



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO
Faculdade de Formação de Professores
Programa de Pós-Graduação em História Social - Mestrado

**“Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil’: nacionalismo, carisma e o cisma
presbiteriano de 1903**

Sergio Tuguio Ladeira Kitagawa

SÃO GONÇALO

2014

Sergio Tuguio Ladeira Kitagawa

**“Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil’: nacionalismo, carisma e o cisma
presbiteriano de 1903**

**Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre
em História Social, ao Programa de Pós-
Graduação em História Social da
Universidade do Estado do Rio de
Janeiro.**



Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Joana D’Arc do Valle Bahia

SÃO GONÇALO

2014

Sergio Tuguio Ladeira Kitagawa

**“Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil’: nacionalismo, carisma e o cisma
presbiteriano de 1903**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Social, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em: ____ de _____ de 2014

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Joana D’Arc do Valle Bahia (Orientadora
Programa de Pós Graduação em História Social da FFP/UERJ

Prof^ª. Dr^ª. Márcia de Almeida Gonçalves
Programa de Pós Graduação em História Social da FFP/UERJ

Prof^º. Dr^º. Lyndon de Araújo Santos
Programa de Pós Graduação em História Social da UFMA

DEDICATÓRIA

Para Jessica: *“Io che amo solo te,
Io mi fermerò e ti regalerò
Quel che resta della mia gioventù”*

AGRADECIMENTOS

Ao único Deus, Pai, Filho, Espírito Santo, Criador e Provedor, a quem eu amo profundamente, porque me amou primeiro e sempre me amará em graça. Louvado seja, porque tudo o que tenho e o que sou vem das tuas mãos.

Aos meus pais, pelo incentivo desde as primeiras letras.

Aos meus irmãos, Charles, Scheila, Gehan, a quem amo e quero o melhor.

A Joana, que se fez mais que orientadora. Foi amiga e companheira no processo de construção e edificação desta pesquisa.

Ao meu amigo Fernando, que não somente incentivou, mas viu meu louco empreendimento como um real investimento.

A Igreja Presbiteriana de Niterói, na pessoa de seu Conselho, pelo apoio, incentivo, e compreensão. A cada irmão que orou por seu pastor, o meu muito obrigado. Vocês fazem parte deste trabalho.

Ao Seminário Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton, onde tenho tido a honra de servir ao meu Senhor na preparação de futuros ministros.

Por fim, a Jessica. Este é o primeiro fruto da nossa caminhada acadêmica. Obrigado pelo apoio. Chegará a sua vez.

“Não é aos homens que me dirijo, é a ti, Deus de todos os seres, de todos os homens e de todos os tempos (...). Que as pequenas diferenças entre as vestimentas que cobrem nossos fracos corpos, entre nossos costumes ridículos, entre todas as nossas leis imperfeitas, entre todas nossas opiniões insensatas (...) que todas essas pequenas nuances que distinguem os átomos chamados homens não sejam motivo de perseguição”.

VOLTAIRE, *Tratado sobre a Tolerância*, 1763.

“Porque vós, irmãos, fostes chamados à liberdade; porém não useis da liberdade para dar ocasião à carne; sede, antes, servos uns dos outros, pelo amor. Porque toda a lei se cumpre em um só preceito, a saber: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Se vós, porém, vos mordeis e devorais uns aos outros, vede que não sejais mutuamente destruídos”.

Gálatas, 5.13-15

RESUMO

KITAGAWA, Sergio Tuguio Ladeira. “‘Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil’: nacionalismo, carisma e o cisma presbiteriano de 1903. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: FFP/UERJ, 2014.

A presente dissertação tem como enfoque central a luta pelo controle do espaço político-eclesiástico no protestantismo presbiteriano no período de 1880 a 1903, disputa ensejada pelo surgimento e o desenvolvimento de uma consciência nacional. Foram tomados como marcos delimitadores a década de 1880 em que se verifica o aumento gradativo do número de pastores nacionais ordenados e o cisma ocorrido em 31 de Julho de 1903. A pesquisa demonstra que essa ruptura na recém-criada Igreja Presbiteriana no Brasil se deu em função de múltiplos e complexos fatores de ordem estrutural e conjuntural. Assim, sob o referencial teórico bourdiesiano sobre os campos, a tese defendida é que o Cisma Presbiteriano de 1903 teve como principal causa uma disputa de poder político-eclesiástico entre nacionais e estrangeiros e depois mesmo entre os próprios nacionais; disputa essa capitaneada por um personagem carismático, Eduardo Carlos Pereira, pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo, sob a bandeira de um discurso nacionalista que, ao esvaziar-se de poder persuasivo, foi sublimado por uma questão teológica, que, naquele momento histórico, era de segunda ordem.

Palavras-chave: Campo Religioso, Protestantismo, Presbiterianismo, Carisma, Nacionalismo, Maçonaria.

ABSTRACT

KITAGAWA, Sergio Tuguo Ladeira. "Brazil: Save the country, or die for it": nationalism, charisma and the Schism within the Presbyterian Church in 1903. M.A. Dissertation. Rio de Janeiro: FFP / UERJ, 2014

The focus of this dissertation is the dispute over the political-ecclesiastic arena in the Presbyterian Protestantism which was caused by the development of a national conscience. The period chosen was 1880, with the ordination of a growing number of Brazilian pastors and the schism which happened on 31st July, 1903.

The research demonstrates that this rupture in the newly organized Presbyterian Church in Brazil was caused by several complex factors of structural and situational nature. Therefore, under the theoretical framework about fields from Pierre Bourdieu, the argument presented is that the Presbyterian Schism of 1903, was mainly because of a dispute of a political and ecclesiastical nature between Brazilian and foreign people and later among the local people. Led by a charismatic pastor, Carlos Eduardo Pereira, from the Presbyterian Church of São Paulo. this dispute, under the banner of a nationalist discourse was soon emptied of its persuasive power, and was enhanced by a theological issue, which, at that historical moment, was of a minor importance.

Key Words: Religious Field, Protestantism, Presbyterianism, Charisma, Nationalism, Freemasonry.

LISTA DE ABREVIACES

PCUSA – *Presbyterian Church in United States of America*

PCUS - *Presbyterian Church in United States*

IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. DEFININDO O OBJETO DE PESQUISA – O PROTESTANTISMO CALVINISTA BRASILEIRO.....	26
2. ELEMENTOS PARA UMA CRISE LATENTE.....	57
3. REVISANDO A HISTORIOGRAFIA PROTESTANTE SOBRE A DISSENSÃO – AS RAÍZES DO CISMA.....	90
4. A SALVAÇÃO DA PÁTRIA – O ESTANDARTE PRESBITERIANO.....	121
5. EDUARDO CARLOS PEREIRA – O PALADINO DA EVANGELIZAÇÃO PÁTRIA.....	148
6. A QUESTÃO MAÇÔNICA – JUSTIFICATIVA TEOLÓGICA PARA DISPUTA DE PODER NO CAMPO RELIGIOSO.....	175
CONCLUSÃO.....	212
REFERÊNCIAS.....	222

Introdução

“Ou ficar a pátria salva o morrer pelo Brasil”¹

Durante anos de minha infância e adolescência, nos meses de Setembro, cantávamos quase que dominicalmente o hino intitulado “Minha Pátria para Cristo”². Em nossos cultos realizados no chamado “mês da Pátria”, se fazia alusão às Missões Nacionais, aos patriarcas do presbiterianismo nacional e a necessidade de orarmos pela Igreja Presbiteriana do Brasil em sua tarefa de evangelizar o país. Os anos se passaram, senti-me vocacionado ao ministério e fui estudar no Seminário Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton, de forma paralela à graduação em História pela Universidade Federal Fluminense.

Anos depois, retornei à minha “casa de profetas” – como é chamado entre os evangélicos o seminário – para lecionar no Departamento de Teologia Histórica, especificamente a história da denominação. Foi buscando aprofundamento nesses estudos que me deparei com o fato-problema desta dissertação: a Igreja Presbiteriana do Brasil teve o seu primeiro cisma nacional concretizado em 31 de Julho de 1903. O trecho do hino em epígrafe nesta introdução e que lanço mão como parte do título desta dissertação é uma expressão concreta do ideal de salvação da pátria que foi utilizado no contexto do cisma e que, junto a outros fatores, também será alvo deste estudo.

A historiografia protestante presbiteriana circunda suas conclusões sobre as causas desse cisma da Igreja em torno de três questões ditas fundamentais assim denominadas por ela: 1) a Questão Missionária; 2) a Questão Educativa; 3) a Questão Maçônica. A primeira questão refere-se à dupla jurisdição dos pastores-missionários estrangeiros, ao mesmo tempo pertencentes à estrutura das suas Igrejas-mãe norte-americanas e à Igreja brasileira, situação que ameaçava a soberania da estrutura da Igreja filha, recém-organizada. A segunda questão girava em torno da prioridade dada à aplicação de recursos financeiros – principalmente - e humanos. As Juntas de Missões norte-americanas passaram a enfatizar o trabalho educacional através de grandes escolas no modelo estadunidense, ao passo que os nacionais queriam que as finanças se concentrassem na sustentação de obreiros e criação de escolas paroquiais para os filhos dos crentes. No entanto, a terceira questão, que envolvia uma discussão sobre a compatibilidade ou não da maçonaria com a fé cristã, foi a que se mostrou mais ressaltada na

¹ *Novo Cântico*. Hinário Presbiteriano. Quarta Edição com Música. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p.586.

² A poesia do hino é de autoria de William Edwin Entzminger, missionário batista que chegou ao Brasil em 1891, tendo sido o maior hinógrafo entre os missionários depois de Salomão Ginzburg. Fonte: <http://crentebatista.wordpress.com/2010/04/22/william-edwin-entzminger/>, acesso em 18/06/2014.

tratativa da matéria: Eduardo Carlos Pereira, o principal líder do grupo que organizou uma nova denominação presbiteriana no início do século XX, chamou a questão de “mão de gato”, um instrumento para “tirar as castanhas do fogo”, ou seja, desviar a atenção do verdadeiro problema do centro das atenções do teatro político³. Mas, qual era esse problema? Com descobri-lo e analisa-lo se a historiografia protestante fez repetir a interpretação do cisma por fatores conjunturais, muitas vezes limitando-se a mera narrativa dos fatos?

Assim, a pergunta – problema que norteou a pesquisa ora apresentada é a seguinte: qual foi a causa do cisma presbiteriano de 1903? Ou mesmo quais as causas dessa divisão? Ou, em palavras mais incisivas, o que estava em jogo, o que estava sendo disputado? Esse problema, passível de ser expresso e novamente apresentado sob essas variadas formulações, ensejou o debruçar-se sobre as características do objeto desta pesquisa: o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro.

O número de evangélicos cresceu em nosso país mais de 60% entre 2000 e 2010⁴, dentro de um contexto de revigoração dos fenômenos religiosos em que se percebe enfaticamente a contribuição dos grupos reformados⁵. O estudo do protestantismo histórico⁶, embora este não represente a maioria dessa classificação religiosa em expansão no Brasil, pode contribuir para compreensão de elementos análogos aos diversos segmentos. Este estudo partiu da concepção que o desenvolvimento do protestantismo histórico, sua inserção no país e seu desenvolvimento institucional são uma chave para compreensão de seu *ethos* e ponto de partida para definição de seus pressupostos e ideais e análise de seu *modus vivendi*. Esses elementos são relacionáveis e comparáveis no exame dos fatos sociais do universo mais amplo ao qual pertencem, os identificados como evangélicos⁷. A escolha do objeto de pesquisa funda-se, portanto, na compreensão de que ainda que esse ramo evangélico represente hoje uma parcela cada vez menor da população, não se fez menos significativo.

Como demonstrado logo no início desta introdução, uma peculiaridade se verificou no decorrer da pesquisa e mesmo agora em sua apresentação como dissertação de mestrado: minha condição de ministro evangélico ordenado pela Igreja Presbiteriana do Brasil⁸. Essa

³ *O Estandarte*, 02/07/1903, p. 1.

⁴ Fonte: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html>, acesso em 30/08/2012.

⁵ SANTOS, Elizete. O Protestantismo Brasileiro: um balanço historiográfico. IN: *Religião no Brasil*. Enfoques, Dinâmicas e Abordagens. São Paulo: Paulinas, 2007. p.128-129.

⁶ A opção pelo termo será devidamente situada no primeiro capítulo desta dissertação.

⁷ Uma discussão apropriada sobre o uso dos termos “protestante” e “evangélico” será trabalhada no primeiro capítulo desta dissertação.

⁸ Um arriscado empreendimento que pode ensejar críticas em mão dupla (tanto na academia quanto na Igreja), se considerarmos que pesquisadores bem mais experientes não poucos desafios. Como por exemplo, Antônio Gouvêa de Mendonça que reclamava dizendo: “No meio protestante sou muito crítico para ser considerado um

proximidade do autor com o objeto de pesquisa prescindiu ser encarada sob dois aspectos: o primeiro de ordem material e o segundo de ordem acadêmica. No primeiro aspecto, tornou-se de precioso valor para viabilidade da execução do projeto de pesquisa, bem como no tempo regimental. Isso se deu em função do acesso facilitado a documentação para pesquisa, por meio da relação institucional.

O segundo aspecto, de ordem acadêmica, envolve a questão do perseguir o caminho da objetividade e da isenção nos métodos de análise e conclusões em uma pesquisa dessa natureza. Albuquerque já vaticinava a dificuldade geral de se fazer *História das Religiões* porque tal empresa exigiria a disposição em se manter afastamento, ponderando se isso realmente é possível⁹. Direcionado pela antropóloga Joana Bahia, orientadora deste trabalho acadêmico, buscaram-se em Roberto da Mata e Gilberto Velho os passos necessários a tornar exequível essa pretensão.

Em seu ensaio "*O ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Anthropological Blues'*", da Mata nos conduz a três fases da pesquisa acadêmica¹⁰: 1ª) teórico-intelectual, em que impera a teoria e a especulação características da elaboração da problematização e heurística; 2ª) período prático, que ele descreve como sendo a "antevéspera" da pesquisa, o momento em que se desvia o foco das teorias mais gerais para problemas particulares e concretos da pesquisa; 3ª) período pessoal ou existencial em que ele afirma que "não temos mais divisões nítidas entre as etapas da nossa formação científica ou acadêmica", quando se lida diretamente com o objeto de estudo. Trata-se, portanto, de uma aproximação gradual do objeto da indagação acadêmica ao passo que, na presente dissertação, os passos continuaram os mesmos, porém no caminho inverso, como forma de superar a proximidade do pesquisador com seu objeto.

Roberto da Mata assevera a puerilidade de temer a subjetividade em uma pesquisa demonstrando que, embora um axioma necessário, o rigor nas disciplinas sociais é uma idealização.¹¹ Assumindo concepção correlata, Gilberto Velho em seu ensaio "*Observando o familiar*" considera que uma distância mínima que proporcione objetividade, entendida por

bom clérigo, e na academia dizem que sou pouco neutro em minhas pesquisas". Citado por CAMPOS, Leonildo Silveira. Apresentação IN: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*. São Bernardo do Campo: UESP, 2008. p.13.

⁹ ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. IN: GUERRIEIRO, *O Estudo das Religiões*. Desafios Contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2008. p.61.

¹⁰ DA MATA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Anthropological Blues' IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.) *A Aventura Sociológica*. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976. p.23-25.

¹¹ *Ibid*, p.27.

alguns como imparcialidade, é uma premissa das ciências sociais¹². Porém ele afirma categoricamente que "a noção de que existe um envolvimento inevitável com o objeto de estudo e de que isso não constitui um defeito ou imperfeição já foi clara e precisamente enunciada".¹³

Da Mata, enquanto antropólogo, propõe uma dupla tarefa que descreve como "transformar o exótico no familiar e/ou transformar o familiar em exótico"¹⁴. São passos necessários para inserir-se no universo do objeto pesquisado a fim de se conhecê-lo por dentro, tomar parte no corpo, para num segundo movimento, um movimento de volta, tratar das descobertas analiticamente, fazendo pontes de compreensão da própria realidade em que vive¹⁵. Gilberto Velho nos abre o entendimento ao dizer que "a ideia de tentar pôr-se no lugar do outro e de captar vivências e experiências particulares exige um mergulho em profundidade difícil de ser precisado e delimitado em termos de tempo. Uma complexa tarefa, aos olhos de Velho, por envolver as questões de *distância social* e *distância psicológica*"¹⁶.

Da Mata nos alerta que "as duas transformações estão, pois, intimamente relacionadas e ambas sujeitas a uma série de resíduos, nunca sendo realmente perfeitas. De fato, o exótico nunca pode passar a ser familiar; e o familiar nunca deixa de ser exótico"¹⁷, logo, faz-se necessário o que é inerente à maturidade acadêmica um "desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora e, assim, veio do estômago para a cabeça"¹⁸.

Desta feita, esta dissertação requereu do pesquisador um estranhamento com relação ao seu objeto, no sentido de um afastamento intelecto-afetivo. Um caminho seguro para tal empreendimento foi a curiosidade científica inerente à pesquisa acadêmica, indo ao encontro da assertiva de Velho que nos ensina que

o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas, até certo ponto, conhecido. No entanto estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente.¹⁹

O grau de familiaridade também deve ser considerado, pois existe em maior ou menor escala e não corresponde necessariamente ao conhecimento do objeto. Ele deve ser

¹² VELHO, Gilberto. IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.), *A Aventura Sociológica*. p.36.

¹³ Ibid, p. 36.

¹⁴ DA MATA, Roberto. IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.), *A Aventura Sociológica*. p.28.

¹⁵ Ibid. p.27-29.

¹⁶ VELHO, Ibid. p.37.

¹⁷ DA MATA, Ibid. p.29.

¹⁸ Ibid. p.30.

¹⁹ VELHO, Ibid. p.39.

relativizado e tornar-se objeto de reflexão sistemática para que não se constitua em impedimento, assim, Gilberto Velho expressa que "a 'realidade' (familiar ou exótica) sempre é filtrada por um determinado ponto de vista do observador, ela é percebida de maneira diferenciada"²⁰, ou seja, não importa qual seja o observador, sempre haverá um filtro, um caráter interpretativo. Ele conclui: "mais uma vez não estou proclamando a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa"²¹. Assim, nesse processo de busca de objetividade, deve se ter em mente o cuidado também de analisar de forma crítica esse mesmo processo de busca, tendo cuidado com um possível “esforço de purificação do campo científico”, que também se configura um processo ideológico e que não pode desmerecer as origens dos estudos sobre religião, como bem indica Campos ao trazer a lume a teoria da gênese e estrutura dos campos de Bourdieu – que terá parte em nosso referencial teórico, como explicitado mais à frente – para o debate sobre os estudos sobre o protestantismo²².

Logo, o estranhamento, estabelecer certa distância psicológico-afetiva é possível, sendo condição para tal processo de estranhamento do familiar a maturidade intelectual e emocional de confrontar "diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações"²³, tal como foi realizado nesta pesquisa.

Vencidas as questões referentes aos princípios acadêmicos norteadores do presente trabalho, a etapa seguinte foi a de recorrer a referencial teórico que proporcionasse ferramentas de análise que fossem adequadas ao objeto de pesquisa em tela. Assim, elegeu-se o conceito bourdiesiano de campo para, estabelecidos alguns pressupostos indispensáveis, aplica-lo em uma análise crítica das fontes.

O termo “campo” designa um microcosmo, que possui relativa autonomia do macrocosmo social²⁴. Bourdieu entende que, apesar da importância da avaliação do contexto social existem aspectos muito particulares de determinados universos sociais que devem ser investigados mais a fundo para não se atingir conclusões precipitadas. O sociólogo define o campo como “o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem” – seja a arte, religião, ciência, entre outros. Trata-se de “um mundo

²⁰ VELHO, Gilberto. IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.), *A Aventura Sociológica*. p.42-43.

²¹ VELHO, Ibid. p.43.

²² CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. IN: SOUZA, Beatriz Muniz & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004, p.111-112.

²³ VELHO, Ibid. p.45.

²⁴ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004. p.18-20, passim.

social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas”²⁵. Bourdieu não nega a relação das interações sociais do campo com o universo social mais amplo, porém argumenta que este, embora possa exercer influência, não pode violentar as regras sociais de um campo específico. É o que ele entende como “grau de autonomia”, verificado em maior ou menor grau nos diversos campos. É justamente, pois, a resistência, o poder de um campo de refratar as pressões e demandas externas que permite certa valoração do grau de sua autonomia²⁶.

A noção de “campo” permite uma discussão sobre os mecanismos próprios de um microcosmo social – em nossa pesquisa trata-se da religião evangélica em sentido mais lato e em sentido mais estrito o protestantismo calvinista presbiteriano – de forma a entender, sem reducionismos, seus personagens, sua história, suas escolhas, sua forma de pensar e produzir conhecimento e representações. Nas palavras do próprio Bourdieu:

A teoria geral da economia dos campos permite descrever e definir a *forma específica* de que se revestem, em cada campo, os mecanismos e os conceitos mais gerais (capital, investimento, ganho), evitando assim todas as espécies de reducionismo, a começar pelo economismo, que nada mais conhece além do interesse material e a busca da maximização do lucro monetário. Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir²⁷.

O campo religioso é primoroso campo de estudo para análise das relações de força e poder e suas mais variadas formas de apresentação e construção das interações sociais. Pierre Bourdieu, no ensaio "*Gênese e Estrutura do Campo Religioso*", aborda conceitos sociológicos sobre a religião, apresentando-a como campo de estudo, elencando seus principais elementos e discute variados ângulos de observação do fenômeno religioso, a construção de seus símbolos, interpretações e reinterpretções de seu discurso. Ele compreende que sistemas simbólicos, como a religião, arte e língua, são veículos de poder e política²⁸. Vendo a religião como mais uma organização social, Bourdieu a apresenta como um reflexo de estruturas e conjunturas das relações sociais anteriores ou engendradas dentro das práticas religiosas.²⁹

²⁵ BOURDIEU, *Os usos sociais da ciência*, p.20.

²⁶ *Ibid*, p.21-22.

²⁷ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012.p.69.

²⁸ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.31.

²⁹ Ele afirma que: “sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem

Qual a semântica do discurso religioso? Para o próprio religioso trata-se do sagrado, do divino, do encontro com o divino e, variando de religião, do encontro com o próprio humano. Este ser que vive em sociedade, se organiza, se estrutura e na dinâmica de sua existência; ser humano que constrói concepções, ideologias, estas que são reproduzidas nas suas mais variadas expressões sociais. Dessa forma, Bourdieu salienta que "a análise da estrutura interna da mensagem religiosa não pode ignorar impunemente as funções sociologicamente construídas que ela cumpre: primeiro, em favor dos grupos que a produzem e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem"³⁰.

A ruptura, o cisma, o racha, a divisão dentro de uma instituição religiosa, mesmo que dentro do arcabouço ideológico religioso tenha acepções teológicas, em maior ou em menor medida, verificáveis pela observação e criterioso estudo analítico de seu discurso, não deve ser alvo de um reducionismo histórico em que as causas são aventadas exclusivamente no conteúdo religioso sob a rubrica teológica. Cabe neste ponto, lembrar que para Bourdieu, o campo é um espaço de lutas, em que se verificam relações de força³¹. Isto, porque o próprio conteúdo da mensagem religiosa assume a estrutura social que a constrói e reflete as suas tensões. Nas palavras de Pierre Bourdieu:

a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimização do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em que se possa suprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimização de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe.³²

O campo religioso entra em contato com o campo da identidade e das representações, pois é esse discurso, teologicamente estruturado e socialmente construído que traça a identidade do grupo ora estudado e o define enquanto denominação protestante, calvinista e presbiteriana naquele momento histórico. Roger Chartier nos conduz neste prisma ao dizer que

a história cultural (...) tem por principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do

simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção". BOURDIEU, p.30.

³⁰ BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*. p.43.

³¹ "Todo campo (...) é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças. Pode-se (...) descrever um espaço (...) como um mundo físico, comportando as relações de força, as relações de dominação". BOURDIEU, *Os usos sociais da ciência*, p.22-23.

³² BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*. p.46.

mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoante as classes sociais ou os meios intelectuais são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado³³.

Logo, a partir dessas concepções, ficou patente durante a pesquisa a necessidade de buscar na própria estrutura, inserida no próprio campo religioso, a gênese do processo divisório do protestantismo presbiteriano que culminou com o Cisma de 1903, identificando como foi arquitetado e expresso o discurso defensor da autonomia denominacional brasileira, especialmente sob a tônica de um presbiterianismo nacional, um presbiterianismo brasileiro, buscando suas representações e práticas³⁴ e como se deu o processo da apropriação dessa concepção. A pesquisa tratará da construção social do sentido de um presbiterianismo brasileiro, conforme compreendido, projetado e defendido no período em questão, tomando por fundamento as considerações de Santos quando diz que:

a análise da religião avançou para a concepção de que as formas religiosas se expressam como produções culturais, como *representação* da realidade. Esta passou a ser tomada como construção por meio da linguagem e do aparato simbólico de dada sociedade. O sentido de *representação*, então, está desprovido de conteúdo de verdade, antes de uma construção social de sentido.³⁵

A pesquisa que deu origem a esta dissertação apontou a apropriação de ideias nacionalistas, de uma tônica patriótica nos discursos dos defensores da autonomia presbiteriana, imbuída de traços estruturais inerentes ao próprio protestantismo, dentro de sua própria lógica religiosa. O fato é que, o período de dissensão delimitado por este estudo, cerca de 1880 a 1903³⁶, desde o surgimento mais expressivo de um clero nativo até a consumação da ruptura institucional, está marcado pela exaltação patriótica na transição da Monarquia para o regime republicano no Brasil. O próprio século XIX foi marcado por movimentos nacionalistas em todo o mundo. Nesse contexto, a título analítico, o conceito de nação faz-se basilar. Segundo Benedict Anderson a nação é "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana"³⁷. Embora não se deva confundir o conceito de instituição religiosa com nação, a busca da autonomia de uma denominação religiosa em relação à Igreja-mãe estrangeira reflete a concepção de uma comunidade política imaginada e

³³ CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Lisboa: DIFEL, 2002. p.16-17.

³⁴ Ibid, p. 23-27, *passim*.

³⁵ SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006. p.64.

³⁶ Esta delimitação será justificada pormenorizadamente no capítulo 3.

³⁷ ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p.23.

soberana, tanto quanto os mesmos sentimentos são manobrados com fins de se atingir apoio para o estabelecimento dessa comunidade, estritamente política ou político-religiosa.

Surge, então, no processo de dissensão presbiteriano entre 1880 e 1903 uma “consciência nacional”, uma consciência de diferença do estrangeiro e necessidade de autogoverno, de autorregulação. Como o presente estudo também se propõe a apresentar a construção e difusão dessa consciência no discurso protestante, para devida análise e decomposição desse discurso a partir dos conceitos propostos por Bourdieu, ainda faz-se necessário definir o que é consciência e como ela se constrói. Iasi, em seus *Ensaio sobre Consciência e Emancipação* indica que "a consciência seria o processo de representação mental (subjéctiva) de uma realidade concreta e externa (objéctiva), formada neste momento, através de seu vínculo de inserção imediata (percepção). Dito de outra maneira, uma realidade externa que se interioriza"³⁸. É um processo dialéctico, de diferenciação, de caracterização em referência e comparação ao externo³⁹.

Outro elemento precisa ser teoricamente avaliado: quem é aquele que produz as concepções religiosas, a sua cosmovisão, a consciência, o discurso? Bourdieu assevera que "o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante"⁴⁰. Logo, é principalmente nesse grupo, os especialistas, sacerdotes, pastores, teólogos, e etc., que detém o privilégio do discurso, em que se originam as principais tensões que levarão às polarizações em torno de ideais político-sociais conflitantes, estas que são expressões da polarização entre grupos que disputam entre si a condução da religião enquanto instituição, do que se conclui que:

as guerras religiosas não são 'violentas querelas teológicas' como em geral são consideradas nem conflitos de 'interesses materiais de classe' da maneira com que Engels as encara. Na verdade, as guerras religiosas são as duas coisas ao mesmo tempo porque as categorias teológicas de pensamento tornam impossível pensar e levar adiante a luta de classes enquanto tal, permitindo não obstante pensá-la e levá-la a cabo enquanto guerra religiosa⁴¹.

É essa polarização que permite ou mesmo gera o desenvolvimento institucional e teológico, visto que "as relações de concorrência que opõe os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também

³⁸ IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre Consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2002. p.14.

³⁹ Ibid, p. 11-12, *passim*.

⁴⁰ BOURDIEU, A *economia das trocas simbólicas*. p. 38.

⁴¹ Ibid, p.47.

das transformações da ideologia religiosa"⁴². Nem sempre, ou a priori, não é claramente verificável o interesse político, econômico ou de outra ordem que não seja sagrado. Os interesses são ocultados no discurso, se revestem de piedade ou consagração⁴³, sendo esses interesses conscientes ou mesmo inconscientes, quando inseridos dentro da própria lógica do tecer e apropriar-se do discurso de fé. Bourdieu explica que

o princípio do efeito de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento - desconhecimento, basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos⁴⁴.

Logo, as divergências teológico-ideológicas são muitas vezes, senão em sua maioria, consequência das tensões nas relações de força, sendo resultado em maior ou menor grau de uma disputa de poderes em que "o conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e/ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia do momento"⁴⁵, ou seja, pode assumir contornos teológicos corolários ao debate central, desviando-se o foco e mantendo-se o caráter sagrado da disputa.

na verdade, o subcampo teológico é ele mesmo um campo de concorrência podendo-se levantar a hipótese de que as ideologias produzidas para as necessidades desta concorrência estão mais ou menos propensas a serem retomadas e utilizadas em outras lutas (por exemplo, as lutas pelo poder na Igreja) conforme a função social que cumprem em favor de produtores que ocupam posições diferentes neste campo⁴⁶.

A religião institucionalizada, especialmente, possuiu uma ordenação política, uma estrutura organizacional que garante a manutenção do domínio sobre a produção religiosa e sobre o discurso institucional. Assim, as divergências doutrinárias ou teológicas tornam-se a tônica da dissensão, as causas aparentemente únicas dos cismas, os fatores decisivos para uma ruptura sem volta. Isso porque há uma ordem estabelecida. Como Pierre Bourdieu expõe:

A estrutura das relações entre campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em

⁴² BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p.50.

⁴³ "Esse ato de envolver coisas e pessoas por uma aura sacra, Bourdieu chama de *poder de consagração*. Ao modificar a natureza das coisas e das pessoas, ao transformar o 'assim é' em o 'assim deve ser', a religião expressa sua força estruturante, sua eficácia simbólica e revela sua função política" REBLIN, Iuri. Poder & Intrigas, uma novela teológica: considerações acerca das disputas de poder no campo religioso à luz do pensamento de Pierre Bourdieu e de Rubem Alves. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo-RS. Volume 14. p.14-31. Set-Dez de 2007. p.18.

⁴⁴ BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p.54.

⁴⁵ *Ibid*, p.62.

⁴⁶ *Ibid*, p. 64.

que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem.⁴⁷

Sob o prisma do referencial teórico exposto supra, a presente dissertação defende que o Cisma Presbiteriano de 1903 teve como principal causa uma disputa de poder político-eclesiástico entre nacionais e estrangeiros e depois mesmo entre os próprios nacionais; disputa essa capitaneada por Eduardo Carlos Pereira, pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo, sob a bandeira de um discurso nacionalista que, ao esvaziar-se de poder persuasivo, foi sublimado por uma questão teológica, que, naquele momento histórico, era de segunda ordem.

Para historicizar o Cisma Presbiteriano de 1903 e sustentar a tese enunciada no parágrafo anterior, a dissertação se propôs a atingir os seguintes alvos em sua exposição: 1) caracterizar o protestantismo histórico, mais especificamente o calvinista presbiteriano, como uma estrutura, estruturante e estruturada (sob o referencial teórico bourdieiano), imersa no campo religioso, um *locus* essencialmente nutrido pelas relações de força intrínsecas à sua estruturação, onde os diferentes agentes religiosos disputam no cenário político eclesiástico a hegemonia de seu projeto para a condução da instituição; 2) indicar os elementos estruturais fundamentais da religião protestante calvinista presbiteriana e como a interações desses elementos é essencialmente propiciadora de rupturas; 3) avaliar o peso e mesmo a necessidade da formulação teológica na construção da realidade neste segmento do campo religioso, determinando a forma da construção de seu conhecimento, sua veiculação e representação.

Com o fito de atingir os objetivos propostos, a pesquisa recorreu a dois caminhos necessários e subsequentes, dividindo a exposição ora apresentada em duas partes principais: a primeira, composta pelos primeiros três capítulos, disserta sobre o protestantismo calvinista presbiteriano desde suas origens na Reforma do século XVI, acompanhando sua transmigração da Europa continental para as ilhas britânicas e para os Estados Unidos, onde alcançou o formato transplantado para o Brasil. Também é descrito esse processo de inserção e institucionalização da denominação presbiteriana em nosso país. Essa primeira parte é uma introdução necessária ao estudo do Cisma Presbiteriano de 1903, pois permite a identificação dos elementos estruturais do objeto de nossa pesquisa, contextualizando os fatores conjunturais sob o referencial teórico elegido. A segunda parte da dissertação, composta pelos três capítulos finais, lida diretamente com a análise dos fatores conjunturais que levaram à ruptura institucional problematizada à luz dos elementos estruturais suscitados nos capítulos

⁴⁷ BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p. 68.

anteriores, abrangendo o período de 1880 a 1903. Nesta parte, propõe-se uma reavaliação da dissensão presbiteriana sob três aspectos: 1) a construção de argumento ideológico na promoção de projetos político eclesiásticos; 2) o valor e os mecanismos de atuação de um ator político eclesiástico; 3) a função do argumento teológico na justificativa de disputas de poder no campo religioso.

As fontes da pesquisa se dividiram essencialmente em duas: fontes documentais e fontes bibliográficas. Quanto a estas, faz-se necessário pontuar que, em sua maioria são de origem protestante. A historiografia sobre a inserção do protestantismo presbiteriano no Brasil, situada principalmente na segunda metade do século XX, esteve em grande parte ligada ao *locus* eclesiástico. Como observa Watanabe "o local de produção dessa historiografia reproduziu narrativas apologéticas de posturas teológicas conflitantes da cúpula"⁴⁸. Santos observa que, comparado a outros temas, ainda são poucos os trabalhos sobre protestantismo, tratando, sobretudo, do tema da educação protestante⁴⁹. O autor alerta que o material produzido se configura num "conjunto de escritos preocupados em legitimar o protestantismo na sociedade brasileira"⁵⁰ e apresentam as seguintes características: 1) o tom narrativo factual; 2) defesa da superioridade cultural do protestantismo; 3) busca de legitimação na Reforma do século XVI; 4) apresentação de uma galeria de heróis. Tais textos acabaram por se transformar em fontes para o historiador, mais do que obras historiográficas.⁵¹ Watanabe acentua que essa historiografia foi historicamente construída. Em função de se constituírem a maior parte do material disponível, quando não o único, o uso dos trabalhos produzidos no âmbito institucional presbiteriano ou protestante torna-se um ponto de partida que necessita de crítica. Assim, seu uso nesta dissertação é feito sob o crivo de análise e ponderação e com leitura associada à referência de teses e dissertações sobre o protestantismo apresentadas no meio acadêmico brasileiro.

Quanto às fontes documentais, sempre que possível recorreu-se aos documentos mais próximos do contexto, como diários, livros de atas e legislação eclesiástica, de forma direta. As recorrentes visitas ao Arquivo Presbiteriano (IPB) e ao Centro de Documentação Vicente Themudo Lessa, em São Paulo, permitiram coligir mais informações do que se poderia manipular. Muitos deles, no entanto, como cartas e relatórios de missionários estrangeiros foram consultados de forma indireta a partir de sua citação nas fontes bibliográficas.

⁴⁸ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "Caminhos e Histórias: a Historiografia do Protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº1. São Paulo: PUC, 2005. p.15.

⁴⁹ SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo" IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho de 2006. p.67.

⁵⁰ *Ibid*, p.67.

⁵¹ *Ibid*, p.67-68

Para analisar o discurso nacionalista, o perfil carismático de Eduardo Carlos Pereira e a argumentação político-teológica em torno da questão maçônica no período específico da dissensão presbiteriana que culminou com o cisma (1888-1903), a principal fonte utilizada foi o periódico *O Estandarte*. Sua escolha se justifica pelas seguintes razões: 1) o periódico foi uma consequência direta do movimento por uma igreja nacional, sendo o principal veiculador de seu pensamento e de seu ideário salvacionista que se fundiu ou mesmo confundiu com ideais nacionalistas, patrióticos; 2) Diferente da premissa do projeto de pesquisa, quando se lançava a hipótese de uma oposição de diferentes opiniões nos periódicos presbiterianos⁵², *O Estandarte* se mostrou o principal veiculador da ideologia patriótica e quase único palco da controvérsia maçônica; 3) a quantidade de material disponível requereu que se delimitasse as fontes utilizadas para os estudos referentes ao mestrado acadêmico, com o fito de cumprir os objetivos do projeto no tempo determinado; 4) a disponibilização do periódico digitalizado em arquivo do tipo pdf; 5) a percepção, no decorrer da pesquisa, que a busca de material que fosse muito além do material denominacional presbiteriano poderia implicar em perda de foco no presente trabalho, sendo deixado um estudo comparativo para o prosseguimento da tratativa temática nos estudos de doutoramento ou pesquisa acadêmica similar.

Desta feita, os resultados da pesquisa são expostos em seis capítulos fundados no exame das fontes documentais e bibliográficas, tecidos sob um fio condutor temático-cronológico.

O capítulo primeiro tem por objetivo traçar de forma introdutória a trajetória do protestantismo presbiteriano desde sua origem na Reforma Protestante do século XVI até sua inserção no contexto brasileiro em meados do século XIX, após seu desenvolvimento nos Estados Unidos da América. São discutidas as definições dos termos “protestante”, “calvinista” e “presbiteriano” demonstrando a necessidade de definição da identidade evangélica presbiteriana dentro do campo religioso brasileiro. O capítulo lista: o caráter polemista, combativo do protestantismo; a doutrina-chave do *ethos* calvinista da vocação; a tendência dogmática desse calvinismo expressa na racionalização objetiva da fé em textos catequéticos; o caráter burocrático da organização eclesiástica presbiteriana, dotada de caráter

⁵² O projeto de pesquisa apresentado na seleção e depois reformulado na qualificação contemplava pesquisar o surgimento da consciência nacional do presbiterianismo em relação às igrejas-mãe norte-americanas nos periódicos do recorte temporal em tela. A execução do projeto demonstrou que os demais periódicos, especialmente o carioca *O Puritano*, alternativo ao paulista *O Estandarte*, focaram sua atenção em outras questões, numa clara opção política. Por questões de viabilidade e delimitações inerentes ao mestrado acadêmico, optou-se, nesta pesquisa, por não expandir para avaliação de outras vertentes no protestantismo, das questões nacionalista, carismática e do uso da questão maçônica como justificativa teológica para conflitos de dominação eclesiástica. Isso se deu em função do recorte que priorizou analisar a denominação presbiteriana enquanto estrutura estruturante e estruturada, na terminologia bourdieusiana.

estruturante e estruturado em suas instituições; a transmigração desse modelo burocrático presbiteriano para os Estados Unidos e seu desenvolvimento paralelo ao ideário progressista baseado na doutrina da predestinação; o transplante do mesmo modelo institucional para o complexo campo religioso brasileiro, forjando na identidade do presbiterianismo uma predileção pela oposição de sua fé pretensamente promotora do progresso a outras expressões de religiosidade, destacadamente o catolicismo, tidas como causas do atraso.

