foi, então, um tema que Miguel usou para explicar a escravidão mental em que, segundo ele, o povo brasileiro ainda vivia, apesar da chegada da República:

O mal que a idolatria tem feito ao Brasil é manifesto. Basta ver a subserviência do povo, a adulação e a baixaza, o patronato e o escândalo em tudo; o desrespeito à lei; o valor que se dá a uma pena com que se assina qualquer papelucho; a minuciosidade com que se descreve o *menu* (dito em francês) de um banquete; as constantes manifestações de inferiores a superiores, os retratos, os aplausos imerecidos que se tributam sem causa; (...) a frivolidade dos assuntos que preocupam os nossos escritores que a si mesmos ou uns aos outros dão o nome de literatos, poetas, gênios, etc; o espírito gaiato e desfaçado que preside a tudo.⁸⁰⁹

O servilismo bajulador, os sentimentos hierárquicos, o apego às formalidades em detrimento dos conteúdos, o conformismo irrefletido, a superficialidade, a veneração dos títulos e das aparências: tudo isso, segundo Miguel, podia ser traduzido como pendor à idolatria, em um sentido amplo, presente no

⁸⁰⁷ Miguel Vieira Ferreira, *O Cristo no Júri*, p. 60.

⁸⁰⁸ *Idem*.

⁸⁰⁹ *Idem*, p. 24.

espírito dos brasileiros de uma tal maneira que a mera proclamação da República não pudera apagar.

Miguel concluiu, como muitos outros frustrados com a República, que a transformação nacional precisava partir de um plano muito mais profundo do que o da alteração das instituições políticas: “Falta uma reforma completa nos corações; uma verdadeira regeneração e orientação, que só a verdadeira liberdade poderá lhes dar”.⁸¹⁰ Para ele, esta regeneração só aconteceria através da educação e da pregação do Evangelho.

Os demais evangélicos já pensavam assim há muito tempo. Em sua visão, a República era apenas um novo arcabouço institucional que garantia um campo mais livre para a realização da tarefa, árdua e longa, de conquistar cada brasileiro, individualmente, através da criação de igrejas e escolas. De fato, até alguns políticos liberais americanistas sabiam que a transição institucional e legal era algo superficial, e que a adoção de uma Constituição semelhante a dos Estados Unidos não operaria por si a regeneração do Brasil. Foi nesse sentido que o Deputado César Zama⁸¹¹ declarou ao Congresso:

Se pretendemos deveras seguir as pegadas da grande República, que sinceramente admiro, não basta que copiemos servilmente o texto escrito de sua Constituição: cumpre-nos, também, imitá-los em seus hábitos e no senso prático com que sabem aliar as disposições escritas de sua Constituição com as exigências do Governo e da opinião. É assim que se procede nos Estados Unidos da América do Norte.⁸¹²

Quando João do Rio, em 1903, entrevistou o velho Pastor João Manoel Gonçalves dos Santos, na Igreja Evangélica Fluminense, ouviu dele algo semelhante ao que Montesquieu dissera há séculos: “A única religião compatível com a nossa República é exatamente o evangelismo cristão”.⁸¹³ Para o reverendo, como para os evangélicos em geral, era só o Evangelho que podia libertar as consciências, reformar os corações e preparar os brasileiros para serem verdadeiros cidadãos da República, como acontecia na América do Norte. Entre os filhos da Civilização moderna, era o protestantismo o irmão mais velho do liberalismo e do republicanismo.

⁸¹⁰ *Idem*, pp. 211-243.

⁸¹¹ Aristides César Spinola Zama (1937-1906), baiano, formado em Medicina pela Faculdade da Bahia, serviu como Médico na Guerra do Paraguai e exerceu vários mandatos como Deputado Provincial e Deputado Geral, pelo Partido Liberal. Com a proclamação da República, tornou-se adversário político de Rui Barbosa na Bahia.

⁸¹² *Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91*, vol. 03, p. 359.

⁸¹³ João do Rio, *As religiões do Rio*, p. 140.

Conclusão

“Coloquei tudo à prova pela sabedoria.
Pensei: ‘vou tornar-me sábio’.
Mas a sabedoria está fora do meu alcance.
O que passou está longe, e profundo, profundo!
Quem o achará?”

Eclesiastes 7:23-24

O objetivo deste trabalho foi apresentar um panorama geral das mentalidades e das idéias religiosas no Brasil do século XIX, especialmente naquilo que afetava a formação da cultura política, colocando este quadro em contraste com a mensagem, o pensamento, os valores do protestantismo norte-americano que chegou aqui e começou a organizar nesse tempo as suas primeiras igrejas missionárias brasileiras.

Entre os temas mais importantes que analisamos, percebemos que:

1) Desde o tempo da independência, as idéias liberais acerca da tolerância religiosa de cristãos heterodoxos eram predominantes entre a nossa elite política, embora todos concordassem que o Império precisava do catolicismo para edificar o Estado e a própria nacionalidade brasileira, e embora achassem que a liberdade religiosa individual não devia ser plena, mas sim limitada pelo interesse público; quando, a partir das décadas de 1850 e 1860, o ultramontanismo se tornou expressivo na política brasileira e o liberalismo acentuou sua ênfase nos direitos individuais, a liberdade religiosa foi interpretada, por um lado, como o direito da Igreja Católica de exercer sua supremacia espiritual no Brasil sem se submeter ao Estado, e por outro lado, como a liberdade mais fundamental do indivíduo, como a recusa da ingerência política sobre a consciência particular, que demandava a secularização total do Estado;

2) O catolicismo popular brasileiro, que em geral não era moldado pela catequese formal da Igreja, mas sim por tradições sincréticas, fetichistas, imagéticas e comemorativas, servia aos propósitos políticos do Estado Imperial especialmente enquanto conferia uma legitimidade sagrada à monarquia brasileira, mas costumava ser desprezado pela elite letrada

que governava o país como uma religião cheia de superstições e ignorância; os homens instruídos tendiam a adotar um ideário cristão ilustrado, confessando-se católicos, porém abraçando concepções iluministas ou idealistas sobre a Divindade como um princípio racional difuso, concepções propagadas entre os letrados brasileiros pela maçonaria e pela filosofia eclética, até que a campanha ultramontana acirrou os ânimos, contribuindo para o florescimento de correntes anti-eclésiásticas e anti-cristãs como o positivismo e o darwinismo social; essas divergências ensejaram uma discussão sobre a reforma da educação religiosa da população ministrada pelo Estado através do clero; ultramontanos defendiam uma mudança que remetesse ao catolicismo ortodoxo, liberais propunham uma instrução cristã esclarecida semelhante a dos países protestantes e cientificistas advogavam pela abolição de toda a teologia;