No capítulo seguinte, é abordada a inserção e a consolidação da estrutura presbiteriana no Brasil, entre os anos de 1859 e 1880. O foco recai sobre o caráter estruturado e estruturante da denominação, expressos na fundação de suas principais instituições: as primeiras igrejas, o primeiro concílio, o seminário primitivo, os periódicos e as escolas. A construção da rede de relações institucionais se dá sob a égide de um projeto missionário nutrido pelo progressismo e pelo ideário salvacionista amalgamado ao liberalismo. Nesse processo, atenta-se para os constantes contatos com a maçonaria. Essa rede será o palco das disputas de poder eclesiástico nos últimos anos do século XIX.

O terceiro capítulo é aberto com um panorama do desenvolvimento eclesiástico que ensejou o surgimento de um projeto de autonomia da estrutura presbiteriana brasileira em relação às Igrejas-mãe norte-americanas entre os anos de 1880 e 1888. É a continuação lógica do trabalho missionário. O capítulo aborda o aumento do número de campos, a formação dos quadros nacionais e o conseqüente desejo desse clero nativo de tomar a liderança dos destinos da denominação. Após descrever a movimentação de nacionais em torno de um projeto de autonomia, narra-se a organização do Sínodo (1888), uma entidade conciliar desligadas das Igrejas-mãe, porém ainda dependente financeiramente. Segue uma revisão historiográfica, elencando os autores que trataram do Cisma Presbiteriano, em maior ou menor grau de profundidade, e pontuando seus principais argumentos e conclusões. O capítulo tem seu desfecho com a apresentação da tese defendida nesta dissertação à luz dos elementos estruturais destrinchados nos capítulos anteriores e analisados sob o referencial teórico discutido nesta introdução e aplicados aos fatores conjunturais analisados nos capítulos restantes.

A segunda parte da dissertação analisa os fatores conjunturais que marcaram os anos de 1888 a 1903, sobrepondo-os em gradação. O quarto capítulo se propõe a demonstrar como um determinado grupo nacional se valeu da ideia de patriotismo para defender a autonomia da denominação brasileira. É avaliada a relação entre o contexto histórico de exaltação patriótica que marcam os anos iniciais da República. O objetivo do capítulo é demonstrar a apropriação de representações patrióticas pelo protestantismo e sua ressignificação, como na construção

da imagem de vultos caracterizados pelo heroísmo missionário e na formulação de um discurso de amor à pátria que exige sacrifício por meio do sustento financeiro da autonomia da igreja nacional.

É no quinto capítulo em que se dá destaque à figura de Eduardo Carlos Pereira. O pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo é panoramicamente biografado para que se avalie o caráter carismático de suas ações. Enquanto a bandeira defendida era uma espécie de “nacionalismo presbiteriano” – um nativismo ideológico arraigado de patriotismo cristão – o capítulo tem por objetivo demonstrar a importância de um personagem canalizador, um veiculador ou mesmo fomentador dos interesses nacionais. A partir do conceito weberiano de carisma, o capítulo relaciona esse personagem à necessidade protestante de erigir heróis, paladinos, mártires de causas pretensamente defendidas pelo bem comum, demonstrando as relações pessoais e as disputas pelo exercício da dominação na esfera eclesiástica.

O sexto e derradeiro capítulo historiciza os anos finais da crise que culminaria com o Cisma Presbiteriano em 1903. A questão maçônica é alvo de análise. Respeitando os limites impostos pela viabilidade desta dissertação de mestrado, o capítulo tem por objetivo apontar a sacralização da disputa no campo religioso, dotando de caráter espiritual uma disputa de projetos para os rumos da denominação. Questiona-se o peso real da controvérsia para o Cisma, sendo demonstrada a necessidade de uma justificativa teológica que agregasse valor à causa nacional, já em declínio no início do século XX.

Falar de rupturas é sempre uma espinhosa tarefa, tanto ao clérigo quanto ao acadêmico. Falar de rupturas e contradições dentro de minha própria casa é quase que uma autoanálise, pois seria psicopatológico dissociar a humanidade do clérigo e a do acadêmico. Seria como separar o corpo do espírito. Agradeço a minha orientadora a paciência e as preciosas indicações em toda a valiosa atenção que me dispensou. Esta dissertação busca entender uma parte da dinâmica cultural da complexa sociedade brasileira. Deixo ao leitor o julgamento da alma deste trabalho.

1. Definindo o objeto: o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro

A presente dissertação tem como enfoque central a luta pelo controle do espaço político-eclesiástico no protestantismo presbiteriano no período de 1880 a 1903, disputa ensejada pelo surgimento e o desenvolvimento de uma consciência nacional. Foram tomados como marcos delimitadores a década de 1880 em que se verifica o aumento gradativo do número de pastores nacionais ordenados e o cisma ocorrido em 31 de Julho de 1903⁵³. A pesquisa demonstra que essa ruptura na recém-criada Igreja Presbiteriana no Brasil se deu em função de múltiplos e complexos fatores de ordem estrutural e conjuntural. Fatores esses que foram camuflados por uma controvérsia teológica – naquele momento histórico – e que acabaram por ser ofuscados no tratamento do tema pela historiografia institucional.

Pondera-se neste trabalho que o assunto foi tratado quase que exclusivamente por uma historiografia protestante, essencialmente presbiteriana e institucional, imbuída de vícios interpretativos⁵⁴. O estudo do tema oferece caminhos para a compreensão do funcionamento do protestantismo brasileiro, descrevendo e analisando suas mentalidades e representações, tendo como recorte o ramo presbiteriano, com especial ênfase na relação entre suas estruturas de organização e estruturas de pensamento.

Dentro dos limites desta dissertação, o presente capítulo tem como objetivo historicizar a trajetória do protestantismo presbiteriano desde suas origens nos processos de Reformas Religiosas no século XVI, sua difusão para as Ilhas Britânicas e sua migração para o Novo Mundo, nas colônias inglesas da América do Norte, onde seu desenvolvimento institucional foi paralelo à formação da nação estadunidense. Este caminho possibilita propor uma definição dos termos usados no decorrer do estudo, inserindo devidamente o tema proposto sob a análise de um referencial teórico adequado.

Os presbiterianos são classificados como protestantes. Porém, o que definimos como protestantismo e o que é ser protestante? De forma mais estrita, o termo “protestante” tem origem no registro de protesto feito na segunda Dieta de Spira, no ano de 1529⁵⁵, por príncipes que reagiram contra a proibição de que a reforma religiosa fosse estendida aos

⁵³ O primeiro contempla o início da formação de um grupo de nacionais disposta a tomar o controle decisório de sua própria denominação na década de 1880 e o segundo trata-se do coroamento do período de dissensão entre nacionais e estrangeiros quando um grupo minoritário optou por formar uma denominação independente.

⁵⁴ Este assunto será abordado no capítulo 3.

⁵⁵ ASSIS, Angelo Adriano Faria de Assis. O fim de um monopólio. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.24-26, Dez/2012. p.26.

Estados que ainda não a tinham aceitado⁵⁶. Em uma maior amplitude, designa os grupos originários da Reforma do século XVI⁵⁷, mesmo as que foram surgindo desde então, fragmentando a religião cristã ocidental⁵⁸. Albuquerque, sob a perspectiva da teoria bourdiesiana dos campos, entende o protestantismo como um movimento social “das disputas pelo poder entre clero e os leigos”⁵⁹. A questão se torna ainda mais complexa e alvo de diferentes abordagens quando “protestante” e “protestantismo” são aplicados à realidade brasileira.

Para Gouveia de Mendonça, o conceito abrange as igrejas que tiveram sua origem na Reforma, mesmo as surgidas depois, mas que “guardam os princípios gerais do movimento”⁶⁰, o que Patuzzi identifica como “o núcleo doutrinal luterano da justificação pela fé”⁶¹ e Mendonça de “princípio protestante da liberdade”⁶². Já com relação ao que adere ao protestantismo, Mendonça identifica o individualismo, a consciência e a racionalidade como características distintivas de um protestante⁶³.

Ao falar da relação entre o protestantismo e a modernidade no contexto brasileiro, Ferreira propõe uma discussão conceitual sobre o termo “protestante” a partir de dois recortes distintos, porém complementares. Pelo primeiro, delimitado recorte histórico-denominacional, o sociólogo segue a formulação de Steve Bruce e identifica dois grupos de protestantismo de acordo com o que cada um tem como fonte de autoridade para construção de seu discurso religioso: 1) o protestantismo liberal (a cultura/razão); 2) o protestantismo conservador (a Bíblia). Pelo recorte teológico, o protestantismo fica subdividido em liberal e conservador ao que Ferreira acrescenta o pentecostalismo em sua análise, este último tendo como fonte de

⁵⁶ FERREIRA, Valdinei. *Protestantismo e Modernidade no Brasil*. Da utopia à nostalgia. São Paulo: Reflexão, 2010. p. 73.

⁵⁷ WRIGHT, D. F. Protestantismo. In: ELWEL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol.3, N-Z. p. 194

⁵⁸ PATUZZI, Silvia. Sem intermediários. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.20-21, Dez/2012. p.20.

⁵⁹ ALBUQUERQUE, Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. IN: GUERRIEIRO, *O Estudo das Religiões*. p.57.

⁶⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*. São Paulo, nº 67, p. 48-67. Set-Nov/2005. p.51

⁶¹ PATUZZI, Sem intermediários, p. 20.

⁶² “‘protestante’ ou ‘protestantismo’ todo o conjunto de instituições religiosas surgidas em consequência da Reforma religiosa do século XVI nas suas principais vertentes que são a luterana e a calvinista e que procuram manter os princípios básicos que formam o princípio protestante da liberdade: a justificação pela fé, a *sola scriptura*, o livre exame e o sacerdócio universal dos crentes”. MENDONÇA, *Protestantes Pentecostais e Ecumênicos*. p.79.

⁶³ MENDONÇA, O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. p.52. Ele afirma: “um indivíduo que professa uma religião individual, de consciência, que se inspira na interpretação direta e pessoal da Bíblia, pauta suas ações na ética racional do trabalho e na moral burguesa vitoriana. Sua racionalidade procura manter a distância a interferência do extraordinário no cotidiano, assim como sua individualidade o situa nos limites mínimos do poder sacerdotal ou eclesiástico. É uma religião quase secularizada e se aproxima, mesmo quando institucionalizada, de uma religião civil”.

autoridade "o Espírito". Assim, ele considera o desenvolvimento e o desmembramento do movimento protestante original – o das Reformas Religiosas do século XVI – em diversas denominações, relacionando o conceito ao de modernidade e as interações e associações que se construíram no trabalho de missionários protestantes no Brasil no século XIX e seu reflexo na sociedade⁶⁴.

Uma classificação encontrada recorrentemente nos estudos sobre o protestantismo⁶⁵ considera as condições de sua inserção no Brasil conforme apresentado no revisitado estudo realizado por Ferreira de Camargo em *Católicos, Protestantes, Espíritas*⁶⁶. Tem como referencial o processo de migração não ibérica para o Brasil. Carlos Brandão a utiliza acrescentando a rubrica “confissões pentecostais” às categorias “protestantismo de imigração” e “protestantismo de conversão” ou “protestantismo missionário”⁶⁷. Embora seja uma abordagem clássica⁶⁸, devem-se considerar os aspectos arbitrários e generalizantes dessas tipologias. Estão elas mesmas situadas historicamente. Tiveram sua relevância a partir de referenciais teóricos que focaram os aspectos políticos, econômicos ou de classe⁶⁹. Silva, Santos e Almeida ponderam que “a variedade de nomes dados aos protestantes brasileiros impede uma única configuração teórica e metodológica”⁷⁰.

A antropóloga Clara Mafra descreve o uso de vários termos que buscam uma classificação ou o agrupamento daqueles que professam o cristianismo não católico. Entre muitos desacordos, entende-se o termo evangélico⁷¹ como abrangente. Mafra avalia que o uso abrangente do termo “evangélico” é justificado no contexto brasileiro diante do caráter

⁶⁴ FERREIRA, *Protestantismo e modernidade no Brasil*. p.73-112, passim.

⁶⁵ WATANABE, Thiago Hideo Barbosa. A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro. *Revista Aulas*. Dossiê Religião. São Paulo, nº 4, Abr-Jul/2007. p.11

⁶⁶ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 105 ss.

⁶⁷ BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Ele afirma: “as religiões de um domínio evangélico ou protestante (os dois nomes são usados com muita frequência em todo o país) estão associadas a processos de migração europeia não ibérica para o Brasil (...) O 'protestantismo brasileiro distribui-se em três ramos principais: a) as denominações 'de imigração', que em boa medida, demográfica e culturalmente, comportam-se como outras religiões de minorias nacionais; b) as denominações 'históricas', de ingresso posterior no país e onde a influência do trabalho conversionista de missões norte-americanas foi muito marcado (presbiterianos, congregacionais, batistas, metodistas); c) as confissões pentecostais”. p.30.

⁶⁸ Seu uso no presente estudo se deve à sua relevância no desenvolvimento da historiografia sobre o protestantismo e de seu recorrente uso na historiografia protestante. Ao analisarmos seu uso pelos protestantes, infere-se certa necessidade de justificar sua formação, suas origens, seus propósitos. Essa necessidade torna a classificação um distintivo, um instrumento de construção da própria identidade protestante.

⁶⁹ SILVA, Elizete. SANTOS, Lyndon Araújo dos. ALMEIDA, Vasni. “*Fiel é a Palavra*”. Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana-BA: UEFES, 2011. p.16-17.

⁷⁰ *Ibid*, p.17.

⁷¹ Segundo Wright esse termo é normalmente usado para os luteranos na Europa Continental. Cf. WRIGHT, D. F. Protestantismo. In: ELWEL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica*, p.194.

evangelizador desses grupos, no sentido de serem propagadores, difusores de uma mensagem focada no Novo Testamento. Certa forma, o termo "protestante", refere-se mais especificamente aos grupos mais diretamente ligados à Reforma Protestante, o que seria o correspondente ao protestantismo histórico norte americano⁷².

Para o presente estudo, elege-se a definição proposta por Mafra como norteadora. Assim, a dissertação pautará sua análise fazendo uso do termo “protestante” como uma referência ao protestantismo histórico norte-americano⁷³. Esta restrição é justificada pela classificação do objeto desta pesquisa dentro do protestantismo histórico, o presbiterianismo. Para o momento, serve-nos considerar as palavras de Clara Mafra quando diz que "o que é significativo, e o que dará o mote para entrarmos no universo evangélico no Brasil, é que esse segmento religioso continua se identificando e sendo identificado como um povo missionário cristão"⁷⁴, ou seja, se entende como um propagador, um disseminador do evangelho no qual crê. Ao mesmo tempo, é essencial a noção raiz de “protesto”. O protestantismo é uma forma cultural enraizada no espírito polêmico, combativo, uma “minoría” disposta à dissidência em função da consciência⁷⁵.

Escolhida uma significação para o termo protestante, convém focar por um momento a origem calvinista do presbiterianismo brasileiro com o fito de identificar traços que possibilitarão entender a conjuntura em que se desenrolou o processo de dissensão na denominação brasileira entre os anos de 1880-1903.

Ambos inseridos no protestantismo, os termos “presbiteriano”, “calvinista”, “presbiterianismo” e “calvinismo” não são necessariamente intercambiáveis, embora comumente as igrejas presbiterianas sejam calvinistas. Sobre o presbiterianismo, formularemos definição precisa mais à frente. O “calvinismo” é a sistematização doutrinária tal como proposta pelo reformador francês João Calvino, nascido em Noyon, Picardia. O termo também pode se referir ao seu desenvolvimento posterior⁷⁶. Estudou teologia e direito, mas com a morte do pai seguiu os estudos humanísticos passando a residir em Paris. Converteu-se à fé reformada nesse período, provavelmente por influência de seu primo, Robert Olivétan⁷⁷.

⁷² MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.8

⁷³ Ibid, p.11.

⁷⁴ MAFRA, *Os evangélicos*, p.11.

⁷⁵ DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. Enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2007.

⁷⁶ VAN TIL, Henry R. *O Conceito Calvinista de Cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p.53-54; *Calvinism*. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/03198a.htm>, acesso em: 23/01/2014.

⁷⁷ MATOS, Alderi de Souza. “João Calvino: dados biográficos”. Disponível em <<http://www.mackenzie.br/7033.html>>, acesso em 13/10/2008.

Em função de sua adesão aos ideais de reforma religiosa, viveu refugiado em Basileia, Genebra e Estrasburgo, vindo a residir definitivamente em Genebra, onde terminou sua vida. Sua produção literária abrange comentários de grande parte dos livros do Antigo e Novo Testamento, um catecismo e uma confissão de fé e ainda cartas e sermões⁷⁸. A principal obra escrita por Calvino foi as *Institutas*⁷⁹. A teologia desenvolvida em seus escritos está centrada nas ideias de soberania de Deus e na autoridade das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento. Expõe um Deus que se revela na criação e na providência, especialmente por meio de um Redentor. Mediados por este Redentor, Jesus Cristo, a Igreja tem benefícios e efeitos da graça operada em sua salvação. Essa salvação é um dom gratuito, operado nos fiéis por decreto eterno, resultado da escolha divina. É a doutrina da predestinação, "seu dogma mais característico"⁸⁰, que será o fundamento do comportamento ético dos calvinistas.

São especialmente pertinentes para presente análise do presbiterianismo no Brasil duas particularidades desse protestantismo calvinista: (1) sua noção de uma vida voltada para a glória de Deus, ou a teologia aplicada à vida, ética que posteriormente desenvolverá uma suposta associação com os conceitos de liberdade e modernidade; (2) sua necessidade de verbalizar a crença, dogmatizar a fé como forma de rejeitar as heresias expressa na formulação de confissões e catecismos.

A obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber foi um importante marco para a abordagem sociológica do calvinismo. Discute as origens e o desenvolvimento do conceito de vocação e sua relação com a construção do sistema capitalista. Para Weber, Lutero deu o ponto de partida para a compreensão protestante sobre vocação, conceito que entende ter sido introduzido como dogma central em todas as ramificações protestantes⁸¹. Apesar dessa primazia luterana, conclui que foi o calvinismo que levou adiante suas propostas de reforma doutrinária, afirmando que o trabalho de Lutero não teria obtido sucesso permanente e concreto sem o calvinismo⁸².

Max Weber entende que a noção calvinista de vocação possibilitou o surgimento de uma ética burguesa de sobriedade e disciplina alinhada ao espírito do capitalismo e ao seu

⁷⁸ Há poucas traduções destes livros para o português. Sua maior via de acesso é a língua inglesa como, por exemplo, no site da *Christian Classics Ethereal Library*, onde não somente se encontram as obras de João Calvino como de outros personagens destacados da Reforma e do Período Patrístico [site: <http://www.ccel.org>; acesso em 25/10/2007].

⁷⁹ Em latim *Institutio Religionis Christianae*, ou simplesmente, *Institutas*, é a obra magna do reformador francês. Sua primeira edição foi em 1536, seguindo a estrutura do *Credo Apostólico*. Teve outras edições em 1539 e em 1541, mas só teve maiores alterações a partir de 1543. Sua edição final em 1559 tem quatro livros.

⁸⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003. p.78.

⁸¹ *Ibid.* p.68.

⁸² *Ibid.* p.72-73.

ideal de progresso e desenvolvimento. A ênfase dada pelo desenvolvimento posterior do calvinismo ao dogma da predestinação⁸³ encetou "um sentimento de incrível solidão interior do indivíduo"⁸⁴. Para o calvinista, somente Deus pode absolvê-lo dos seus pecados, sendo seu único confidente⁸⁵. Ele segue sozinho na busca pela certeza de sua absolvição e salvação. Weber considera que esse foi "o estímulo psicológico para o desenvolvimento de sua atitude ética"⁸⁶. Mas como obter a certeza da salvação? Na ótica de Weber, essa certeza vem da convicção de uma vida dedicada à glória de Deus⁸⁷, fim último da criação do ser humano, que se expressa em todas as esferas, desde sua vida mais íntima até suas atividades sociais e relação com sua profissão⁸⁸.

Essa cosmovisão marcará o *ethos* protestante calvinista e conduzirá suas ações no mundo, tanto em seus padrões de comportamento moral, profissional quanto doutrinário e político⁸⁹. Como veremos mais adiante, o ideário conversionista do protestantismo norte-americano está arraigado dessa cosmovisão⁹⁰, pois o calvinista é um destinado a levar a glória de Deus ao mundo, pelo desenvolvimento humano, intelectual e material, que, conforme entendem, derivam de sua pregação.

A segunda característica, relevante ao nosso estudo, desse protestantismo calvinista é a preocupação em expressar sua crença por documentos confessionais chamados de Símbolos de Fé⁹¹. Noll entende a expressão como um termo técnico referente a qualquer declaração formal que se configure um distintivo entre os que professam e os que não professam⁹².

⁸³ WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Ibid. p.78.

⁸⁴ Ibid. p.82.

⁸⁵ Ibid. p.84.

⁸⁶ Ibid. p.84.

⁸⁷ Como explicita Weber "a *certitudo* salutis puritana, o estado de graça permanente, fundado no sentimento de 'haver-se provado a si mesmo', foi, em um sentido psicológico, o único objeto concreto dos valores sagrados dessa religião ascética". WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Ícone, 2010. p.21. A relação entre a consciência de vocação e o carisma no líder religioso será abordada no capítulo 5.

⁸⁸ Ibid. p.85-92. passim.

⁸⁹ Araújo Gomes interpreta nas seguintes palavras: "a cosmovisão religiosa, segundo Weber, influencia ainda as concepções intelectuais do mundo. A tensão da religião frente ao conhecimento intelectual é grande e fundamentada em princípios. Essa tensão existe pelo fato de o conhecimento racional funcionar por intermédio do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal; e a religião pela afirmação de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus, sendo assim um mundo significativo e eticamente orientado". GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000.p.24.

⁹⁰ O presbiterianismo brasileiro, por conseguinte, está arraigado dessa cosmovisão. Sua relação com o patriotismo será abordada no capítulo 4.

⁹¹ O Ato Constitutivo do Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil define os seus símbolos de fé nas seguintes palavras: "Os símbolos da Igreja assim constituída serão a Confissão de Fé e os Catecismos da Assembleia de Westminster, recebidos atualmente pelas igrejas presbiterianas nos Estados Unidos". *Actas do Synodo da Igreja Presbyteriana no Brazil*. São Paulo: Typografia Internacional, 1888. p.5

⁹² NOLL, Mark. Confissões de Fé. In: ELWEL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol.1, A-D, p.336.

Essa preocupação se concretizou com a elaboração de múltiplas e diversas confissões de fé e catecismos⁹³ produzidos entre os séculos XVI e XVII⁹⁴. Tais formulações doutrinárias são tidas como expressões autorizadas e norteadoras da fé professada pelos reformados, percebendo-se nelas seu caráter dogmático⁹⁵. Verifica-se, portanto, uma forte preocupação com a identidade, com o estabelecimento de um vínculo que caracterize a identificação da crença e que delimite a comunidade de fé.

Embora analisando o protestantismo calvinista em um período mais recente da Igreja Presbiteriana do Brasil, a década de 1960, a observação de Rubem Alves também se aplica de forma retroativa, quando ele considera que para esse protestantismo “a unidade intelectual se constitui na marca fundamental da unidade e da identidade”⁹⁶. Alves propõe uma tipologia que classifica o protestantismo calvinista como um “protestantismo de reta doutrina”⁹⁷. Não tanto sua classificação, mas a caracterização da tipologia proposta pelo autor nos interessa, quando ele conclui que este protestantismo privilegia “a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas, sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial”⁹⁸.

É uma estruturação lógica tanto de identificação como de exclusão. Trata-se de diferenciar o crente do descrente, do cristão do herege. Sob o referencial teórico bourdieusiano, evidencia-se, então, a forma protestante calvinista de estruturar, de organizar seu mundo na sua preocupação de sistematizar sua crença pelos símbolos de fé. Bourdieu assevera que:

os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem

⁹³ Segundo o protestante Marl Noll, os termos designam, respectivamente “as declarações formais da fé cristã escritas pelos protestantes desde os primeiros dias da Reforma. Como tais, as ‘confissões’ relacionam-se estreitamente com vários outros tipos de breves resumos autorizados da fé (...) os ‘catecismos’ são declarações de fé estruturadas, escritas na forma de perguntas e respostas, e frequentemente exercem as mesmas funções das confissões”. NOLL, Mark. *Ibid*, p.336.

⁹⁴ Alguns exemplos: os Catecismos Menor e Maior de Lutero (1529); a Confissão de Augsburgo (1530); o Catecismo de Genebra (1536); a Primeira Confissão Helvética (1536); os Artigos de Smalcad (1537); a Confissão Escocesa (1560); a Segunda Confissão Helvética (1559); o Catecismo de Heidelberg (1563); Os 39 Artigos (1563); Os Cânones de Dort (1619); os Símbolos de Westminster (década de 1640). Cf. NOLL, Mark. *Ibid*, p.337.

⁹⁵ “a função do dogma é definir autoritativamente os conteúdos da tradição da fé seja para dissipar dúvidas no interior da comunidade, seja para firmar conteúdos jugados fundamentais para a tradição da fé. A definição dogmática se impõe como uma referência para a comunidade”. PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza*. Tipos e processos. São Paulo: Paulinas, 2006. p.93.

⁹⁶ ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005. p.35. Convém lembrar que o título original do livro, lançado na década de 1970 era “Protestantismo e Repressão”.

⁹⁷ Essas nuances do protestantismo serão retomadas no capítulo 6.

⁹⁸ ALVES, *Religião e Repressão*, p.44.

simultaneamente a função de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção⁹⁹.

O desenvolvimento de nosso tema levará também a uma análise desse apego à doutrina, da necessidade de se identificar a verdade, a reta doutrina em oposição à heresia, ao erro. No final da década de 1880, a questão da compatibilidade ou não da maçonaria com a fé cristã se mostrou um fator a mais no já iniciado processo de dissensão do presbiterianismo brasileiro. Conforme ensina Bourdieu, a religião enquanto sistema simbólico mostra-se um veículo de poder e política¹⁰⁰ e será demonstrado como o processo final da dissensão personificado na questão maçônica e conseqüente cisma foi mais resultado de uma disputa do monopólio do saber religioso¹⁰¹ como instrumento de manutenção dos privilégios do poder na estrutura denominacional do que um problema teológico grave, ao menos naquele momento.

A estrutura denominacional presbiteriana, sua forma de organização político-administrativa também foi importante para caracterizar o encaminhamento da dissensão e propiciar o cisma. Ao que, neste momento, convém definir, dentro do contexto de protestantismo calvinista delimitado supra, o que é o presbiterianismo.

Os termos “presbiteriano” e “presbiterianismo” derivam do termo grego *πρεσβύτερος* (*presbyteros*) que traduz-se literalmente por ancião, antigo, mais velho¹⁰². Para além da derivação etimológica, o “presbiterianismo” se caracteriza pela existência e atividade supervisora de um concílio superior às congregações locais, designado “Presbitério”¹⁰³. Portanto, o presbiterianismo é um sistema de governo eclesiástico, caracterizado pela institucionalização, com ênfase nos processos democráticos¹⁰⁴.

Pierre Bourdieu apresenta o campo religioso como um sistema simbólico, uma estrutura dotada de caráter estruturante¹⁰⁵. É inerente à religião – enquanto sistema simbólico – dotar-se de organização, de uma estruturação. Para que o protestantismo calvinista se

⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.30.

¹⁰⁰ Ibid, p.31.

¹⁰¹ Como indica os referenciais weberianos ponderados por Bourdieu: “Weber encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) [ao que na presente dissertação tomamos de forma geral como “discurso religioso” ou “discurso doutrinário”] aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Em plano mais profundo, chega a construir o sistema de crenças e práticas religiosas como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas em seus serviços”. Ibid, p.32.

¹⁰² RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.p.386. São os líderes locais, eleitos pelas congregações.

¹⁰³ COSTANZA, José Roberto. “O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano”. Disponível em <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>, acesso em 21/08/2008.

¹⁰⁴ DURAND, Jean-Paul. *Instituições Religiosas*. Judaísmo, Catolicismo, Islamismo e Igrejas saídas da Reforma. São Paulo: Paulinas, 2003. p.127.

¹⁰⁵ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 16ª edição. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012. p.8.

desenvolvesse e se perpetuasse, foi importante a racionalização da correspondência entre as estruturas mentais e sociais¹⁰⁶, institucionalizando-se, estruturando-se.

Usando a terminologia de Bourdieu, o protestantismo calvinista presbiteriano enquanto religião é um veículo de poder e de política, que se ordena num sentido bastante distinto¹⁰⁷. Ele afirma que:

a gestão do depósito de capital religioso (ou sagrado), produto do trabalho religioso acumulado, e o trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a *conservação* ou a *restauração* do mercado simbólico em que o primeiro se desenvolve, somente podem ser assegurados por meio de um aparelho do tipo burocrático que seja capaz, como por exemplo a Igreja, de exercer de modo duradouro a ação contínua (*ordinária*) necessária para assegurar sua própria reprodução ao reproduzir os produtores de bens de salvação e serviços religiosos (...) ¹⁰⁸

Desta proposição bourdiesiana, acentua-se no caso do presbiterianismo sua organização dotada de um “aparelho do tipo burocrático”. Sua estruturação, sua formulação como instituição proporciona sua expansão (surgimentos de novas comunidades locais, novas “igrejas”) e a reprodução de especialistas (teólogos, pastores) produtores de bens e serviços ligados à religião.

É interessante notar como a necessidade da diferenciação imposta pelo ideário protestante calvinista se reflete nas definições do próprio surgimento do presbiterianismo. O Westminster Dictionary of Church History define-o como:

Um dos três sistemas de política eclesiástica (...) Durante a Reforma o Presbiterianismo desenvolveu sua identidade em oposição às teorias políticas episcopal e congregacional. (...) O Presbiterianismo é uma forma de governo representativa”¹⁰⁹.

Morris explica que são basicamente três os sistemas de governo eclesiástico no cristianismo: o presbiterianismo, o episcopalismo e o congregacionalismo. No sistema episcopal, “os principais ministros da Igreja são os bispos”¹¹⁰. Neste sistema de governo, prevalece a palavra de um líder supervisor (o bispo) ¹¹¹.

¹⁰⁶ BOURDIEU, *A Economia das trocas simbólicas*. p.33.

¹⁰⁷ Ibid. p.31.

¹⁰⁸ Ibid. p.59.

¹⁰⁹ BRAUER, Jerald C. (Ed.). *The Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: Westminster, 1971. p.672-673. “One of the three main systems of church polity. (...) It was during the Reformation that Presbyterianism developed its identity over against Episcopalian and Congregational theories of polity (...) Presbyterianism is a representative form of government (...)”.

¹¹⁰ Cf. MORRIS, Leon. Governo Eclesiástico. In: ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 2: E-M. p.213.

¹¹¹ Seguindo a concepção de Inácio de Antioquia de que “o bispo é o único foco de unidade sem o qual a autoridade não é sacramental e, portanto, não há igreja”. ANTIOQUIA, Inácio citado por COSTANZA, José

No sistema congregacional, “conforme o nome deixa subentendido, esta forma de governo enfatiza o lugar da congregação”¹¹², geralmente caracterizando-se por congregações locais que governam a si mesmas, independentemente das outras, entendendo que “a congregação local é independente, sem estar sujeita a qualquer autoridade externa”¹¹³, muito embora possa reunir-se em associações fraternas.

Contrastando com as teorias políticas episcopal e congregacional¹¹⁴, o presbiterianismo possui caráter representativo¹¹⁵ e subordina “o trabalho de administradores individuais à supervisão de uma série de cortes ou de conselhos”¹¹⁶. Esse sistema de governo tem sua origem na eclesiologia calvinista, ou seja, sua doutrina referente à Igreja e sua forma de organização como foi desenvolvida no quarto livro das *Institutas*, de João Calvino. Ele defendia um princípio conciliar¹¹⁷ em oposição ao episcopado monárquico papal e livre das interferências do Estado nos assuntos internos da Igreja. Quando foi convidado a voltar para Genebra, em 1541, Calvino apresentou um plano com detalhes a respeito da organização do governo da Igreja. As *Ordenanças Eclesiásticas*, documento apresentado ao Conselho Municipal de Genebra¹¹⁸, expunham o entendimento do reformador de que os quatro ofícios, ou ordens, da Igreja eram a de pastor, doutor (ou mestre, professor), ancião (presbítero) e diácono. Eram as esferas da doutrina, do ensino, da disciplina e do serviço social,

Roberto. “O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano”.p.6. Disponível em <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>, acesso em 21/08/2008.

¹¹² MORRIS, Governo Eclesiástico. In: ELWELL, *Enciclopédia Histórico-Teológica*.p.215.

¹¹³ Ibid. p.216.

¹¹⁴BRAUER (ed), *Westminter Dictionary of Chruch History*, p.672-673.

¹¹⁵ O funcionamento do sistema presbiteriano pode ser assim sintetizado: "o governo da igreja presbiteriana é comumente chamado de sistema misto de democracia e elementos hierárquicos, porque o poder é balanceado entre pastores e leigos e entre congregações e os corpos de governo maiores da igreja. Embora a estrutura de governo da igreja presbiteriana varie, usualmente consiste de um sistema conciliar ascendente. Cada congregação é governada por um conselho ou consistório, composto pelo pastor e por presbíteros, que são eleitos representantes da congregação. A congregação pertence ao presbitério, ou classe, que coordena e governa as atividades das congregações dentro de uma determinada área geográfica. São membros de um presbitério todos os pastores e os presbíteros representantes de cada congregação". COSTANZA, José Roberto. *Fundamentos Doutrinários de Calvino*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. p. 1, nota 1. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia do Seminário Simonton, no Rio de Janeiro.

¹¹⁶ Dictionary of Scottish Church History and Theology, p.673.

¹¹⁷ “os cristãos influenciados por Calvino e seus discípulos vão constituir Igrejas do tipo sinodal. Mas se formam também minorias independentes que se inspiram nessa corrente protestante”. DURAND, Jean-Paul. *Instituições Religiosas*. p.126.

¹¹⁸ Genebra era governada, basicamente, por três grandes Conselhos: (1) o Pequeno Conselho, também chamado de Senado, Conselho Ordinário, Conselho Estrito ou simplesmente Conselho Municipal de Genebra – era composto por 24 magistrados, dentre eles os quatro síndicos da cidade e que só poderiam ser cidadãos; (2) o Conselho dos 60 – não é clara a sua função; (3) o Conselho dos 200 – mantendo o caráter representativo, mas sem a inconveniência de uma Assembléia Geral com participação de todos. Cf. McGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p.130.

respectivamente, atuando em conjunto para boa ordem da Igreja e da própria cidade¹¹⁹. Conforme proposto por Calvino nas *Ordenanças Eclesiásticas*, cabia aos presbíteros, junto aos pastores, o governo e a disciplina da Igreja. Esta é a origem calvinista do presbiterianismo, definido como sistema de governo eclesiástico.

A mais séria questão de discordância entre o reformador francês e o Conselho Municipal da Cidade de Genebra foi a disciplina eclesiástica, que segundo Calvino era de competência de um Conselho de pastores e presbíteros chamado Consistório¹²⁰.

Mas, não foi o que aconteceu. Na ideia original de Calvino, os membros do Consistório que não fossem pastores eram anciãos do povo (presbíteros), eleitos, assim como os magistrados eram eleitos pelos cidadãos de Genebra¹²¹. No entanto, o reformador teve de ceder à pressão do Conselho Municipal de Genebra, e as *Ordenanças Eclesiásticas* prescrevem que a escolha dos anciãos membros do Consistório seria feita pelo Governo. Era uma clara interferência do Estado nos assuntos da religião, conforme a tendência erastiana¹²² que se verificou no início do protestantismo. Essa interferência do Estado na vida da Igreja foi fortemente rejeitada pelos calvinistas em outros lugares, como na Escócia, onde temos o estabelecimento do presbiterianismo como instituição.

Enquanto denominação, a Igreja Presbiteriana e seu presbiterianismo estão vinculados à propagação da reforma de cunho calvinista nas Ilhas Britânicas. Ali, a maior expressão do presbiterianismo foi o reformador escocês John Knox, que compreendeu ser o ancião descrito por Calvino o presbítero do Novo Testamento. Sua atuação se deu no período do fortalecimento da dinastia Tudor que tornava a Igreja da Inglaterra cada vez mais submetida ao poder real e as disputas pela dominação da Escócia. Ao mesmo tempo em que o calvinismo era assimilado por parte do clero inglês, a estrutura episcopal do catolicismo era mantida. Em contrapartida à concepção da nomeação de bispos pela monarquia na Igreja da Escócia, o que facilitaria o controle do Estado sobre a Igreja, Knox defendeu a ideia de que o seu governo

¹¹⁹ Cf. GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.p.184. e WALLACE, R.S. “Presbítero” In:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol. 3, N-Z. p.176.

¹²⁰ Segundo Alister McGrath: “A ‘correção e disciplina da excomunhão’ (em outras palavras, a exclusão do direito de participar da comunhão, mas não de ouvir aos sermões) foi recomendada como necessária, para que se mantivesse o respeito. Os pastores defendiam a instalação de um tribunal eclesiástico, independente dos tribunais civis comuns, para o julgamento de tais casos”. McGRATH, A *Vida de João Calvino*. p. 120.

¹²¹ Em Genebra, sua população estava dividida em três classes: os *citoyens* (cidadãos), os *bourgeois* (lit. burguês) e os *habitants* (estrangeiros, mas residentes legais, como Calvino). Apenas os dois primeiros grupos tinham o privilégio do voto. Cf. McGRATH, Alister. *A Vida de João Calvino*.p.130.