3) A teologia, que há séculos era um dos fundamentos indispensáveis para a sustentação teórica dos regimes políticos, enfrentava no século XIX a crise de sua retirada final da arena política – o Brasil teve sua forma peculiar de atravessar essa transição; sendo o Estado respaldado ideologicamente pela Igreja, o direito constitucional do Império precisava de uma teoria para explicar a relação entre o poder soberano do Imperador e a vontade da Divindade que evitasse tanto a ortodoxia católica, quanto o absolutismo e o contratualismo jusnaturalista, já que a escolástica sujeitava a soberania dos príncipes ao Vaticano, o direito divino absolutista era oposto ao constitucionalismo liberal e o contratualismo lockeano e rousseauiano eram democráticos – pois entendiam que a soberania nacional vinha da vontade dos indivíduos inspirados no direito natural, dado por Deus à razão particular; a solução foi a afirmação de uma soberania nacional originária que recebia a orientação de Deus através da Providência e ficava delegada ao Parlamento e ao Imperador, soberania nacional não concedida nem exercida pelo povo; a alternativa ultramontana à teoria regalista defendeu que a Igreja era o poder capaz de contrabalançar a autoridade do monarca, impedindo o absolutismo sem recorrer à democracia; a alternativa separatista negava a autoridade divina do Imperador e considerava o catolicismo estatal um entrave ao desenvolvimento nacional, ela foi advogada por liberais e positivistas até triunfar definitivamente com a República;

4) Desde o tempo da independência, houve a percepção de que a nacionalidade brasileira em gestação precisava buscar no catolicismo seu alicerce de desenvolvimento entre o povo; ao longo do século, católicos conservadores defenderam um nacionalismo de base religiosa que tinha uma preocupação especial em fortalecer a influência da Igreja entre as classes populares, combater a propagação das filosofias céticas entre os letrados e tentar

impedir que o país se diversificasse religiosamente através da imigração e da pregação protestantes; a disseminação das múltiplas versões da religião evangélica no Brasil era percebida como ameaça de ruptura da unidade nacional brasileira; em contraste, políticos e intelectuais liberais entendiam que a penetração de heterodoxos em território nacional não representava risco algum ao Império, pelo contrário, como os povos protestantes eram mais progressistas que os católicos, a influência protestante poderia emular o desenvolvimento do país; estes levaram avante, especialmente a partir da década de 1860, uma campanha em prol da imigração protestante, da aproximação entre o Brasil e os Estados Unidos, do progresso liberal do país segundo o modelo anglo-saxônico norte-americano;

5) Na civilização anglo-saxônica norte-americana, o protestantismo contribuiu decisivamente para o desenvolvimento de uma cultura política liberal, igualitária e individualista; as raízes da formação nacional remontam à colonização puritana, que aspirava construir na América um novo tipo de sociedade, organizada segundo os preceitos da Bíblia; o retorno ao sentimento religioso dos “pais peregrinos”, maximamente representado pelo “grande despertar”, contribuiu profundamente para inflamar o nacionalismo da campanha pela independência, provocou um revigoramento da crença no papel especial dos EUA na salvação do mundo e motivou o movimento missionário protestante que se espalhou no estrangeiro, atingindo, inclusive, o Brasil;

6) O pensamento que explica as missões evangélicas norte-americanas no Brasil é, antes de tudo, a doutrina da salvação da teologia reformada; a idéia de que os homens precisam aprender a mensagem das Escrituras Sagradas, convertendo-se e reformando moralmente suas condutas individuais para alcançarem a vida eterna, era a justificativa ideológica primeira de todo o esforço missionário, intensificada pelo impulso fervoroso do movimento pietista; no campo brasileiro, os pregadores evangélicos: disputavam com os padres católicos ultramontanos, defendendo a leitura e interpretação da Bíblia pela razão particular, a liberdade religiosa, a afinidade do cristianismo com a ciência moderna e o liberalismo, a abolição dos cultos de imagens que aprisionavam o espírito aos sentidos; persuadiam muitos populares brasileiros, ensinando-lhes as letras sagradas e trazendo-os para a comunhão de igrejas em que se adequavam a uma rígida disciplina ética e em que tinham direitos iguais de participação democrática; debatiam com os letrados brasileiros, apresentando aos liberais o modelo de liberdade religiosa praticado nos EUA, combatendo o cientificismo cético e anti-cristão dos positivistas e evolucionistas, divulgando a influência do protestantismo liberal no progresso da América do Norte;

7) Os missionários acreditavam que a religião bíblica tinha infundido na cultura norte-americana o amor à liberdade, a paixão pelo estudo e pela investigação, o sentimento de igualdade e de independência individual, a disciplina moral garantidora da ordem, o civismo que resultou numa “vida pública” democrática, de sorte que os EUA estavam adiantados na senda do desenvolvimento porque afinados espiritualmente com a ação da Providência, a qual conduz as nações ao progresso, à utopia escatológica de uma humanidade regenerada; sua missão era divulgar a Bíblia no Brasil para que acontecesse uma reforma no espírito brasileiro; a educação e a conversão individual voluntária de cada cidadão aos ensinamentos das Escrituras certamente desencadearia um processo de transformação social que resultaria na salvação do país; o Brasil se tornaria liberal, democrático e civilizado, atraindo imigrantes europeus, livrando-se do atraso, do despotismo teocrático do catolicismo, da ignorância, das superstições, dos valores portugueses arcaicos e da instituição da escravidão; a posição dos protestantes no Império acerca da escravidão variou muito: houve quem a combatesse intransigentemente, quem evitasse um confronto direto contra ela por motivos estratégicos do plano evangelizador e quem acreditasse que ela era uma instituição divinamente autorizada pelas Escrituras; as opiniões variaram, sobretudo, em função da divisão do campo evangélico norte-americano entre ianques e sulistas, respectivamente, abolicionistas e escravistas;

8) Com o advento da República, os evangélicos do Brasil viram consumada sua principal aspiração política: a decretação da liberdade religiosa irrestrita e a separação total do Estado da Igreja; a propaganda republicana fora sustentada por liberais americanistas que, no aspecto religioso, assimilaram as propostas do protestantismo norte-americano, e por positivistas que também defendiam a “liberdade espiritual”, mas rejeitavam o individualismo teológico do modelo estadunidense; os missionários protestantes não aderiram à divulgação do republicanismo, embora tenham tido boas relações com os republicanos liberais e elos de ligação com o partido republicano, através de adeptos de ambos os movimentos (evangélico e republicano), e apesar de fornecerem às vezes uma teologia bíblica que fundamentava o republicanismo e de, finalmente, terem saudado com entusiasmo a proclamação da República; a República trouxe ao Brasil a solução político-religiosa norte-americana e deu oportunidade aos evangélicos brasileiros de divulgarem a relação entre os princípios do novo regime e a cultura protestante, afirmando que para preparar cidadãos prontos para exercerem seus direitos e deveres republicanos, mais do que a simples mudança das leis e das instituições políticas, era necessária uma profunda reforma nos corações, através da educação e da regeneração dos indivíduos pelo Evangelho; assim, o evangelismo protestante era a base espiritual mais adequada para a formação de uma cultura política liberal, democrática e

progressista, indispensável para a consumação do ideal cívico da criação da República brasileira.