¹²² Segundo A.M. Renwick “*O erastianismo deriva seu nome de Thomas Erasto (1542-83) [...] Era um zuíngliano, amigo de Beza e de Bullinger. [...] Sustentava que a Igreja não possui autoridade bíblica para excomungar qualquer dos seus membros. Visto que Deus tinha confiado ao magistrado civil (i.e., ao Estado) a soma total do governo visível, a Igreja num país cristão não tem poder repressor separadamente do Estado*”. RENWICK, Alexander MacDonald. “*Erastianismo*” In:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol. 2: E-M. p.33.

cabia aos presbíteros eleitos pelos membros das congregações. Assim, a Igreja seria mais livre da ingerência do Estado¹²³.

O Parlamento solicitou que Knox e seus companheiros reformadores redigissem uma Confissão, a Confissão Escocesa¹²⁴. E que fosse organizado um “diretório de organização eclesiástica” que, segundo Luz, “era incumbência bem mais árdua e complexa do que fora a redação da Confissão de Fé. Após meses de labor, foi a tarefa cumprida, seus dispositivos enfeixados no que se chamou "*Book of Discipline*"¹²⁵. No documento não há o estabelecimento regimental de uma estrutura conciliar. O que mais nitidamente se percebe é uma constante preocupação em limitar uma possível forma de governo episcopal, visto que a figura do bispo, chamado constantemente pelo termo equivalente “superintendente”, é presente por todo o documento¹²⁶. Kenneth Scott Latourette diz sobre o *Book of Discipline* que "deveria haver superintendentes que grosso modo correspondiam aos antigos bispos, mas não deveriam ocupar posição mais elevada do que os ministros das paróquias e suas funções deveriam ser puramente administrativas, como plantar igrejas e reconhecer o clero"¹²⁷. Ficava estabelecido uma espécie de "episcopalismo reduzido", visto que as atribuições desses superintendentes eram bem diferentes das do episcopalismo monárquico que caracteriza o sistema romano e também a hierarquia anglicana.

A tentativa de imposição de bispos à Igreja da Escócia foi uma constante, visto que a nomeação destes pelo monarca configurava uma espécie de controle estatal, encontrando resistência dos presbiterianos escoceses¹²⁸. O *Segundo Livro de Disciplina* prescrevia de forma mais nítida o estabelecimento de concílios, tendo um capítulo próprio para sua instituição, determinando assembleias de quatro classes, em escala ascendente de hierarquia¹²⁹. Consolidava-se dessa forma o sistema presbiteriano de governo.

¹²³ MATOS, Alderi de Souza. *Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil*. Disponível em <<http://www.mackenzie.com.br/teologia/Historia%20da%20Igreja/6%20Presbiterianismo%20brasileiro/2%20Historia%20da%20IPB/c%20SimontonEbasesPB.htm>> Acesso em 31/07/2007.

¹²⁴ Que ficou conhecida por ter sido escrita pelos “Seis Johns”, o próprio Knox e mais cinco outros de primeiro nome “John”. CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos*. Uma História da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 1995. p.261.

¹²⁵ LUZ, Waldir Carvalho. *John Knox – o Patriarca do Presbiterianismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p.139.

¹²⁶ João Calvino também evita usar o termo “bispo” em suas *Ordenanças Eclesiásticas*.

¹²⁷ LATOURRETE, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. São Paulo: Hagnos, 2006. Vol2. p.1044.

¹²⁸ O *Segundo Livro de Disciplina* foi a maior expressão dessa resistência. "Nele, os termos pastor, bispo, e ministro foram empregados para designar o mesmo ofício. Poucos anos mais tarde (1580-1581), os poderes administrativos que o Primeiro Livro de Disciplina conferiram aos superintendentes foram transferidos para os presbíteros, que eram cortes eclesiásticas que exerceriam muitas das funções do bispo" IN: LATOURRETE, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. Vol. 2. p.1046.

¹²⁹ The Second Book of Discipline (1578)". Disponível em http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/bod_ch03.htm, acesso em 20/08/2008. “Assemblies are of four sorts.

O presbiterianismo, portanto, é um exemplo de religião burocraticamente estruturada, como sistema de governo eclesiástico, e que possibilita a estruturação do sistema simbólico calvinista, através de sua recepção, interpretação e propagação¹³⁰. Sua organização reflete tanto o aspecto político quanto estético da religião, com o fito de obter legitimação diante da sociedade civil e dos próprios fiéis¹³¹. Nas palavras de Bourdieu,

produto da institucionalização e da burocratização da seita profética (com todos os efeitos correlatos de 'banalização') a Igreja apresenta inúmeras características de uma burocracia (delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções, com a racionalização correlata das remunerações, das 'nomeações', das 'promoções' e das 'carreiras', codificação das regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional, racionalização dos instrumentos de trabalho, como o dogma e a liturgia, e da formação profissional etc.) e opõe-se objetivamente à seita assim como a organização ordinária (banal e banalizante) opõe-se a ação extraordinária de contestação da ordem ordinária¹³²

O presbiterianismo brasileiro descende desse modelo que foi levado pelos imigrantes escoto-irlandeses para a América do Norte no século XVII, de onde seriam enviados os missionários presbiterianos para o Brasil. O espírito combativo de protesto, a concepção calvinista de vocação e sua necessidade de diferenciação em termos racionais, bem como a estrutura burocrática presbiteriana são distintivos do nosso objeto de pesquisa, o presbiterianismo e o seu processo cismático entre 1880-1903.

Deve-se ressaltar, porém, que o presbiterianismo não chegou ao Brasil sem passar por suas próprias adaptações no contexto norte-americano. Os protestantes chegaram ao Novo Mundo em meados do século XVII¹³³. Um grupo de puritanos se estabeleceu na Baía de Massachusetts adotando parte do sistema de governo presbiteriano¹³⁴. No entanto, grande

For, either are they of particular kirks and congregations, one or more, or of a province, or of a whole nation, or of all and diverse nations professing one Jesus Christ”.

¹³⁰ BOURDIEU, *O poder simbólico*. p.8.

¹³¹ “a organização é, ao mesmo tempo, o aspecto político e estético das religiões. Um sistema religioso organizado é legitimado interna e externamente; está apto a ocupar um lugar relevante no conjunto de outras instituições sociais, diferentemente de outros sistemas menos organizados sobre os quais podem recair as inseguranças do grupo social mais amplo e das próprias instituições políticas”. PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.15

¹³² BOURDIEU, *A Economia das trocas simbólicas*. p.59-60.

¹³³ “Os ‘pais peregrinos’ (pilgrim fathers) são tomados como fundadores dos Estados Unidos. Não são os pais de toda a nação, são os pais da parte ‘WASP’ (em inglês, *White anglo-saxon protestant*, ou seja, branco, anglo-saxão e protestante) dos EUA. Em geral, a historiografia costuma consagrá-los como os modelos de colonos. Construiu-se uma memória que identificava os peregrinos, o Mayflower e o Dia de Ação de Graças como as bases sobre as quais a nação tinha sido edificada. Como toda memória ela precisa obscurecer alguns pontos e destacar outros”. KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. Das origens ao século XXI. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2013. p.46-47.

¹³⁴ COSTANZA, José Roberto. *A Igreja na América do Norte*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.2-3.

parte dos puritanos, embora calvinistas, adotavam o sistema congregacional¹³⁵. Carl Hahn explica que isso se dava em função da peculiaridade da situação fronteiriça, sendo difícil distinguir presbiterianismo e congregacionalismo atribuindo a isso “razões sociais e de amizade”¹³⁶.

Os puritanos eram também chamados "não conformistas", por se recusarem a adotar práticas tidas como resquícios do catolicismo¹³⁷. Eles são o principal objeto de pesquisa de Weber que, segundo Araújo Gomes, chegou à conclusão de que "o protestantismo puritano é portador de um espírito racionalista e metódico capaz de desenvolver, com sua práxis, os instrumentos teóricos que dão suporte ao acúmulo do capital que se encontra na base da instauração do capitalismo"¹³⁸.

As Treze Colônias americanas seriam o refúgio protestante de muitos perseguidos nas Ilhas Britânicas, tanto por discordâncias religiosas, ou por fatores de ordem política e econômica, presbiterianos escoceses e puritanos que adotavam o presbiterianismo ou o congregacionalismo. O grupo que teve grande parte da responsabilidade na organização da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos tinha origem escoto-irlandesa¹³⁹.

No século XVII, os reformados escoceses tiveram fortes atritos com o governo inglês, desejoso de impor ao reino unificado sua igreja nacional, anglicana, enquanto aqueles queriam manter a sua própria igreja nacional, presbiteriana¹⁴⁰. Muitos presbiterianos se refugiaram na Irlanda do Norte quando a monarquia britânica restabeleceu os bispados e declarou e se declarou chefe da Igreja da Escócia.¹⁴¹ Já no século XVIII, depois de 1710, muitos irlandeses e escoceses “sujeitos a restrições políticas, econômicas e religiosas impostas pelo governo inglês, além de calamidades naturais como a seca”¹⁴² partiram para as colônias. Na metade do século, o número de imigrantes era em torno de 100 mil¹⁴³, chegando a 250 mil

¹³⁵ COSTANZA, José Roberto. *A Igreja nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.16.

¹³⁶ HAHN, Carl Joseh. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paul: ASTE, 1989. p.115.

¹³⁷ Alderi Matos narra que “esse termo surgiu na história inglesa quando puritanos e separatistas não quiseram aderir à Igreja da Inglaterra (oficial) desde 1660 até o Ato de Tolerância (1689). Não-conformidade é a atitude de não se submeter a uma igreja oficial”. MATOS, Alderi. Os puritanos: sua origem e sua história. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7058.html>, acesso em 17/02/2014.

¹³⁸ GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000.p.22-23.

¹³⁹ NICHOLS, Robert Hastings. *História da Igreja Cristã*. 12ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.p.283

¹⁴⁰ Os escoceses resistiram à tentativa da imposição de bispos na hierarquia da Igreja. Iniciaram uma revolta que fez o rei convocar o Parlamento – fechado por cerca de dez anos – e entrar em atrito com este, fato que desencadeou a Revolução Puritana.

¹⁴¹ COSTANZA, José Roberto. *Religião na Europa*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.27.

¹⁴² Ibid, p.27.

¹⁴³ CAIRNS, *O Cristianismo Através dos Séculos*. p.314.

até 1775¹⁴⁴. Estabeleceram-se principalmente em Nova Jersey, Pensilvânia, Maryland, Virgínia e nas Carolinas¹⁴⁵.

Face os laços mais brandos de dominação colonial britânica nessas terras, poderiam se organizar mais livremente em torno de sua religião, sem restrições, sob a égide do pensamento calvinista, tornando a colônia um lugar de oportunidades. Desde cedo, se entenderam como aqueles que tinham sido escolhidos por seu Deus para o estabelecimento de uma nova sociedade, à semelhança dos hebreus atravessando o deserto e chegando à Terra Prometida¹⁴⁶.

A predestinação é o dogma sobre o qual se assenta o "mito fundador" americano e como destaca Bercovitch, existe uma "persistência extraordinária de uma retórica assentada na Bíblia e na forma pela qual os americanos retornam recorrentemente a essa retórica, especialmente em épocas de crise, como uma fonte de coesão e continuidade"¹⁴⁷. Esse dogma se configura um importante elemento para conduta ética. Araújo Gomes, retomando a ótica de Weber sobre os puritanos e sua ética, considera que "não é a doutrina ética de uma religião, mas a forma da conduta ética a que são atribuídas as recompensas dos respectivos bens de salvação que importa"¹⁴⁸.

As colônias eram para os "pais peregrinos" a Terra Prometida, lugar em que os eleitos (predestinados) desfrutariam da Providência divina. Segundo Emory Elliot, os livros *Civil Religion in America* e *The covenant broken*, de Robert Bellah, demonstram que há um ideário religioso na forma dos americanos entenderem sua identidade. Elliot nos diz que

Bellah define duas dessas noções como sendo a Divina Providência - a ideia de que Deus reservou uma missão especial para a América - e um sentido de sacrifício, que foi escrito no mito que trata a América como terra eleita, devido às várias guerras que o país enfrentou. Essas duas ideias deixam os americanos com uma sensação de 'obrigação, tanto coletiva quanto individual, de realizar a bondade de Deus na Terra'¹⁴⁹

¹⁴⁴ COSTANZA, *A Igreja na América do Norte*. p 30.

¹⁴⁵ NICHOLS, *História da Igreja Cristã*.p.283.

¹⁴⁶ KARNAL, *História dos Estados Unidos*, p.47. O autor assevera "Os 'puritanos' (protestantes calvinistas) tinham em altíssima conta a ideia de que constituíam uma 'nova Canaã', um novo 'povo de Israel': um grupo escolhido por Deus para criar uma sociedade de 'eleitos' (...) Tal como os hebreus, os puritanos receberam as indicações divinas de uma nova terra e (...) são frequentes as referências ao 'pacto' entre Deus e os colonos puritanos".

¹⁴⁷ BERCOVITCH, Sacvan. "A retórica como autoridade" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.142.

¹⁴⁸ GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000.p.23.

¹⁴⁹ ELLIOT, Emory. "Religião, identidade e expressão na cultura americana" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.122.

Assim, as colônias eram vistas pelos migrantes de fato como um "novo mundo"¹⁵⁰. Um lugar de liberdade religiosa para os imigrantes, onde poderiam exercer livremente sua fé e sua estrutura organizacional. Sacvan Bercovitch bem resume o idealismo protestante de progresso que nutria a mente dos "pais peregrinos", dizendo que

os Estados Unidos não foram apenas uma cultura imbuída por visões de uma vida virtuosa do final do Renascimento, mas também uma nação fundada sobre uma revolução, nutrida pela emigração e dedicada ao progresso. Esta é uma importante razão que explica a influência dos puritanos na Nova Inglaterra. Eles foram os emigrantes revolucionários-idealistas por excelência. Em termos religiosos, foram dissidentes radicais: não-conformistas por profissão e individualistas militantes por temperamento. Em termos cívicos e seculares, representaram as forças da modernização que iriam moldar a cultura americana.¹⁵¹

A experiência puritana nas colônias da América do Norte era sua chance de se provar diante de Deus, conforme expõe Gomes, no sentido de provar ter alcançado sua salvação¹⁵². Ao mesmo tempo, a acentuada preocupação com o controle das ações individuais já manifesta no zelo pela disciplina eclesiástica^{153 154}, desenvolveu-se no puritanismo norte americano como elemento de identificação¹⁵⁵. Nesse contexto, as cortes presbiterianas não deixariam de ser organizar no processo de desenvolvimento das colônias inglesas, assim como também se verificou quando do transplante do modelo eclesiástico para o Brasil.

O presbiterianismo norte-americano¹⁵⁶ se desenvolveu no decorrer do século XVIII, tendo-se organizado um Presbitério em 1706¹⁵⁷. Um Sínodo foi composto em 1717¹⁵⁸.

¹⁵⁰ “em certa medida, os acontecimentos que levaram à Revolução Puritana e seu desenvolvimento deram o tom do pensamento dos agrupamentos dissidentes que povoaram as novas colônias inglesas”. DIAS, Agemir de Carvalho. *Sociologia da Religião*. Introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso. São Paulo: Paulinas, 2012.p.30.

¹⁵¹ BERCOVITCH, Sacvan. "A retórica como autoridade" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.144.

¹⁵² GOMES, *Religião, Educação e Progresso*.p.23.

¹⁵³ ALVES, *Religião e Repressão*. p.205-6. Ele explica: “Disciplina eclesiástica se define como um conjunto de mecanismos, regulamentados por um texto universalmente aceito dentro dos limites da Igreja, que cataloga as faltas passíveis de punição, recebe queixas e denúncias contra os transgressores, julga-os e pune-os com penas que podem ser admoestações, afastamento da participação nos sacramentos e exclusão, pela qual o faltoso é eliminado da comunhão da Igreja (...) A institucionalização da moral nos mecanismos de disciplina eclesiástica define a condição ética do indivíduo como sendo essencialmente jurídica”.

¹⁵⁴ Esse mesmo zelo foi motivo de choques entre pastores nacionais e missionários, como se verá no capítulo 5.

¹⁵⁵ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.47. Diz o autor: “Para manter sua identidade e a coesão do grupo, os puritanos exerceram um controle muito grande sobre todas as atividades dos indivíduos. A ideia de uma moral coletiva onde o erro do indivíduo pode comprometer o grupo é também um diálogo com a concepção da moral hebraica do deserto. O pacto Deus-povo é com todos os eleitos”.

¹⁵⁶ CAIRNS, Earle E. *Op Cit.*, p. 315.

¹⁵⁷ WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3ª edição. São Paulo: ASTE, 2006. p.676. Ele lembra que “os escoto-irlandeses, oriundos dos povoamentos escoceses da Irlanda eram, como a maioria dos escoceses que migraram nessa época, profundamente presbiterianos”.

¹⁵⁸ Era o Sínodo da Filadélfia. A palavra "sínodo" tem origem grega e significa “um grupo de pessoas viajando juntas”. No presbiterianismo, é o concílio superior que congrega um determinado número de presbitérios por

Cavalcanti, relacionando o presbiterianismo à organização política americana, observa que a própria "forma representativa de governo republicano dos Estados Unidos se assemelha ao sistema presbiteriano de organização interna"¹⁵⁹ ao que se deve ponderar se na verdade não se trata do contrário: o sistema representativo presbiteriano, em sua origem, ser influenciado por ideias que se aproximavam do ideal republicano.

Não demorou muito para que a preocupação com a reta doutrina se manifestasse entre os presbiterianos norte-americanos. Pelo “Ato de Adoção”, de 1729, o Sínodo fez dos Símbolos de Westminster os seus padrões doutrinários¹⁶⁰. A fidelidade doutrinária seria logo reclamada quando da divergência de opiniões teológicas¹⁶¹.

Concomitante ao desenvolvimento institucional presbiteriano, o século XVIII foi palco do que se convencionou chamar “Grande Despertamento”, tendo fases diversas e duração de décadas¹⁶², marcado por uma religião tendente a expressar uma maior emoção^{163 164}.

Em 1741, diferenças na compreensão quanto a esse “avivamento”¹⁶⁵ que se deu no protestantismo norte-americano e questões referentes à educação teológica que deram origem a dois grupos opostos entre os presbiterianos: *Ala Velha* (Sínodo de Filadélfia) e *Ala Nova* (Sínodo de Nova York)¹⁶⁶. Walker explica que se formaram então “dois fortes grupos no presbiterianismo – um representando a preocupação do puritanismo inglês quanto à fé experimental, o outro a insistência escoto-irlandesa sobre a doutrina correta”¹⁶⁷. Isso acarretou

região geográfica. Fonte: WHEATON, D.H. “Sínodo”. IN: ELWELL, Walter A. (editor). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 3: N-Z. Vida Nova: 1990.

¹⁵⁹ CAVALCANTI, H.B. "O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº 4, 2001, p.74.

¹⁶⁰ MATOS, Alderi Souza de. O Protestantismo Norte-Americano (I). Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7020.html>, acesso em 17/02/2014.

¹⁶¹ O mesmo se deu na dissensão presbiteriana brasileira, como se verá no capítulo 6.

¹⁶² WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.712.

¹⁶³ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.55.

¹⁶⁴ Velasques Filho, fazendo uso de uma definição de Hudson no livro *American Protestantism*, afirma que “uma das características mais importantes do protestantismo brasileiro é seu estreito relacionamento histórico e teológico com o 'evangelicalismo'. W. Hudson define evangelicalismo como o movimento teológico que acentua a experiência de conversão como ponto inicial da vida cristã” VELASQUES FILHO, Prócoro. “*Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical*” IN: MENDONÇA, Antônio Gouveia & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.p.81.

¹⁶⁵ Em linhas gerais, os protestantes de linha reformada calvinista compreendem o “despertamento” ou “avivamento” como uma ação do Espírito Santo renovando as forças da Igreja e transformando a realidade à sua volta. É marcado por grande intensidade religiosa e ênfase à experiência espiritual individual de conversão. O avivamento foi uma espécie de renovação no ascetismo sóbrio do calvinismo, dando-lhe um toque de evangelicalismo. Veja MATOS, Alderi de Souza. Lições dos Avivamentos Americanos. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7080.html>, acesso em 17/02/2014.

¹⁶⁶ MATOS, Alderi de Souza. *Os avivamentos norte-americanos*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007. e <http://www.history.pcusa.org/history-online/presbyterian-history/timeline-presbyterian-history>, acesso em 19/07/2014.

¹⁶⁷ WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.713.

na divisão do Sínodo (Filadélfia e Nova York)¹⁶⁸. Até então, tratava-se de dois partidos ainda unidos pelos laços denominacionais como se verifica no desmembramento dos Sínodos em quatro, dando origem à Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América em 1789¹⁶⁹.

Os primeiros anos do século XIX nos Estados Unidos presenciaram o que os protestantes americanos chamaram “Segundo Grande Despertamento”¹⁷⁰, com destacado aumento da população protestante¹⁷¹. A coexistência de um movimento avivalista e o zelo pela formação ortodoxa dos ministros proporcionou a criação de vários seminários, entre eles o de Princeton¹⁷², que foi organizado em 1812, principalmente para a formação dos ministros da denominação, e onde estudou o missionário Ashbel Green Simonton, fundador do presbiterianismo no Brasil. Matos acentua que “o Segundo Grande Despertamento contribuiu decisivamente para o movimento missionário do século XIX, que levou a mensagem evangélica e instituições evangélicas (igrejas, escolas, hospitais) a todas as regiões da terra, inclusive o Brasil”¹⁷³.

Esse novo despertar trouxe consigo um maior incentivo à piedade e moralidade pessoais, bem como apresentou defensores de um calvinismo atenuado¹⁷⁴, devido a uma forte influência metodista¹⁷⁵, o que Karnal chama de uma “teologia libertária da teologia”, influenciada pelas ideias liberais de liberdade e crença, entendendo que os indivíduos eram livres para aceitar ou não o chamado divino¹⁷⁶ - algo que afrontava o tradicional dogma calvinista da predestinação. E ainda, incentivou a criação de diversas “sociedades voluntárias” que tinham como alvo promover não somente a evangelização, mas também transformar a

¹⁶⁸ WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.713.

¹⁶⁹ MATOS, Alderi de Souza. *Os avivamentos norte-americanos*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007.

¹⁷⁰ MATOS, Alderi de Souza. *Aviva, Senhor, a tua obra: os grandes despertamentos norte-americanos*. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7109.98.html>, acesso em 17/02/2014.

¹⁷¹ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.117.

¹⁷² Princeton's History, disponível em <http://www.princeton.edu/main/about/history/>, acesso em 22/10/2013.

¹⁷³ MATOS, Alderi de Souza. *Os avivamentos norte-americanos*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007.

¹⁷⁴ COSTANZA, José Roberto. *A Igreja nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.5.

¹⁷⁵ REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984. p.22

¹⁷⁶ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.118-119. Ver HORTON, Michael. O legado de Charles Finney. Disponível em <http://www.monergismo.com/textos/arminianismo/legado.pdf>, acesso em 17/02/2014.

sociedade¹⁷⁷. Diversas denominações sofreram com cismas, e o presbiterianismo também sentiu fortemente a latente divisão¹⁷⁸.

Em 1837, os dois partidos anteriormente denominados “Ala Velha” e “Ala Nova” deram origem a uma divisão mais nítida e acentuada na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos em função da forte tensão teológica e divergências quanto ao lugar das sociedades voluntárias, que não estavam debaixo de controle denominacional direto¹⁷⁹: “Velha Escola” e “Nova Escola”. Os primeiros eram mais conservadores, buscando maior fidelidade aos padrões de Westminster, enquanto os segundos se autodenominavam “progressistas”^{180 e 181}.

Quando foi deflagrada a Guerra Civil americana, diversas denominações norte-americanas não conseguiram impedir divisões, dentre elas a Igreja Presbiteriana¹⁸². As diferentes concepções quanto ao escravismo fizeram com que os partidários da “Nova Escola” e “Velha Escola”, sulistas, defensores da escravidão, separarem-se dos presbiterianos *yankees*, originaram duas grandes denominações presbiterianas americanas: as chamadas Igreja do Norte, *Presbyterian Church in United States of America* (PCUSA) e Igreja do Sul, *Presbyterian Church in United States* (PCUS)^{183 e 184}.

Percebe-se, então, que a necessidade de organização estrutural e a fidelidade aos padrões doutrinários de Westminster caracterizaram o forjar da identificação presbiteriana nos Estados Unidos. Concomitante a essa estruturação interna, burocrática, deu-se também a estruturação do ideal conversionista, missionário, arraigado nos conceitos de eleição e de pacto, sob a perspectiva que o principal objetivo dos crentes protestantes do Novo Mundo era

¹⁷⁷ MATOS, Alderi de Souza. Lições dos avivamentos norte-americanos. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7080.html>, acesso em 17/02/2014. Karnal afirma que “no geral, os reformadores evangélicos achavam que o povo comum precisava ser redimido e elevado a novos ideais. Caso contrário, a democracia ficaria à mercê de incrédulos e pecadores, pessoas que viviam em meio à ‘infidelidade’, palavra utilizada, naquele contexto, para designar toda e qualquer afirmação exclusivamente mundana ou a negligência da fé”. KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.120.

¹⁷⁸ Walker narra que “os presbiterianos também foram lacerados pela controvérsia. Aqueles que, frequentemente oriundos de contexto escoto-irlandês, defendiam firmemente os padrões confessionais e as tradições de um ministério culto, ficaram preocupados com os reavivalistas da fronteira, cujas posturas doutrinárias e padrões de ordenação eram mais frouxos”. WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.770.

¹⁷⁹ Ibid, p.772.

¹⁸⁰ COSTANZA, *A Igreja nos Estados Unidos*. p.19.

¹⁸¹ A disputa conservadora não contemplava somente questões teológicas, mas também assuntos políticos e sociais, especialmente a pauta da escravidão. A Velha Escolha estava ligada à formação do espaço nacional branco e anglo-saxônico protestante. REILY, *História Documental do Protestantismo no Brasil*. p.22-24.

¹⁸² MATOS, Alderi de Souza. *Os Pioneiros presbiterianos no Brasil (1859-1900)*. Missionários, Pastores e Leigos do século XIX. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p.14.

¹⁸³ COSTANZA, José Roberto. *Op Cit.* p.19. e BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. *Ide por todo mundo...; a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana (1869-1892)*. Campinas, Editora da Unicamp/CMU, 1996, p.40.

¹⁸⁴ Ambas as denominações enviaram missões a quase todo o mundo, inclusive ao Brasil, onde, conforme eles mesmos avaliavam, encontraram o solo fértil para implantarem o presbiterianismo. Esse zelo missionário é interpretado pelos protestantes como fruto dos avivamentos.

levar adiante as vitórias dadas pelo seu Deus no campo material, difundindo sua democracia, sua busca pelo progresso e sua concretização da modernização¹⁸⁵. A nação estadunidense havia sido construída sob o discurso *One Nation Under God*, sob a tônica nacionalista, legitimando seus valores como necessários aos outros povos e sendo os EUA os eleitos de Deus para expandi-los¹⁸⁶. A religião civil norte-americana é identificada como um "um conjunto institucionalizado de crenças religiosas relativas à nação norte-americana"¹⁸⁷ esta marca a política externa americana e está intimamente atrelada a como o protestantismo de missão encarnava sua mensagem.

Enquanto nos Estados Unidos, o protestantismo de uma forma geral – e o presbiterianismo nele inserido – teve sua identidade formada a partir de uma oposição à religião vivida na metrópole britânica¹⁸⁸, o presbiterianismo trazido pelos americanos, ao ser aqui implantado, contou com o catolicismo brasileiro para efeito de comparação e construção de identidade¹⁸⁹. A descrição da religião católica no Brasil é quase que uma fixação pela historiografia protestante brasileira. Essa constatação nos revela a perpetuação da necessidade intrínseca de diferenciação do catolicismo, como caminho de afirmação da identidade, como se demonstrará a seguir¹⁹⁰.

De forma geral, há pelo menos dois objetivos em descrever o catolicismo brasileiro: 1) ponderar que a conjuntura religiosa era extremamente favorável à inserção do protestantismo em terras brasileiras; 2) demonstrar a superioridade do protestantismo¹⁹¹. O primeiro objetivo

¹⁸⁵ Essa mesma concepção é o fundamento do ideal patriótico que será verificado no capítulo 4.

¹⁸⁶ RAMOS, André Luiz Araújo. MIRANDA, Augusto Ridson de Araújo. *Religião Civil, destino manifesto e política expansionista estadunidense. Ameríndia*. Fortaleza-CE. Vol.4, nº 2, 2007. p.2.

¹⁸⁷ BELLAH, Robert N. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 117, n. 3, p. 97-117, 1988. *Apud* FONSECA, Carlos. “Deus está do nosso lado”: excepcionalismo e religião nos EUA. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro. Vol.29, nº 1, p149-185, jan/jul 2007. p.154.

¹⁸⁸ Deve ficar claro que houve um desenvolvimento próprio do protestantismo norte-americano, diferente do que houve na Europa. Enquanto no continente europeu e nas próprias Ilhas Britânicas a oposição ao catolicismo foi a tônica da formação de identidade, nos EUA houve uma confrontação com o protestantismo tal como era exercido na metrópole inglesa. Mendonça assevera que a análise do sociólogo Emile Léonard, por exemplo, desconsidera esse interregno. Se o protestantismo brasileiro teve sua formação em oposição ao catolicismo, não foi o catolicismo europeu do século XVI e nem era o protestantismo original das Reformas. Gerações haviam se passado de peculiaridades de sua formação no Novo Mundo. MENDONÇA, *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*, p.95 Et seq.

¹⁸⁹ O protestantismo presbiteriano aqui historiado se valeu dessa estratégia de construção da identidade em três estágios no período abrangido pela dissertação: quando de sua implantação, diferenciou-se do catolicismo. Quando se formou um clero nativo, precisou diferenciar-se do estrangeiro (os missionários). No clímax da crise, necessitando de uma justificativa de protesto, o debate migrou para o campo da diferenciação entre ortodoxia e heresia (esta última identificada pela minoria como sendo a heresia maçônica).

¹⁹⁰ Como num jogo de estratégias, a constante ou recorrente necessidade do protestantismo se referir e descrever o catolicismo se configura um instrumento para ampliação dos evangélicos no campo religioso, mapeando as lacunas e a movimentação católica no mesmo.

¹⁹¹ “o ‘evangélico’ de tradição inglesa será conservador teologicamente e anti católico em termos de estratégia”. DREHER, *Protestantismos na América Meridional*. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*.p.44.

envolve uma interpretação triunfalista a historiografia de *locus* eclesiástico que considera fatores como o novo caráter das relações internacionais do Brasil em meados do século XIX e as influências regalistas da legislação brasileira somados à situação religiosa como manifestações da “divina providência”, acomodados à uma espécie de *plenitude dos tempos*¹⁹².

De forma subjetiva, aborda-se o elemento do sentimento religioso, o contexto religioso cristão brasileiro no século XIX. Na contramão de trabalhos que buscam analisar a religiosidade como manifestação intrínseca à cultura brasileira, observando etnograficamente a religião e analisando sua relação com a inserção do protestantismo no Brasil, frequentemente a historiografia eclesiástica minora o valor dessa religiosidade, tida por ela como inferior.

Como essa narrativa está organizada em torno de personagens e triunfos, busca-se nela demonstrar o valor de sua própria fé, construindo sua identidade como diferente e nessa diferença, superior. A religiosidade é vista do prisma da fé, da crença e por ela julgada, denominada, classificada. Constantemente, sua análise está imbuída de traços confessionais, o que se deve ao fato de muitos dos pesquisadores que se debruçam sobre a entrada do protestantismo no Brasil, e os presbiterianos entre os protestantes, serem autores ligados à religião: padres, pastores, professores de seminários, etc. Há uma concordância quase que unânime entre os autores protestantes quando falam do contexto religioso eclesiástico e também da religiosidade brasileira e ainda com pontos de concordância em trabalhos de estudiosos católicos da História da Igreja no Brasil.

As historiografias, sob o enfoque teológico protestante ou sob o prisma antropológico e sociológico, descrevem o contexto religioso brasileiro do século XIX, como peculiar. Suas abordagens têm em comum os seguintes pontos principais: 1) a deterioração da influência política do catolicismo institucional; 2) o enfraquecimento da religiosidade canônica, normativa, em detrimento do catolicismo popular. Ribeiro e de Hugo Fragoço acrescentam a esses fatores, considerações sobre a formação do clero brasileiro.

Sobre a relação entre Estado e Igreja no século XIX, faz-se a observação que a submissão do clero brasileiro ao regime monárquico o deixava livre do ultramontanismo¹⁹³ que se verificou no catolicismo oitocentista.

¹⁹² Expressão usada pelo apóstolo Paulo em Gálatas 4.4, designando o tempo perfeito, numa convergência de fatores dirigidos providencialmente para a vinda do Messias. Cf. GONZÁLEZ, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. 2ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011. p.18-27.

¹⁹³ Conforme explica Linder, "o termo (...) se refere a um movimento dentro da Igreja Católica Romana no século XIX que se opunha à descentralização conciliar e nacionalista e defendia a centralização do poder no

Mendonça e Paiva destacam o que consideram um enfraquecimento institucional. Para o primeiro, os três problemas eram: 1) a força do liberalismo; 2) a dependência do padroado; 3) a própria situação interna da Igreja Católica¹⁹⁴. Por sua vez, Paiva, sob sua ótica, também acentua três problemas: 1) o que ele chama de "decadência" da religião, 2) a ingerência do Estado nos assuntos eclesiásticos, em virtude do Padroado, e a 3) mentalidade regalista do governo imperial¹⁹⁵. É preciso enfatizar que a visão de Paiva quanto à decadência da religião é fruto de sua escrita inserida no *locus* confessional do catolicismo. Ele nos diz que, de certa forma, preponderava o fato da Igreja estar “um tanto quanto fraca institucionalmente”¹⁹⁶. Deve-se considerar que o que aqui ele considera "fraca" na verdade se refere ao fortalecimento de uma religiosidade com maior participação popular, onde não se tem organização, mas o imprevisto, como contribuição do sincretismo popular, não institucional.

Fragoso também destaca o regime do padroado tolhendo as interferências da Igreja. Mas suscita a questão da formação do clero brasileiro acrescentando que este estava alinhado com as propostas liberais, com alguns de seus membros, inclusive, defendendo a liberdade religiosa. Ele nos cita que “o bispo de Pernambuco, Francisco Muniz Tavares, defendeu na assembleia constituinte o princípio da liberdade religiosa”¹⁹⁷. Pontua ainda a escassez de padres e o jansenismo¹⁹⁸ que “não deixou de fomentar em certos casos uma piedade austera e um marcado interesse pela leitura da Bíblia”^{199 e 200}. Émile Léonard nos diz que Daniel Parish Kidder, relatando suas experiências de distribuição de Bíblias em suas *Reminiscências*, revelou um “clero tolerante [...] muitas vezes, amigo da Bíblia” e que, geralmente, era incentivado por alguns padres e até auxiliado na distribuição, a despeito da oposição de alguns.²⁰¹ Fragoso aponta “a mentalidade de espontânea tolerância religiosa” como sendo

papado" LINDER, R.D. "Ultramontanismo" IN: IN:ELWELL, Walter A. (org.) Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. Vol. 3: N-Z. p.588.

¹⁹⁴ MENDONÇA, Antônio Gouvea. "Vocação ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil". IN: MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.p.135.

¹⁹⁵ Ibid. É interessante observar que Paiva parece não associar diretamente o padroado ao regalismo.

¹⁹⁶ PAIVA, Gilberto. *Idem*.

¹⁹⁷ FRAGOSO, Hugo. *Op Cit.* p.237.

¹⁹⁸ Corrente teológica baseada na obra *Augustinus*, do teólogo católico flamengo *Cornelius Otto Jansen* (1585-1638). O livro apresentava a teologia agostiniana de forma sistemática e contínua, trabalhando conceitos como a expiação limitada, ou seja, de que Cristo não morreu por todos e, portanto, a graça é concedida a uns e não a outros. A teologia jansenista e a calvinista têm a influência comum do agostinianismo.

¹⁹⁹ FRAGOSO, Hugo. *Op. Cit.* p.238.

²⁰⁰ Tal fato deveu-se, sobretudo, à influência jansenista observada em Portugal no período pombalino e à educação dos bispos, e boa parte dos padres brasileiros, em Coimbra. O Marquês de Pombal ordenou que fosse adotado no Brasil o catecismo de Montepellier, com o objetivo de substituir os catecismos jesuítas que eram inspirados no Concílio de Trento Paiva, Gilberto. *Op Cit.* e LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p.36.

²⁰¹ LEONARD, Émile. *Op Cit.* p.36. Quanto às *Reminiscências*, vide nota 40 supra.

“típica de um país que, com raríssimas exceções, nunca tivera necessidade de se defender contra o ataque de outros credos”²⁰².

Um fato citado de forma recorrente nos estudos de Paiva, Fragoso, Léonard e Ribeiro é a escassez de padres. Havia ainda os que não se dedicavam exclusivamente ao cuidado do rebanho. Em sua maioria, os que se destacavam no clero brasileiro não o eram por suas atividades pastorais, mas por sua participação na política. “O clero sendo politizado, não satisfazia nem a Igreja nem o Estado”²⁰³. A questão era grave também com relação ao clero regular: as ordens religiosas brasileiras estavam proibidas de obedecer aos superiores estrangeiros e de receber noviços. Apesar disso, Émile Léonard nos diz que a “insuficiência numérica do clero brasileiro se fez acompanhar de um enfraquecimento da sua vida espiritual”²⁰⁴, mas acrescenta que “havia, entretanto, no Império, uma piedade grandemente difundida, cujos traços principais são dignos de observação”²⁰⁵.

Há um contraste acentuado entre a visão da historiografia protestante e católica comparada à abordagem sociológica e antropológica que busca as interações no campo religioso, descrevendo sua configuração e os fatores pertinentes à transmissão, recepção, interpretação, ressignificação e retransmissão do discurso religioso.

Boanerges Ribeiro afirma que “na sociedade brasileira imperial, a identificação de ‘Igreja Católica romana’ com ‘sistema religioso’ é insistente [...] envolvia toda a organização social”²⁰⁶. A religião oficial do Império ordenava o tempo pelo calendário cristão e suas festas. Nascia-se dentro da Igreja, pois os registros se davam pelo batismo. Casava-se no seio da Igreja, porque os enlaces realizados fora dela não tinham valor jurídico. E também se morria dentro dela, porque os acatólicos não podiam ser enterrados nos cemitérios por eles eram administrados²⁰⁷. Mas essa visão desconsidera a religiosidade popular, assim como a visão do padre Paiva que define o quadro da Igreja no final do século XVIII às primeiras décadas do século XIX como cada vez mais desolador²⁰⁸.

Assiste razão afirmar que se tratava de um catolicismo distante da cristandade da Europa Ocidental, diferente da religiosidade desenvolvida na América colonial espanhola, mas sua visão carregada de negativismo desconsidera o desenvolvimento de uma religiosidade católica popular, em conformidade com o caráter institucional de sua visão. Isto

²⁰² FRAGOSO, Hugo. *Op. Cit.* p. 238.

²⁰³ PAIVA, Gillberto. *Op Cit.*

²⁰⁴ LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p. 30.

²⁰⁵ *Ibid*, p.33.

²⁰⁶ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico.* p. 49.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 49-50. *passim*.

²⁰⁸ PAIVA, GILBERTO. *Meados do século XIX: A Igreja no Brasil toma novos rumos.* Disponível em <http://www.redemptor.com.br/site/index.php?id_pagina=288> Acesso em 20/11/2007.

porque, como enuncia Carlos Brandão, o catolicismo é "tido como domínio do universo religioso brasileiro regido por uma única Igreja de uma só religião, com muita frequência é dividido - tanto por cientistas sociais quanto por agentes eclesiásticos - em um 'catolicismo oficial' e um 'catolicismo popular'"²⁰⁹. Este catolicismo popular, chamado por Mendonça de "catolicismo cultural foi um poderoso entrave para introdução do protestantismo"²¹⁰.

Afinal, a religiosidade cristã brasileira não deixou de se desenvolver, apesar da difícil situação enfrentada pela Igreja Católica no Brasil, acuada pelo regime do padroado, mal nutrida pela insuficiência de vocações e deficiências dos clérigos. Discutindo as fontes e avaliando a produção historiográfica sobre o catolicismo popular brasileiro em meados do século XIX, a Maria Luiza Marcílio nos ensina que há:

Uma divisão nítida entre uma religião oficial, estabelecida com sua hierarquia e clero, e outra, a religião do povo, do mundo leigo, com profunda vinculação familiar, com os oratórios domésticos, o culto familiar, a devoção de santos populares, a capelinha rural e as organizações leigas de irmandades e ordens terceiras. Domina o gosto pelas exterioridades, pelas festas, romarias, imagens e igrejas²¹¹.

A realidade descrita por Maria Luiza é ponto comum para os historiadores, tanto dos círculos acadêmicos quanto eclesiásticos, mas não a forma como ela é interpretada. Roberto DaMatta, tecendo considerações sobre as conclusões de Rubem César quanto a religiosidade brasileira, afirma que "A Igreja Católica controla o *amor*; as *lealdades* são controladas pelos cultos populares dos Santos onde relações pessoais são mantidas entre homens e as entidades sobrenaturais; mas o *ciúme* é o idioma emocional (e social) dos cultos periféricos, das chamadas religiões afro-brasileiras"²¹²

Notadamente para a historiografia protestante, imbuída de uma concepção confessional, a piedade popular seria uma "piedade supersticiosa"²¹³, como, por exemplo, nos diz Émile Leonard. Richard Sturz, fazendo referência ao catolicismo popular, o descreve como "uma fé viva bem distante dos ritos e crenças oficiais da Igreja"²¹⁴, caracterizada pelo

²⁰⁹ BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. IN: SACHS, *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. p.28.

²¹⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990. p.135.

²¹¹ MARCÍLIO, Maria Luiza. "O Povo na Igreja do Brasil Tradicional: Indicações Documentais para uma História do Catolicismo Popular Brasileiro, da Colônia aos Meados do Século XIX" IN: MARCÍLIO, Maria Luiza, et. alii. *Para uma História da Igreja na América Latina*. Marcos Teóricos (o debate metodológico). Petrópolis-RJ: Vozes, 1986. p.109.

²¹² DA MATTA, Roberto. Brasil & EUA; ou, as lições do número três. IN: SACHS *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. p.19.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ STURZ, Richard J. "O Catolicismo na América Latina do Século XIX" IN: CAIRNS, Earle E. *Op Cit*. p. 340.

sincretismo²¹⁵. Léonard aponta, sob a ótica protestante, o aspecto supersticioso ligado à pompa e circunstância das festas religiosas, a participação popular e o amor ao canto, e a devocionalidade familiar²¹⁶ como um traço interessante do contexto religioso cristão no século XIX. E defende que este traço foi um fator de aproximação do povo às reuniões protestantes²¹⁷.

No clássico *O Protestantismo Brasileiro*, Léonard defende a tese de que as circunstâncias que contextualizam o nascimento da Reforma Protestante na Europa, propiciando “o clima espiritual que deveria assegurar o seu sucesso”²¹⁸, são análogas e têm resultados semelhantes no contexto de implantação do protestantismo no Brasil. Comporiam o quadro um número reduzido de sacerdotes e o conseqüente desenvolvimento de uma devocionalidade familiar e pessoal. Hugo Fragoso nos leva a questionar se a entrada protestante no Brasil foi “o mero resultado de uma propaganda estrangeira, ou se esta propaganda foi apenas o catalisador de um processo já latente no seio da própria sociedade”²¹⁹. Ele se utiliza da tese defendida no trabalho de Leonard para dizer que:

Há motivos a favor desta última hipótese. Émile Léonard, por exemplo, interpreta o condicionamento religioso nas primeiras décadas do Brasil imperial comparando-o com o da Europa nas vésperas da Reforma. A reclamação de autonomia para as igrejas nacionais, o desprestígio do clero, o esvaziamento da Igreja como instituição, a proliferação das devoções populares e o nascente interesse pela leitura da Bíblia são, efetivamente, aspectos em que a Europa de 1500 e o Brasil de 1840 se assemelham bastante²²⁰.

A tese de Leonard busca uma identificação da inserção protestante no Brasil com a Reforma Religiosa, atribuindo ao protestantismo conversionista um heroico caráter reformador. É anacrônica e desconsidera totalmente as diferenças entre as duas sociedades alvo de uma comparação analógica, a saber, a miscigenada sociedade brasileira do século XIX, sob a égide do Império e sociedade europeia do século XVI, em complexa transição do sistema feudal à formação dos Estados Nacionais modernos. E, sobretudo, por partir das perspectivas das denominações que aqui se fixaram, desconsiderando o povo alvo da propaganda protestante. É isto que afirma Marcílio ao escrever que:

A historiografia tradicional do Brasil colonial e do século XIX, quando aborda temas ligados à história da Igreja, via de regra, os examina apenas sob a perspectiva da

²¹⁵ “*Sincretismo* é o termo usado para expressar a combinação de crenças e práticas religiosas indígenas e/ou africanas com a fé e as formas católicas européias”. Cf; STURZ, Richard J. *Ibid.*

²¹⁶ LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p. 33-34.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p. 28.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Idem.* p.238-239

instituição estabelecida, sua hierarquia e administração, suas ordens religiosas ou seu clero, as normas, legislação ou teologias normativas. Por isso mesmo, essa forma de fazer história acaba por coincidir com a história das classes e setores dominantes de nossa sociedade tradicional, omitindo-se o laicato e em especial o laicato pobre, essa grande maioria silenciosa dos escravos, dos mestiços, dos índios, da mulher, dos brancos pobres²²¹.

A visão de Leonard, certa forma compartilhada pela historiografia produzida na esfera eclesiástica, torna-se simplista ao desconsiderar a manifestação da religiosidade como algo próprio do indivíduo, num constante processo de recepção, apropriação, resignificação e retransmissão. Conforme afirma Lyndon Santos, a relação entre a religião popular e as estruturas organizadas tem uma relação de circularidade (ora de conflito, ora de complementaridade), apontando para apropriação e reinterpretação do legitimamente ensinado pelas vivências práticas.²²² Essas conclusões dos historiadores protestantes se deram, sobretudo, a partir dos relatos de viajantes, como o já citado Daniel Parish Kidder e outros, ligados, fundamentalmente à religião, desde agentes comerciais ou de sociedades bíblicas protestantes até missionários que por aqui estavam de passagem.²²³ Eduardo Hoornaert faz severa crítica às impressões dos estrangeiros sobre a religiosidade brasileira afirmando que:

os viajantes [...] das nações ‘avançadas’ do mundo (França, Inglaterra, Alemanha, Estados Unidos) projetam seus próprios recalques religiosos sobre a religião praticada no interior do Brasil. O tema geral é este: a religião aqui não é ‘séria’, é uma brincadeira. E realmente, ela não tem no Brasil o ar tristonho, compungido, melancólico, formal, meio farisaico, repressivo, que caracteriza o cristianismo europeu tanto na sua vertente católica como na protestante²²⁴.

É um “encontro de dois mundos”. E a questão do outro é vista conforme o prisma peculiar ao observador. Comumente, esta forma de focar o objeto analisado, desconsidera o seu processo de formação. Cavalcanti também entende que a Igreja católica brasileira sofreu um enfraquecimento institucional em decorrência do padroado, permitindo o desenvolvimento e estabelecimento de um "catolicismo popular", sincrético. Os missionários observaram isso e

²²¹ MARCÍLIO, Maria Luiza. *Op Cit.* p.110.

²²² SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006. p.65. passim.

²²³ Duncan Reily, em sua antologia de documentos, apresenta um excerto do diário de um missionário anglicano chamado Henry Martyn, que estava a caminho da Índia e esteve em solo brasileiro no final de 1805. Algumas sentenças do diário demonstram sua visão da religião expressa no Brasil: “Nov.12,1805. Que missionário será enviado para trazer o nome de Cristo a estas regiões ocidentais! Quando será que esta linda terra se libertará da idolatria e do cristianismo espúrio! Há cruces em abundância; mas quando será levantada a doutrina da cruz!”. REILY, Duncan. *Op Cit.* p.29.

²²⁴ HOORNAERT, Eduardo. “Discurso Católico e Discurso Estrangeirado (sobre o caráter imigratório do discurso católico no Brasil”. IN:DREHER, Martin N (org.). *Imigrações História da Igreja no Brasil*. Aparecida-SP: Santuário, 1993, p.104.

tinham que o catolicismo brasileiro não era fruto de convicção, mas de tradição, aproveitando-se para disseminar sua religião.²²⁵ No entanto, não se pode desconsiderar a força do sincretismo do catolicismo brasileiro em sua relação com as religiões de origem africana, assumindo um tom triunfalista de que essa religiosidade facilitou a aceitação do protestantismo.

A óptica protestante sobre a religião encontrada no Brasil, como fruto do processo de sua construção de identidade oposta ao catolicismo, numa busca de demonstrar a superioridade da religião cristã protestante anglo-saxã, é análoga à construção de sua identidade quando da formação dos Estados Unidos como nação, quando sublimaram a primazia dos indígenas como habitantes do que para eles era o Novo Mundo. Os primeiros americanos eram índios. Qual o argumento para os colonizadores serem também "americanos"? "Simbolicamente, o continente não existiu até que fosse inventado pelos europeus. E este ato simbólico era cognitivo e ideológico, conferia unidade conceitual não apenas ao terreno desconhecido, mas também às pessoas que lá viviam"²²⁶. Mas, o problema não estava solucionado, pois os índios eram donos do território. "A solução que os brancos deram foi histórica: simplesmente afirmaram os direitos de uma cultura superior - do cristianismo sobre o paganismo, da raça branca sobre os escuros, de uma sociedade iluminada sobre sociedades primitivas"²²⁷. De igual forma, o protestantismo era visto como uma religião elaborada, racional, equilibrada, superior às superstições de um cristianismo sincrético.²²⁸

Mesmo o uso da expressão "catolicismo popular" pelos que abordam a história da inserção do protestantismo do Brasil influenciados pelo seu contexto eclesiástico e confessional deve ser alvo de crítica. Até que ponto trata-se de um termo usado em conexão com uma análise sócio-cultural ou uma taxação teológica? A ressignificação popular da teologia protestante é tão presente como fenômeno religioso quanto no catolicismo. Sepierski apresenta as conclusões de d'Epinau demonstrando que o pentecostalismo é uma síntese das principais características do movimento protestante com expressões da espiritualidade

²²⁵ CAVALCANTI, H.B. "O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº 4, 2001, p.70. passim.

²²⁶ BERCOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade. IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.147.

²²⁷ Ibid, p.148.

²²⁸ Na contramão das avaliações da historiografia de *locus* eclesiástico, Santos considera que a análise da religião avançou para a concepção de que as formas religiosas se expressam como produções culturais, como *representação* da realidade. Esta passou a ser tomada como construção por meio da linguagem e do aparato simbólico de dada sociedade. O sentido de *representação*, então, está desprovido de conteúdo de verdade, antes de uma construção social de sentido. SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006. p.64.

popular.²²⁹ Bahia, estudando o protestantismo popular luterano, demonstra, por exemplo, a dificuldade de clérigos e mesmo dos fiéis – por medo de que seu pastor soubesse de suas ações sincréticas – de lidar com práticas e crenças ditas supersticiosas: ritos de benzedeadas e uso de gestos e palavras mágicas²³⁰.

Rupturas no protestantismo “oficial”²³¹ também se originaram de embaraçosas situações, de melindrosa explicação. Entre os próprios presbiterianos, a experiência de Miguel Vieira, maranhense que após experiências extáticas se filiou à Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro vindo a ser expulso com mais 27 pessoas anos depois pelas mesmas experiências²³², candidata-se a ser considerada também uma expressão mais popular de protestantismo. Não teria sido uma resposta a não adequação da pregação presbiteriana aos anseios mais populares? Há no protestantismo presbiteriano, herdeiro do puritanismo inglês, uma pretensão de pureza religiosa. O comentário de Mafra é revelador: “expulsos, formaram uma igreja à parte, inaugurando assim uma dinâmica de multiplicação por segmentariedade que só tenderá a crescer no campo evangélico brasileiro”²³³

O ponto nevrálgico das concepções protestantes ao catolicismo popular, além de suas próprias convicções teológicas obviamente, está na construção de sua identidade no contexto de sua inserção no Brasil. O protestantismo busca representar a si mesmo como “*diferente, superior, melhor*”, como acentua Santos ao dizer que “os missionários protestantes se esforçavam em criar uma imagem positiva, progressista e superior de crença evangélica, demarcando as fronteiras que distinguiam o culto protestante do católico”²³⁴.

Observam-se três tipos de relação no campo religioso de uma forma geral e em destaque aqui a existente no campo religioso brasileiro: 1) de oposição; 2) concorrência; 3) aliança. Segundo Brandão

de maneiras muito diferentes, as religiões e os grupos eclesiásticos definem no interior de um campo de relações sociais de conotação religiosa, o teor das relações entre elas.

²²⁹ Ele afirma que D’Epinay “teólogo e sociólogo suíço, foi um dos primeiros estudiosos que procurou fornecer uma tipologia do pentecostalismo na América Latina. Ele conclui que “o pentecostalismo sintetiza o protestantismo (crisocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) como uma forma de espiritualidade que é característica das religiões ‘populares’ (emoção, ritos de possessão, participação coletiva). D’EPINAY, Lalive. Apud. SIEPIERSKI, Paulo D. “Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro”. IN *O Estudo das Religiões. desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.72.

²³⁰ BAHIA, Joana D’Arc do Valle. *O tiro da bruxa*. Identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos. 2000. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000. p.265-266.

²³¹ LEONÁRD, *O Protestantismo Brasileiro*. p.78

²³² MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. p. 21. e LEONARD, Emille. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. p. 36-33.

²³³ MAFRA, *Ibid*, p. 22.

²³⁴ SANTOS, Lyndon de Araújo. “O Protestantismo no Advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos”. IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, nº 8, Setembro de 2012. p.109.

Se é possível pensarmos que, para qualquer caso, há sempre relações regidas pela oposição (aquilo que separa simbolicamente o legítimo do ilegítimo), de concorrência (aquilo que simbolicamente diferencia graus de legitimidade entre identidades religiosas) e de aliança (aquilo que configura o lugar social do reconhecimento da legitimidade de uma mesma identidade realizada *em e através* de grupos sociais de uma mesma religião ou uma mesma Igreja).²³⁵

Esse diálogo construtor de identidade não era exclusividade de uma só religiosidade, mas é mais ou menos evidente no campo religioso, em meio às disputas pelo controle do capital simbólico entre diferentes expressões religiosas. DaMatta explica que as religiões ou religiosidades no contexto brasileiro dialogam com a Igreja Católica Apostólica Romana, seja com os protestantes (em uma relação de diferenciação e oposição), o catolicismo popular (em uma relação de reinterpretação pelos praticantes) e as religiões mediúnicas (em uma diferenciação que não se opõe diretamente).²³⁶

Wachholz e Watanabe destacaram que a construção da identidade protestante brasileira se deu por meio do discurso da diferenciação, da oposição, do contraste com o catolicismo. Essa representação pode ser vista tanto na pregação missionária quanto na historiografia institucional dela resultante. Quanto o conteúdo da pregação missionária, Velasquez Filho afirma

era necessário desconverter cultural e religiosamente os católico romanos, impor-lhes nova visão de mundo trazida do mundo anglo-saxão protestante. A identificação da religiosidade popular com a cultura era vista como paganismo. Assim, a primeira função do missionário era convencer seus poucos ouvintes de que sua religião (e conseqüentemente sua cultura) era pagã e isto os levaria ao fogo do inferno. O anticatolicismo passa a ser uma das grandes características da pregação missionária protestante no Brasil.²³⁷

Essa postura foi assumida pela historiografia protestante que esforçou-se "para definir seu objeto delimitando diferenças dentro do protestantismo e indicando diferenças entre o protestantismo e as outras religiões do campo religioso"²³⁸. Watanabe afirma que "no exercício da historiografia protestante de se definir, o católico se tornou elemento indispensável"²³⁹.

²³⁵ BRANDÃO, Carlos R. "Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.39-40.

²³⁶ Cf. DA MATTA, Roberto. "Brasil & EUA; ou, as lições do número três." IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.20.

²³⁷ VELASQUES FILHO, Prócoro. "*Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical*" IN: MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.p.100.

²³⁸ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro". IN *Revista Aulas*. n° 4. Abril a Julho de 2007. p.2.

²³⁹ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro". IN *Revista Aulas*. n° 4. Abril a Julho de 2007. p.13.

O objeto desta pesquisa é o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro, inserido no Brasil pelos presbiterianos norte-americanos. As observações elencadas neste capítulo nos permitem indicar alguns traços característicos que nortearão o desenvolvimento argumentativo desta dissertação.

Primeiro, a origem protestante do presbiterianismo brasileiro. Nessa origem o germe da divisão está presente. Faz parte de sua constituição genética o protesto e, se necessário, o cisma, a ruptura. O protestantismo está imbuído de espírito combativo, polêmico. Ser protestante é protestar.

Segundo, dentre as facções doutrinárias protestantes, o presbiterianismo brasileiro está inserido na linhagem de pensamento calvinista, também chamado reformado. Teologia marcada pela noção de vocação, pelo conceito de eleição, em um entendimento que uma série de contingências externas e internas, seculares e espirituais, afirmam (ou confirmam) a escolha divina. Seu desenvolvimento posterior ao século XVI associou sua ética aos conceitos e desenvolvimento da modernidade e do progresso. Concomitante a isso, uma intensa necessidade de dogmatizar sua fé construiu-se em torno de diferentes contextos político-ideológicos, cristalizando-se suas crenças por meio de documentos chamados “símbolos de fé”.

Em terceiro lugar, nosso objeto é o presbiterianismo, sistema de governo eclesiástico estruturado e estruturante, oposto a concentração de poderes episcopal e ao excesso de democracia congregacional. Essa oposição é que lhe proporciona identidade e legitimação enquanto sistema eclesiástico.

Quarto, o presbiterianismo brasileiro foi aqui inserido pelo presbiterianismo norte-americano, forjado pelos ideais de construção de um novo mundo. Amalgamando religião e política, no construto de uma religião civil, os missionários não eram somente evangelistas, mas promotores de modernização. O conversionismo não se limitava à fé evangélica, protestante, mas ao modo de vida da terra de origem do missionário. O calvinista norte-americano está destinado a levar sua forma de vida ao outro, porque esta forma de vida se confunde com a própria vida proposta por Deus para o bem da humanidade: liberdade, democracia, modernidade, progresso.

Quinto, o próprio processo de inserção no contexto religioso cristão católico brasileiro propiciou, a partir das características anteriores, uma fixação pela oposição ao catolicismo pelo presbiterianismo brasileiro, e pelo protestantismo em geral. Enquanto este representava o progresso, aquele o atraso. Nesse caso, o foco recai sobre o fato do protestantismo se ver como agente do progresso. Esse será o argumento agregado à promoção da evangelização

pátria. Esse discurso progressista se arraigará ao patriotismo presbiteriano, aproximando-se do discurso protestante norte-americano do qual é herdeiro. Deve-se perceber ainda que o catolicismo foi apenas um catalisador da característica formação de identidade protestante pela oposição. Quando de sua inserção, foi o catolicismo. No desenvolvimento da dissensão presbiteriana, o estrangeiro. No clímax que levou a ruptura, o herege.

Trata-se, portanto, de elementos estruturais, estes que fizeram o presbiterianismo no Brasil tendente ao cisma desde o seu nascimento. Serão demonstrados nos capítulos a seguir como esses elementos se mostraram latentes e geradores de um processo de dissensão e como surgiu o efeito catalisador que fez esse processo culminar como uma ruptura.

2. Elementos para uma crise latente

O primeiro capítulo caracterizou o objeto desta pesquisa, historiando as principais peculiaridades observadas no presbiterianismo aqui estudado: o espírito combativo e polêmico do protestantismo; a noção de vocação e necessidade de sistematização racional da crença calvinista; a burocrática estrutura presbiteriana; a relação entre o empreendimento missionário e a religião civil norte-americana, com seus ideais liberais; e a tendência cismática que naturalmente se instala em cada uma dessas características. Todas essas nuances estruturais formaram o caráter do processo de implantação e consolidação desse protestantismo calvinista presbiteriano no Brasil na segunda metade do século XIX. Esse processo estabeleceu elementos distintivos de uma denominação que, em sua própria marcha de desenvolvimento, maturação e autonomização, abrigariam uma crise latente. No presente capítulo, historiamos o surgimento e institucionalização desses elementos estruturais.

O esforço missionário presbiteriano norte-americano sobre terras brasileiras teve início em 12 de Agosto de 1859 com o envio do Rev. Ashbel Green Simonton. Ele não era o primeiro ministro presbiteriano a pisar em terras brasileiras.²⁴⁰ Era, no entanto, o primeiro obreiro oficialmente enviado pela *Presbyterian Church in the United States of America*, a PCUSA, que possuía o *Board of New York* como sua agência ou “Junta” missionária.

A historiografia protestante presbiteriana tende a acentuar duas concepções: a primeira, de que Simonton não era o primeiro “protestante reformado” com objetivo missionário no Brasil, tendo como parâmetro as experiências de calvinistas franceses e holandeses nos séculos XVI e XVII, no Rio de Janeiro e em Pernambuco, respectivamente. A segunda ideia é a de que seu pioneirismo fez “implantar sólida e definitivamente em solo brasileiro o presbiterianismo, ao contrário das experiências temporárias anteriores”²⁴¹. Em sua biografia de Simonton, o historiador Thiago Watanabe demonstra a importância de uma desmistificação do personagem, partindo “do princípio de que Simonton não era um homem sobrenatural e o seu voluntarismo e

²⁴⁰ Como é o caso de James Cooley Fletcher, ministro presbiteriano que veio ao Brasil como capelão da Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos. Cf. VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: UNB, 1980, p. 62; VALENTIM, Carlos Antônio. O Brasil e os Brasileiros. *Fides Reformata*. São Paulo, XV, nº 2 (2010), p. 98-99; ROSI, Bruno Gonçalves. James Cooley Fletcher, o missionário amigo do Brasil. *Almanack*. Guarulhos-SP, nº 05, 1º sem. 2013, p. 63-65.

²⁴¹ MATOS, Alderi Souza de. *Simonton e as bases do presbiterianismo*, p.62.

abnegação não eram resultado apenas de uma vontade individual, mas de um contexto específico”.²⁴²

De uma família de origem escocesa-irlandesa, Simonton era natural de West Hanover, na Pensilvânia.²⁴³ Formou-se professor no New Jersey College,²⁴⁴ seguindo em viagem pelo sul dos EUA onde exerceu o magistério chegando a dirigir uma escola para meninos.²⁴⁵ A adolescência e início da juventude de Ashbel Simonton foi marcada por intensos conflitos internos sobre a escolha da profissão, vida afetiva e vida espiritual. Constantemente era invadido por dúvidas acerca de sua própria salvação, indo de encontro a um dos dogmas mais característicos do protestantismo calvinista, a predestinação²⁴⁶.

Em meio ao chamado “Segundo Grande Despertamento”²⁴⁷ fez sua pública profissão de fé em maio de 1855, entrando para o Seminário de Princeton no mesmo ano. Simonton escolheu exercer seu ministério como missionário no estrangeiro sob forte influência de um sermão proferido por Charles Hodge²⁴⁸, ainda no primeiro ano de curso teológico. Após amadurecer sua intenção firmou-a definitivamente em 1857. No

²⁴² WATANABE, Thiago. *Ashbel Green Simonton: um peregrino em terras tropicais?* Ebook. Rio de Janeiro, Novos Diálogos, 2012.

²⁴³ As Treze Colônias Inglesas foram o refúgio de muitos protestantes seja por perseguições religiosas ou por fatores de ordem política e econômica. O grupo que teve grande parte da responsabilidade na organização da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos tinha origem escocesa e irlandesa. Simonton era descendente de escoto-irlandeses. Cf. COSTANZA, José Roberto. *A Igreja na América do Norte*. Apostila do Curso de Graduação em Teologia do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton, Rio de Janeiro, 2006, p. 7-8.

²⁴⁴ O embrião da atual Universidade de Princeton. O Colégio e posteriormente a Universidade surgiram próximo ao local do Seminário de Princeton. Cf. *History of the Seminary*. Disponível em: <http://www.ptsem.edu/index.aspx?id=1264>. Acesso em: 22 out. 2013; Princeton’s History em: <http://www.princeton.edu/main/about/history/>. Acesso em: 22/10/2013.

²⁴⁵ A narrativa desse período é a principal parte de seu diário, que compreende o registro de suas experiências espirituais e observações de um jovem sobre a dinâmica das relações sociais e opiniões sobre temas de seu tempo, como a escravidão e as divergências político-econômicas entre os Estados do Norte e do Sul dos EUA.

²⁴⁶ Simonton registra seus conflitos em seu diário, em 10/03/1855, dizendo “embora tenha compreensão intelectual firme e clara de minha condição, meu coração está insensível” e ainda no dia 24 do mesmo mês “apesar de eu não conseguir demonstrar nem arrependimento nem fé, ainda estou encorajado a ter esperança de clemência (...) Minha única esperança é que a salvação é inteiramente de graça, nenhuma condição é imposta, tudo é um dom gratuito”. SIMONTON, Ashbel. *Diário*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. p.83 e 85.

²⁴⁷ Cf. MATOS, Alderi Souza de. Os avivamentos norte-americanos. Disponível em: http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html. Acesso em: 22/10/2013.

²⁴⁸ Considerado o teólogo presbiteriano mais influente do século XIX, defensor da denominada “Ortodoxia de Princeton”, sendo altamente influenciado por seu professor e antecessor Archibald Alexander. Sua principal obra é a *Teologia Sistemática*, em que expõe com fidelidade a teologia dos Símbolos de Fé de Westminster. Cf. ELWEL, Walter (Org.). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 254-255; GONZÁLEZ, Justo. *Dicionário Ilustrado dos Intérpretes da Fé*. Santo André-SP: Academia Cristã, 2005, p. 339.

ano seguinte, formalizou proposta à Junta de Missões da PCUSA, o *Board*, de abrir trabalho missionário no Brasil.²⁴⁹

Simonton estava munido de cartas de apresentação fornecidas por James Fletcher,²⁵⁰ e suas primeiras providências tinham o intuito de examinar se as condições de seu campo de trabalho permitiriam a implantação de trabalho regular. A proposta de Missão que havia sido aprovada pela Assembleia Geral da PCUSA determinava esse objetivo dentre outros dois: “sem dúvida a missão será um tanto experimental. Seus primeiros objetivos serão: explorar o território, verificar os meios de atingir com sucesso a mente dos naturais a terra, e testar até que ponto a legislação favorável à tolerância religiosa será mantida”.²⁵¹ Atentaremos para esses três objetivos norteadores do trabalho de Simonton e os missionários seguintes, na ordem inversa.

Sobre a necessidade de se testar a legislação quanto a tolerância religiosa, deve-se começar observando a Constituição Outorgada de 1824²⁵², que regia o Império do Brasil à época da chegada de Simonton. O texto constitucional identificava a religião católica como a religião oficial do país²⁵³, sob o regime do padroado.²⁵⁴ Este dispositivo legal nos encaminha a algumas considerações indispensáveis.

Em primeiro lugar, após a independência,²⁵⁵ deve-se presumir do texto legal que a liberdade religiosa era uma realidade nos termos do Art. 179, inciso 5, que prescrevia:

²⁴⁹ O primeiro campo de trabalho pensado por Simonton foi a Colômbia. É dedutível que o contato com James Fletcher ou com o livro *O Brasil e os Brasileiros*, o tenha feito mudar de ideia. O livro, escrito com Daniel Kidder, se encontra disponível on-line em dois volumes em: <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/autores/111/James-Cooley-Fletcher>. Acesso em: 22/10/2013.

²⁵⁰ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 135.

²⁵¹ Apud RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, p. 17-18.

²⁵² Trata-se da Constituição do Império do Brasil, outorgada por D. Pedro I depois que este dissolveu a Assembleia Constituinte convocada em 1823.

²⁵³ Conforme prescrevia o Art. 5º: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo”. Constituição Política do Império do Brazil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso em: 03/10/2013.

²⁵⁴ Padroado: o regime do padroado originou-se ainda na Idade Média. Os nobres, os senhores feudais, e posteriormente o Estado, no advento da Idade Moderna, assumiam a incumbência de promover tanto a manutenção quanto a propagação do cristianismo, sendo seus padroeiros. Em contrapartida, “recebia privilégios, como a coleta dos dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para o exercício das funções eclesiásticas”. Ao padroado estava associado o “beneplácito, isto é, a exigência de que o monarca aprovasse previamente as normas e determinações da Santa Sé que se destinassem ao reino”. Cf. NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (Org). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 466.

²⁵⁵ Athos Vieira de Andrade, no livro *O Evangelho e a Maçonaria: uma parceria que deu certo no Brasil* (Contagem-MG: Gráfica Litheria Maciel, 2004), aponta entre as páginas 157 e 160, por meio de diversas citações, a notoriedade da participação da maçonaria no processo de independência do Brasil. David Gueiros Vieira, em conformidade com Sergio Correia da Costa, pondera que, apesar dos ideais liberais e

“ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública”.²⁵⁶ A pena de um a três meses era imposta ao perseguidor pelo Código Criminal do Império.²⁵⁷

Segundo, os artigos supracitados da Carta Magna eram essenciais à manutenção das relações internacionais, em especial com o Reino Unido. Desde a vinda da família real portuguesa para o Brasil,²⁵⁸ os ingleses eram o seu maior parceiro comercial. Era indispensável a tolerância de sua religião protestante para que fosse garantido o bem-estar dos súditos da coroa inglesa. Já o Tratado de Comércio e Navegação de 1810, no Art. XII, proibia que eles fossem “perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa de sua religião”. O mesmo artigo cuidava para que os serviços religiosos se realizassem em casas particulares ou que as suas igrejas fossem construídas de forma a assemelhar-se a moradias comuns, com a proibição do uso de sinos ou outra semelhança a templos religiosos e também o fazer convertidos.²⁵⁹ Posteriormente, a legislação brasileira em vigor quando da chegada de Simonton seria interpretada por alguns juristas como estendendo aos brasileiros a liberdade religiosa que já se praticava com os estrangeiros.²⁶⁰

A terceira consideração sobre a oficialidade do catolicismo como religião do Império é a de que os parlamentares da monarquia brasileira tinha um espírito liberal, ao qual a ideia de liberdade religiosa se conformava em muitos casos.²⁶¹ Grupos elitizados entendiam que o país tinha duas necessidades: 1) sendo a atividade agrícola a principal da economia, era indispensável de mão-de-obra que a sustentasse,²⁶² 2) uma alteração

republicanos de muitos maçons, D. Pedro soube se aproveitar de sua influência para manter-se no poder implantando o regime monárquico. Cf. VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 41-42.

²⁵⁶ *Constituição Política do Império do Brasil*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso em: 03/10/2013.

²⁵⁷ Conforme Art. 191 do *Código Criminal do Império do Brasil*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 08/10/2013.

²⁵⁸ Como consequência da expansão napoleônica, a transferência da Corte Portuguesa contou com o apoio da armada britânica. Desde então, por meio do decreto de Abertura dos Portos (1808) e dos Tratados de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação (1810), os ingleses tinham vantagens comerciais com o Brasil.

²⁵⁹ Apud REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993, p. 40-41.

²⁶⁰ Deve-se ressaltar que não se trata de uma interpretação automática e sem resistência do catolicismo brasileiro.

²⁶¹ Vieira nos diz, por exemplo, que “Tavares Bastos insistira que a solução dos problemas econômicos e de desenvolvimento do Brasil se encontrava na importação maciça de imigrantes protestantes (...). Nesse ponto fora apoiado por diversos outros liberais brasileiros”. VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 52.

²⁶² Matos afirma: “Sentia-se que o país precisava de agricultores europeus que pudessem substituir o trabalho escravo e também trazer técnicas mais avançadas e maior produtividade”, ponderando que

estrutural que fizesse a sociedade se modernizar.²⁶³ A saída defendida por alguns para se atender a essas necessidades era o incentivo à imigração de trabalhadores europeus²⁶⁴. Muitos desses imigrantes eram protestantes.²⁶⁵

É digno de nota que uma interpretação da legislação que fosse favorável a causa protestante não foi mecânica. Em boa parte, essa posição favorável deveu-se ao trabalho do médico e pastor escocês Rev. Robert Reid Kalley. Ele havia exercido seu ministério missionário anteriormente na Ilha da Madeira, onde havia sido perseguido com seu grupo. Chegado ao Brasil em 1855, atuou discretamente de forma a conseguir organizar uma igreja, a Igreja Evangélica Fluminense. Segundo consta, quando duas senhoras da nobreza brasileira²⁶⁶ se converteram e a repercussão tendeu a tolher o trabalho de Kalley, o caminho foi aberto para o questionamento da interpretação vigente da legislação. O missionário foi proibido de exercer sua profissão de médico.

Assim, objetivando se defender diante das autoridades das acusações que lhe eram impostas, Kalley recorreu a juristas que lhe forneceram respostas entendidas por Reily como em “alto grau, satisfatórias”.²⁶⁷ Em sua tese de doutoramento *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, David Gueiros Vieira

muitos desses possíveis imigrantes eram protestantes e não seriam estimulados a emigrar se não houvesse liberdade religiosa. MATOS, Alderi Souza de. *Erasmus Braga, o Protestantismo e a Sociedade Brasileira*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 96.

²⁶³ Matos alerta que “os governantes liberais brasileiros estavam convencidos de que o protestantismo iria trazer progresso e favorecer a transição para uma sociedade moderna, em contraste com a estagnação e o obscurantismo católicos”. *Erasmus Braga*, p. 98.

²⁶⁴ O incentivo à imigração está ligado a uma conjugação de fatores, desde a necessidade de trabalhadores para substituir a mão-de-obra escrava africana em escassez após a proibição do tráfico em 1850, passando pela ideia de que os imigrantes protestantes trariam uma mentalidade de progresso, e indo até mesmo ao desejo de “embranquecimento” da população. Ver REBELO, Fernanda. Raça, clima e imigração no pensamento social brasileiro na virada do século XIX para o XX. *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 2 (2007), p. 159-177.

²⁶⁵ Cf. MATOS, *Erasmus Braga*, p. 96-99, VIEIRA, p. 49-56, FERREIRA, Valdinei. *Protestantismo e Modernidade no Brasil: da utopia à nostalgia*. São Paulo: Reflexão, 2010, p. 171-180; COSTA, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à República*. 9ª ed. São Paulo: UNESP, 2010, p. 197-230; FRAGOSO, João. Economia brasileira no século XIX. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). *História Geral do Brasil*. 9ª ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990, p. 162-166. Vieira nos diz que “a ideia de que o imigrante protestante era o imigrante que melhor serviria para o Brasil, já fora expressa nos debates parlamentares de 1830 e nos debates sobre a imigração, na imprensa e no parlamento”, antes da chegada de James Cooley Fletcher ao Brasil, um dos incentivadores desse conceito, cf. VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 75. Conforme Giralda Seyferth, a preferência era por imigrantes alemães, não necessariamente protestantes. David Gueiros Vieira é de uma tradicional família protestante, a família Gueiros e é provável que tenha se apropriado da tendência da historiografia protestante de justificar sua inserção no Brasil. A ideia de uma preferência por protestantes é provavelmente fruto de uma construção protestante. Ver SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”. 2002. São Paulo, Revista USP. p.117-149.

²⁶⁶ Trata-se de D. Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta, irmã e sobrinha do Marquês do Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão, e do futuro Barão de Santa Maria, Nicolau Neto Carneiro Leão. Cf. *Ibid.*, p. 119.

²⁶⁷ REILY, *História Documental*, p. 106.

afirma que aquelas respostas “tornaram-se, daquela data em diante, o marco de direção do governo brasileiro na questão do culto acatólico”.²⁶⁸ Dreher destaca no episódio a constante defesa do protestantismo por parte dos liberais quando atacados pelo catolicismo²⁶⁹. Para Mafra, foi essencial a relação de Kalley com o próprio imperador e outros membros da elite²⁷⁰.

Vieira indica que também pertenciam às fileiras maçônicas muitos daqueles políticos que se colocaram a defender os ideais liberais durante o período monárquico brasileiro²⁷¹. Configurava-se uma troca de interesses, conforme explicam Mesquita e Malusá ao dizer que “o protestantismo representava a união entre religião e liberalismo e por essa razão foi tão bem aceito pelas elites liberais que ansiavam pelo progresso do país”.²⁷² Matos coloca da seguinte maneira:

Desde o século 18, começaram a se tornar influentes no Brasil novos conceitos e movimentos surgidos na Europa, tais como o iluminismo, a maçonaria, o liberalismo político e os ideais democráticos americanos e franceses. Tais ideias tornaram-se especialmente influentes entre os intelectuais, políticos e sacerdotes, e tiveram dois efeitos importantes na área religiosa: o enfraquecimento da Igreja Católica e uma crescente abertura ao protestantismo.²⁷³

Uma concepção corrente entre as elites brasileira era a de que muito do potencial socioeconômico do país não tinha andamento em razão de uma mentalidade retrógrada associada a dois fatos: 1) a opção pelo sistema político monárquico, como um vestígio absolutista europeu; 2) a opção pelo catolicismo brasileiro, que seria a expressão de uma religiosidade medieval. Sob essa conclusão, é compreensível a relação entre protestantes e maçons, especialmente no que tange ao nosso objeto de pesquisa, o presbiterianismo. Vieira afirma que

Um estudo cuidadoso da correspondência dos missionários presbiterianos mostra que os mesmos estavam inteirados de muitas decisões da maçonaria brasileira, mas que pessoalmente cooperaram apenas de um modo limitado, fornecendo livros e literatura

²⁶⁸ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 120.