Houve um Império do Brasil que se comunicava com o seu povo através da religião. Religião difusa, aberta, festiva, sem doutrinação rígida, sem inculcação de dogmas, sem tribunais de disciplina. Formada por símbolos, figuras, encenações, cores, decorações, apresentações, espetáculos, feitos para encantar. A alma do povo estava cheia dessa fé nos seus objetos de estimação, familiares e sagrados, que representavam os companheiros íntimos que eram os santos e os guias espirituais; dessa fé que unia, freqüentemente, a todos, desde o Imperador até os escravos mais humildes, sob a mesma proteção espiritual das imagens veneráveis, dos ritos que abençoavam e protegiam, em celebrações conjuntas onde cada um tinha o seu lugar na hierarquia do mundo – e cada lugar tinha o seu esplendor e os sinais visíveis de sua glória, ou, então, a sua vez de admirar e reverenciar o que lhe era superior porque Deus assim o quis.

Neste Império, os poucos homens que, por posses e oportunidades, conheciam as letras e eram treinados em escolas para participarem da gestão da máquina do Estado, aprendiam algo das filosofias do “mundo civilizado”, que ficava num Norte muito distante. Eles não tinham nem o pensamento, nem os sentimentos, nem a religião do povo. Talvez tivessem tido apenas na infância. Alguns compareciam às festas e procissões, mas depois riam das superstições dos inocentes. Uns imaginavam que Deus era um arquiteto muito racional e luminoso, cujas leis só os esclarecidos podiam compreender. Outros achavam que, se havia um Deus escondido em algum lugar do Universo, quem poderia saber ao certo? Uns poucos continuaram apreciando aqueles sacerdotes de preto, que eles tinham aprendido a respeitar desde a meninice, sobretudo o chefe de todos, que também morava no Norte, o grande guardião da palavra da verdade. Outros pensavam que, o que quer que o povo acreditasse, isso não podia ficar totalmente fora de controle, isso podia e devia servir a favor do governo do país. Outros, ainda, concluíram que essa conversa de Deus era a empulhação mais velha da história da humanidade, mas que a ciência ia acabar logo com essa ignorância popular.

Muito longe dali, em uma terra de outro espírito e de outro pensamento, havia jovens que cresceram ouvindo as histórias do antiqüíssimo Livro Sagrado. Suas mães lhes contaram

as crônicas de seus personagens e esses heróis freqüentaram seus sonhos de criança. Eles devoravam as suas páginas e cantavam seus versos aos domingos, com seus irmãos, familiares e amigos. Quando se tornaram homens, questionaram, como todo jovem que tem oportunidades, à qual trabalho dedicariam suas vidas, o que havia de mais importante a fazer neste mundo. Pensaram, então, que, em países longínquos, existiam pessoas pobres e ignorantes que estavam nas trevas da perdição. Como podiam viver sem essa certeza de que depois da morte seriam recebidos no lar eterno por Deus, o Pai bondoso e amável? Certamente, a sua miséria material se explicava também por sua miséria espiritual. Seriam condenados à pena perpétua e irreversível do inferno, se não houvesse alguém com coragem de fazer como os apóstolos das Escrituras. Eles precisavam conhecer a luz do precioso livro de Deus.

Esses jovens, então, atravessaram os grandes mares e foram parar no Império, alguns para não mais voltar. Queriam dialogar com os que governavam o país. Queriam falar ao coração do povo. Queriam mostrar a todos como o Livro era maravilhoso, como o Salvador se revelava nele, como cada um precisava conhecê-lo para salvar a sua alma para sempre, como tudo era melhor no Norte, onde as pessoas liam e praticavam os ensinamentos do Livro.

Alguns homens e mulheres do povo deram ouvidos ao que esses pregadores tinham a ensinar. Estes se sentiam acolhidos e recebidos com dignidade, quando eram ensinados a ler e ingressavam na comunhão de comunidades especiais, que cobravam uma conduta rigorosa, mas que davam instrução nas letras sagradas e tratamento igualitário. Mas, a maioria dos populares nem soube desses mensageiros que vieram do estrangeiro para falar mal de seus santos, devoções e tradições. Este povo continuou satisfeito em suas rezas e candomblés, que aprenderam a amar com seus velhos pais.

Uns governantes acharam que os mensageiros estrangeiros tinham razão em muitas coisas, que o Norte era mesmo muito melhor e que esse negócio de usar a religião para ajudar o governo não estava mais dando certo. Os funcionários encarregados de cuidar desse assunto estavam muito rebeldes, criando mais problemas do que soluções. Resolveram, então, deixar a religião do povo por sua própria conta. Derrubaram também a fachada do Estado, que se chamava Império, e construíram uma outra, que chamaram de República, segundo eles, mais moderna e mais parecida com o que havia no Norte.

E o povo do Brasil, ao largo do que acontecia entre os poderosos, continuou, em meio às suas lutas e dificuldades, perseguindo suas esperanças, peregrinando por sua fé.