²⁶⁹ DREHER, *Protestantismos na América Latina* IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*, p.54.

²⁷⁰ “Garantia assim um pequeno canto de exercício de certa liberdade religiosa através da manutenção de relações pessoais com as duas pontas da cadeia social, fórmula que não perdeu validade no protestantismo que veio a seguir”. MAFRA, *Os evangélicos*, p.14.

²⁷¹ Dreher lembra que “no setor político, triunfavam as correntes liberal-modernizadoras, que produziram, então, as condições para o ingresso do protestantismo. De modo geral havia a convicção de que o protestantismo forneceria a transição para uma sociedade moderna”. DREHER, *Protestantismos na América Latina* IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*, p.47.

²⁷² MESQUITA, Zuleica de Castro Coimbra; MALUSÁ, Silvana. Expositor Christão: um jornal confessional na virada do século. *Revista do Cogeime*, nº 14, jul. 1999, p. 70.

²⁷³ MATOS, Alderi Souza de. *Breve História do Protestantismo no Brasil*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/6994.html>. Acesso em: 10/10/2013.

anti-católica aos escritores maçônicos. Por outro lado, os recém-convertidos brasileiros, que eram maçons, entraram com satisfação na luta²⁷⁴.

Quando da chegada de Simonton e seus companheiros e sucessores, o apadrinhamento da Igreja pelo Estado, incluindo o dispositivo do beneplácito fazia com que o catolicismo oficial tivesse uma oposição minorada ao trabalho protestante. Como não podia interferir diretamente em assuntos de Estado, não poderia cercear os direitos que estavam fixados em lei, assim “os limites da tolerância ao Protestantismo não seriam fixados pelo Vaticano, nem pelo clero, mas pelo governo imperial”.²⁷⁵

Não seria assim por muito mais tempo depois da chegada de Simonton. Vieira indica que mesmo com o “programa da maçonaria brasileira conservadora” de “controlar a Igreja, conservando-a liberal, dominada pela Coroa, com um clero não educado e, sobretudo, não ultramontano”,²⁷⁶ as ações do monarca D. Pedro II, que tinha em mente formar um clero com melhor preparo, ao enviar a seminários na Europa um grande número de seminaristas, fez com que esses voltassem absorvidos pelas ideias ultramontanas.²⁷⁷ Segundo o autor, “já em 1870, os ultramontanos dominavam o clero brasileiro, tendo, de há muito, suplantado o jansenismo e o catolicismo liberal de todos os tipos”. Esse fato teve duas consequências diretas na história do cristianismo no Brasil: 1) fez-se fator conjuntural da denominada “Questão Religiosa”, que acabou por agregar-se a outros fatores causadores da queda definitiva da monarquia; 2) acentuou a posição da Igreja Católica como um adversário comum aos liberais, maçons e protestantes.

No presente estudo, damos destaque a relação entre o ideário protestante de que sua religião agenciaria o progresso enquanto o catolicismo seria a causa do atraso. Como Paulino demonstra que, no decorrer do século XIX, foi colocado em jogo uma nova conduta do catolicismo oficial, que percebeu a ameaça da visão de progresso e civilização, adota por parte da elite, que lhe atribuía a culpa do atraso do desenvolvimento brasileiro.²⁷⁸ A historiadora recorre a argumentos de Ronaldo Vainfas para demonstrar que as elites liberais se puseram a tomar “atraso e obscurantismo no

²⁷⁴ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, p.278.

²⁷⁵ RIBEIRO, Boanerges. *O Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 33.

²⁷⁶ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 46.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁷⁸ PAULINO, Carla Viviane. O “Império do Atraso”: Monarquia e Catolicismo no Brasil a partir dos escritos de Thomas Ewbank. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, jul. 2011, p. 7. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308167783_ARQUIVO_ARTIGOANPUHNOVO.pdf. Acesso em: 10/10/2013.

Brasil” como responsabilidade da Igreja Católica.²⁷⁹ Por outro lado, a inserção de protestantes no Brasil era vista com bons olhos, sendo atribuído a eles o papel de agentes do progresso.²⁸⁰ O próprio James Cooley Fletcher se via dessa forma. Vieira aponta que o capelão tinha como obsessão “converter o Brasil ao protestantismo e ao ‘progresso’”.²⁸¹ O liberalismo era um dos principais princípios defendidos pela maçonaria. Assim, Araújo Gomes concluiu devidamente que “a aproximação entre protestantes e maçons era notória menos por afinidades do que por objetivos comuns: ambos viam no catolicismo o entrave para os seus interesses”.²⁸²

Analisada a relação entre o ideal liberal e o protestantismo, a partir do objetivo determinado a Simonton por sua denominação de testar a legislação, faz-se também importante rever como os objetivos de explorar o território e alcançar a mente dos brasileiros foram importantes no processo de inserção da Igreja Presbiteriana com suas características estruturais.

Embora não tenham disponível uma normatização metodológica para a ação dos primeiros missionários, é possível, pela análise de seu discurso e, sobretudo, das narrativas de suas práticas, reconstruir a mentalidade daqueles que trouxeram o presbiterianismo ao Brasil. Suas ações missionárias estavam fundadas na doutrina da vocação e no sentimento cívico-religioso do Destino Manifesto, sendo expressas em seu discurso e prática pastoral. Para analisarmos as estratégias de inserção no campo religioso brasileiro, recorreremos ao sermão do Rev. Ashbel Green Simonton intitulado “Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus no Brasil”, datado de Julho de 1867²⁸³.

O sermão enuncia como objetivo da Missão “tornar conhecido o evangelho e trazer o povo do Brasil a submeter-se a Jesus como seu único Salvador e Rei”. O discurso contido no documento tem em vista “indicar os meios próprios para a conversão do Brasil”, ou seja, os métodos para que o objetivo seja alcançado. Assim,

²⁷⁹ VAINFAS, Ronaldo apud PAULINO, O “Império do Atraso”, p. 7.

²⁸⁰ Cf. SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Protestantismo, Política e Educação no Brasil: a propaganda do progresso e da modernização. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano III, n. 7, maio 2010 - I. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/15Mariana.pdf>. Acesso em: 10/10/2013.

²⁸¹ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 63. Para o jovem ministro “o protestantismo equalizava-se ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico”.

²⁸² GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000, p. 149.

²⁸³ No sermão, Simonton descreve os métodos entendia serem necessários ao sucesso do trabalho de implantação, na mesma linha de pensamento dos objetivos traçados pelo *Board* As divisões do sermão reconstruam um ideário missionário, traçam um esboço de ação que já estava sendo aplicado e o continuaria até a consolidação do presbiterianismo em solo brasileiro e depois.

Simonton elenca cinco métodos, ou um plano estratégico com cinco ações indispensáveis:

Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil. O fim a que nos propomos é vasto e importante, além do que podemos conceber. Todavia ele é simples e muito bem definido. Pretendemos tornar conhecido o evangelho e trazer o povo do Brasil a submeter-se a Jesus como seu único Salvador e Rei. (...) Em primeiro lugar, a boa e santa vida de todo crente é uma pregação do Evangelho; esta é a mais eficaz. (...) Outro meio de pregar o Evangelho é a disseminação da Bíblia e de livros e folhetos religiosos. (...) Outro meio de pregar o Evangelho ao alcance de todo crente é conversando com seus amigos, conhecidos e vizinhos e trazendo-os ao culto público. (...) Mas convém que se faça menção particular da pregação do Evangelho por pessoas para isso designadas e ordenadas. (...) Outro meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil é o estabelecimento de escolas para os filhos de seus membros.²⁸⁴

O plano de curso estratégico delineado por Simonton pode ser notado tanto no discurso quanto na prática missionária no decorrer dos anos 1860 e 1870. Tanto aqueles missionários que foram enviados pela Junta de Nova York, da PCUSA (Igreja do Norte), quanto os obreiros enviados pelo *Committee* de Nashville, a Junta missionária da PCUS (Igreja do Sul)²⁸⁵ observaram os mesmos métodos, buscando os mesmos objetivos. Mas como a ação missionária delineou traços que distintivos do presbiterianismo que se tornariam, décadas mais tarde, elementos para uma crise latente? Os missionários não trouxeram apenas sua doutrina religiosa, mas, de forma mais ampla, todo o conjunto de peculiaridades de uma organização religiosa estruturada e estruturante. O caminho traçado foi o da institucionalização, o dístico da Igreja Presbiteriana.

A liberdade religiosa tinha amparo legal, como foi visto, porém os missionários verificaram os meios de atingir a mente dos brasileiros palmilhando de forma gradual os passos da exploração do território. Simonton optou por não avançar de imediato para o interior, o que foi entendido por Vieira como resultante da prudência do pioneiro.²⁸⁶ Foi o seu cunhado o principal responsável por uma mudança de direção. Alexander Latimer Blackford, um personagem relegado a um segundo plano diante do pioneiro Simonton.

²⁸⁴ SIMONTON, *Diário*, p.179-184. Este documento está com a ortografia atualizada e consta como anexo da obra *O Diário de Simonton*. Há uma cópia manuscrita na caligrafia do Rev. Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa no Arquivo Presbiteriano, em São Paulo, encadernado com “Relatórios ao Presbitério do Rio de Janeiro”.

²⁸⁵ É interessante notar que, à época do envio de Simonton, a denominação norte-americana a qual Simonton pertencia ainda não havia se dividido. Veja o capítulo 1, p....

²⁸⁶ . Ele cita carta do missionário ao Board em que dizia que “o governo imperial poderia protegê-lo no Rio de Janeiro e nos grandes centros do litoral (...), porém não se sentia seguro se fosse para o interior, onde as leis eram muitas vezes esquecidas ou ignoradas pelas autoridades locais”. VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, p. 138.

Também era missionário da PCUSA (Igreja do Norte), chegando ao Brasil com a esposa, um ano após o cunhado, para auxiliá-lo.

Nascido em Martins Ferry, Ohio, em 06 de janeiro de 1829, Blackford fez seus estudos no Washington College, formando-se depois em teologia no Western Theological Seminary, ambos na Pensilvânia. Foi licenciado e ordenado pastor pelo Presbitério de Washington, em abril de 1858 e 1859, respectivamente. Quando se apresentou ao *Board* de Nova York, teve a oportunidade de conhecer Simonton, provavelmente através de quem conheceu sua primeira esposa, Elizabeth Wiggins Simonton. Prestou auxílio nas atividades da base missionária, na Corte, e, talvez por sua criação no *West* americano e um consequente espírito desbravador, fez-se o responsável pela expansão para o interior²⁸⁷. Pouco depois de sua chegada, viajou para reconhecimento do interior, voltando com inusitada proposta: mudar a sede missionária para São Paulo, porque entendia que haveria ali melhores chances de frutos. Simonton tinha reservas quanto à ideia, mas Blackford chegou a ir em busca de imóvel para alugar. Não mudaram porque não se encontrou vaga.²⁸⁸ A abertura de trabalho em São Paulo teria que esperar até 1863.²⁸⁹

Uma segunda estratégia foi empregada para explorar o território: o atendimento a imigrantes alemães. O escolhido para a tarefa foi o Rev. Francis Joseph Schneider. Era natural da Alemanha, nascido em Erfurt, porém naturalizado norte-americano. Boanerges Ribeiro destaca que a diferença entre as formas de enxergar a religião fez com que tivesse constantes atritos com os colonos.²⁹⁰ Assim, teve de voltar para a Corte, onde auxiliando Simonton, continuou estudando português.²⁹¹ Somente em 1864 voltou para o trabalho entre os imigrantes em Rio Claro, já casado. Os colonos o queriam de volta, porém não cessaram os conflitos e Schneider, mesmo desagradado com a situação, passou a ministrar entre os brasileiros. Atuou nos três primeiros trabalhos presbiterianos abertos: Rio de Janeiro, São Paulo (capital) e Brotas. Foi o organizador da igreja na Bahia (1870) e após permanecer desligado da Missão por cerca de cinco

²⁸⁷ Há certa intenção de construir sua imagem como o missionário que mais se envolveu com a pátria de sua missão. Registra-se que voltou em mente ao Brasil no momento da morte, cantando hinos em português. MATOS, *Os Pioneiros*, p. 37; RIBEIRO, Boanerges. *Da Autonomia ao Cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987, p. 229.

²⁸⁸ RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura Brasileira*, p. 25.

²⁸⁹ MATOS, Alderi Souza de. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 32.

²⁹⁰ “havia entre eles e o missionário um abismo – a diferença de conceitos quanto à Igreja, à vida cristã e à comunhão”. RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura Brasileira*, p. 43.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 48.

anos, regressou dos EUA tomando parte da organização do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil em 1888. Trabalhou por mais de vinte anos em muitas diferentes igrejas e também como funcionário público estadual em São Paulo, vindo a falecer em 1910.

A historiografia protestante, no entanto, dá ainda maior destaque a José Manoel da Conceição pela exploração do território nos anos iniciais, especialmente no interior do São Paulo e sul do Rio de Janeiro. Ele era um ex-padre e foi o primeiro brasileiro a ser ordenado pastor evangélico. Recebeu a alcunha de “padre protestante” de colegas clérigos²⁹², isso porque costumava pregar ao modo evangélico e também dar incentivo aos paroquianos a ler a Bíblia, bem como traduzia livros protestantes.²⁹³ Mesmo depois de sua conversão e adesão ao presbiterianismo, a expressão continuou a lhe ser referência, uma mostra da ambiguidade das representações religiosas no campo brasileiro e das conexões entre os diferentes agentes desse campo.

Conceição foi logo afastado de atividades pastorais, sendo designado para um cargo administrativo na diocese, o que lhe permitiu ir morar em um sítio, próximo a Rio Claro onde recebeu a visita do Blackford, que “ouvira falar do padre que tinha ideias protestantes”.²⁹⁴ José Manoel da Conceição aderiu ao protestantismo, recebendo novamente o batismo, a seu pedido, em 23 de outubro de 1864, sendo Blackford o oficiante. Na cidade de Brotas, seu empenho em fazer prosélitos, tendo a cooperação dos missionários, permitiu a organização de uma Igreja, a primeira comunidade presbiteriana no interior do Brasil.

Conceição possuía um forte ímpeto para o trabalho itinerante²⁹⁵, diverso ao programa que vinha sendo executado na Missão que era o de dar prioridade ao desenvolvimento e estruturação de trabalhos locais. Aqui, verifica-se um dos primeiros conflitos culturais que, posteriormente, se manifestariam de forma mais acentuada:

²⁹² “A verdade é que seus sermões cheiravam muito a heresia (...) Aquele Conceição estava dando um verdadeiro *padre protestante*, diziam os clérigos, e concordava o bispo”. RIBEIRO, Boanerges. *O Padre Protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979. p.54-55.

²⁹³ Nas palavras de Émile Léonard, esta delicada situação fez com que seus supervisores o mantivessem “nas funções de vigário encomendado, enviando-o durante quinze anos a uma dezena de paróquias. (...) Os bispos protegiam, assim, seus fiéis, contra uma influência que (...) tornar-se-ia nociva; mas, como se afirmou, ‘sem que percebessem, traçavam o itinerário da Reforma na sua diocese’”. LEÓNARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 64.

²⁹⁴ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 298.

²⁹⁵ Para se ter uma ideia de sua atividade, este foi o itinerário de Conceição no ano de 1866: São Paulo, Cotia, Una, Piedade, São Roque, Sorocaba, São Paulo, Sorocaba, Porto Feliz, Rio Claro, Brotas, Rio Claro, Limeira, Campinas, Belém de Jundiá (Itatiba), Bragança, Penha, São Miguel, Jacareí, São José dos Campos, Caçapava, Taubaté, Pindamonhangaba, Aparecida Guaratinguetá, Lorena, Queluz, Resende, Barra Mansa, Pirai, Rio. Cf. MATOS, *Os Pioneiros*, p. 301.

Conceição, natural da terra, afeito ao povo, acostumado com a naturalidade de suas ações carismáticas, chegou a ser tomado como místico por alguns de seus colegas²⁹⁶. Ainda quando padre, recusava pagamento pelos serviços religiosos que fazia, ganhando a simpatia do povo²⁹⁷.

Mostra da ênfase no trabalho local está no aluguel de imóvel na Rua Nova do Ouvidor, no Rio de Janeiro. Ali, através de suas aulas de inglês teria a oportunidade de convidar brasileiros para estudos bíblicos. Quando o primeiro destes se, em maio de 1861, havia dois alunos presentes. Aos poucos vieram outros até a sala estar cheia.²⁹⁸ O convite pessoal²⁹⁹ era uma das estratégias propostas por Simonton,³⁰⁰ que depois de algum tempo organizou a primeira comunidade presbiteriana, a Igreja do Rio, em 12 de janeiro de 1862, recebendo dos dois primeiros convertidos: Henry E. Milford e Camilo Cardoso de Jesus, um inglês e o outro português. Outros foram sendo recebidos, “quase só estrangeiros”³⁰¹ até a recepção do “primeiro presbiteriano propriamente brasileiro” Serafim Ribeiro”.³⁰² Ainda que se recebesse membros sem distinção de nacionalidade, o alvo maior eram os brasileiros³⁰³: salvar os brasileiros era o seu alvo, tornando-os cristãos sob os moldes do protestantismo norte-americano. Desenvolvia-se entre o movimento missionário estadunidense a concepção de paganismo dos países católicos³⁰⁴.

²⁹⁶ “De fato, o protestantismo brasileiro viu em seus primeiros passos um aspecto místico, como também aconteceu em outras eras do cristianismo e em outras religiões (...) Conceição também foi considerado taumaturgo. Um de seus biógrafos escreve que o pastor ‘ensinava, pregava e curava’”. De SOUZA, Silas Luiz. *José Manoel da Conceição*. O padre-pastor e o início do protestantismo Brasileiro. Rio de Janeiro: Novos diálogos, 2011. Ebook.

²⁹⁷ De SOUZA, *José Manoel da Conceição*. Ebook.

²⁹⁸ SIMONTON, Ashbel G. *O Diário de Simonton*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 148-149.

²⁹⁹ Deve-se ponderar aqui, mesmo que tangencialmente, o caráter carismático do envolvimento dos missionários evangélicos com as pessoas que, atraídas por diversos fatores, aderiam ao protestantismo. A noção weberiana de carisma será discutida no capítulo 5.

³⁰⁰ Interessante comentário faz Boanerges Ribeiro ao dizer que “continuavam os estudos bíblicos domingo às três da tarde, e os cultos quinta-feira, à noite. A frequência aos cultos se estabilizou entre seis e dez pessoas; houve dia de vinte, houve dia de três, e houve dia de muita chuva (ninguém)”. RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 24.

³⁰¹ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959, vol. 1, p. 19.

³⁰² A respeito dos brasileiros, Blackford disse em seu relatório da incursão em Minas: “não obstante, Deus pode ter aqui seus escolhidos, que aprendem, tateando, o caminho da cruz de Cristo, entre esse rebotalho e essa treva”. *Ibid*, p.19.

³⁰³ Citado por RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 36.

³⁰⁴ “A vinda de Simonton era uma das primeiras expressões de um redirecionamento do movimento missionário implementado pelos protestantes norte-americanos. Crescia no seu interior a ideia de que os países católicos também eram pagãos, em contraposição à tradicional concepção do trabalho missionário de dirigir os esforços de conversão apenas para os países reconhecidamente cristãos”. MAFRA, *Os evangélicos*, p.9.

Esse ideal de salvar os brasileiros será incutido no clero nativo que se formará nas décadas seguintes e confunde-se o dogma religioso da regeneração espiritual – ou novo nascimento – com a regeneração moral sob os auspícios do modo de vida americano, apropriando-se o presbiterianismo nacional do sentimento patriótico como mola propulsora da evangelização³⁰⁵. Visando atingir prioritariamente os brasileiros, foram encerrados os cultos em inglês na Igreja do Rio de Janeiro em dezembro de 1864.³⁰⁶

A segunda igreja foi organizada em São Paulo, resultante do trabalho de Blackford, em 1865. Como no Rio, os serviços religiosos foram prestados primeiro aos imigrantes e em inglês, enquanto o missionário aprendia mais da língua portuguesa. Ainda em 1863, quando se mudou para São Paulo, houve oportunidade de começar os trabalhos em português, ao fim de novembro³⁰⁷. Os cultos eram realizados, geralmente, de casa em casa e, especialmente, nas casas de William Pitt e Blackford.³⁰⁸

A terceira Igreja foi organizada em Brotas, também em 1865³⁰⁹. A comunidade se mostra um expressivo exemplo da estratégia de proselitismo direto. Situada no interior a província de São Paulo, teve um crescimento maior que as igrejas de capital,

³⁰⁵ Faz-se necessário atentar para relação entre os conceitos de religião civil, Destino Manifesto e ideário conversionista. A religião civil não necessita da Igreja, como afirma Dias: “ela se manifesta como uma religião do senso comum e não necessita de uma expressão religiosa propriamente dita” (DIAS, *Sociologia da Religião*, p.46). No entanto, a religião civil norte-americana é um caso peculiar e em sua relação com o protestantismo presbiteriano inserido no Brasil há um entrelaçamento do ideário conversionista com a noção de Destino Manifesto.

³⁰⁶ A razão era a sobrecarga de trabalho. Eram realizados cultos em inglês que às 11 horas, dominicalmente, além dos outros dois realizados em português, pela manhã e à noite. A partir daqui, a missão passou a dedicar-se exclusivamente aos brasileiros, sobre o que Simonton escreve: “Foi com tristeza, nossa e deles, que se romperam os laços entre esse pequeno grupo de americanos e ingleses, e a missão”. Ibid, p. 58.

³⁰⁷ Aconteceu na casa de William Dreadon Pitt. Ele era membro da Igreja Evangélica Fluminense, do Dr. Kalle e costumava se revezar com o pastor Blackford no púlpito. RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 49.

³⁰⁸ Quase dois anos depois do primeiro serviço religioso em português, no dia 5 de março de 1865, era organizada a Igreja Presbiteriana de São Paulo, assim narrada por Ribeiro: “Afinal, no domingo, 5 de março de 1865, às 10 ½, Blackford batiza os primeiros conversos. Simonton está presente, e prega. Professam e são batizadas 6 pessoas: Manoel Fernandes Lopes Braga; Miguel Gonçalves Torres; Antonio Bandeira Trajano e José Maria Barbosa da Silva, portugueses. Ana Luisa Barbosa da Silva, mulher de José Maria; Olímpia Maria da Silva, filha de Ana Luisa e enteada de José Maria, ambas brasileiras, paulistas de Santo Amaro”. RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 49.

³⁰⁹ O primeiro a chegar ali foi Conceição, quando ainda era padre, mas o primeiro missionário foi Blackford que chegou a Brotas no dia 1º de fevereiro de 1865. Citando o cunhado de Simonton, Ribeiro descreve resumidamente a atuação em Brotas: Quando paravam na Vila, realizavam culto toda noite, com pregação ou estudo bíblico; às vezes o número de pessoas chegava a vinte. Durante a semana visitavam-se os sítios, e se pregava. Blackford: “o modo de trabalho era ir de vizinhança em vizinhança, lendo e expondo a Bíblia”. Isto é: durante o dia, de casa em casa, de vizinhança em vizinhança, lendo e expondo a Bíblia; à noite, culto e pregação na casa em que houvessem de dormir – e sempre afluindo vizinhos e parentes. RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 72. RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 72.

Rio e São Paulo. Seus primeiros membros eram fruto do trabalho do ex-padre Conceição³¹⁰, mas seu crescimento se deu pelo esforço pessoal dos seus membros³¹¹. Aqueles que participavam convidavam outros que iam e, os que permaneciam, convidavam outros³¹². Assim, um ano depois, a comunidade já possuía 40 membros a mais que a igreja do Rio, organizada quatro anos antes³¹³. Cerca de dez anos depois, o trabalho já tinha se estendido na circunvizinhança³¹⁴, como Rio Novo – já com cerca de 80 comungantes, Dois Córregos e São Carlos.

Deve-se ter em consideração que, nas primeiras décadas de trabalho presbiteriano, o que determinava a organização das primitivas igrejas era a recepção dos primeiros membros e não a sua estruturação conforme as regulamentações presbiterianas.³¹⁵ Isso demonstra o caráter de adequação dos primeiros trabalhos, sem um número certo ou qualquer certeza de que a comunidade local teria condição de auto sustentação. É provável que os missionários não tenham inserido desde o início na catequese protestante a responsabilidade de contribuição financeira de seus membros. Anos depois, na década de 1880, a sustentabilidade da Igreja nacional seria uma das tônicas de campanhas visando a autonomização administrativa. Existe ainda outro pormenor que coloca essas primeiras igrejas sob um caráter de exceção: não havia

³¹⁰ A comunidade de Brotas foi organizada em igreja no dia 13 de novembro de 1865, com mais de trinta pessoas presentes. Émile Leonard nos diz que foram “onze adultos membros professos e dezessete crianças batizadas, não pessoas isoladas, e sim uma grande família: os três irmãos Gouvêa com suas esposas e filhos [...] a seguir vieram os parentes de Conceição que, nas semanas seguintes, aderiram à Igreja”.

LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 59.

³¹¹ A historiografia apresenta esse processo como sendo comum no seio familiar, em que o interesse era despertado pela mudança nos “cânones de comportamento”. Diz Ribeiro: “O protestantismo no Brasil não foi primeiro adotado por personagens tão altamente colocados nas hierarquias sociais, que sua aceitação por integrantes das camadas inferiores viesse a ser, de alguma forma, imposta. Sua aceitação resultou da proposta de novos cânones de comportamento no sistema religioso, feita oralmente e por escrito, e recebida individualmente. Foi aceito de livre e espontânea vontade e muitas vezes em face de severas sanções sociais negativas”. RIBEIRO, *Protestantismo no Brasil Monárquico*, p. 21.

³¹² Era a estratégia proposta por Simonton posta em ação: outro meio de pregar o Evangelho ao alcance de todo crente é conversando com seus amigos, conhecidos e vizinhos e trazendo-os ao culto público [...] Cada um procure a seu irmão a fim de trazê-lo a Jesus. Cada um por meio de suas conversas, orações e instâncias faça o possível para o aumento do número dos servos de Deus. SIMONTON, Ashbel G. Os Meios Necessários e Próprios para Plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil. In: *O Diário de Simonton*, p. 181-182.

³¹³ Ribeiro cita o Rev. Francis Schneider, organizador da Igreja de Brotas, que dizia: “Poucos sabem ler e, contudo, muitos fazem progresso rápido na vida espiritual e com muito zelo propagam, quanto lhes é possível o conhecimento do Evangelho entre parentes e conhecidos. Quantas vezes eu vi gente que nenhuma letra sabia, falando com grande acerto e admiração sobre a graça de Deus e salvação que Jesus nos adquiriu”. Citado por RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 76.

³¹⁴ Os presbiterianos, muitas vezes residentes longe de Brotas, disseminavam a pregação pelo interior, realizando cultos em suas casas, com frequência apenas lendo a Bíblia para vizinhos e amigos: “os convertidos propagam sua nova fé com ingenuidade, muitas vezes sem premeditação”. Ibid., p. 74

³¹⁵ “as organizações primitivas eram determinadas pela recepção dos primeiros membros da igreja”. FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p. 41.

número suficiente e tampouco instrução na fé e organização presbiteriana suficiente para que fossem eleitos os presbíteros, os líderes leigos das comunidades locais. O caráter informal – no sentido de não atender às formalidades burocráticas típicas da estrutura presbiteriana, sob o prisma do referencial bourdieusiano – e provisório foram trilhando os caminhos das contradições internas do sistema presbiteriano brasileiro nascente.

Por não ser o objetivo principal deste trabalho, limita-se descrever brevemente o estabelecimento dessas primeiras igrejas³¹⁶ para delas suscitar as características metodológicas usadas pelos missionários e que, de uma forma ou de outra, exemplificam os percalços da institucionalização do presbiterianismo no Brasil. Os múltiplos campos surgidos nas décadas seguintes também se deram na mesma exceção, sem condição de sustentação financeira própria e sem a formação de um concílio local (o Conselho da Igreja, a primeira corte presbiteriana)³¹⁷ através da eleição de presbíteros. No artigo “Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903)” Matos lista 103 igrejas fundadas³¹⁸ até que a denominação sofresse um cisma, fato que é alvo deste estudo. A partir da lista de Matos, temos a seguinte disposição de comunidades organizadas até 1903: a) década de 1860: 6 igrejas organizadas; b) década de 1870: 17 igrejas organizadas; c) década de 1880: 33 igrejas organizadas (27 antes da organização do Sínodo e 6 depois); d) década de 1890: 25 igrejas organizadas; e) 1900-1903 (até o cisma): 22 igrejas organizadas.³¹⁹

O aumento do número de comunidades locais de presbiterianos trazia a necessidade de mais pessoal como consequência imediata. Como resolver a questão de recursos humanos? A saída seria o envio de mais missionário do estrangeiro para o Brasil ou, o caminho natural da inserção de religiões em novos territórios: a formação de um clero nativo, o recrutamento de “novos especialistas” religiosos entre os naturais

³¹⁶ A escolha do Rio de Janeiro, São Paulo e Brotas se justifica em função de terem permitido a organização do primeiro concílio presbiteriano brasileiro, o Presbitério do Rio de Janeiro.

³¹⁷ Conforme descrevemos no capítulo 1, nota 115.

³¹⁸ O uso termo “fundadas” tem sua justificativa, nas palavras de Matos, visto que “com o tempo, passou a existir uma diferença entre fundação e organização. A primeira era a ocasião do recebimento dos membros e a segunda o estabelecimento formal da igreja, com a eleição dos primeiros oficiais”. MATOS, Alderi. *Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903)*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/10268.html>. Acesso em: 02/02/2013.

³¹⁹ Algumas considerações sobre esta estatística: 1) o ano em que mais se fundou igrejas foi o ano da organização do Sínodo (algum ímpeto em especial? Não possuímos dados disponíveis para responder à questão, que fica em aberto); 2) a taxa de crescimento de década para década: 183% (1870); 94% (1880); -24% (1890, logo após a organização do Sínodo e início das dissensões); para os três anos iniciais dos 1900 o resultado estatístico é negativo, mas se fizéssemos estimativa de crescimento para o restante da década, teríamos um crescimento de mais de 100%, que sem dúvida, ficou prejudicado em função do cisma de 1903.

da terra. Dessa demanda estrutural do presbiterianismo, surgem outros dois elementos para a latente crise que romperia em manifestações de discórdia entre os anos de 1880 e 1903.

Como vimos no primeiro capítulo, o caráter estruturado da religião protestante calvinista presbiteriana a faz essencialmente dada à institucionalização. A forma de perpetuação de sua mensagem evangélica é projetada pela liderança reunida em concílios. Sua peculiar forma de organização é o distintivo da estrutura presbiteriana.³²⁰ Os rumos dessa igreja são decididos em suas cortes, os concílios. É no concílio que mais se percebe o jogo político da disputa pelo poder religioso. Ao trazer na bagagem o evangelho como pregado pelos calvinistas, os missionários pioneiros trouxeram junto sua própria estrutura denominacional americana, algo que estava internalizado em sua mentalidade, mesmo pela associação com a estrutura republicana representativa de governo³²¹.

Tão logo foram fundadas as três primeiras igrejas (Rio, São Paulo e Brotas) possibilitou-se organizar um Presbitério, o principal concílio na estrutura legislativa presbiteriana³²². Assim como o início das igrejas contava com um aspecto diferencial, extraordinariamente fora dos padrões regulamentares, esse Presbitério também o foi. Um Presbitério é formado por todos os pastores de determinada região e pelas igrejas jurisdicionadas, representadas por um presbítero regente. Logo, o natural seria primeiro estabelecer concílios locais, elegendo-se presbíteros nas localidades e depois organizar

³²⁰ Como foi visto no capítulo 1, o presbiterianismo é, essencialmente, uma forma de governo eclesiástico. Ver capítulo 1, nota 115 e 117. Em tese, é possível não ser reformado calvinista e ser presbiteriano. Ver MORRIS, Leon. Governo Eclesiástico. In: ELWELL, Walter A. (Org.). Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. Vol. 2: E-M, p. 213; COSTANZA, José Roberto. O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano, p. 6. Disponível em: <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>. Acesso em: 21/08/2008; Presbyterianism. In: BRAUER, Jerald C (Org.). *Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: Westminster Press, 1971, p. 672-673, e Presbyterianism. In: CAMERON, Nigel M. (Org.). *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. Edinburgh: T&CLARK, 1993, p. 673.

³²¹ “A missão presbiteriana traz para o Brasil uma forma eclesiástica que foi muito influente na formação da própria nação Americana. A forma representativa de governo republicano dos Estados Unidos se assemelha ao sistema presbiteriano de organização interna. Nele, todos os membros da Igreja e todas as congregações locais elegem representantes que formam conselhos para governar a Igreja em várias instâncias jurídicas: no nível local, regional e nacional. O poder fica assim dividido entre clérigos e leigos”. CAVALCANTI, H.B. O Projeto Missionário Protestante do Século XIX: comparando a experiência presbiteriana e batista. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC-SP, nº 4, 2001. p.74.

³²² O ato constitutivo, proferido em 16 de dezembro de 1865: “Nós, Ashbel G. Simonton, do Presbitério de Carlisle; Alexander L. Blackford, do Presbitério de Washington; e Francis J.C. Schneider, do Presbitério de Ohio, querendo melhor promover a glória e o reino de Nosso Senhor Jesus Cristo no Império do Brasil, julgamos útil e conveniente exercer o direito que nos confere a Constituição de nossa Igreja, constituindo um Presbitério sob o governo e direção da Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América do Norte. Portanto, de conformidade com a forma da referida Igreja, de fato nos constituímos em um Presbitério que será chamado pelo título de Presbitério do Rio de Janeiro, o qual deverá estar anexo ao Sínodo de Baltimore”. Apud FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 42.

o Presbitério. Nesse caso, o primeiro concílio presbiteriano no Brasil foi o Presbitério do Rio de Janeiro, organizado em 16 de Dezembro de 1865, apenas com os missionários pastores: Simonton, Blackford e Schneider³²³. Esse ato institucionalizou o presbiterianismo no Brasil.

A que se devia a excepcionalidade do ato praticado pelos missionários? Há duas hipóteses: a primeira, defendida por Alderi Matos é que se tratou de uma questão “prática e urgente”³²⁴. Sendo prerrogativa dos Presbitérios a ordenação de ministros, o ex-padre Conceição só poderia ser ordenado se fosse organizado esse concílio³²⁵. Ribeiro entende que foi uma consequência natural da organização das primeiras igrejas. Por um motivo ou por outro, organizada a primeira corte presbiteriana, Conceição foi ordenado em 17 de Dezembro de 1865. Ele foi o primeiro pastor evangélico brasileiro. Os missionários tinham em mente que a continuidade de seu trabalho se daria por recursos humanos nacionais, sendo sempre uma de suas preocupações, seja pelos custos de se trazer missionários de fora ou pela própria lógica e dinâmica do crescimento numérico das igrejas. O próprio Simonton já havia apontado que a formação de ministros era um veículo indispensável para o crescimento³²⁶.

A necessidade de obreiros levou o jovem Presbitério do Rio de Janeiro a ordenar mais um obreiro em sua segunda reunião, no ano de 1866. Era George Whitehill Chamberlain, que não tinha viajado ao Brasil para ser missionário. Sua vinda tinha origem médica, tinha vindo para descansar a vista e recuperar a saúde de sua vista, prejudicada por muitos estudos. Nascido em 13 de agosto de 1839, era natural do Estado da Pensilvânia, da cidade de Waterford. Havia estudado no Colégio Delaware e no Union College e trabalhou nos EUA como professor. Chegou ao Brasil quando Simonton estava em viagem de volta à sua pátria. Tendo recomendações, foi recebido

³²³ Blackford eleito seu primeiro moderador, sendo Simonton secretário permanente e Schneider secretário *pro-tempore*.

³²⁴ MATOS, Alderi Souza de. Presbitério do Rio de Janeiro, disponível em <http://www.mackenzie.com.br/10983.html>, acesso em 14/07/2013.

³²⁵ MATOS, Alderi Souza de. In: SIMONTON, *O Diário de Simonton*, p. 173, n. 141.

³²⁶ “Convém que se faça menção particular da pregação do Evangelho por pessoas para isso designadas e ordenadas. [...] À vista da extensão do Brasil e das circunstâncias em que igreja se acha, como se há de achar ministros em número suficiente para que em toda a parte haja quem reparta o pão da vida eterna? É questão grave e difícil. [...] faz crer que a maior parte dos obreiros no Brasil tem de ser do país. [...] Aqueles que mostrarem alguma vontade e aptidão para serem ministros da palavra de Deus, deverão ser provados e desenvolvidos por estudos próprios para este fim. 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”. SIMONTON, *O Diário de Simonton*, p. 183-184.

por Blackford. Impressionado com o trabalho missionário³²⁷, depois de passar por São Paulo e Porto Alegre voltou para o Rio a convite de Simonton, sendo designado missionário coadjutor pelo *Board* de Nova York. Voltou para seu país um mês após sua ordenação, onde conseguiu arrecadar uma grande parte dos recursos para construção do templo da Igreja do Rio³²⁸. E também influenciou Robert Lenington e João Fernandes da Gama a se tornarem missionários no Brasil. No entanto, o maior objetivo sua viagem era estudar teologia no Seminário de Princeton. Faltava na nascente estrutura presbiteriana brasileira um lugar dedicado à formação de novos ministros.

Foi assim que, em maio de 1867 começaram as aulas do denominado “seminário primitivo”³²⁹. Era o Seminário Presbiteriano do Rio de Janeiro, que tinha como mestres o próprio Simonton, o Rev. Francis Schneider e o pastor da Igreja Evangélica Franco-Suíça, o Rev. Carlos Wagner. Estava claro para os pioneiros que o crescimento dependia de recursos humanos e esses viriam principalmente dos nacionais.³³⁰ Em somente três anos de funcionamento teve quatro alunos: Antonio Bandeira Trajano; Miguel Gonçalves Torres; Modesto Perestrello de Barros Carvalhosa e Antônio Pedro de Cerqueira Leite, todos ordenados na década de 1870. O breve tempo de funcionamento do seminário se deu principalmente em função da morte de Simonton, em 1867, a volta de Wagner para a Europa e pela falta de recursos financeiros e humanos para se desdobrar entre a obra de evangelização e de preparo dos seminaristas. Mesmo assim, não faltaram candidatos e a preocupação com a formação teológica dos novos pastores não acabou com a extinção do primeiro seminário. Os missionários seriam tutores dos candidatos a partir de currículo estabelecido pelos Presbitérios (o do Rio e os que organizaram depois).³³¹ Quando a igreja nacional buscou sua autonomia

³²⁷ FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 29.

³²⁸ Uma demonstração da falta de autonomia da Igreja.

³²⁹ Deve-se notar que Chamberlain, sendo missionário, foi enviado aos EUA para estudar teologia. Se era em função de sua posição como missionário, se uma estratégia para que ele mesmo viesse a preparar obreiros no Brasil, se era influência de Simonton (formado em Princeton), se tratava-se de enquadrá-lo na chamada “ortodoxia” de Princeton, alinhada com a *Old School* presbiteriana norte-americana (e referenciada no primeiro capítulo desta dissertação) ou se tinha algo a ver com a visão de que a forma de preparação de obreiros nacionais não carecia de tanto, ou todas as hipóteses juntas, as fontes desta pesquisa não permitem concluir.

³³⁰ “Simonton percebeu que a Igreja Presbiteriana do Brasil não poderia crescer e emancipar-se sem a preparação de líderes autóctones”. MATOS, Alderi Souza de. Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil. In: MENDES, Marcel (apresentação). *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Mackenzie, 2000, p. 69.

³³¹ Boanerges Ribeiro anexa ao fim de seu livro *Protestantismo e Cultura* um programa de estudos elaborado e aprovado pelo Presbitério do Rio de Janeiro no final da década de 1870. O curso duraria seis anos de estudo das seguintes disciplinas: Gramática Portuguesa; Leitura e Declamação; Composição em português; Breve Catecismo; Geografia e História pátria e universal; Aritmética; noções de música e inglês; Álgebra; Latim; Ciências Naturais; Gramática Grega; Francês; Geometria; Filosofia; Teologia;

por meio da organização de um Sínodo, um dos principais itens da pauta dos pastores nacionais foi à organização de um seminário. A discussão seria uma das principais causas das querelas entre nacionais e missionários estrangeiros a última década do século XIX e causa fundamental do Cisma de 1903.

Diversas opções de investimentos não faltavam aos missionários. O problema era onde deveriam concentrar seus esforços. Ainda antes da ideia de começar um seminário, a distribuição de literatura evangélica já era uma atividade a qual Simonton e seus companheiros se dedicavam. Desde a montagem de um depósito de bíblias e outras literaturas, até o surgimento do jornal *Imprensa Evangélica*³³², o primeiro periódico evangélico da América Latina³³³.

A publicação de artigos em periódicos era útil à inserção missionária³³⁴. Assim, lançar um jornal era estratégico sob diversas perspectivas: 1) era um meio de testar a legislação referente à liberdade religiosa, como vimos no início deste capítulo ser um objetivo dos primeiros missionários; 2) tratava-se de um instrumento de divulgação das ideias protestantes³³⁵; 3) se faria um recurso catequético, fonte de instrução para os novos conversos, muitas vezes o único recurso disponível para que os prosélitos fossem instruídos nas doutrinas sustentadas pelos presbiterianos. Com a multiplicação de campos e número limitado de obreiros, os periódicos viriam ajudar a suprir uma lacuna³³⁶, doutrinando, instruindo e unindo os presbiterianos brasileiros. Como se verá

Exegese; Homilética; Hebraico; História Eclesiástica; Confissão de Fé; Governo e Disciplina da Igreja; Eloquência Sagrada e Polêmica Religiosa. Citado por RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 355-356. Ribeiro descreve nas páginas seguintes programas de outros presbitérios.

³³² No dia 26 de outubro de 1864, o missionário pioneiro Simonton escrevia: “Ontem de manhã, Santos Neves de Quitano [sic] veio à minha casa receber os originais para o primeiro número da *Imprensa Evangélica*, um jornal semanário, que resolvemos publicar. Sei da responsabilidade que implica este empreendimento, e a tenho sentido mais de que em qualquer outra ocasião.” Citado por FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 34.

³³³ VASCONCELOS, Micheline Reinaux. A Gênese da Editoração Protestante no Brasil: o circuito de difusão das publicações (1830-1920). *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*. Pernambuco, nº 30.2 (2012), p. 8.

³³⁴ Era um dos meios que Simonton tinha em mente e preconizava em seu sermão diante do Presbitério em julho de 1867, ao dizer que “outro meio de pregar o Evangelho é a disseminação de Bíblias e de livros e folhetos religiosos [...] Devemos trabalhar para que se faça e se propague em toda a parte uma literatura religiosa em que se possa beber a pura verdade ensinada na Bíblia”. SIMONTON, *Os Meios Necessários e Próprios para Plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil, O Diário de Simonton*, p. 181.

³³⁵ Segundo Rosa dos Santos “a utilização da imprensa fez parte das estratégias empregadas pelo protestantismo de missão para divulgação e expansão do Evangelho em terras brasileiras. Conhecendo o alcance da imprensa, os primeiros missionários divulgaram seus ideais em artigos publicados nos jornais já existentes”. SANTOS, *O Jornal Imprensa Evangélica*, p. 41.

³³⁶ Matos acentua que “numa época em que havia poucos pregadores, principalmente no interior, o periódico instruída, edificava e incentivava as pequenas comunidades. Era comum, em muitos lugares isolados, o dirigente ler para a congregação os sermões e estudos da *Imprensa* durante as reuniões”. MATOS, Alderi Souza de. A Atividade Literária dos Presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, vol. XII, nº 2, 2007, p. 46.

nos próximos capítulos, foi pela Imprensa que os nacionais se mobilizaram em torno de uma igreja brasileira autônoma e onde surgiu a discussão teológica que foi utilizada como justificativa para a divisão dos presbiterianos, em 1903.

Simonton teria percebido entre as elites um notável interesse por assuntos religiosos³³⁷ ao mesmo tempo em que sentiu o potencial influenciador de uma folha evangélica.³³⁸ que lhe trouxeram à mente a ideia do jornal. Mesmo não minorando o caráter pioneiro da ideia do missionário, o outro extremo deve ser evitado, quando uma análise contextual nos leva a concluir que se trata de ufanismo ressaltar demasiadamente uma possível influência de jornais na “população brasileira” como um todo. Isso se dava apenas sobre um fragmento populacional, as elites já que o analfabetismo era uma realidade entre a maior parte da população, como Feitoza observa.³³⁹ Esse, de fato, era o objetivo de Simonton, no espírito dos alvos traçados por sua denominação norte-americana. Alcançar as elites³⁴⁰. Era o público alvo do *Imprensa* que era lido entre políticos liberais, membros da maçonaria e até por clérigos,³⁴¹ embora não sem reação católica.³⁴²

Lançado em 5 de novembro de 1864, conseguiu ser quinzenal, diferente da proposta original de ser publicado semanalmente³⁴³. Tinha variados artigos dos missionários ou traduzidos, além de poesias, traduções de livros e notícias diversas. Não negligenciava o caráter moral do cristianismo pregado pelos presbiterianos, no âmbito público ou particular³⁴⁴, analisava questões políticas de seu tempo,³⁴⁵ e ainda se

³³⁷ Segundo Vieira ele viu “forte interesse, ainda que negativo, pela religião, por parte dos intelectuais e dos políticos, foi o que levou Simonton a fundar o dito jornal”. VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 147.

³³⁸ Rosa dos Santos afirma que foi “a observação e constatação do missionário Ashbel Green Simonton sobre a influência da imprensa na população brasileira, em relação aos artigos que abordavam a temática religiosa”. SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O Jornal Imprensa Evangélica*. São Paulo: Mackenzie, 2009, p. 42.

³³⁹ FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. A “Imprensa Evangélica” como estratégia para a inserção do protestantismo no Brasil Imperial. *Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-RJ*. 2010. Disponível em: http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612_ARQUIVO_AImprensaEvangolica-ANPUH.pdf. Acesso em: 23/10/2013.

³⁴⁰ A Proposta de Missão dizia “o governo é liberal, e também o é grande parte das classes mais inteligentes” Apud RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p.17.

³⁴¹ “visava alcançar sobretudo as camadas mais cultas da população e teve boa aceitação junto a certos grupos, particularmente liberais, maçons e alguns membros do clero”. MATOS, Simonton e as bases do presbiterianismo no Brasil, p. 66.

³⁴² Vieira confirma a boa recepção do periódico entre os liberais, enfatizando que isto se deu “apesar da reação dos ultramontanos”. VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 149.

³⁴³ “aos primeiros e terceiros sábados de cada mês”. FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 34.

³⁴⁴ Preocupava-se com a formação da criança, como destaca Reinaux, ao citar a primeira edição do periódico em que se afirmava o desejo de oferecer pelos seus artigos métodos convenientes à instrução doméstica. VASCONCELOS, Micheline Reinaux. *Imprensa e Protestantismo no Brasil. Projeto História*. São Paulo, n° 35, dez. 2007, p. 342.

engajava em polêmicas com o jornal católico *O Apóstolo*.³⁴⁶ Simonton destacou o tempo dedicado às publicações em um de seus relatórios pastorais, apresentado em 1867³⁴⁷.

Outro aspecto acerca da imprensa presbiteriana e importante para este estudo é a relação indireta com membros da maçonaria. Vieira destaca que eram constantes e notáveis os contatos entre maçons e presbiterianos entre o final dos anos 1860 e meados de 1870³⁴⁸. Logo no início do trabalho jornalístico, Simonton contou com a colaboração de Antônio José dos Santos Neves e Domingos Manoel de Oliveira Quintana.³⁴⁹ Santos Neves marcou sua contribuição aos presbiterianos com diversos artigos para o *Imprensa* e com hinos que se perpetuaram na hinódia protestante brasileira.³⁵⁰ Sua posição política era liberal, abraçando a bandeira progressista. Segundo Vieira, ele era “maçom mais ou menos em 1868, pela influência de outro presbiteriano chamado Possidônio”,³⁵¹ de Mendonça Jr., de quem Robert Kalley, o pastor da Igreja Evangélica Fluminense, desconfiava. Não o via com bons olhos, tendo seu protestantismo como falso e percebendo apenas interesses políticos, como o de levar os presbiterianos a se organizar à maneira maçônica.³⁵² O fato é que Possidônio tornou-se presbiteriano e foi grande promotor de assinaturas para o periódico *Imprensa Evangélica*.³⁵³

Além da propaganda de Possidônio, o *Imprensa* contou com apoio quando se fez impresso. A Igreja Presbiteriana não possui editora que abrangesse todo o Brasil durante décadas, dependendo, portanto, de terceirizar o trabalho em tipografias particulares ou

³⁴⁵ “não se furtava a comentar e tomar partido nas questões que mobilizavam as atenções no Segundo Império”. PEREIRA, Marco Aurélio Monteiro. O Jornal "Imprensa Evangélica" e a Formação da Identidade Religiosa Presbiteriana no Brasil do Século XIX. *Anais do V Congresso Internacional de História*. Universidade Estadual de Maringá. 2011. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/83.pdf>. Acesso em: 23/10/2013.

³⁴⁶ MATOS, Simonton e as bases do presbiterianismo no Brasil, p. 66.

³⁴⁷ Outro trabalho que me tem roubado muito tempo é a publicação da *Imprensa Evangélica*. A importância de uma folha evangélica não pode ser contestada. Por este meio instruímos muitos que não estão ao alcance de outros meios atualmente empregados na pregação do Evangelho. Mesmo nesta Corte sucede isto. Um número de pessoas talvez maior que se pensa, só tem notícia de Evangelho por meio da leitura da *Imprensa Evangélica*. FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p. 36.

³⁴⁸ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 263.

³⁴⁹ Tanto na nova edição do *Diário de Simonton* quanto na obra de Ferreira há uma explicação quanto ao citado por Ferreira na nota anterior, “Santos Neves de Quintano”. Trata-se, na verdade, de duas pessoas distintas, a saber, Antonio José dos Santos Neves que era taquígrafo do Senado e funcionário da Secretaria de Guerra, além de poeta e compositor, e Domingos Manoel de Oliveira Quintana, a quem Ferreira e Matos se referem como “frequentador dos cultos” na Igreja do Rio de Janeiro.

³⁵⁰ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 150.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 150.

³⁵² *Ibid.*, p. 264.

³⁵³ “como resultado de seus esforços, um número considerável de assinaturas para *A Imprensa Evangélica* fora obtido na Corte”. *Ibid.*, p. 264.

pontualmente criando as suas próprias.³⁵⁴ Foi a Tipografia Universal Laemmert que publicou o primeiro número do periódico. Era segunda tipografia mais importante do Rio de Janeiro e pertencia a uma família de protestantes.³⁵⁵ Mesmo aceita por alguns jornais e leitores³⁵⁶, rapidamente viu a oposição do periódico *O Cruzeiro do Brasil*, de linha ultramontana³⁵⁷, que em aversão obstinada fez publicar uma série de artigos acusando os protestantes de propagarem seu “crime” pelos jornais.³⁵⁸

Os números seguintes não foram publicados por Eduard e Heinrich Laemmert. Rosa dos Santos interpreta isso como medo de represálias oposição.³⁵⁹ Não havia atrativos financeiros ou políticos que fizessem uma tipografia assumir a impressão do periódico. Na verdade, havia era motivos para não se envolver com encomendas do tipo, como incerteza de retorno financeiro, pressão da religião oficial e possibilidade de ataques pessoais daqueles que se opunham ao protestantismo.³⁶⁰ A Tipografia Perseverança, pequena no ramo, passou a cuidar da impressão publicação ao que Araújo Silvestre entende ter influência de maçons, em razão de uma suposta relação da gráfica com a maçonaria.³⁶¹ É relevante, pois destacar, que, nesse primeiro momento de presença presbiteriana no Brasil, não há questionamento sobre relações com a maçonaria. Situação bem diversa da crise que se instauraria entre 1898 e 1903, precipitando o cisma presbiteriano sendo, ironicamente, um periódico presbiteriano o principal palco de controvérsia.

Por outro lado, justifica-se o medo de se apoiar indiretamente – mesmo se tratando de uma transação comercial – a impressão de um jornal evangélico. Ribeiro narra situações peculiares de resistência aos protestantes:

Há violências contra alguns dos convertidos; Trajano e Miguel perdem o emprego, porque a nova fé alterou seu comportamento comercial; já se negam a trabalhar aos domingos; já abrem os olhos dos fregueses para defeitos na mercadoria, já não servem para caixeiros. Dona Vicência é espancada em casa pelo marido que não admite que a filha frequente os cultos presbiterianos.³⁶²

³⁵⁴ VASCONCELOS, *A Gênese da Editoração Protestante no Brasil*, p. 7.

³⁵⁵ SANTOS, *O Jornal Imprensa Evangélica*, p. 42.

³⁵⁶ “ainda que tenha tido boa aceitação por parte de alguns jornais e leitores e tolerância por parte do governo”. SANTOS, *O Jornal Imprensa Evangélica*, p. 42.

³⁵⁷ Ver nota....

³⁵⁸ VIEIRA, *Protestantismo, Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 148.

³⁵⁹ SANTOS, *O Jornal Imprensa Evangélica*, p. 42.

³⁶⁰ SANTOS, *O Jornal Imprensa Evangélica*, p. 43.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 43.

³⁶² RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 63.

Essa intolerância é a justificativa dada ao início de uma classe para meninas em São Paulo, 1870, pelo casal Chamberlain. Nas escolas públicas, estavam sofrendo perseguição por causa de sua religião. Em 1871, assumiu a condução a educadora Mary Parker Dascomb, que havia sido enviada ao Brasil em 1869 pelo *Board* de Nova York³⁶³ para trabalhar inicialmente na escola paroquial da Igreja do Rio. Ela, Mary Ann Chamberlain e outros professores deram início à denominada Escola Americana, que funcionava na sede da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Era o começo da história da atual Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Logo, desde o início houve um esforço para que fossem organizadas escolas, algo que o próprio Simonton via como “outro meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil”.³⁶⁴ Essa estratégia estava ligada essencialmente a três ideias: 1) aproximar-se dos brasileiros para pelo contato pessoal fazer prosélitos; 2) atender a própria necessidade litúrgica da igreja; 3) preparar uma elite que estivesse sob a influência dos ideais liberais do protestantismo e, portanto, garantisse a liberdade religiosa e a manutenção do trabalho protestante.

Sobre a aproximação dos brasileiros, vimos anteriormente neste capítulo a importância do proselitismo direto como estratégia de multiplicação das adesões a Igreja Presbiteriana. Sobre as necessidades litúrgicas do presbiterianismo, trata-se da própria essência da ênfase calvinista na Bíblia. Gomes atribui equivalência entre fé e conhecimento no protestantismo calvinista, demonstrando também que, dado a centralidade da tradição escrita em suas práticas cúlitas, seja pelas leituras bíblicas e cânticos sagrados, a instrução do povo se tornava premente para eles³⁶⁵. No culto, há uma interação entre o pregador, a mensagem e o cultuante, num constante fluxo de produção, reprodução, recepção, ressignificação e retransmissão de uma cosmovisão específica³⁶⁶.

Sobre a terceira ideia, a proposta de missão da PCUSA dizia explicitamente que era “de alta importância para seu presente e para sem bem estar futuro, que a mente nacional esteja imbuída de ideias e princípios religiosos corretos”³⁶⁷. Tal afirmação está

³⁶³ MATOS, *Os Pioneiros*, p.67.

³⁶⁴ SIMONTON, *Os Meios Necessários e Próprios para Plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil*, p. 184.

³⁶⁵ GOMES, *Educação, religião e progresso*. p.104.

³⁶⁶ João Leonel assevera que “o leitor interage formando juízos, construindo raciocínios e assumindo opções. Isso não significa que ele não seja influenciado pela leitura. Ela participa, sim, de sua formação como sujeito histórico, agregando valores, ideologias e, no caso da Bíblia, uma visão de mundo específica”. LEONEL, João. *História da leitura e protestantismo brasileiro*. p.84.

³⁶⁷ Citado por RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 17-18.

intimamente associada ao processo de internacionalização de princípios religiosos à política americana, a denominada religião civil³⁶⁸. Esta teve sua máxima expressão na política externa americana no que ficou conhecido como *Destino Manifesto*³⁶⁹. É um ideal conversionista extremamente calcado na ideia da regeneração moral, mas também numa pretensa superioridade do modo de vida americano, de sua cultura. Havia no ar um preconceituoso sentimento de superioridade³⁷⁰ que trouxe dificuldades posteriormente, no conflito entre obreiros nacionais e missionários estrangeiros³⁷¹ que ensejam uma reação patriótica³⁷².

Mendonça esclarece isso ao dizer que “a esperança e a possibilidade aberta de se construir uma civilização cristã modelo e que pudesse desbordar-se para além das fronteiras americanas tomou corpo após a Independência e vai servir de base para a empresa missionária”.³⁷³ O contexto educacional brasileiro, carente de instituições de ensino e caracterizado pela falta de acesso à educação formal abriu o espaço necessário ao estabelecimento de escolas protestantes³⁷⁴, sobre o que Mendonça afirma:

A luta dos protestantes por um espaço religioso na sociedade brasileira desenrolou-se em três níveis: o polêmico, o educacional e o proselitista. O educacional se desenvolveu em dois outros níveis: o ideológico, cujo objetivo era introduzir elementos transformadores na cultura brasileira a partir dos escalões mais elevados, e o instrumental, cujo objetivo era auxiliar o proselitismo e a manutenção do culto protestante na camada inferior da população. O primeiro foi representado pelos grandes colégios americanos e o segundo pelas escolas paroquiais.³⁷⁵

³⁶⁸ Veja nota 305, neste capítulo.

³⁶⁹ Veja o capítulo 1, p. 39-41 e 44-45.

³⁷⁰ Essa ideia de superioridade de outros povos sobre a miscigenação brasileira reflete a difusão do racismo científico no século XIX. A ideia era defendida mesmo por brasileiros e veiculadas na mídia impressa como o notável exemplo do periódico *A Província de São Paulo*, precursor de *O Estado de São Paulo*. De orientação republicana, as representações do jornal sobre os Estados Unidos eram permeadas pela convicção de uma superioridade advinda da resistência à miscigenação praticada pelos anglo-saxões e asseverada como “um indício de superioridade frente aos latinos”. RAMOS, Paula da Silva. Um ensaio à festa republicana. – A Relação Brasil-Argentina nos anos finais do Império. *Revista Angelus Novus*. São Paulo. nº 3, 2012. p.50-62. Maio de 2012. p.57.

³⁷¹ Leonard teve a impressão de um desapontamento do clero nativo em formação na década de 1880 com o caráter pragmático e pobreza da formulação teológica do ministério norte-americano posterior a primeira geração de missionários. Voltaremos a questão nos capítulos 3, quando for apresentada revisão sobre as abordagens do cisma e no capítulo 4, ao traçarmos as ações carismáticas de Eduardo Carlos Pereira. Para agora, basta referenciar que, em determinado momento, há uma virada em que o sentimento de superioridade norte-americano é correspondido por um complexo de intelectualidade brasileiro.

³⁷² “os Estados Unidos, em comparação ao modelo português de dominação geográfica, desejavam uma dominação de outras ordem: uma dominação cultural/religiosa”. JARDELINO, José Rubens Lima. Educação e protestantismo brasileiro: reflexões e hipóteses. IN: SOUZA, Beatriz Muniz & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*. p.86.

³⁷³ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 54.

³⁷⁴ MAFRA, *Os Evangélicos*, p.26.

³⁷⁵ MENDONÇA, *O Celeste Porvir*, p. 80.

A expansão do presbiterianismo pelo interior também levou consigo a necessidade das escolas. “Em muitas dessas igrejas, uma escola primária era o complemento obrigatório do templo”.³⁷⁶ Isso porque “entre os valores a realizar na nova sociedade, talvez nenhum obtivesse maior ênfase que o da instrução, pois a leitura da Bíblia é indispensável à fé Reformada”³⁷⁷ e num país em que a maioria do povo, em especial dos sertões, não sabia ler tal ideia se fazia ainda mais presente e concretizada através das escolas. Ao mesmo tempo, práticas devocionais incutiam valores cristãos e agregavam os novos convertidos.³⁷⁸ Simonton já havia preconizado o ensino em sua explanação do projeto missionário³⁷⁹.

A educação seria o principal veículo da transformação social³⁸⁰, e o estabelecimento de escolas visava atender uma cosmovisão chamada por Rodrigo Nóbrega de “mito da regeneração nacional”.³⁸¹ Traçando um paralelo entre os missionários protestantes e os políticos liberais em meados do século XIX e as suas propostas, Nóbrega afirma a respeito dos protestantes, notadamente os calvinistas:

Fica assim o mito tipologicamente constituído: o problema de fundo, em última análise, determinante de um quadro nacional de atraso, miséria, distorções sociais, corrupção e violência endêmicas, é a natureza pecaminosa do ser humano; a solução se dará quando cada pessoa, individualmente, por um ato voluntário de fé em Cristo, proceder a uma reforma moral e espiritual em si, que é nada menos que uma conversão regeneradora. O efeito disso é que, quando todos – ou, pelo menos, a maioria – passarem por esta

³⁷⁶ RIBEIRO, *Protestantismo no Brasil Monárquico*, p. 20.

³⁷⁷ RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 184.

³⁷⁸ “A escola estabelecida junto a uma igreja evangélica tinha objetivos definidos. Além de ensinar as primeiras letras, também ministrava o ensino religioso da Bíblia e do Breve Catecismo. Também era observada a prática do culto diário com orações e cânticos religiosos. A escola destinava-se a suprir a ineficiência do sistema pedagógico brasileiro e garantir instrução àquelas crianças que fossem constrangidas por práticas católicas romanistas. A escola também despertava a solidariedade do novo grupo evangélico minoritário, que se sentia mais seguro e motivado a enfrentar as pressões e perseguições de grupos contrários à presença presbiteriana”. HACK, Osvaldo Henrique. *Protestantismo e Educação Brasileira*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, p. 65.

³⁷⁹ “Outro meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil é o estabelecimento de escolas para os filhos de seus membros. Em outros países é reconhecida a superioridade intelectual e moral da população que procura as igrejas evangélicas. *O evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer maiores esforços para avançar-se 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”. SIMONTON, *Os Meios Necessários e Próprios para Plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil*, p. 184.

³⁸⁰ “Uma carência generalizada de instituições de ensino abriu espaço para que escolas protestantes (...) logo atraíssem os filhos de boas famílias católicas, aspecto que ajudou na formação de potenciais aliados na defesa da liberdade religiosa. A transferência que ocorreu, quase imediatamente, do prestígio das escolas para os protestantes levou vários de seus líderes a defender a educação como chave-mestra da transformação da sociedade brasileira – questão sempre enfatiza no projeto missionário”. MAFRA, *Os Evangélicos*, p.26.

³⁸¹ NÓBREGA, Rodrigo. Mito da Regeneração Nacional: missionários protestantes, políticos liberais e a salvação do Brasil. *Revista Intellectus*. Ano 3, Vol. II, 2004. Disponível em: <<http://www.intellectus.uerj.br/Textos/Ano3n2/Texto%20de%20Rodrigo%20Nobrega.pdf>>. Acesso em: 31/01/2007.

reforma moral pessoal, a nação como um todo se tornará justa, ordeira, organizada e eficiente, em todos os sentidos; o que acarretará sua prosperidade e um pleno cumprimento dos mais altos desígnios da Providência.³⁸²

De forma clara, fica expresso o ideário de salvação espiritual-moral protestante, embasada em idéias liberais de progresso que estaria estritamente ligado à confissão religiosa³⁸³. Liberais e maçons do período monárquico viam o protestantismo como os promotores desse progresso e por isso mesmo seus filhos ingressaram nessas novas escolas³⁸⁴. Esse era o alvo dos missionários: atingir as elites³⁸⁵. Gomes está convicto de uma cooperação dos maçons para o estabelecimento dos colégios.³⁸⁶ Ele defende essa tese destacando aos altos valores das doações feitas por maçons graduados.³⁸⁷ Corroborando a ideia o fato de Horace Lane um norte-americano, trazido pelo Rev. Chamberlain para administrar o Mackenzie College, ser maçom³⁸⁸.

Havia, inicialmente, a ideia de que as escolas poderiam aproximar os brasileiros do presbiterianismo. No entanto, uma linha muito tênue separava o liberalismo do protestantismo, a ponto de surgirem questionamentos quanto à implementação de um

³⁸² NÓBREGA, Rodrigo. Mito da Regeneração Nacional: missionários protestantes, políticos liberais e a salvação do Brasil. *Revista Intellectus*. Ano 3, Vol. II, 2004. Disponível em: <<http://www.intellectus.uerj.br/Textos/Ano3n2/Texto%20de%20Rodrigo%20Nobrega.pdf>>. Acesso em: 31/01/2007.

³⁸³ Jardelino, revisitando Mendonça, vê a falta de relevância do protestantismo clássico na formação da cultura de massa brasileira ser oposto a sua relevância na formação das elites. Entende que a educação foi uma estratégia para captação de burgueses à nova religião, constituindo-se o seu êxito a contribuição para uma mentalidade liberal dessas elites, dedicadas ao progresso. JARDELINO, Educação e protestantismo brasileiro. IN: *Sociologia da Religião e Mudança Social*. P.82-84.

³⁸⁴ “a Maçonaria também apoiou os missionários na implantação e desenvolvimento das Escolas Presbiterianas em todo o Brasil, especialmente, ao enviar os seus filhos para nelas estudar”. FILHO, Geraldo Inácio; RIBEIRO, Viviane. Protestantismo, Liberalismo, Maçonaria e a Educação no Brasil, na segunda metade do século XIX. *Anais do 3º Congresso Brasileiro de História da Educação*. Disponível em: <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo2/059.pdf>. Acesso em: 32/10/2013.

³⁸⁵ “característica do nascente protestantismo de missão: criam-se colégios para atingir as elites e colaborar assim para o progresso”. DREHER, Protestantismos na América Meridional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. p.55.

³⁸⁶ “a cooperação entre a maçonaria e o protestantismo ocorreu sem dúvida na implantação e consolidação das Escolas Presbiterianas em São Paulo”. GOMES, *Religião, Educação e Progresso*, p. 150.

³⁸⁷ Bernardino José de Campos, Francisco Rangel Pestana, Manoel Ferraz de Campos Sales e Prudente José de Moraes Barros, todos que eram “amigos de Horace Lane e possivelmente companheiros de lojas maçônicas”. *Ibid.*, p. 151.

³⁸⁸ Boanerges Ribeiro faz a afirmação a partir de cópia do Diploma (ou Certificado) que Lane teria trazido de sua Loja nos Estados Unidos e registrado no “Vale do Lavradio” no Rio. Segundo Ribeiro, a cópia lhe fora dada por Fred Lane, filho de Horace. O educador veio a ter fortes atritos com o principal líder nacional, Eduardo Carlos Pereira, como será visto no capítulo 5. RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 42.

projeto pedagógico que fosse estritamente religioso.³⁸⁹ Qual seria, afinal, o objetivo das escolas: evangelizar ou instruir uma elite sob princípios cristãos? Ou os dois?³⁹⁰

Faz-se necessário, a esta altura, lembrar que o esforço missionário presbiteriano no Brasil se deu sob a orientação de duas denominações. Como referenciado no capítulo 1, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos cindiu-se no meio da crise que levou à Guerra de Secessão – a Guerra Civil americana³⁹¹. Ressalta-se, portanto, que em sua origem o presbiterianismo que se consolidou no Brasil já era multifacetado, herdeiro de uma divisão na pátria de origem³⁹².

Cerca de dez anos depois do desembarque de Simonton, George Nash Morton e Edward Lane chegaram como missionários da Igreja do Sul (PCUS). Não eram os primeiros sulistas a residir no Brasil. Um grande migração de confederados para outros países se verificou após a Guerra Civil americana. Em Santa Bárbara D'Oeste e Americana, colônias desses imigrantes prosperaram³⁹³ e contavam com a presença de pastores protestantes, como os presbiterianos William Curdy Emerson e James Robinson Baird. Que, inicialmente, não vieram para evangelizar brasileiros³⁹⁴.

George Nash Morton era de família elitizada e nasceu no Mississipi em 1841. Bacharel e Mestre em Artes, participou da Guerra de Secessão e só então foi para o Seminário Teológico Union, na Virgínia. Escolhendo a carreira missionária, veio ao Brasil atendendo sugestão do teólogo Robert Dabney. Antes da transferência em definitivo para o Brasil, Morton visitou o país em 1868, sendo o “responsável pela escolha definitiva de Campinas como sede da missão”.³⁹⁵ O Rev. George Morton foi amigo de Chamberlain, o idealizados do Mackenzie, e era costume trocarem os púlpitos.

³⁸⁹ “Os colégios evangélicos primaram por princípios educacionais que refletissem a convicção cristã em todos os aspectos da vida. Houve controvérsias prolongadas entre os responsáveis por esses colégios, no sentido de utilizar a educação como elemento auxiliar de evangelização e, ao mesmo, tempo, ser coerente com a posição ideológica liberal de não permitir uma imposição de credo religioso. Conciliar proselitismo com liberalismo foi tarefa difícil para os implantadores de colégios evangélicos”. HACK, *Protestantismo e Educação Brasileira*, p. 76.

³⁹⁰ Na visão de um grupo de pastores nacionais capitaneados por Eduardo Carlos Pereira, o ideal dos missionários era educar os filhos da igreja pela igreja. Embora reconhecesse a importância das escolas como meio de disseminação de princípios cristãos, entendia que os métodos mais diretos de evangelização trariam mais êxito e a transformação na sociedade tão almejada pelos presbiterianos. No entanto, a questão não era tão simples, e envolvia também desentendimentos pessoais com Horace Lane, diretor do Mackenzie, como se verá nos capítulos 5 e 6.

³⁹¹ Fonte: disponível em <http://www.history.pcusa.org/history-online/presbyterian-history/timeline-presbyterian-history>, acesso em 10/08/2014.

³⁹² Também como visto no primeiro capítulo, não se tratava da primeira cisão. No início do mesmo século XIX, houve uma ruptura interna entre *Old School* e *New School*. Veja o primeiro capítulo, p.34.

³⁹³ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 165.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 170.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 172.

O missionário da PCUS não foi exceção na mentalidade missionária de sua época e também entendia a educação como um método eficaz tanto na evangelização quanto na promoção de ideais cristãos entre o povo que evangelizava. Era um educador por vocação e foi o grande responsável pela criação do Colégio Internacional ou Instituto de Campinas.³⁹⁶ Dificuldades econômicas e administrativas levaram ao afastamento do Rev. Morton tanto da escola quanto da Missão em 1879. Sua vocação educacional não seria sublimada e ele se transferiu para São Paulo, onde abriu o Colégio Morton, em caráter particular. Os prejuízos financeiros, a despeito do sucesso educacional o fizeram retornar aos EUA em 1882. Depois de trabalhar por muitos anos em sua pátria, dedicado ao ensino, pediu sua exoneração do ministério sem censura, em 1904.

O companheiro de Morton no trabalho missionário em Campinas foi o Rev. Edward Lane. Os primeiros anos de sua vida foram uma nítida demonstração da providência divina em meio à adversidade. Ao contrário de Morton, nascido junto à aristocracia, Lane, nascido em Dublin, na Irlanda (entre 1835 e 1837, não se sabe ao certo), era órfão e viveu com diversas famílias até encontrar os Allisson, que o encaminharam nos estudos e na igreja presbiteriana. Trabalhou como professor e durante a Guerra Civil americana trabalhou em um acampamento militar sulista como assistente de um cirurgião. Vocacionado ao ministério, foi acolhido por Robert Dabney – o mesmo que influenciara Morton a escolher o Brasil como campo missionário. Também formou-se pelo Seminário Union, na Virgínia. Veio para o Brasil junto com Morton, participando dos primórdios do Colégio Internacional de Campinas e também da organização da igreja de Campinas. Casou-se com Sarah Poague na mesma viagem que fez aos Estados Unidos em 1871 para conseguir recursos para organização formal do colégio. Tiveram quatro filhos. Embora entusiasta da instituição do Colégio,³⁹⁷ diferente de seu colega Morton, Lane tinha forte veia evangelística e percorreu inúmeras vizinhanças em viagens missionárias. Além disso, “também se dedicou ao preparo de futuros pastores como Álvaro reis, Delfino dos Anjos Teixeira e Flamínio Augusto Rodrigues”. Participou da organização do primeiro Presbitério de São Paulo (1872) e

³⁹⁶ O seu embrião foi uma escola noturna iniciada por Morton e Lane logo no primeiro ano em Campinas. Com quase trinta alunos, os dois missionários foram impulsionados a pensar mais alto. As aulas do Instituto de Campinas tiveram seu início formal em 1873. Cf. MATOS, Alderi Souza de. George Nash Morton. Disponível em: http://www.gammon.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=65. Acesso em: 11/09/2013; MATOS, Alderi Souza de. Os Presbiterianos e a Educação. Disponível em: www.mackenzie.br/10243.html. Acesso em: 21/06/2013.

³⁹⁷ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 178.

também do seu ressurgimento como Presbitério Campinas e Oeste de Minas (1877) e da organização do Sínodo (1888). Faleceu de febre amarela, em 1892.

Outro importante obreiro da Missão da PCUS (Igreja do Sul) foi o Rev. John Rockwell Smith. Nascido em Kentucky, em 1846, era extremamente culto e estudioso. Também formado pelo Union, se notabilizou pelo seu intenso trabalho missionário no campo do Nordeste brasileiro, sendo chamado por Vicente Themudo Lessa de “Simonton do norte do país”.³⁹⁸ Smith chegou a Pernambuco em 1873, organizando a Igreja Presbiteriana do Recife em 1878. Havia começado suas prédicas com 13 pessoas (10 adultos e três crianças), em uma casa. Cinco anos depois, junto aos doze primeiros convertidos, organizou-se a Igreja Presbiteriana do Recife.³⁹⁹ Também foi o responsável pela publicação de *Salvação de Graça*, periódico que teve curta duração.⁴⁰⁰ Ele se notabilizou na formação de ministros. Reunindo em torno de si jovens convertidos, como João Batista de Lima, José Francisco Primênio da Silva e Belmiro de Araújo César, deu início a estudos teológicos. Lessa nos diz que “nas classes do seminário punha toda a sua alma”.⁴⁰¹ Atuando como responsável tutor, providenciou sustento para os candidatos contratando-os para trabalhar como colportores ou evangelistas de tempo parcial, o que segundo Matos “lhes proporcionou experiência prática e sustento financeiro durante os estudos”.⁴⁰² Aqueles três jovens viriam a ser ordenados em 22 de maio de 1887, incluindo-se no crescente quadro de pastores nacionais.⁴⁰³ O Presbitério de Pernambuco seria organizado no ano seguinte, após proposta do Presbitério do Rio de Janeiro para que se organizasse um Sínodo no Brasil.

Smith ficou no Recife até 1892, quando se transferiu para o Rio de Janeiro para dar início às aulas do Seminário organizado por determinação do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil. Ele mesmo tinha sido o relator da comissão que, em 1888, havia recomendado a criação do Seminário.⁴⁰⁴ Seu trabalho foi incansável, lecionando, a princípio, quase a totalidade das matérias. Seu papel no período da dissensão foi crucial, visto que, conforme nos informa Matos, “desde 1878 Smith havia adquirido a convicção

³⁹⁸ LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 251.

³⁹⁹ Cf. <http://www.primeiraigreja.org.br/igreja/historia>. Acesso em: 12/09/2013.

⁴⁰⁰ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 189.

⁴⁰¹ LESSA, *Anais*, p. 252.

⁴⁰² MATOS, *Os Pioneiros*, p. 190.

⁴⁰³ LESSA, *Anais*, p. 253. A propósito da ordenação destes ministros, ela diferencia-se da ordenação do primeiro ministro nacional. O Presbitério do Rio de Janeiro foi organizado especialmente para aquele feito. No evento de 1887 eles foram ordenados por Smith junto aos pastores Rev. Blackford e Rev. DeLacey Wardlaw, sem, contudo, terem organizado um concílio.