Fontes:

- ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito civil eclesiástico brasileiro, antigo e moderno em suas relações com o direito canônico*. Rio: Livraria Garnier, 4 vols. 1866.
- ALMEIDA, Tito Franco de. *A Igreja no Estado, estudo político-religioso*. Rio: Tipografia Perseverança, 1874.
- _____. *Phase atual do conflito religioso no Pará, com todos os documentos necessários...* Pará: Tipografia do Liberal, 1880.
- ALVES JÚNIOR, Tomás. *Conferências públicas no edifício do Grande Oriente Unido do Brasil: separação da Igreja e do Estado*. Rio de Janeiro: Typ. Perseverança, 1873.
- ANDERSON, Rufus. *Foreign Missions, their relations and claims*. Nova York: Scibner, 1869.
- ARARIPE, Tristão de Alencar. *Questão religiosa, o beneplácito e a desobediência, considerações pelo verdadeiro crente*. Rio: J. Villeneuve, 1873.
- _____. *Projeto apresentado na Câmara dos Deputados sobre a liberdade de consciência... em sessão de 17 de junho de 1875*. Rio: Typ. Imperial e constitucional de J. Villeneuve e c., 1875.
- ASSÚ, Jacaré. *Brazilian Colonization from a european point view*. Londres: Edward Standford, 1873.
- BARBOSA, Rui. *O Papa e o Concílio*. Prefácio, 3ª ed., Rio: Elos, 1877.
- _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: 1948-49.
- BARRETO, Inácio de Barros. *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância de cultos*. Rio: Tipografia Universal de Laemmert, 1864.
- BARRETO, João Paulo Coelho. (João do Rio). *As religiões do Rio*. Rio: José Olympio Editora, 2006.
- BARRETO, Luís Pereira, *Positivismo e teologia*, em: BARROS, R. S. M. (org.), *Obras filosóficas de Luís Pereira Barreto*, vol. 01. São Paulo: EDUSP/Grijalbo, 1974.
- BARRIL, V. *Colonization; principes pour la fondation de colonies au Brésil...* Rio: Typ. Française de Frédérie Arfvedson, 1859.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*. 2ª ed. Rio: Tipografia da Atualidade, 1863.
- _____. *A Província*. 3ª ed. São Paulo: Cia. Editorial Nacional, s. d.
- _____. *O vale do Amazonas – Estudo sobre a livre navegação do Amazonas*. Rio: B. L. Garnier / Livreiro Editor, 1866.
- _____. *Os males do presente e as esperanças do futuro*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1939.
- BLACKFORD, Alexander L. *A Sketch of the History of the Brazil Mission*. Nova York: Mission House, 1877.
- BRASILIENSE, Américo Brasiliense, *Os programas dos partidos e o segundo império*. São Paulo: Tipografia de Jorge Seckler, 1878.
- BOCAIÚVA, Quintino. *A Crise da Lavoura*, em: SILVA, Eduardo (org.). *Idéias políticas de Quintino Bocaiúva*, vol. 01. Brasília/Rio: Senado Federal/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.
- BOYLE, J. *Hynnos evangélicos e cânticos sagrados...* Rio: Laemmert, 1888.
- CALAZANS, Pedro. *Traços Ligeiros sobre o Casamento Civil...* Recife: Typ. Acadêmica de Miranda e Vasconcelos, 1859.

- CALDEIRA, Jorge (org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- CAMPOS, Joaquim Pinto de. *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Tipografia do Globo, 1875.
- COLEÇÃO de Leis do Império do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- CONCEIÇÃO, José Manuel da. *A sentença de excomunhão ou desautoração fulminada contra o Padre José Manuel da Conceição, atualmente ministro da Igreja Evangélica e a resposta do mesmo*. Rio: Laemmert, 1867.
- CONSELHO DE ESTADO. *Consultas da secção de negócios estrangeiros (1842-1889)*. Brasília: Câmara dos Deputados e Ministério das Relações Exteriores, 1978.
- COSTA, Antônio de Macedo. *Instrução pastoral sobre o protestantismo – premunindo os fiéis contra a propaganda que se tem feito nesta diocese de bíblias falsificadas e outros opúsculos heréticos*. Belém: Typ. do Jornal do Amazonas, 1861.
- _____. *A liberdade de cultos*. Petrópolis: Vozes, 1956.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Aguillar, 1966.
- DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil (1850)*. 2ª ed. Tradução, prefácio e notas de Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo: Martins, 1961.
- DRUMMOND, Antônio Vasconcelos de Menezes. *Dissertação... para a Faculdade de Direito de Recife*. (Assunto: Igreja e Estado) Recife: Typ. Universal, 1861.
- EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / EDUSP, 1976.
- FERREIRA, Miguel Vieira. *O Cristo no Júri*. São Paulo: Oficina Gráfica de Saraiva, 1957.
- _____. *Manifesto republicano de 1870, seguido de alguns apontamentos*, em: PRADO, Mary Vieira F. (org.). *Sublime Amor*, São Paulo: Ed. Hamburgo, 1974.
- FLETCHER, James C. & KIDDER, Daniel P. *O Brasil e os brasileiros – esboço histórico e descritivo*. Tradução Elias Dolianiti, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1941.
- GINSBURG, Solomon. *A Wandering Jew in Brazil: An Autobiography of Solomon L. Ginsburg*. Versão eletrônica disponível no sítio <http://www.wholesomewords.org/missions/bioginsburgch1.html> (consultado em 30/01/2008).
- GUIMARÃES, Joaquim de Albuquerque Barros. *Theses e dissertação apresentadas à Faculdade de Direito do Recife, para concurso que vai ter lugar em julho de 1881*. (Assunto: Estado e Igreja) Recife: Typ. do Tempo, 1881.
- KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Tradução Moacyr N. Vasconcelos. São Paulo: Martins / EDUSP, 02 vols, 1972.
- BUENO, Jose Antônio Pimenta. *Direito público brasileiro e análise da Constituição do Império*, em: KUGELMAS, Eduardo (org.), *Marquês de São Vicente*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- LABOULAYE, Édouard de. *Liberté religieuse*. 4ª ed. Paris: Charpentier, 1869.
- LAVELEYE, Émile Louis Victor, baron de. *Do futuro dos povos católicos; estudo de economia social*. Tradução de Miguel Vieira Ferreira, Rio de Janeiro: Typ. Universal de E. & H. Laemmert, 1875.
- LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Tradução Milton da Silva. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / EDUSP, 1975.
- MARINHO, Joaquim Saldanha. *A Igreja e o Estado*. 2ª ed. Rio: Tipografia J. C. de Villeneuve & Cia., 04 vols., 1873.
- _____. *A Monarquia ou a Política do Rei*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger e Filhos, 1885.
- MONTE CARMELO, Joaquim do. *A Igreja e o Estado: sermão pregado na matriz da vila da Cutia*. Rio: Typ. Pinheiro, 1871.
- _____. *Religião Oficial*. (sermão) Rio: Typ. Dezesesseis de Julho, 1870.