⁴⁰⁴ *Actas do Synodo da Igreja Presbyteriana no Brazil*. São Paulo: Typografia Internacional, 1888.

de que os missionários não deviam envolver-se com escolas voltadas para fins seculares”.⁴⁰⁵ Foi dele a moção que, no Sínodo de 1897, pedia às igrejas norte-americanas que atentassem mais aos meios evangelísticos diretos do que ao estabelecimento de *colleges*.⁴⁰⁶

Curiosamente, verificou-se certa cooperação entre os obreiros das duas Juntas, o que não significa que não houvesse algumas diferenças nos métodos de trabalho. A pertinência ou não dos missionários organizarem-se em concílios seria uma questão levantada ainda no primeiro decênio de trabalho pela Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana do Sul (PCUS). O Presbitério de Campinas-Oeste de Minas, organizado em 1872, foi dissolvido cinco anos depois, em 1877. Ribeiro cita decisão da referida Assembleia em 1876 que resume a compreensão da denominação: “não devemos buscar a propagação de nossa organização específica presbiteriana em várias partes do mundo; o que devemos é simplesmente disseminar os princípios e doutrinas que sustentamos”.⁴⁰⁷

A visão da Igreja do Norte (PCUSA) era diferente. Segundo Ribeiro:

o modelo de Nova Iorque pede o puro e simples transplante de suas instituições eclesiásticas nacionais ao “campo missionário”. Confissão de Fé, Catecismos, Livro de Ordem – são traduzidos, e as poucas relevantes alterações no *Livro de Ordem* visam a compatibilizar, em detalhes, as duas igrejas irmãs norte-americanas. Aliás, o primeiro presbitério aqui implantado é imediatamente filiado a um Sínodo norte-americano.⁴⁰⁸

A expansão do trabalho presbiteriano entre 1860-80 e a multiplicação de suas instituições – igrejas, periódicos, colégios - e a organização de mais dois Presbitérios faziam o trilho para a autonomização da denominação nacional. Traçar a origem dessas primeiras instituições nos permite vislumbrar como a estrutura que se desenvolvia tornava imprescindível a formação de uma liderança nacional que estivesse preparada para administrá-la. Também se verificou a presença maçônica nos empreendimentos da igreja, em maior ou menor grau, fato até então não questionado, mas que traria mais lenha ao fogo das tensões do final do século.

Como desfecho deste capítulo, cabe a esta altura tecer as seguintes considerações:

⁴⁰⁵ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 192.

⁴⁰⁶ FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 302-303.

⁴⁰⁷ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 226.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 225.

Sobre as primeiras igrejas, precisamos pontuar que, em primeiro lugar, sua maioria estava em locais remotos, no interior. Sua composição era de gente simples, do campo, muitos sem instrução regular, inicialmente convertidos da fé católica para o protestantismo,⁴⁰⁹ em que a polêmica com o romanismo era uma espécie de componente essencial de sua atuação como crentes presbiterianos. Era um fator de identidade que, como percebido no capítulo 1, foi perpetuado pela historiografia protestante. É possível que essa tendência a uma postura apologética engendrasses nas igrejas locais um ambiente favorável e de apreensão pelas disputas teológicas no seio da denominação. Isto porque se a polêmica contra a Igreja Católica era tão importante no período da implantação e mesmo depois – relação de oposição em que os crentes se identificam como diferentes e fiéis à verdade das Escrituras – na controvérsia maçônica de fins do XIX o foco da discussão recaiu sobre a própria Igreja Presbiteriana, seus membros, suas doutrinas, suas práticas e representações.

Segundo, a extensão geográfica do campo missionário e o elevado número de comunidades que surgiu no decorrer das últimas décadas do século XIX não permitiam a presença dos pastores em tempo integral⁴¹⁰ – exceto em umas poucas igrejas privilegiadas que já se estabilizavam financeiramente na década de 1880 e seguintes⁴¹¹. Em muitas delas, os periódicos eram a única fonte de informação mais regular sobre a situação da igreja nacional e mesmo fonte de instrução bíblica, através dos sermões publicados.⁴¹² A imprensa protestante teve destaque na veiculação de ideias dentro do próprio presbiterianismo no período da dissensão estudado nesta dissertação. Após a extinção do *Imprensa Evangélica* em 1892, o periódico *O Estandarte*, surgido em 1893

⁴⁰⁹ A expressão preferida do historiador Boanerges Ribeiro era “Reforma Evangélica”. Mafra questiona essa visão ponderando que “difícilmente os missionários conseguiam ultrapassar a incógnita desse jogo entre curiosidade e aversão, hospitalidade e hostilidade, docilidade e perseguição que regia as relações dos missionários evangélicos com os nativos católicos. Para além dessas ambiguidades, eles pouco se apercebiam do fundo mais sutil do mal-entendido cultural – quanto ao grau de abertura que uma cultura pode apresentar. Se acompanhassem mais de perto os argumentos dos primeiros convertidos, inclusive dos batizados na Igreja Presbiteriana dirigida por Simonton – gente modesta, artistas, operários, escravos livres, muitos deles moradores do centro do Rio de Janeiro –, esses pastores teriam claros indícios de que suas ovelhas enxergavam mais continuidades entre o catolicismo e o presbiterianismo do que o supunham. Para vários frequentadores dos cultos na Travessa do Ouvidor o presbiterianismo cumpria o cristianismo apenas anunciado pelo catolicismo, afastando-se da corrupção e decadência que vigorava neste último. O rigor da seleção de candidatos ao batismo reforçava a ideia que se multiplicou de que a nova religião fazia da gente comum uma ‘gente decente’. MAFRA, *Os evangélicos*, p.16.

⁴¹⁰ Sobre isso, temos a seguinte observação de Émile Léonard: “Ainda em 1900 – quando a multiplicação dos pastores havia reduzido o seu campo de ação –, o jovem Vicente Themudo Lessa, nomeado para Jaú (São Paulo) passava 38 dias percorrendo, a cavalo, as localidades entregues aos seus cuidados”. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 92.

⁴¹¹ Uma dessas igrejas foi a 1ª de São Paulo, como veremos no capítulo 5.

⁴¹² Nas palavras de Ribeiro: “Igrejas se formaram em torno da Bíblia, Hinário e Imprensa, sem jamais terem visto pregador protestante”. *Da autonomia ao cisma*, p. 162.

e uma das principais fontes documentais deste trabalho, figurou notoriamente como importante canal de disseminação de um ideal patriótico e também da própria controvérsia maçônica, levando-a para além da esfera conciliar. É certo também que se a celeuma local e pessoal causada pela controvérsia nas folhas dos jornais levou a controvérsia das conversas (e em outros momentos atritos) entre irmãos nas igrejas para o plenário dos concílios. A criação de periódicos permitia não somente alcançar uma elite aberta aos ideais liberais e progressistas bem como fornecer instrução doutrinária aos recantos onde a presença pastoral-missionária era esporádica. A imprensa protestante foi importantíssima na divulgação de opiniões e teve papel essencial no desenvolvimento da consciência nacional do presbiterianismo e de incitação do patriotismo, bem como na discussão de argumentos doutrinários referentes à questão maçônica, sua difusão, discussão, aceitação ou recusa no seio do presbiterianismo brasileiro.

Em terceiro lugar, tanto quanto a promoção de literatura evangélica por meio de periódicos o estabelecimento de escolas estava intimamente atrelado à caracterização do protestantismo como uma “religião do livro”⁴¹³. Um povo analfabeto não tem acesso à revelação divina e as escolas permitiam o acesso aos novos conversos à leitura e à escrita⁴¹⁴. No entanto, o progressivo desenvolvimento dessas escolas, notadamente no caso do Mackenzie College, dirigia a atenção para uma nítida diferença entre as concepções dos pioneiros e os planos dos Boards. O lugar do projeto educacional presbiteriano ou mesmo suas finalidades não eram um consenso entre nacionais e missionários e mesmo entre os missionários pessoalmente.

A quarta observação é de que a complexidade teológica atribuída ao tema da compatibilidade da maçonaria com a fé cristã, como se verá no último capítulo desta dissertação, não deve ser descartada, mas também não maximizada e tida como principal causa do cisma. Como já foi observado, especialmente fora dos grandes

⁴¹³ É o livro, considerado e tido como sagrado, que permite não apenas a continuidade das práticas religiosas, mas em especial a manutenção da memória coletiva. As narrativas, os mandamentos, os poemas, uma vez transcritos no passado longínquo, revivem na concretude espaço temporal de seus leitores”. LEONEL, João. *História da Leitura e Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie e Paulinas Editora. p.15. Essa ideia será retomada quando a retórica protestantes for trabalhada como uma ação carismática, no capítulo 5.

⁴¹⁴ “O acesso à escrita, na reconhecida ‘religião da palavra’, também foi um traço sedutor para aqueles trabalhadores urbanos. Ao contrário da intransigente segmentação da sociedade externa entre cultos e ignorantes, no interior das igrejas evangélicas as escolas dominicais muitas vezes se transformavam em salas de aula, multiplicando os raros cursos de alfabetização. O apreço religioso pela palavra escrita, as noções – populares no meio protestante – de que ‘a ignorância é a mãe da heresia’ e ‘o saber e o conhecimento vêm de Deus’ faziam com que os irmãos que sabiam um pouco transmitissem seu conhecimento para os irmãos que sabiam menos”. MAFRA, *Os evangélicos*, p.22-23.

centros urbanos (ainda poucos ao final do século XIX e início do XX) o público alcançado era de gente simples. Não se pode olvidar da complexidade teológica da controvérsia maçônica para essas pessoas. No entanto, há de se questionar a posição daqueles que promoveram a discussão e seus projetos anteriores. Se um corpo de especialistas da religião não tivesse dado destaque ao questionamento, talvez nunca tivesse se tornado um fator divisor. Essa controvérsia, surgida no final de 1898, subiria rapidamente aos concílios.

Quinto, sobre a organização de presbitérios no Brasil, esta seguia a estruturação comum do presbiterianismo norte-americano, bem como a própria natureza conciliar e institucional do sistema de governo presbiteriano. No entanto, a realidade da dupla jurisdição ensejou conflitos de interesses entre os concílios brasileiros e as Missões, nas quais os pastores brasileiros não tinham assento. Surgiu, como expressava a *Revista das Missões Nacionais* de 31/05/1890, um “poder anômalo, com atribuições sinodais e presbiteriais”,⁴¹⁵ referindo-se às reuniões e decisões das missões estrangeiras em paralelo aos concílios nacionais.

Principalmente dois dos pontos do programa de atuação missionária abririam caminho para uma grande disputa no campo religioso protestante presbiteriano: a ordenação de ministros nacionais e o lugar das escolas nos projetos e investimentos da denominação brasileira. A necessidade de mais obreiros se verificou ao longo da multiplicação dos pontos de pregação presbiterianos. Aos poucos candidatos ao ministério passaram à tutela direta dos missionários por décadas, enquanto novos obreiros eram enviados para suprir as lacunas do vasto campo. A relação desses missionários estrangeiros com os concílios brasileiros seria um dos problemas a serem resolvidos após 1880.

Rumava o século XIX ao seu fim e o trabalho presbiteriano se desenvolvia em solo brasileiro. As latentes tensões inerentes às próprias instituições criadas pelos missionários pioneiros viriam brevemente à tona.

⁴¹⁵ *Revista*, 31/05/1890, apud RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 244.

3 – Revisando a Historiografia Protestante sobre a Dissensão: As Raízes do Cisma

O capítulo anterior descreveu como o processo de inserção e a expansão do presbiterianismo no Brasil se desenvolveu sob um conjunto de peculiaridades que formariam o contexto para que uma gradual dissensão fosse fomentada e chegasse a proporções cismáticas dentro da denominação. A existência de um contexto político e ideológico liberal, do qual a maçonaria participou ativamente foi o que tornou viável a penetração, implantação e consolidação do trabalho presbiteriano. Liberais, maçons e os protestantes tinham um inimigo em comum: o catolicismo ultramontano⁴¹⁶. Até então não se questionava a relação da maçonaria com os evangélicos presbiterianos.

Cabe neste ponto retomar a observação de que a Igreja Presbiteriana é um segmento no campo religioso que é institucional por essência. É caracterizada por burocrática estrutura conciliar responsável pelas decisões administrativas e doutrinárias e que é a detentora da legitimidade de se posicionar oficialmente. Reside também nessa estrutura o poder de idealizar, gerar e conservar órgãos que possuam vínculo com sua missão de evangelizar. Tomamos como exemplos significativos e verificados na denominação brasileira os periódicos evangélicos e as escolas, dois instrumentos aproveitados pelos missionários para levar à frente sua pregação do evangelho seja de forma direta ou indireta. Ambos serviram também à disseminação de uma visão de mundo sob a égide do pensamento cristão calvinista norte-americano visando formar uma sociedade que sofresse, conforme entendiam, a benéfica influência de sua fé evangélica.

Logicamente, o cotidiano do trabalho missionário protestante presbiteriano no Brasil exigia recursos humanos tanto quanto projetos viáveis de expansão no campo religioso. A captação de novos obreiros dentre os convertidos era uma consequência da pregação religiosa. Com a crescente demanda missionária, o empenho pelo crescimento de um corpo de pastores nativo tanto quanto pelo estabelecimento institucional de uma formação desses ministros nacionais era inevitável. No bojo da naturalidade desse desenvolvimento denominacional com forte carga de institucionalização sobreveio mais

⁴¹⁶ O assunto é desenvolvido com riqueza de detalhes na obra *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, de David Gueiros Vieira, referenciado nesta dissertação.

um fator – e fundamental – da crise que ensejou as divergências que colimariam com o cisma em 1903: o desejo de autonomia do presbiterianismo brasileiro.

O presente capítulo tem como pauta a reprise dos passos rumo a autonomização e também das abordagens das causas da dissensão e do Cisma Presbiteriano de 1903, propondo uma revisão dos fatores destacados pela historiografia protestante institucional. Assim, a pesquisa ora apresentada traz a lume uma diferente discussão sobre as explicações do Cisma, sob o referencial teórico explicitado na introdução deste trabalho e sob a direção da discussão sobre os elementos estruturais descritos nos capítulos anteriores. Tem-se em mente contextualizar a análise das causas do cisma que são propostas nesta dissertação.

Sob o ponto de vista protestante, Frank Arnold reflete sobre o estabelecimento de marcos do que se considera o nascimento de uma denominação. Pode ser o momento da recepção dos primeiros convertidos, ou a organização do primeiro concílio, ou ainda quando a igreja se desassocia organizacionalmente da igreja-mãe.⁴¹⁷ Watanabe, biografando a vida de Simonton, lembra que os presbiterianos brasileiros consideram a chegada do pioneiro como seu início, diferente de outras denominações⁴¹⁸. Especificamente nesse caso têm-se uma preocupação com a construção da imagem do pioneirismo presbiteriano⁴¹⁹.

A historiografia presbiteriana oficial arbitrou três períodos desde a chegada do pioneiro Simonton até a efetivação do cisma. Ferreira os rubrica como: 1) Penetração, ou Implantação (1859-1869), com início no desembarque do primeiro missionário da PCUSA e término a presença de missionários da PCUS; 2) Consolidação (1869-1888), a fase que segue até a organização do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, formalmente desligado das Igrejas norte-americanas; 3) Dissensão (1888-1903), período posterior à formação de instituição que pretendia ser autônoma até a consumação do Cisma. O estabelecimento desses marcos está fortemente imbuído de veneração à figura

⁴¹⁷ ARNOLD, Frank. *Uma Longa Jornada Missionária*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 47.

⁴¹⁸ “As igrejas presbiterianas brasileiras comemoram o seu início a partir da chegada do missionário no Brasil. Trata-se de um fenômeno raro. Batistas e metodistas, por exemplo, preferem comemorar seu início com a fundação das suas primeiras igrejas em território nacional. Caso o mesmo critério fosse adotado para os presbiterianos, a data inicial seria o ano de 1862, quando foram batizados os primeiros fiéis da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro” WATANABE, *Ashbel Green Simonton*. A ideia será retomada no capítulo 5, ao se introduzir a discussão sobre a construção do carisma na representação de líderes protestantes.

⁴¹⁹ O historiador oficial da Igreja Presbiteriana toma a narrativa de Simonton da organização da primeira igreja em 12/01/1865 como se, talvez, o missionário preferisse essa data. Mesmo essa avaliação de Matos fundamenta a opção na pessoa do pioneiro. Cf. MATOS, *Simonton e seus companheiros*. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/15611.html>, acesso em 21/05/2014.

dos pioneiros, como se depreende da escolha da inauguração da história presbiteriana no Brasil com a chegada de Simonton e o início da consolidação com a chegada de mais missionários chamados também de “pioneiros”, vindos da Igreja do Sul dos EUA.

A análise dos eventos referenciados nesta dissertação leva a concluir que a dissensão não teve o início somente com a organização do Sínodo, como a datação tradicional da historiografia eclesiástica faz crer – ou emblemática e arbitrariamente escolhe delimitar. A principal força promotora da organização de um concílio presbiteriano autônomo das denominações norte-americanas foi o elemento nacional. Seu mais notado esforço foi o Plano de Missões Nacionais que desembocou não somente na criação de mais um órgão de imprensa, a *Revista das Missões Nacionais*, como também ensejou forte campanha em prol do sustento dos obreiros pela própria Igreja Nacional. Tal esforço não seria possível se na década de 1880, fortes líderes nacionais tivessem se despontado.

Retomando as proposições de Frank Arnold, quando a igreja se desassocia organizacionalmente da igreja-mãe deveria se perceber o ponto culminante do projeto missionário do qual, segundo o autor, os obreiros estrangeiros estavam se aproximando três décadas após a chegada de Simonton. No entanto, como se demonstrará mais à frente, a autonomia presbiteriana brasileira se mostrou fragilizada em sua base mais fundamental.

De fato, a expansão do presbiterianismo se deu de forma contínua nesses anos. Mais de vinte comunidades haviam sido fundadas até o início da década de 1880 e quase trinta seriam estabelecidas até a organização do Sínodo em 1888.⁴²⁰ Era um crescimento de mais de 100% em pouco menos de uma década.⁴²¹ Se a década de 1880 foi realmente importante para a história da Igreja Presbiteriana do Brasil, também o foi para a história nacional como um todo. A abolição da escravatura em 1888 e a proclamação da República em 1889 circundaram o projeto de autonomia do presbiterianismo brasileiro. Em especial, o contexto deste último evento e suas nuances foram marcantes para que os nacionais presbiterianos se mobilizassem em favor de sua autonomia.

Esse crescimento foi seguido de um caminhar marcado pela dissensão, polarização de ideias, formação de grupos de opinião opostos e o surgimento de uma controvérsia doutrinária que sublimou as principais causas do cisma de 1903, como

⁴²⁰ MATOS, Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903).

⁴²¹ Ver capítulo 2, nota 319.

veremos mais adiante. Nesse processo, cabe-nos destacar três importantes eventos que contextualizam as raízes mais profundas do cisma: 1) o crescimento do número de pastores nativos; 2) o movimento em defesa de uma igreja presbiteriana brasileira autônoma; 3) a organização do Sínodo da IPB.

O primeiro evento importante para que se possa compreender o processo de ruptura pós-1888 entre alguns dos presbiterianos nacionais e os missionários norte-americanos é a formação de um corpo de ministros nativos. Até o início da década da organização do Sínodo, apenas seis ministros haviam sido ordenados no Brasil: José Manoel da Conceição, William Dreaton Pitt,⁴²² Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa, Antônio Bandeira Trajano, Miguel Gonçalves Torres e Antônio Pedro de Cerqueira Leite. O primeiro, ex-padre, primeiro pastor evangélico, presbiteriano e brasileiro a ser ordenado. O segundo, presbítero pioneiro da Igreja Evangélica Fluminense, arrolado pela Igreja Presbiteriana de São Paulo em 1867, se tornou o primeiro presbítero eleito daquela igreja e veio a ser um destacado colaborador de Blackford. Ordenado em 1869, morreu sete meses depois.⁴²³ Os outros quatro foram alunos do Seminário do Rio de Janeiro, que foi extinto com a morte de Simonton, e tiveram que concluir seus estudos sob a tutela dos missionários. Somente estes nacionais estavam ordenados e em campo no início dos 1880: Carvalhosa, Trajano, Torres e Cerqueira Leite.

Se fosse essencialmente indispensável delimitar uma data como marco inicial para a dissensão, o presente estudo argumenta que o ano de 1883 inaugurou uma nova fase com a ordenação de Eduardo Carlos Pereira, a figura carismática que se tornou rapidamente o porta-voz dos anseios do ministério nacional senão o seu principal mentor. A ele seguiram-se as ordenações de José Zacarias de Miranda e Silva, Delfino dos Anjos Teixeira, João Ribeiro de Carvalho Braga, Manoel Antônio de Menezes, Caetano Nogueira Júnior, Belmiro de Araújo César, João Batista de Lima e José Francisco Primênio da Silva. Nove novos ministros. Com a morte de Antônio Pedro, em 1883, a Igreja Nacional possuía 12 ministros nacionais quando da organização do Sínodo em 1888. E 17 ministros missionários estrangeiros. Dessa conta e para se evitar personificar períodos e pensamentos, seria razoável delimitar a dissensão entre os anos

⁴²² Conforme Matos assevera: “Embora não fosse brasileiro ou português, e sim inglês, William Pitt está incluído entre os obreiros nacionais porque filiou-se à igreja presbiteriana e foi ordenado ao ministério no Brasil”. *Os Pioneiros*, p. 306.

⁴²³ *Ibid.*, p. 308-309.

1880 – de forma mais geral – tendo o crescente número de pastores nacionais o marco inicial e inevitavelmente 1903, com o Cisma, como fato conclusivo do período.

O sétimo pastor a ser ordenado no seio da Igreja Presbiteriana no Brasil foi nada menos que Eduardo Carlos Pereira.⁴²⁴ Esse ministro foi um personagem dotado de carisma suficiente não somente para fundamentar e articular os interesses nacionais no imaginário presbiteriano como também para canalizar os interesses desse grupo rumo a polarização que se concluiu no cisma. A ordenação da exposição dos fatores causais do cisma como defendidos neste trabalho reservou-lhe destaque no capítulo 5 a seguir.

Para o momento, no descrever dos passos imediatamente anteriores e fomentadores da autonomização da estrutura eclesiástica brasileira, duas de suas realizações nos são caras. O pastor Eduardo foi o idealizador de projetos de autonomia envolvendo a criação da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, em 1883, e o Plano de Missões Nacionais, de 1886, com a consequente criação da *Revista das Missões Nacionais*. Vejamos a origem dessas novas instituições presbiterianas.

Contando com Eduardo Carlos Pereira, a década de 1880 teve um acréscimo de nove pastores ao ministério nacional antes da organização do Sínodo. Foram organizadas 27 igrejas no período,⁴²⁵ o que nos dá a proporção de um pastor para cada três igrejas. Já seria muito, se não tivéssemos que acrescentar algumas peculiaridades, entre as quais destacamos as seguintes: a) consideramos o número das igrejas estabelecidas, mas muitas delas, especialmente no interior, ensejavam pontos de pregação em recantos ainda mais afastados; b) a distância das igrejas recém-fundadas, ainda que no mesmo estado; c) a incapacidades das comunidades ainda incipientes de sustentar integralmente – e alguns casos até parcialmente – os ministros.

Frank Arnold destaca que “na terceira década após a chegada dos primeiros missionários, o crescimento acontecia em ritmo acelerado. Entretanto, a liderança pastoral não acompanhava o ritmo de criação de novas igrejas pelo país afora”.⁴²⁶ Eram dois os principais entraves para a multiplicação de um corpo de pastores brasileiros: primeiro, a ausência de uma instituição em que os futuros ministros fossem preparados adequadamente; segundo, a incapacidade da igreja brasileira de assumir o sustento de seus pastores. Os dois entraves estariam relacionados em futuro próximo.

⁴²⁴ Levantamento biográfico cf. ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 54-62; CORREIA, Adolfo Machado. *Eduardo Carlos Pereira e seu apostolado no Brasil*. São Paulo: Pendão Real, s/data, passim; LIMA, Éber Ferreira Silveira. *Protestantes em Confronto*. São Paulo: Pendão Real, 2005, p. 44-45; MATOS, *Os Pioneiros*, p. 330-337; MATOS, *Erasmu Braga*, p. 146-150.

⁴²⁵ MATOS, *Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903)*.

⁴²⁶ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 47.

A formação dos pastores, na ausência de um seminário, se fazia por meio dos ministros e, com o desenvolvimento do Mackenzie College, houve casos em que essa formação se deu com o auxílio deste. Isto fez a Junta de Nova York investir para que houvesse um departamento teológico no Colégio Protestante, enquanto, para os nacionais, especialmente depois da organização do Sínodo, era prioridade ter um seminário administrado pela Igreja Presbiteriana no Brasil. Porém, para tanto, eram necessários recursos financeiros.

Não existiria autonomia administrativa real sem autonomia financeira real. E para que isso acontecesse, haveria a necessidade de integração. Ribeiro observa que na década de 1880, quando existiam mais de 50 igrejas e centenas de pontos de pregação, não havia ainda uma consciência do destino comum daquelas comunidades. Elas estavam exiladas e isoladas.⁴²⁷

Sob a liderança de Eduardo Carlos Pereira, dois grandes passos em favor da integração dos presbiterianos brasileiros e da defesa da autonomia nacional foram dados. O primeiro passo foi “a criação de uma sociedade, integrada por pastores e fiéis de todas as igrejas, com o objetivo de editar panfletos evangélicos”,⁴²⁸ a Sociedade Brasileira de Tratados de Tratados Evangélicos. Pereira levou a proposta ao Presbitério do Rio de Janeiro, mas, como observa Boanerges Ribeiro, seu principal companheiro nessa ideia entusiasta morreu – Antônio Pedro de Cerqueira Leite, o moderador do concílio.

Outro fator contribuiu para a derrota da proposta no âmbito conciliar. O concílio possuía maioria votante de pastores-missionários. Aqui, cabe uma devida explicação: desde a organização do Presbitério do Rio de Janeiro, pastores nacionais haviam sido progressivamente sendo ordenados e, como o determina a legislação presbiteriana, arrolados como membros do concílio. Paralela à instituição do Presbitério, em que pastores nacionais e pastores missionários estrangeiros eram igualmente membros do concílio e tinham direito à palavra e voto, existia a figura da Missão, ou *Brazil Mission* – como era chamada a Missão da PCUSA (Igreja do Norte). A Missão da PUCS (Igreja do Sul) não tinha nome específico. Nela, reuniam-se os missionários, pastores, esposas e educadores leigos. Os pastores nacionais geralmente não tinham participação nas

⁴²⁷ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 164.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 164-165.

reuniões da Missão⁴²⁹. Pertenciam ao mesmo tempo às Juntas Missionárias e aos Presbitérios. Isso não foi tão conflituoso enquanto os Presbitérios brasileiros estavam jurisdicionados por concílios americanos. A situação se complicou quando a estrutura denominacional brasileira se tornou autônoma das Igrejas-mãe. Assim, os missionários possuíam dupla filiação: ligados às Igrejas americanas pelas Missões e à Igreja brasileira pelos Presbitérios. Possuíam também dupla jurisdição. Votavam nas reuniões do Presbitério, onde pretensamente se votava questões de campo e de finanças. Votam também nas reuniões das Missões, onde realmente se decidia a distribuição dos campos e das finanças, comumente antes das reuniões dos Presbitérios.

Fato é que a Sociedade de Tratados Evangélicos não foi organizada por iniciativa do Presbitério do Rio de Janeiro, como uma decisão institucional. Mesmo com a oposição tácita dos missionários, ela foi instituída em 17 de setembro de 1883, nas instalações da Escola Americana em São Paulo.⁴³⁰ No ano seguinte, os estatutos foram encaminhados novamente ao Presbitério do Rio de Janeiro, que, novamente, não encampou o empreendimento.

Léonard afirma que “o caráter nacional desta Sociedade, afirmado em seu próprio título, pôde subsistir com os recursos das Igrejas do país sem nunca reclamar auxílio estrangeiro”.⁴³¹ O objetivo principal era produzir opúsculos evangelísticos. Nas palavras do próprio mentor:

Ninguém, por certo, nega as grandes vantagens de pequenos folhetos na disseminação das verdades religiosas entre o povo. Ora, sendo manifesta a falta, em português, de pequenos tratados que, de uma maneira concisa, clara e edificante, “anunciem aos pobres o Evangelho”, pareceu-nos de uma conveniência intuitiva a criação de uma sociedade que, humilde em seu princípio, pode, todavia, com a bênção de Deus, alargar-se, fortalecer-se, de maneira a opor, no futuro, uma barreira eficaz a essa literatura corruptora que alaga infelizmente as diversas camadas de nossa sociedade.⁴³²

Themudo Lessa observa que tal empreendimento “vinha ao encontro do pensamento dos missionários”,⁴³³ especialmente dos pioneiros, como Simonton, que entendia que um dos meios mais necessários para evangelização do país era a

⁴²⁹ As duas missões se dividiram administrativamente em 1896, dando origem aos seguintes órgãos: a) PCUSA (Igreja do Norte, *Board* de Nova York) – South Brazil Mission e Central Brazil Mission; b) PCUS (Igreja do Sul, Comitê de Nashville) – Southern Brazil Mission e Northern Brazil Mission.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁴³¹ LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 152.

⁴³² E. C. PEREIRA apud FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 147.

⁴³³ LESSA, *Anais*, p. 208.

distribuição de literatura evangélica. Ao mesmo tempo, não seriam meras traduções, algumas com falhas, segundo Lessa.⁴³⁴

Frank Arnold aponta que a criação da sociedade trouxe ânimo aos brasileiros para escrever folhetos evangelísticos sem precisar de aprovação prévia das Missões para a liberação de recursos destinados aos custos da publicação.⁴³⁵ O ânimo com a Sociedade de Tratados foi efêmero. O compromisso era mesmo com a defesa de uma igreja nacional e que ela se esforçasse por cumprir sua missão evangelística. O declínio das publicações e seu desaparecimento é alvo de tímido comentário de Lessa: “como tudo neste mundo”, porque “novas preocupações absorviam a atenção da igreja”.⁴³⁶

De fato, novo empreendimento foi lançado: o “Plano de Missões Nacionais”. Seu principal objetivo era permitir que obreiros fossem sustentados a partir da arrecadação de recursos, por meio de “compromissos, ofertas, coletas”.⁴³⁷ Para tanto, deveria se conscientizar as igrejas brasileiras de sua responsabilidade com a evangelização pátria. E não somente o sustento dos pastores, mas também previa recursos para os evangelistas, professores e candidatos ao ministério.

Foi mais uma ideia de Eduardo Carlos Pereira, levada à sua igreja e depois ao Presbitério.⁴³⁸ Aprovado em 1886 pelo Presbitério do Rio de Janeiro, o plano foi levado ao Sínodo dois anos mais tarde, quando de sua organização, onde também foi aprovado.⁴³⁹ Já em 1877, o concílio pioneiro havia publicado pastoral “lembrando às igrejas nacionais sua responsabilidade no sustento dos pastores nacionais”.⁴⁴⁰

Como órgão de divulgação do plano, por meio de pastorais e balancetes do movimento financeiro, foi lançada em janeiro de 1887 a *Revista das Missões Nacionais*, chamada por Lessa de “órgão das finanças do presbiterianismo”.⁴⁴¹ Mas seu papel foi maior. Acabou por unir as igrejas presbiterianas brasileiras, que até então estavam isoladas. Não era um jornal doutrinário, como a *Imprensa Evangélica*, ou de coleção de sermões, como *O Púlpito Evangélico*. Destinado estava a relatar a vida “doméstica”. Segundo Ferreira, “as igrejas brasileiras começaram a se conhecer. (...) a Revista (...)

⁴³⁴ LESSA, *Anais*, p. 208.

⁴³⁵ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 57.

⁴³⁶ LESSA, *Anais*, p. 209.

⁴³⁷ FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p. 203.

⁴³⁸ LEONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 152.

⁴³⁹ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 58.

⁴⁴⁰ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 175.

⁴⁴¹ LESSA, *Anais*, p. 247.

procurava essas notícias, discutia os planos dos Concílios, lançava um retrospecto ao próprio passado, recente e heroico da Igreja brasileira”.⁴⁴²

Contra o plano, algumas peculiaridades enunciadas por Boanerges Ribeiro se levantavam⁴⁴³: 1) a baixa condição socioeconômica da maioria dos membros das igrejas, 2) a preocupação dos missionários em parecer “mercenários”, 3) o perigo da associação com a cobrança de valores pelos sacerdotes católicos, 4) o entusiasmo inicial dos fiéis, mesmo antes das Missões Nacionais, quando a Missão pedia compromissos financeiros, e durante sua execução que declinava conforme o tempo ia passando.

Como era de se esperar, o mentor do Plano foi nomeado relator da comissão estabelecida para dar cumprimento à proposta. E é ele quem dá forma e sentimento às Missões Nacionais⁴⁴⁴. Como bem descreve Ribeiro:

Seu poder de persuasão, a paixão com que se lançou à tarefa, carrearam a simpatia e apoio das igrejas e dos pastores nacionais; depois, o caráter enfaticamente nacional do Plano: Somente brasileiros na Comissão (e quando entram dois missionários norte-americanos, é a pedido dos próprios brasileiros); o dinheiro é totalmente administrado por nacionais.⁴⁴⁵

O próprio Ribeiro aponta em seus estudos a possibilidade do que chama de “contaminação emocional”, que poderia ser levada em má consideração, interpretada como xenofobia. Porém, conforme assevera Ferreira, “o movimento não foi, contudo, orientado no sentido de criticar missionários ou à revelia deles”,⁴⁴⁶ mas tinha o seu apoio. Léonard lembra que, pelo menos a partir da teoria, “a nacionalização das igrejas protestantes brasileiras” era algo tanto previsto quanto desejado pelos plantadores⁴⁴⁷ e também que eles se declararam várias vezes “a favor de uma emancipação tão logo quanto possível das igrejas brasileiras que haviam fundado”.⁴⁴⁸ Recentemente, o missionário norte-americano Frank Arnold comentou a iniciativa nacionalista de Pereira em seu estudo, nos seguintes termos:

Deve-se observar que nenhuma dessas iniciativas de Eduardo Carlos Pereira foi projetada como uma crítica das Missões, nem estava expressando sentimentos antiamericanos ou antimissionários. Ele simplesmente tentava incentivar o que os próprios norte-americanos haviam dito ser seu alvo desde o princípio – plantar no Brasil

⁴⁴² FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p. 204.

⁴⁴³ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 174-175.

⁴⁴⁴ O capítulo 4 discorrerá sobre a relação entre nacionalismo e o projeto evangelístico dos novos pastores brasileiros.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁴⁶ FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 204.

⁴⁴⁷ LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 145.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 145.

uma igreja que se tornasse autossuficiente em termos de governo, finanças e propagação.⁴⁴⁹

A semente estava lançada. E o Sínodo seria organizado.

A década de 1880 foi realmente diferencial na história inicial do presbiterianismo brasileiro. No período imediatamente anterior à organização do Sínodo foram plantadas 27 igrejas, totalizando 50⁴⁵⁰ por ocasião da constituição do concílio supremo da Igreja Presbiteriana do Brasil. Estavam distribuídas da seguinte maneira⁴⁵¹: Rio de Janeiro – 4; São Paulo – 23; Minas Gerais – 6; Bahia – 2; Pernambuco – 2; Ceará – 1; Paraná – 4; Paraíba: 2; Sergipe – 1; Rio Grande do Norte – 1; Maranhão – 1; Rio Grande do Sul – 1; Alagoas – 2. Era chegado o momento de dar o próximo passo rumo à autonomia administrativa das igrejas brasileiras.

A proposta de organização de um Sínodo brasileiro partiu do Presbitério do Rio de Janeiro. Foram os pioneiros no processo de autonomia da Igreja Presbiteriana do Brasil e na organização de um concílio que representasse esse desejo. Já em agosto de 1872, discutia-se no primeiro concílio presbiteriano no Brasil sobre a autonomia da Igreja brasileira.

O Rev. George Chamberlain redigiu e publicou em 1873 uma circular educativa tratando da necessidade de que as igrejas brasileiras se autossustentassem. Em 1884, nova circular sobre o mesmo assunto foi redigida sob a pena de Blackford e Lenington, enquanto que no ano seguinte foi elaborado e anexado como apêndice ao Regimento Interno do Presbitério do Rio de Janeiro um “Plano de União das Igrejas Presbiterianas do Brasil”, que foi submetido ao Board de Nova York. Este o aprovou em 1886.

Boanerges Ribeiro enuncia sete tópicos de debate sobre a autonomia: 1) Como criar o Sínodo do Brasil e desligar nossas igrejas dos concílios norte-americanos?; 2) Como ficariam os missionários após esse desligamento: em presbitério americano ou em presbitério brasileiro?; 3) Como sustentar autonomia eclesiástica, considerando que a igreja brasileira dependia quase que totalmente da ajuda financeira proveniente das verbas das missões? 4) Como resolver a situação criada pela presença de duas igrejas norte-americanas, sustentando, cada uma, seus missionários, e de igrejas nacionais e pastores nacionais no Brasil?; 5) As missões estrangeiras permaneceriam, ou se

⁴⁴⁹ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 58.

⁴⁵⁰ MATOS, *Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903)*.

⁴⁵¹ Considerando a atual divisão geográfica brasileira e não a divisão em províncias no período monárquico.

dissolveriam nos presbitérios nacionais?; 6) Se permanecessem, com quem ficaria o patrimônio?; 7) E as escolas?⁴⁵²

Como vimos no capítulo 2⁴⁵³, O Presbitério do Rio de Janeiro havia sido organizado em 16/12/1865,⁴⁵⁴ tendo como principal motivo examinar o candidato ao ministério, o ex-padre protestante, José Manoel da Conceição, que foi ordenado no dia seguinte. Suas reuniões se alternavam entre Rio de Janeiro e São Paulo, salvo algumas exceções (duas vezes em Rio Claro e uma em Sorocaba). Além de concílio pioneiro, também lhe coube “colher os frutos da política liberalizante do 2º Reinado (...) obtendo registro como pessoa jurídica”.⁴⁵⁵ Seus estatutos foram aprovados em 1872, tendo sido publicados no Diário Oficial do Império, confirmada a aprovação do imperador, D. Pedro II. A “Sociedade Presbitério do Rio de Janeiro” foi composta para legalizar as propriedades da igreja, constituindo-se tal fato como passo rumo ao reconhecimento pela lei das igrejas presbiterianas no Brasil.⁴⁵⁶

Até 1888 foi o único presbitério, a não ser durante os anos de 1872-77, quando funcionou o Presbitério de São Paulo. Até o ressurgimento deste, sob o nome Campinas e Oeste de Minas, o Presbitério do Rio de Janeiro ordenou cerca de nove ministros e recebeu diversos missionários estrangeiros para a obra de evangelização no Brasil.

Em 1872, os obreiros do Comitê de Nashville organizaram um Presbitério, o de São Paulo. Estava subordinado ao Sínodo da Virgínia. Suas atas partem da organização se encerrando de forma abrupta em 1877. Ao que parece, foi dissolvido, sendo que nas atas da Assembleia Geral da PCUS encontra-se registro de um pedido, em nome de Eduardo Lane, que se organizasse um presbitério, o que, por inferência, pode ser interpretado, na verdade, como um pedido de não dissolução. Como vimos ao final do capítulo 2⁴⁵⁷, a Igreja do Sul dos Estados Unidos havia adotado a postura de não propagar a organização específica presbiteriana, mas a doutrina e princípios sustentados pela denominação.