- _____. *Tolerância*. (sermão) Rio: Typ. do Diário do Rio, 1869.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Rio: Ediouro, s. d.
- OTTONI, Cristiano Benedito. *Questão Religiosa: A liberdade dos cultos no Brasil*. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo editores, 1877.
- PATROCÍNIO, José do. *Campanha abolicionista - coletânea de artigos*. Rio: Fundação Biblioteca Nacional, 1996.
- ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do Passado*. Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, 04 vols., 1942-1946.
- RODRIGUES, José Carlos. *Religiões Acatólicas. Separata do livro do centenário de 1900*. Rio: Jornal do Comércio, 1904.
- ROUSSEL, Napoleon. *Catholic and Protestant Nations compared in their threefold relations to wealthy, knowledge and morality*. Boston: John P. Jewett and Company, 1855.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à província de Minas Gerais*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / EDUSP, 1974.
- SALES, Alberto. *Catecismo republicano*. São Paulo: Leroy King Bookwalter, 1885.
- SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Representação dirigida por sua Excellência Reverendíssima a S. M. o Imperador acerca da proposta do governo sobre o casamento civil*. Bahia: Typ. de C. de Lellis Massou, 1859.
- SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- SILVEIRA, Manoel Joaquim da. *Carta pastoral premunindo os seus diocesanos contra as mutilações e adulterações da bíblia*. Bahia: Typ. de Camilo de Lellis Massou & Co., 1862.
- SIMONTON, Ashbel G. *O Diário de Simonton – 1852-1866*. Tradução Daysi Ribeiro de Moraes Barros. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.
- _____. *Sermões escolhidos*. Garanhuns: Imprensa Evangélica, 1947.
- SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de direito constitucional*. Rio: Tipografia de Viana e filhos, 1866.
- SOUSA, João Cardoso de Menezes e. *Teses sobre a colonização do Brasil*. Rio: Tipografia Nacional, 1875.
- SOUSA, José Soriano de. *A religião do estado e a liberdade de cultos*. Recife: Tipografia da Esperança, 1867.
- _____. *Considerações sobre a igreja e o estado sob o ponto de vista jurídico, filosófico e religioso*. Recife: s. ed., 1874.
- SOUZA, Braz Florentino Henriques de. *Do Poder Moderador. Ensaio de Direito Constitucional...* Recife: Tipografia Universal, 1864.
- _____. *Dos responsáveis nos crimes de liberdade de exprimir os pensamentos*. Recife: Tipografia Esperança, 1866.
- _____. *O casamento civil e o casamento religioso*. Recife: Tip. Acadêmica, 1859.
- TOTVÁRAD, Carlos Kornis de. *O casamento civil; ou, O direito do poder temporal em negócios de casamentos; discussão jurídico-histórico-teológica*. Rio de Janeiro: Livraria Universal de E. & H. Laemmert, 1858.
- TSCHUDI, J. J. von. *Viagem às províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo*. São Paulo/Belo Horizonte: Ed. USP/Itatiaia, 1953.
- VASCONCELOS, Zacarias de Góes e. *Da Natureza e Limites do Poder Moderador*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1862.
- WERNECK, Luís Peixoto de Lacerda. *Idéias sobre colonização*. Rio: Laemmert, 1885.
- Um brasileiro católico romano. *O casamento no estado e na igreja, observações acerca da dissertação oferecida pelo senhor deputado cônego Campos às comissões da Câmara,*

encarregados de estudar as propostas do governo sobre o casamento... Rio: Typ. F. de Paula Brito, 1858.

Periódicos:

Anais do Senado do Império do Brasil.

Anais da Câmara dos Deputados do Império do Brasil.

Anais da Assembléia Constituinte de 1823.

Anais da Assembléia Constituinte de 1890-91.

Jornal *A Imprensa Evangélica* – RJ.

Jornal *A República* – RJ.

Jornal *O Apóstolo* – RJ.

Jornal *O Regenerador* – RJ.

Jornal *The Anglo-Brazilian Times*.

Relatórios. Ministério da Agricultura Comércio e Obras Públicas, Rio de Janeiro, 1860, 1861, 1862, 1863, 1865, 1866, 1867.

Relatório. Ministério do Império, Rio de Janeiro, 1867.

Referências Bibliográficas:

ABREU, Martha. *O Império do Divino – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

AGASSIZ, Louis & AGASSIZ, Elisabeth C. *Viagem ao Brasil (1865-66)*. Tradução João Etienne Filho, Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975.

AHLSTROM, Sidney E. *A religious history of the American people*. New Haven & Londres: Yale University Press, 1872.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

_____. *O que é religião?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

AQUINO, São Tomás de. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Tradução Arlindo Veiga. Rio: Editora ABC Limitada, 1937.

ARAÚJO, Vicente Ferrer de Barros W. *Seitas protestantes em Pernambuco (séculos 19 e 20) subsídios históricos*. Pernambuco: Typ. do Jornal do Recife, 1905.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *A cartomante*, em: PENTEADO, Jacob (org.), *Primores do conto brasileiro*. Rio: Sociedade Brasileira de Empreendimentos, s. d.

ASSIS, José Ribeiro de. *A colonização alemã em Petrópolis*. Petrópolis: Prefeitura de Petrópolis, 1975.

AUBERT, R. *A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. Petrópolis: Vozes, 1975.

AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. 3ª ed. Rio: IBGE, 1958.

- AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba/São Paulo: Ed. UNIMEP/Exodus, 1996.
- AZEVEDO, Tales de. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.
- BACON, Francis. *Novum Organum*, Versão eletrônica disponível no sítio: virtualbooks.terra.com.br/freebook/didaticos/Novum_Organum.htm (consultado em 30/01/2008).
- BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil (dois séculos de história)*. 2ª ed. Rio: Civilização Brasileira, 1978.
- BARBOSA, José Carlos. *Protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2002.
- BARRETO, Jaime Eduardo M. *História do Metodismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Gráfica Moderna, 1963.
- BARROS, Roque Spencer Maciel. *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*. São Paulo: Ed. Convívio/Edusp, 1986.
- _____. *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: EDUSP/Grijalbo, 1971.
- BASTIDE, Roger. *Éléments de sociologie religieuse*. Paris: A. Colin, 1935.
- BEIQUELMAN, Paula. *A crise do escravismo e a grande imigração*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BELLAMY, Richard. *Liberalismo e sociedade moderna*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: EDUSP, 1994.
- BERKHOF, Louis. *História das doutrinas cristãs*. São Paulo: PES, 1992.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina - males de origem*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 4ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- BENTHAM, Jeremy, *Os princípios da moral e da legislação*, em: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.
- BLAKE, Augusto Victorino A. S. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1883-902.
- BRASIL. CONGRESSO NACIONAL. *O clero no parlamento brasileiro: Câmara dos Deputados (1861-1889)*. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. Tradução Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Editora Brasiliense, 6ª ed., 1994.
- BOBBIO, Norberto et al. (org.), *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 2000.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. Tradução Luís M. Sander, São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BOSCHI, Renato Raul (coord.) *Pensamento liberal no Brasil*. Rio: IUPERJ, 1990.
- BUNYAN, John. *O peregrino – a viagem do cristão a cidade celestial*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: UnB, 1982.
- BUYERS, Paul E. *História do Metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.
- CALVIN, Jean. *The Institutes of the Christian Religion*, 2 vols. Traduzido para o inglês por Ford Lewis Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- CAMARGO, Paulo Florêncio S. *História eclesiástica do Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1955.
- CARDOSO, Douglas Nassif. *Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta. História da inserção do protestantismo no Brasil e Portugal*. São Bernardo do Campo: D. N. Cardoso, 2001.
- CARDIM, Elmano. *Justiniano José da Rocha*. São Paulo: Ed. Nacional, 1964.

- CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem – O Teatro de Sombras*. 2ª ed. Rio: Editora UFRJ / Relume Dumará, 1996.
- _____. *Os bestializados – o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- _____. *Pontos e bordados – escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- CASALI, Alípio. *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CÉSAR, Valdo A. *Protestantismo e imperialismo na América Latina*. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.
- _____. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- CHADWICK, Owen. *The Reformation*. Londres: Penguin Books, 1990.
- CHÂTELET, François et. ali. *História das Idéias Políticas*. Rio: Jorge Zahar Editor, 1985.
- COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Tradução S. Duarte. Rio: Objetiva, 2006.
- COMMAGER, Henry Steele. *O Espírito Norte-Americano*. São Paulo: Editora Cultrix, 1950.
- CONSTANT, Benjamin. *Princípios Políticos Constitucionais*. Tradução Maria do Céu Carvalho. Rio: Líber Júrís, 1989.
- CONTY, Louis. *Pequena propriedade e imigração européia*. Rio: Imprensa Nacional, 1887.
- COSTA, Décio. *Colunas batistas no Brasil*. Rio: Casa Publicadora Batista, 1964.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: Momentos decisivos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- _____. *Da Senzala à Colônia*. 4ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio: Livraria José Olympio Editora, 1956.
- COSTA, Virgínia (coord.) *História da imigração no Brasil*. São Paulo: Serviço Nacional de Divulgação Cultural Brasileira, 1986.
- CORRÊA, Francisco Aquino. *Imperialismo e protestantismo – conferência*. Rio: 1926.
- CORTÉS, Juan Donoso. *A civilização católica e os erros modernos*. Petrópolis: Vozes, 1960.
- CRABTREE, A. R. *História dos Batistas do Brasil, até o ano de 1906*. Rio: Casa Publicadora Batista, 1937.
- DAMATTA, Roberto. *Tocquevilleanas – notícias da América*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- _____. *Mil anos de felicidade – uma história do paraíso*. Tradução aulo Neves. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.
- DREHER, M. *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1985.
- DUMONT, Louis. *O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio: Rocco, 1985.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio: Zahar Editores, 1984.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FAORO, Raimundo. *Os Donos do Poder; formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1958.
- FALCON, Francisco. *A Época Pombalina*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. *História das idéias*, em: VAINFAS, Ronaldo & CARDOSO, Ciro Flamarion (orgs.), *Domínios da história*. Rio: Campus, 1997.
- FARIA, José N. *Cristianismo e americanismo, realidades objetivas das missões evangélicas norte-americanas no Brasil*. Cuiabá: Typ. Calhao, 1938.

- FERREIRA, Júlio Andrade. *Ashbel Green Simonton, o missionário estadista*. São Paulo: O Puritano, 1952.
- _____. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 02 vols. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.
- FINNEY, Charles G. *Uma vida cheia do Espírito*. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1980.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. 43ª ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Record, 2001.
- _____. *Ingleses no Brasil*. Rio: Livraria José Olympio Editora, 1948.
- GAY, Peter. *O século de Schnitzler – formação da cultura da classe média (1815-1914)*. Tradução S. Duarte. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- GÉRSON, Brasil. *O Regalismo Brasileiro*. Rio: Livraria Editora Cátedra / Brasília: MEC, 1978.
- GOLDMAN, Frank P. *Os pioneiros americanos no Brasil*. Tradução Olívia Krahenbühl, São Paulo: Pioneira, 1972.
- GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, educação e progresso: a contribuição do Mackenzie e College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914*. São Paulo: Mackenzie, 2000.
- GUERRA, Flávio. *A questão religiosa do segundo império brasileiro*. Rio: Irmãos Pongetti Editores, 1952.
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Pascoal & PRADO, Maria Emília (orgs.). *O Liberalismo no Brasil Imperial: origens, conceitos e prática*. Rio: Editora Revan/UERJ, 2001.
- HACK, Osvaldo H. *Protestantismo e educação brasileira*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000.
- HAUCK, J. F. et al. *História da Igreja no Brasil*. tomo 02, 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- HAWTHORNE, Nathaniel. *A Letra Escarlate*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- HERBERT, Will. *Protestantes, católicos e judeus*. Tradução Neil R. da Silva, Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça – idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- HOBBSBAWN, Eric. *A Era dos Impérios – 1875-1914*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- _____. *Nações e nacionalismos desde 1780*, São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II, vols. 3 e 4. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1985.
- _____. *Raízes do Brasil*. 26.ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- HOLIFIELD, E. Brooks. *Theology in America – Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. Michigan: Yale University, 2003.
- HUTCHINSON, William R. *Errand to the World – American protestant thought and foreign missions*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- HUNSCHÉ, Carlos Henrique. *Protestantismo no Sul do Brasil*. Porto Alegre: EST, 1983.
- IANNE, Otávio. *Imperialismo e cultura*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. *Imperialismo na América Latina*. Rio: Civilização Brasileira, 1974.
- Igreja Evangélica de Petrópolis. *Relatório 1863-1903*. Rio: Emp. Graf. Leuzinger, 1943.
- Igreja Evangélica Brasileira, fundada em 11 de setembro de 1879, pelo Dr. Miguel Vieira Ferreira. *Fascículo I*. 5ª ed. 70º aniversário de fundação da igreja. Rio: 1949.
- IOTTI, Luiza H. (org.) *Imigração e colonização: legislação de 1747 a 1915*. Caxias do Sul: EDUSCS, 2001.
- JEFFERSON, Thomas. *Escritos políticos*. Tradução Leônidas Gontijo. São Paulo: IBRASA, 1964.

- JONES, Judith MacKnight. *Soldado, descansa! Uma epopéia norte-americana sob os céus do Brasil*. São Paulo: Edições Jarde, 1967.
- JUNG, Carl G. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro – 1808-1850*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...* Tradução João Távora. São Paulo: Melhoramentos, 1995.
- KELLY, J. N. D. *Doutrinas centrais da fé cristã – origem e desenvolvimento*. Tradução Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Edições Vida Nova, 1994.
- KENNEDY, James L. *Cinqüenta anos de metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.
- KOCH, Ingelone Starke (org.). *Brasil, outros 500: protestantismo e a resistência, indígena, negra e popular*. São Leopoldo: COMIN/Sinodal, 1999.
- KRISCHKE, Egmont M. et al. *História da igreja episcopal no país do futuro*. Porto Alegre: Publicadora Eclésia, 1960.
- LASKI, Harold Joseph. *O liberalismo europeu*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- LAZZARI, Beatriz M. *Reação no Parlamento Brasileiro à Política de Colonização e Imigração (1850-1875)*. Porto Alegre: 1977.
- LEAL, Aurelino. *História Constitucional do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915.
- LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1963.
- _____. *L'Iluminisme dans um Protestantism de Constitution Récent (Brésil)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- LESSA, Vicente T. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 1938.
- _____. *Biografia do ex-padre José Manuel da Conceição*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1955.
- LOBATO, Monteiro. *América*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1959.
- LOCKE, John. *O Segundo Tratado sobre o Governo*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1978.
- LONG, Eula K. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1968.
- LIMA, Alceu de Amoroso. *Realidade Americana – ensaio de interpretação dos Estados Unidos*. Rio: Agir, 1955.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. Coleção Os Pensadores, Tradução Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- LUTERO, Martinho. *Da autoridade secular: a obediência que lhe é devida*. Tradução Martin Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1979.
- _____. *Do cativo Babilônico da Igreja*. Tradução Martin Dreher. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- _____. *Obras selecionadas*. 05 vols. São Leopoldo / Porto Alegre: Editora Sinodal / Concórdia Editora, 1995.
- LUZ, Fortunato et al. *Esboço histórico da escola dominical da Igreja Evangélica Fluminense, 1855-1932*. Rio: Apollo, 1932.
- LYRA, Tavares. *Instituições Políticas do Império*. Brasília: Senado Federal, 1979.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no Império – o pensamento sobre a liberdade no Império brasileiro*. São Paulo: Editora Convívio, 1977.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. *A Política de Colonização do Império*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1999.

- MACKAY, John Alexander. *Os hierarcas, os missionários e a América Latina*. Tradução de Nicodemos Nunes, Rio: Confederação Evangélica do Brasil, 1943.
- MACKINTOSH, Hugh Ross. *Corrientes teológicas contemporâneas – de Scheiermacher a Barth*. Buenos Aires: Methopress, 1964.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. *Três panfletários do Segundo Reinado*; São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1956.
- MANCHESTER, Alan K. *Preeminência Inglesa no Brasil*. Tradução Janaína Amado. São Paulo: Brasiliense, 1973.
- MARIA, Júlio. *O Catolicismo no Brasil. Memória histórica*. Rio: Livraria AGIR Editora, 1950.
- MARSHALL, Charles Clinton. *The Roman Catholic Church in the Modern State*. New York: Dobb, 1928.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema – formação do Estado Imperial*. 4ª ed. Rio: Access, 1999.
- MALFATTI, Selvino A. *Raízes do Liberalismo Brasileiro*. Porto Alegre: Pallotti, 1985.
- MEDEIROS, Fernando Sabóia de. *A liberdade de navegação do Amazonas – Relação entre o Império e os Estados Unidos da América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- MEECHAN, J. Lloyd. *Church and State in Latin America*. Chapel Hill: University Carolina Press, 1966.
- MEIN, John. *História dos batistas alagoanos*. Rio: Casa Publicadora Batista, 1937.
- MELO, Evaldo Cabral de (org.). *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- MELQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo: antigo e moderno*. Rio: Nova Fronteira, 1991.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENEZES, Lená Medeiros de. *Modernização e imigração no Brasil Imperial: progresso e imobilismos (1850-1888)*. Niterói: Dissertação de mestrado, História/UFF, 1985.
- MOACYR, Primitivo. *A Instrução e o Império: subsídios para a história da educação no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1936-8, 03 v.
- MONTENEGRO, João Alfredo de Souza. *Evolução do Catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.
- MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*. Tradução de Jean Meville. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Rio: Graphia, 2000.
- MORAES, Benjamin. *Subsídios para a história da igreja presbiteriana do Rio de Janeiro*. Rio: Tipografia e Papelaria Coelho, 1934.
- MORAES FILHO, Evaristo. *As idéias fundamentais de Tavares Bastos*, 2ª ed., Rio: Topbooks, 2001.
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero – cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- MOURA, Gerson. *Tio Sam chega ao Brasil: a penetração cultural americana*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MÜLLER, Armindo L. *O começo do protestantismo no Brasil: descrição da instalação da primeira comunidade luterana no Brasil, em Nova Friburgo-RJ*. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

- _____. *O protestantismo em terras gaúchas: esboço histórico das origens da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – 1824-1886*. Porto Alegre: EST Edições, 2003.
- NABUCO, Joaquim. *Um Estadista do Império*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1975.
- _____. *Minha formação*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial S. A., 1949.
- NEDER, Gizlene. *Os compromissos conservadores do liberalismo no Brasil*. Rio: Achiamé, 1979.
- NEILL, Stephen. *History of Christian Missions*. Londres: Penguin Books, 1990.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos P. das. & MACHADO, Humberto F. *O Império do Brasil*. Rio: Nova Fronteira, 1999.
- NEVES, Lúcia M. B. P. das. *Corcundas e Constitucionais – A cultura política da Independência (1820-1822)*. Rio: Editora Revan, 2003.
- NIEBUHR, H. Richard. *The Kingdom of God in America*. Middletown: Wesleyan University Press, 1988.
- NOGUEIRA, Otaciano & FIRMO, João Sereno. *Parlamentares do Império*. Brasília: Senado Federal, 1973.
- OLIVEIRA, Ana Maria da Costa de. *O destino (não) manifesto: os imigrantes norte-americanos no Brasil*. São Paulo: União Cultural Brasil-Estados Unidos, 1995.
- OLIVEIRA, Betty Antunes de. *North American immigration to Brazil: tombstone of the “campo” cemetery: Santa Bárbara*. Rio/Brasília: Senado Federal, 1978.
- OLIVEIRA, Ramos de. *O conflito maçônico religioso de 1872*. Petrópolis: Editora Vozes, 1952.
- Oliveira Viana, Francisco José de. *Instituições Políticas Brasileiras*. Rio: José Olympio, 1949.
- _____. *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo: Monteiro Lobato e Cia., 1920.
- OTÁVIO FILHO, Rodrigo. *Figuras do Império e da República*. Rio: Zélio Valverde, 1944.
- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967.
- _____. *História do Liberalismo Brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ, 2003.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, em: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.
- PEREIRA, Batista. *Figuras do Império e outros ensaios*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.
- PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- PONTES, Carlos. *Tavares Bastos (Aureliano Cândido, 1839-1875)*. 2ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.
- PRADO, Maria Emília (org.). *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio: Access, 1999.
- _____. *Memorial das desigualdades – os impasses da cidadania no Brasil (1870/1902)*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005.
- PRADO, Eduardo. *Ilusão Americana*. São Paulo: Brasiliense, 1957.
- REED, W. R. *New Patterns of Church Growth in Brazil*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1968.
- REED, W. R. et al. *O crescimento da Igreja na América Latina*. Tradução João Marques Bentes. São Paulo: Editora Mundo Cristão, s. d.
- REID, W. Stanford (ed.). *Calvino e sua Influência no Mundo Ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

- REILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.
- RÉMOND, René. (org.) *Por uma história política*. Rio: Editora UFRJ / Editora FGV, 1996.
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.
- _____. *Protestantismo e cultura brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização – processos de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro. (Esboço histórico.)* Rio: Estabelecimento Gráfico Apolo, 1937.
- _____. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil. Introdução*. Rio: O Puritano, 1940.
- ROCHA, Isnard. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1967.
- ROCHE, Jean. *A colonização alemã no Espírito Santo*. Tradução de Joel Rufino dos Santos. São Paulo: Difusão Européia do Livro / Editora da USP, 1968.
- _____. *A colonização alemã no Rio Grande do Sul*. Tradução de Emery Ruas. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). *A Igreja na República*, Brasília: UnB, 1981.
- RODRIGUES, José Honório. *Independência: revolução e contra-revolução*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1876.
- RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Liberalismo y conservantismo en America Latina: la influencia del liberalismo anglosajon en el pensamiento político luso-brasileño de los siglos XVIII y XIX*. Bogotá: ED. Simon Bolívar, 1978.
- ROSSI, Agnelo. *Diretório Protestante no Brasil*. Campinas: Tip. Paulista, 1938.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.
- ROWE, Henry K. *The history of religion in the United States*. New York: Macmillan, 1928.
- SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Tradução Sérgio Lamarao. Rio: Graal, 1988.
- SALDANHA, Nelson Nogueira. *História das idéias políticas no Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968.
- SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil*. Rio: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 1982.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 1978.
- SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SCHAFF, Philip. *Church and State in the United States; or the idea of religious liberty and its practical effects, with official documents*. New York: C. Scribner's sons, 1889.
- SCHRÖDER, Ferdinand. *A imigração alemã para o sul do Brasil até 1859*. Tradução Martin Dreher, Porto Alegre/São Leopoldo: EDIPUCRS / Ed. UNISINOS, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador – D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- _____. *O Império em procissão – ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- SCHWARTZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

- SEGUR, Louis Gaston Adrien de. *Pode-se ser católico liberal?* Niterói: Tip. Salesiana, 1894.
- Nelson Senra, *História das Estatísticas Brasileiras*. Volume 01 (1822-1889). Rio: IBGE, 2006.
- SEYFERTH, Giralda. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1990.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- SILVA JÚNIOR, Ismael. *O Evangelho em marcha: histórico das igrejas das regiões fluminenses e vale do São Francisco da UIECCB*. Niterói: Junta regional fluminense, 1956.
- _____. *Notas históricas sobre a Missão evangelizadora do Brasil e Portugal*. Rio: sem editora, sem data.
- SILVA, Manoel Francisco Dias da. *Dicionário Biográfico de Brasileiros Célebres*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1971.
- SODRÉ, Pedro de Castro Pereira. *Emigration suisse, colonie modèle de Funil, Etat de São Paulo...* Genève: Impr. P. Dubois, 1898.
- SOUZA, Ely R. F. *Da intolerância político-religiosa à tolerância (Robert Reid Kalley – 1855-1876)*. Niterói: ABAGRAF, 2007.
- SOUZA, Paulino José Soares de. *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Rio: Imprensa Nacional, 1960.
- SPERRY, Williard Learoyd et al. *Religion and our divided denonination*. Cambridge: Havard University Press, 1945.
- STROBEL, Gustav Hermann. *Relatos de um pioneiro da imigração alemã*. Tradução Egon F. Strobel. Curitiba: Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1987.
- TARSIER, Pedro. *História das perseguições religiosas no Brasil*. 02 vols. São Paulo: Cultura Moderna, 1936.
- THOMAS, Norman E. (org.), *Classic texts in mission & world Christianity*. Nova Iorque: Orbis Books, 1995.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: ASTE, 1988.
- _____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: ASTE, 1986.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *O antigo regime e a revolução*. Tradução Yvonne Jean. 3ª ed. São Paulo / Brasília: Hucitec / UnB, 1989.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- _____. *Os construtores do Império*. São Paulo: Editora Nacional, 1968.
- TROELTSCH, Ernest. *The social teaching of the Christian churches*. Traduzido para o inglês por Olive Wyon, 02 vols., Londres / Nova Iorque: George Allen / Macmillan, 1931.
- URICOECHEA, Fernando. *O Minotauro imperial*. São Paulo: Difel, 1978.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, 1980.
- VILAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio: Zahar Editores, 1975.
- VOTAIRE, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril, 1973.
- WALLS, Andrew F. *The missionary movement in Christian history – studies in the transmission of faith*. Nova Iorque: Orbis Books, 2004.
- WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. Rio de Janeiro: ASTE / JUERP, 1980.
- WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi, São Paulo: Editora Pioneira, 14.^a ed., 1999.
- _____. *Ensaio de Sociologia*. H. H. Gerth e C. Wright Mills (orgs.). Tradução W. Dutra. Rio: Zahar Editores, 1963.
- _____. *Economia y Sociedad*. Johannes Winckemann (org.). México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- WITT, Oscar L. *Igreja na Migração e Colonização*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1978.
- WRIGHT, Antônia Fernanda P. de Almeida. *Desafio americano à preponderância britânica no Brasil*. Rio: Departamento de Imprensa Nacional, 1972.