⁴⁵² RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 176.

⁴⁵³ Capítulo 2, p.72-73.

⁴⁵⁴ Organizadores: Simonton, Blackford e Schneider. Igrejas: Rio de Janeiro, São Paulo e Brotas (ainda sem presbíteros representantes).

⁴⁵⁵ RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura*, p. 82.

⁴⁵⁶ MATOS, *O Presbitério do Rio de Janeiro*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/10983.html>. Acesso em: 02/02/2013.

⁴⁵⁷ Capítulo 2, p.86.

Dez anos depois, os obreiros de Nashville organizaram novamente um presbitério⁴⁵⁸, sob o nome de Presbitério de Campinas e Oeste de Minas, no dia 14/04/1887.⁴⁵⁹ Destacou-se entre os presbíteros Flamínio Rodrigues, futuro ministro. Suas primeiras decisões foram consultar a Assembleia Geral sobre possível filiação a um Sínodo Brasileiro, em atenção a uma proposta do Presbitério do Rio de Janeiro e o envio de sugestão às igrejas no Norte do Brasil para que também se organizassem em presbitério e entrassem em contato com o Presbitério do Rio.

O trabalho missionário no Nordeste teve como pioneiro o Rev. Schneider que se instalou em Salvador-BA, em fevereiro de 1871. Ele ajudou o Rev. James Houston na organização da Igreja de Cachoeira (12/09/1875), no Recôncavo Baiano, mas desligou-se da missão em 1877, indo para Nova York, retornando somente em 1882.⁴⁶⁰

Nesse ínterim, chegou ao nordeste o Rev. John Rockwell Smith, em 15 de janeiro de 1873. Fez destacado trabalho ministerial evangelístico e também educativo. Vicente Temudo Lessa se referiu a ele como o “Simonton do Nordeste”.⁴⁶¹ Contou com o apoio de colportores, foi responsável pela criação, em 1875, de um periódico que teve curta duração (*Salvação de Graça*) e pela organização das igrejas do Recife (1878), Goiana-PE (1880), João Pessoa-PB (1884), Pão de Açúcar-AL (1887) e Maceió-AL (1887). Em 1884 (11/11) foi organizada a primeira Sociedade de Senhoras, tendo sua esposa, Carolina Smith, como presidente.⁴⁶² Em 1888, compreendendo nove Igrejas e cinco ministros, foi organizado o Presbitério de Pernambuco,⁴⁶³ elegendo sua primeira mesa, tendo como moderador o Rev. Smith.

A reunião de organização do Sínodo Presbiteriano do Brasil teve lugar na Corte, a capital do Império, atual cidade do Rio de Janeiro, em 06/09/1888.⁴⁶⁴ Comissionados anteriormente, o Rev. George W. Chamberlain presidiu a sessão, que foi secretariada pelo Rev. John W. Dabney, o primeiro da Junta de Nova York (Igreja do Norte) e o último do Comitê de Nashville (Igreja do Sul). A PCUSA foi representada por dois

⁴⁵⁸ Organizadores: Rev. Eduardo Lane, Rev. John Boyle, Rev. Delfino Teixeira, Rev. Ballard Thompson. Igrejas: Mogi-Mirim, Penha, Itatiba, Santa Bárbara, Água Branca.

⁴⁵⁹ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 553.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 189-190.

⁴⁶³ LESSA, *Anais*, p. 275. Organizadores: Revs. John R. Smith, José Francisco Primênio da Silva, DeLacey Wardlaw, João Batista de Lima, Belmiro de Araújo César. Igrejas: Maceió, Recife, Paraíba (João Pessoa), Fortaleza, São Luiz, Goiana, Pão de Açúcar, Mossoró, Monte Alegre.

⁴⁶⁴ FERREIRA, *História da IPB*, Vol. 1, p. 206.

ministros, Charles Knox e J. Hodge, tendo a Igreja do Sul (PCUS) alegado economia para não enviar representante. Frank Arnold observa que

a organização de um sínodo no Brasil, ao qual pertencessem todos os presbitérios do país, efetuará duas coisas: eliminará qualquer separação que existisse no fato de que os dois presbitérios estavam associados a diferentes denominações americanas e, considerando que o sínodo seria independente e não afiliado a outras denominações estrangeiras, marcará a independência organizacional da Igreja Presbiteriana do Brasil.⁴⁶⁵

O Sínodo deliberou sobre várias questões, tomando as seguintes resoluções principais⁴⁶⁶: I - No interregno de suas reuniões (trienalmente), funcionaria por meio de Comissões Permanentes: 1. Missões Nacionais; 2. Missões Estrangeiras; 3. Educação; 4. Publicação; 5. Diretoria do Seminário; II - Estabelecer um Seminário Teológico, que funcionaria no Rio de Janeiro – o Seminário começou em Nova Friburgo, somente no final de 1892 (portanto, depois da segunda reunião do Sínodo); III - Espírito ecumênico, no sentido de aproximação e cooperação com as denominações evangélicas estabelecidas no Brasil. Essa foi uma proposta do Rev. Eduardo Carlos Pereira; IV - Plano de Missões Nacionais: segundo Ferreira, foi sua consagração, depois dos bons frutos já conseguidos após ter sido adotado pelo Presbitério do Rio de Janeiro; o Rev. Chamberlain foi nomeado missionário sinódico, uma espécie de evangelista permanente; ocupou a função até 1897, quando se extinguiu o cargo; V - Sugeriu-se à Sociedade Bíblica Americana a revisão da edição de Almeida; VI - Foi estabelecida a área do campo missionário presbiteriano que contemplava desde o Maranhão até o Rio Grande do Sul; para a cobertura de tão vasta área, o Sínodo tinha como objetivo conseguir 26 novos missionários; VII - O Presbitério Campinas e Oeste de Minas foi dividido em dois: São Paulo e Minas Gerais; o novo Presbitério de São Paulo foi instalado sob direção do Rev. Eduardo Carlos Pereira em 14/09/1888, ou seja, no dia seguinte ao do encerramento do Sínodo; o Presbitério de Minas foi instalado em 06/12/1888; VIII - Decidiu-se sobre a delimitação geográfica dos presbitérios.

Arnold projeta sobre o evento a impressão de que havia um clima de unidade e a impressão de um futuro promissor⁴⁶⁷. Equivoca-se o autor, pois as tensões latentes no seio da própria estrutura organizacional da denominação implodiram a pretensa

⁴⁶⁵ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 49.

⁴⁶⁶ *Actas do Synodo da Igreja Presbyteriana no Brazil*. São Paulo: Typografia Internacional, 1888.

⁴⁶⁷ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 51.

harmonia reinante no final da década de 1880 muito rapidamente. A historiografia presbiteriana oficial chama esse período de “período de dissensão”.⁴⁶⁸

A historiografia presbiteriana trata o tema de forma repetitiva. Para levar adiante a proposta de estabelecer as causas estruturais do Cisma, faz-se imperativo revisitar as exposições que já se fizeram sobre o tema, contextualizando o principal período aqui trabalhado.⁴⁶⁹

O primeiro a historiar oficialmente a crise é o próprio Eduardo Carlos Pereira, no opúsculo *As Origens da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*. Chama seu grupo de “corrente separatista do presbiterianismo nacional” e, ele mesmo, destaca como causa principal as disputas institucionais em torno da organização de um Seminário. Aponta que a insistência do *Board* de Nova York em concentrar a formação dos pastores no Mackenzie era um grave erro que não poderia ser tolerado pelos nacionais, especialmente em função do caráter de seus diretores, Horace Lane e William Wadell – conflito pessoal que será narrado em pormenores no capítulo 5. Porém, como que confundindo as causas, amalgamando-as, afirma enfaticamente que “frustradas completamente nossas intenções, escarnecidos nossos intuitos, fomos obrigados a romper com o Sínodo por causa da questão maçônica”⁴⁷⁰. Sobre essa afirmação, surge a indagação se os separatistas teriam permanecido na Igreja se tivessem vencido na causa do Seminário mesmo com a questão maçônica.

Embora querelante do período da dissensão, Vicente do Rego Themudo Lessa é uma testemunha ocular. Sua obra *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo* tem como subtítulo “Subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro” e de fato cumpre esse objetivo. Lessa é utilizado por todos os autores que citaremos a seguir. Pernambucano, foi convertido à fé evangélica no início da última década do século XIX, transferindo-se para o Sudeste a fim de estudar para o ministério. Foi aluno em Nova Friburgo e São Paulo, sendo ordenado ministro na Epifania de 1901. O objetivo do livro foi relatar os primeiros 40 anos do presbiterianismo em São Paulo, mas acabou por ir além da 1ª Igreja, trazendo informações preciosas sobre os primórdios do presbiterianismo nacional. Seu texto é essencialmente descritivo e possui a ótica de um dos fundadores da Igreja Presbiteriana Independente.

⁴⁶⁸ Cf. FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, e MATOS, Alderi Souza de. *Histórico da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/7102.html>. Acesso em: 31/10/2013.

⁴⁶⁹ Optei por fazê-lo em ordem cronológica das publicações dos autores.

⁴⁷⁰ PEREIRA, Eduardo Carlos. *As Origens da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*. São Paulo: Editora Pendão Real, 2013.

Lessa está identificado com as razões de Eduardo Carlos Pereira, dando destaque à Plataforma defendida por esse líder.⁴⁷¹ Diz que o amigo tinha “nascido para lutas, não vacilava (...) na defesa de suas ideias. Era de uma tenacidade admirável. Muitos dos antigos companheiros se iam dele afastando cada vez mais. Ele, porém, combatia até o extremo (...) suas intenções eram boas, embora mal compreendidas”.⁴⁷²

Émile Léonard, professor francês que integrou o corpo docente da Universidade de São Paulo no final da década de 1940, foi o primeiro a tratar do assunto sob a perspectiva da história social. Dedicou um capítulo inteiro de seu livro *O Protestantismo Brasileiro*⁴⁷³ a falar sobre o que chamou “As crises internas do protestantismo brasileiro”. Defende a tese de que a emancipação do presbiterianismo se deu concretamente com o cisma e surgimento da Igreja Presbiteriana Independente, realmente autônoma das igrejas-mães norte-americanas. Entende que os principais fatores da crise estão ligados a três eixos principais: 1) a postura dos missionários ou das entidades que os tinham enviado; 2) o movimento por uma igreja autônoma por parte dos pastores nacionais; 3) o contexto histórico em que se deflagrou o embate entre nacionais e as Missões.

Sobre a postura dos missionários ou das Juntas denominacionais norte-americanas, Léonard julgou que o nativismo foi agravado pela forma de relacionamento estabelecida pelos estrangeiros, marcada por: 1) autoritarismo; 2) incompreensão dos hábitos nacionais; 3) demonstração de superioridade étnica. Ele ainda considera que a queda em valor intelectual e teológico dos missionários ajudou a agravar a crise. Assim apresenta a reação nacionalista, em suas palavras:

de uma maneira geral, as jovens igrejas latinas, muito intelectualistas, se decepcionaram com o pragmatismo e a fraqueza teológica de um certo ministério norte-americano, respondendo com um complexo de superioridade intelectual às demonstrações que acreditavam traduzir um complexo de superioridade étnica dos missionários.⁴⁷⁴

Destaca no movimento por uma igreja autônoma a influência enérgica de Eduardo Carlos Pereira, que fez “evidenciar-se logo no seio de seus colegas e de convencê-los – apesar de jovem e novato no ministério – do ideal de nacionalização do

⁴⁷¹ LESSA, *Anais*, p. 552.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 551.

⁴⁷³ O texto de Léonard foi publicado originalmente como artigos para a *Revista de História* da Universidade de São Paulo, nos números 5 a 12 (1951-1952).

⁴⁷⁴ LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 147.

protestantismo brasileiro”⁴⁷⁵ e a oposição de Álvaro Reis, pastor da 1ª Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, às posições cada vez mais radicais do líder nativista. Léonard não deixa de sinalizar que a chamada “questão maçônica” era na verdade um “falso problema”,⁴⁷⁶ que na verdade mascarava as questões pessoais envolvidas e que por sua vez “esconderam cada vez mais os problemas realmente em causa”,⁴⁷⁷ ou seja, as lutas pela independência de fato da Igreja Presbiteriana no Brasil. Sobre o contexto histórico em que se deflagrou o embate entre nacionais e as Missões, Léonard enfatiza que

aconteceu que o presbiterianismo brasileiro alcançou essa maturidade naquela mesma época de exaltação patriótica da proclamação da República e era muito natural que, num Brasil autônomo mesmo em relação às lembranças que o ligavam à mãe-pátria portuguesa, também o protestantismo quisesse libertar-se das igrejas-mães.⁴⁷⁸

O primeiro historiador oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil, Júlio Andrade Ferreira, arranja sua exposição em torno de três questões: a Questão Missionária, a Questão Educativa e a Questão Maçônica,⁴⁷⁹ que se desenvolveram na última década do século XIX, os anos 1890. Ferreira aponta que a organização do Sínodo trouxe um dilema inevitável para a novel igreja, visto que “o próprio ato constitutivo do Sínodo, deixou vago o problema da jurisdição”.⁴⁸⁰

O fato é que os missionários norte-americanos estavam submetidos às Juntas de Missões de suas denominações de origem. E eram duas: o Board de Nova York, da PCUSA, e o Committee de Nashville, da PCUS. Alguns sequer pertenciam a presbitérios brasileiros. Paralela à estrutura conciliar da igreja brasileira (os presbitérios e o sínodo, concílio máximo) havia a figura das Missões, da qual participavam os missionários, mas não os ministros nacionais. Ferreira diz com propriedade que

a dificuldade, porém, é que os recursos financeiros são indispensáveis à concretização dos planos e uma luta se travava entre os planos dos Sínodos (e em certo sentido dos presbitérios) e os dos Boards, cujo dinheiro era canalizado, não aos concílios brasileiros, mas às “missões” que continuavam organizadas no Brasil.⁴⁸¹

⁴⁷⁵ LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 152.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁷⁹ Curioso notar a semelhança com o arranjo dos fatores que levava à queda da monarquia: a Questão Religiosa, a Questão Militar e a Questão Escravista.

⁴⁸⁰ FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 306.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 307.

Em não poucos casos, os missionários não apoiavam os projetos do concílio maior brasileiro ou resistiam diretamente a eles⁴⁸², como no caso da criação da *Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos*, antes mesmo da organização do Sínodo⁴⁸³. Ferreira descreve que o próprio Board de Nova York, por exemplo, reconhecia a autoridade do Sínodo. O secretário do Board, Dr. Ellinwood, havia enviado documento oficial à igreja brasileira dizendo que “o Board reconhece a autoridade completa e a autonomia do Sínodo e seus presbitérios e seu inteiro poder para dirigir seu trabalho, quer evangelístico, quer educacional, sem interferência das Missões”.⁴⁸⁴ Ferreira acentua que os presbiterianos norte-americanos reconheciam a existência da dupla jurisdição, continuando a citar o documento de Ellinwood:

as relações dos missionários que são membros dos presbitérios brasileiros são duplas e devem ser claramente distinguidas. Em toda matéria doutrinal e em todas as questões eclesásticas, estão eles inteiramente sob o controle de seus presbitérios e do Sínodo. Tanto quanto diz respeito à política missionária, porém, estão sujeitos à Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.⁴⁸⁵

No entanto, Ferreira demonstra que os americanos se enganavam em pensar que essa dupla jurisdição era pacífica, pois era diferente da dupla jurisdição a que estavam submetidos os membros do Board que estavam nos Estados Unidos, visto que seus concílios não iriam contra a orientação da Assembleia Geral. No Brasil, havia interesses diferentes, prioridades distintas que levariam naturalmente à oposição entre os membros nacionais dos presbitérios e os missionários, tendentes a representar o interesse de sua igreja de origem norte-americana.⁴⁸⁶ Um dos pontos de divergência se deu justamente no âmbito da educação.

Ferreira apresenta a Questão Educacional de forma simples e pragmática, conforme a própria questão era vista pelos missionários. Entendia o Board que não era “sábio separar a educação religiosa da secular”.⁴⁸⁷ Para alguns líderes nacionais, capitaneados por Pereira, não era saudável que os filhos da igreja estivessem no mesmo meio dos não convertidos. E, no centro de sua bandeira educativa, se encontrava a luta pela formação dos pastores nacionais em Seminário dirigido pelo Sínodo brasileiro e não no Mackenzie, como esperava principalmente o Board de Nova York.

⁴⁸² FERREIRA, *História da IPB.*, p. 310.

⁴⁸³ Veja neste capítulo, p.95s.

⁴⁸⁴ J. J. ELLINWOOD apud FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p. 311.

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 312.

Por fim, Ferreira apresenta a Questão Maçônica, usando citações extensas de Themudo Lessa. Membros da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, descontentes com o tratamento do assunto resolveram organizar uma nova igreja na capital. Relembra que a questão foi levantada em *O Estandarte* por meio dos artigos de Nicolau Soares do Couto Esher, o Lauresto. Ferreira não emite opinião sobre o assunto, restringindo-se apenas a citar os *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*.

O historiador norte-americano Paul Pierson⁴⁸⁸ aborda o tema de forma equilibrada e com argumentação estruturada. Segundo ele, toda a dissensão se deu em torno do debate acerca de três questões fundamentais para o desenvolvimento autônomo do presbiterianismo brasileiro. Para além das questões, a crise agravou-se face a problema eminentemente pessoal e resultante de um “choque agudo de personalidades”, acrescido da controvérsia a respeito da compatibilidade ou não da maçonaria com a fé cristã.

O primeiro ponto de discussão girava em torno das prioridades dos investimentos nas estratégias missionárias, em foco no momento, a obra educacional. Não havia consenso entre os próprios missionários e destes com os nativos se a organização de escolas primárias, secundárias e universidades deviam ser a principal estratégia. E ainda, qual o público alvo de tais escolas, se somente protestantes ou abertas a todos. E mais, as opiniões dependiam de como se via a obra educacional: se como um instrumento evangelístico, destinado a fazer prosélitos ao protestantismo; se como meio necessário à formação da liderança da igreja, diante da ineficiência da instrução pública brasileira; ou como agentes do progresso no Brasil por meio da divulgação e implantação de uma cosmovisão cristã nos moldes norte-americanos.

O segundo ponto de debate se concentrava no controle da educação teológica no campo brasileiro. Deveria seguir sob os auspícios das Juntas Missionárias norte-americanas ou ser entregue aos nacionais por meio do seu concílio maior recém-organizado, o Sínodo? Segundo Pierson, tal disputa estava intimamente ligada ao terceiro ponto de tensão. Embora por algum tempo não tenha sido questionada a filiação de missionários estrangeiros aos presbitérios nacionais, estes não abriam mão de suas prerrogativas enquanto membros das Missões. Estavam sob dupla jurisdição, o que, em determinados assuntos, pedia as decisões dos concílios à vontade das Juntas

⁴⁸⁸ Cf. PIERSON, Paul Everett. O primeiro meio século do presbiterianismo brasileiro. Cap. 2 do livro: *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, Texas: Trinity University Press, 1974. Traduzido pelo Presb. José Roberto Costanza para o Curso de História da IPB 2 da Graduação em Teologia do Seminário Simonton. Rio de Janeiro, 2007.

estrangeiras ou à desconsideração das prerrogativas legais dos presbitérios e do Sínodo brasileiros.

O choque agudo de personalidades mencionado por Paul Pierson se verifica na tensa e recorrentemente relação já mencionada entre Eduardo Carlos Pereira e Horace Lane. Entre as admoestações do pastor ao missionário quanto aos seus deveres para com a 1ª Igreja de São Paulo e as decisões administrativas do diretor do Colégio Protestante contra professores membros da referida comunidade – o que Pierson chama de “atos despropositados” – o auge da crise se refletiu na posição do Board de não apoiar qualquer empreendimento de educação teológica que não estivesse vinculado ao Mackenzie. A preparação de ministros deveria ser um departamento da instituição, na visão da Junta norte-americana, enquanto que os nacionais rejeitavam esse plano, votando pela reabertura do Seminário no Rio de Janeiro.

Por fim, Pierson considera que a “Questão Maçônica” consistiu numa confusão da questão principal com uma questão secundária. O historiador norte-americano possui a mais clara e lúcida análise sobre o tópico, como se vê no trecho a seguir:

Foi irônico ver que a maçonaria, a maior campeã do nacionalismo e do liberalismo na vida política brasileira, tenha sido tomada como uma aliada daqueles acusados de hostilidade ao nacionalismo eclesiástico. Aumentando a ironia, estava a defesa da maçonaria ao protestantismo contra o clericalismo e a perseguição, e sua luta pela liberdade religiosa e separação da igreja do estado. Em ambos os casos, os maçons estavam de acordo com os protestantes brasileiros, o que explica porque tantos pastores nacionais eram membros da maçonaria e porque eles defendiam sua liberdade de permanecer assim. Se por um lado Eduardo C. Pereira, ao acusar os maçons de subscrever uma fé deísta, tinha fortes argumentos teológicos a seu lado, por outro, o sentimento de lealdade com a ordem maçônica por sua contribuição para com a República Brasileira trabalhava contra ele.⁴⁸⁹

O mais importante e completo estudo feito sobre o período da dissensão até o momento é assinado por Boanerges Ribeiro, sob o título *A Igreja Presbiteriana no Brasil: da autonomia ao cisma*, cobrindo a narrativa do período de 1880 a 1903 com abundância de fontes primárias. Em 24 capítulos, Ribeiro destrincha o caminho tomado pela igreja brasileira desde a pretensa autonomia da organização do Sínodo até a fatídica noite de 31 de julho de 1903, quando Eduardo Carlos Pereira e seus partidários desligaram-se do concílio máximo da denominação. Sua exposição requer que nos detenhamos com mais atenção.

⁴⁸⁹ PIERSON, Paul Everett. O primeiro meio século do presbiterianismo brasileiro, Ibid.

Em síntese, Ribeiro propõe nove pontos fatoriais da crise que se instaurou gradualmente no presbiterianismo brasileiro.

1) Faz considerações sobre as diferenças culturais, de método e de estilo e ainda as divergências teológicas existentes entre os próprios missionários norte-americanos que pertenciam às duas denominações, a PCUSA (Igreja do Norte) e a PCUS (Igreja do Sul) e entre eles e os pastores nacionais. Entende que “os desajustes culturais semeiam ressentimentos pessoais e de grupos: solapam a confiança, a paciência e a prudência necessárias à solução inteligente do desajuste estrutural”.⁴⁹⁰

2) Aponta a indicação de Horace Lane por Chamberlain como a causa da transformação da pequena escola fundada pelo casal de missionários em um pomo de discórdia entre nacionais e missionários. A igreja brasileira queria que o Colégio Protestante fosse uma *Training School*, ou seja, escola para os filhos dos crentes onde desfrutassem de influência evangélica e ao mesmo tempo preparatório para candidatos ao ministério e curso de formação de professores para as escolas paroquiais. Lane, com sua habilidade administrativa, gênio de educador e apoio da Junta de Nova York, transformou a pequena escola em um *College* visando formar as elites sob a égide da influência cristã em sentido geral.

3) Além da atuação de Lane no Mackenzie, Ribeiro também destaca a influência e liderança desse missionário na *Brazil Mission*.⁴⁹¹

4) Para Ribeiro, a liderança de Eduardo Carlos Pereira e seus ideais nativistas tiveram um lastro de apoio pessoal e financeiro de sua comunidade, a Igreja Presbiteriana de São Paulo. Apresentando o desenvolvimento do perfil social dos membros da igreja da capital paulista, Boanerges Ribeiro enfatiza a diversidade de classes na composição da membresia, mas conclui que “é uma igreja onde há recursos financeiros, e onde pessoas familiarizadas com a liderança social se identificam com a ambição de acelerar e consolidar o movimento de reforma da religião no país, com autonomia da iniciativa nacional”.⁴⁹²

5) O esforço por uma igreja autônoma se deu em duas frentes: administração eclesiástica e financeira, como demonstra Ribeiro ao descrever a criação da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos e o Plano de Missões Nacionais, já citados neste trabalho. A primeira tinha o objetivo de preparar material evangelístico e o segundo

⁴⁹⁰ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 237.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 70.

garantir que a igreja nacional se envolvesse com o sustento de seus obreiros. Essas iniciativas, especialmente o Plano de Missões Nacionais, possuíam, nas palavras do historiador, forte “contaminação emocional”.⁴⁹³

6) Destaca-se também o problema que Boanerges Ribeiro chama de desajuste estrutural,⁴⁹⁴ ou seja, a falta de autonomia dos concílios brasileiros. Embora os presbitérios tivessem sido organizados e o Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil tivesse se constituído em 1888, “os planos e prioridades da Igreja Evangélica Brasileira (...) nem sempre coincidirão com planos e prioridades das Juntas Missionárias”.⁴⁹⁵ Examinando as comissões organizadas pelo Sínodo inaugural para agir no interregno das reuniões, concluiu que “a autonomia é limitada, pois os dois professores do Seminário são missionários, a serem sustentados pelas Igrejas norte-americanas; e todas as comissões dependem de subvenções missionárias para agirem”,⁴⁹⁶ e ainda “o Sínodo possui poder eclesiástico, as Juntas poder financeiro”.⁴⁹⁷ Ele narra conflitos de jurisdição não somente com o concílio maior, mas também com os presbitérios e a Brazil Mission, muitos deles na pessoa do Rev. William Alfred Waddell.⁴⁹⁸

7) O Sínodo insistiu na reorganização de um Seminário a fim de formar os pastores da denominação. A Junta de Nova York insistia que isso poderia se dar no Mackenzie. Trata-se de mais um fator agregado à crise de dissensão, visto que o Seminário tratou de abrir um curso preparatório, análogo ao secundário da Escola Americana.⁴⁹⁹ Além disso, as Missões norte-americanas não julgavam coerente investir em professores e propriedades para duas instituições diferentes na capital paulista. Para os pastores nacionais “a raiz da dificuldade é o Colégio Protestante”.⁵⁰⁰

8) Um outro fator apontado por Ribeiro como complicador das discussões travadas no período da dissensão era a discrepância entre os salários de missionários estrangeiros e de ministros nacionais sustentados pelas Juntas, causadas, segundo ele, pelos desajustes estruturais e culturais.⁵⁰¹ Os brasileiros recebiam metade da prebenda dos missionários ou menos ainda, apesar de exercerem as mesmas funções.⁵⁰²

⁴⁹³ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 187.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 239- 254, *passim*.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 312.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 318.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 233-238, *passim*.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 236.

9) O último fator descrito em boas minúcias por Boanerges Ribeiro são os conflitos pessoais de Eduardo Carlos Pereira. Primeiramente, com os norte-americanos William Alfred Waddell, Horace Lane e H.M. Humphrey, e com o holandês Emanuel Vanorden.

Com relação a Waddell, este havia entrado em diversos embates com as igrejas nativas, licenciados e pastores, atuando em nome da *Brazil Mission*. Em muitas dessas ocasiões, teve atitudes nada lisonjeiras para com os nacionais.⁵⁰³ Lane era membro da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo e, embora missionário, fazia parte do rebanho de Eduardo Carlos Pereira, que levou à Sessão seu descaso com a frequência aos cultos e à Santa Ceia. Lane driblou a disciplina imposta, filiando-se a outra igreja nos Estados Unidos.⁵⁰⁴ Pereira ainda teve forte atrito com H. M. Humphrey em uma troca descabida de cartas contendo hostilidades pessoais, pois esse líder havia saído em defesa de Lane e Waddell.⁵⁰⁵ Também entrou em conflito com o Rev. Emanuel Vanorden que, inicialmente se dispôs a ajudá-lo. Pereira se opôs ao colega por causa da pretensa incompatibilidade de suas atividades extraministeriais – que estariam causando escândalo entre os membros da 1ª Igreja – e porque Vanorden solicitou autorização para organizar a congregação que tinha fundado.⁵⁰⁶

Por fim, após ser acusado de autoritarismo e outros desentendimentos nas reuniões da Diretoria do Seminário, da qual Pereira fazia parte, e a rejeição de suas propostas de regulamento e reorganização do Curso Anexo, o forte líder nativista gerou descontentamento e afastamento dos próprios companheiros de luta pelo Seminário.⁵⁰⁷

Reavaliando a historiografia sobre o cisma, Araújo Gomes coloca as rupturas desenvolvidas no chamado “Período da Dissensão” como fruto das “divergências quanto aos objetivos da educação presbiteriana em São Paulo, aliadas ao desejo de alguns brasileiros de sacudir o jugo dos missionários norte-americanos que dominavam a política dos concílios”,⁵⁰⁸ indicando a “Questão Maçônica” como uma querela teológica adjacente, mas não principal, ao descrever a visão de que “o problema levantado por alguns líderes presbiterianos sobre a participação de membros da Igreja na maçonaria teria sido o pomo da discórdia” como uma “tradição corrente” na IPB.⁵⁰⁹

⁵⁰³ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*., p. 252.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 255-262, passim.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 321-327, passim.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 268-269.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 337-341.

⁵⁰⁸ GOMES, *Religião, Educação e Progresso*, p. 126.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

Gomes aponta os seguintes pontos como fatoriais para o desenvolvimento da dissensão culminando com o cisma: 1) as diferentes posições quanto à filosofia educacional presbiteriana, personificadas em Pereira e Lane; 2) o emergente nacionalismo contextual à Proclamação da República; 3) o domínio americano sobre os concílios nacionais; 4) a questão maçônica, se considerada em suas relações com o Mackenzie College.

Alderli Matos aborda o tema em duas de suas obras: *Erasmu Braga, o Protestantismo e a Sociedade Brasileira* e *Uma Igreja Peregrina*, este último abrangendo a história da IPB de 1959 a 2009. Contextualizando o período de vida de Erasmo Braga, aponta que os desencontros entre missionários e a liderança nacional se dava em quatro pontos: 1) a educação teológica; 2) a função das escolas dirigidas pelos missionários; 3) a administração dos investimentos no trabalho educacional e de evangelização; 4) o papel desempenhado pelos missionários.⁵¹⁰ Para o historiador oficial da IPB, as diferenças culturais eram o fator complicador dos pontos de divergência simbolizados nas pessoas de Eduardo Carlos Pereira e Horace Manley Lane. Ao revisar os primeiros cem anos do presbiterianismo, considera que “a criação do Sínodo acentuou o sentimento nacionalista de alguns jovens pastores brasileiros, desejosos de maior autonomia para a nova igreja”.⁵¹¹ Ele aponta como causas da grave crise dos anos 1890: 1) a tensão entre missionários e nacionais pela direção da igreja, a seu ver a questão principal⁵¹²; 2) o desenvolvimento de questões pessoais entre Eduardo Carlos Pereira e os líderes do Mackenzie Horace Lane e William Waddell, o que entende ter radicalizado as posições e tornado difícil o diálogo e o entendimento⁵¹³; 3) a questão maçônica,⁵¹⁴ que no entender do historiador precipitou o desfecho cismático.⁵¹⁵

Paul Pierson não foi o único norte-americano a tratar do tema. Frank Arnold, mais recentemente, analisando os muitos anos de trabalho das Missões das igrejas-mães dos Estados Unidos no Brasil, dedica algumas páginas a se debruçar sobre o controvertido tema da nacionalização do presbiterianismo e do consequente cisma em

⁵¹⁰ MATOS, *Erasmu Braga*, p. 145.

⁵¹¹ MATOS, Alderli de Souza. *Uma Igreja Peregrina*. História da Igreja Presbiteriana do Brasil de 1959-2009. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 20.

⁵¹² “O grupo que mais tarde iria se separar buscava maior autodeterminação para a igreja nacional e se ressentia de qualquer cooperação prestada pelas juntas missionárias em termos paternalistas”. MATOS, *Erasmu Braga*, p. 164.

⁵¹³ MATOS, *Uma Igreja Peregrina*, p. 21.

⁵¹⁴ Em sua obra sobre Erasmo Braga, Alderli Matos diz que a controvérsia “passou a ser uma espécie de versão presbiteriana da confrontação entre a Igreja Católica e o Império na década de 1870”. MATOS, *Erasmu Braga*, p. 170.

⁵¹⁵ MATOS, *Uma Igreja Peregrina*, p. 21.

31 de julho de 1903. Arnold foi missionário presbiteriano no Brasil por 33 anos e o último Secretário Geral da Missão.

Arnold destaca em sua exposição que a igreja crescia em ritmo acelerado nos anos 1880, porém não havia um acréscimo de liderança consoante ao crescimento verificado.⁵¹⁶ Havia a necessidade urgente de mais obreiros. Ao mesmo tempo, “existia um espírito de otimismo no ar”⁵¹⁷ e o desejo de organizar um sínodo, integrando os dois presbitérios existentes e mais um que potencialmente se organizaria no Nordeste. Foi o que se verificou em setembro de 1888. O autor chama o momento de harmônico na sua compreensão do início de um novo tempo, mas indica que “a independência não se mostraria tão plena como pareceu nos dias empolgantes daquela primeira reunião sinodal”,⁵¹⁸ direcionando sua exposição à crise que se desenvolveria no período subsequente.

Arnold faz uma pausa em sua breve descrição do processo de consolidação eclesiástica da novel igreja para fazer a sua contextualiza da crise da igreja no próprio processo de crise da instituição monárquica no Brasil. Ressalta dois fatores: o republicanismo e a “questão religiosa”. O primeiro, identificado com ideais liberais expressos na Constituição de 1889, logo após a queda da monarquia no ano anterior. Arnold considera que “de especial interesse para os protestantes foi o fato de que a Igreja Católica deixou de ser a igreja oficial do país e igual liberdade foi assegurada a todos os grupos religiosos”.⁵¹⁹ O segundo fator, a “questão religiosa”, refere-se à precipitação do conflito entre Igreja e Estado, visto que um bispo daquela ameaçou excomungar clérigos maçons, consoante bula papal de Pio IX, de 1864. O bispo D. Vital foi julgado e sentenciado a quatro anos de prisão, o que fez o governo perder o apoio da Igreja Católica.

Sob o título “Nacionalismo e divisão”, Frank Arnold demonstra passo a passo a realidade da não independência real da Igreja Presbiteriana no Brasil, começando por salientar que a relação entre as igrejas-mães e a igreja nacional se dava não pelos concílios diretamente – ao que o autor chama de “incipientes estruturas dos concílios dirigentes da igreja nacional”,⁵²⁰ mas por meio das Missões. Deixa claro que a raiz do problema estava nos recursos oriundos dos Estados Unidos e sua administração pelas

⁵¹⁶ ARNOLD, *Uma longa jornada missionária*, p. 47.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵¹⁹ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 51.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 54.

Missões, interferindo diretamente na pretensa autonomia brasileira, visto que o presbiterianismo nacional ainda dependia dessas finanças.

Assim, depois de pontuar com a devida ênfase o principal motivo de dissensão, Arnold apresenta fatores complicadores, destacando Eduardo Carlos Pereira como personagem visionário e nacionalista. Resume sua biografia e pondera o mérito do jovem pastor, dizendo que “ele nunca perdeu de vista a visão mais cara ao seu coração, de que podia haver uma abordagem mais brasileira para fazer a Igreja Presbiteriana do Brasil se tornar uma igreja nacional forte e autossuficiente”.⁵²¹

A partir de Eduardo Carlos Pereira, Arnold expõe os primeiros passos rumos à independência, a criação da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos em 1883 e o Plano de Missões Nacionais de 1886, ambos os projetos idealizados pelo pastor da 1ª Igreja de São Paulo e com sua liderança ativa na concretização. Entende que a educação teológica se tornou um ponto crítico, primeiramente por causa das diferentes posições do Sínodo e do *Board* de Nova York, este defendendo um departamento teológico no Mackenzie enquanto aquele optava por um Seminário sob a direção direta do concílio. Fator agravante era a incompatibilidade pessoal do diretor do Mackenzie e Pereira, ao que Arnold comenta: “Igualmente sombrio era o fato de que existia um conflito de personalidades entre Pereira, a pessoa mais representativa da voz nacionalista, e Lane, aquele que mais simbolizava o tipo de educação apoiado pela Junta de Nova York”.⁵²² A exposição parece inferir que questões pessoais foram realmente fortes a ponto de conduzir as controvérsias a polarizações radicais, de forma que o autor acrescenta considerações sobre o principal opositor de Eduardo Carlos Pereira nos anos finais da dissensão: Álvaro Reis, pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, maçom, “destinado a ser um líder nacional igualmente forte que, com frequência, não via as coisas do mesmo modo que Pereira”.⁵²³ Logo, a “Questão Maçônica” é tida como um elemento novo, fator complicador, embora secundário, que serviu somente para isolar o pastor da 1ª Igreja de São Paulo.

A exposição da crise por Arnold é concluída com um resumo em que ele elenca pontualmente as “causas do cisma”: 1) a questão maçônica se apresentou como causa da divisão na fala e nos escritos de Pereira, mas o autor diz que isso deve ser considerado

⁵²¹ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária.*, p. 57.

⁵²² *Ibid.*, p. 60.

⁵²³ *Ibid.*, p. 62.

“a julgar pela aparência”⁵²⁴; 2) fundamental foi a vontade dos nacionais de conduzir seus passos futuros através do seu próprio projeto de formação de novos ministros; 3) a personalidade forte e por vezes agressiva de Eduardo Carlos Pereira e o próprio conflito com Horace Lane; 4) a relação dos missionários com os presbitérios.

Resumidas as abordagens do Cisma Presbiteriano, propomos as seguintes considerações necessárias para tratar o desenvolvimento do tema: a historiografia sobre o tema é concorde no que tange ao lugar da chamada “Questão Missionária”, entendendo-o como fio condutor das disputas do final do século XIX e início do século XX na Igreja Presbiteriana no Brasil.

A presente dissertação entende que a mecânica do cisma foi disparada pelo desentendimento entre alguns nacionais e as Missões, personificada em alguns missionários que, por sua dupla filiação – aos presbitérios brasileiros e às Juntas subordinadas às Igrejas americanas – acabavam por representar o interesse estrangeiro nas reuniões dos concílios. Assim, a divisão refletiu a disputa de poder político-eclesiástico entre nacionais e estrangeiros e depois mesmo entre os próprios nacionais; disputa essa capitaneada por Eduardo Carlos Pereira, pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo, sob a bandeira de um discurso nacionalista que, ao esvaziar-se de poder persuasivo, foi sublimado por uma questão teológica, que, naquele momento histórico, era de segunda ordem.

A historiografia protestante parece ignorar as iminentes rachaduras em sua própria estrutura, numa tendência apologética de autodefesa. Mesmo que não conscientemente⁵²⁵, camufla sua vergonha em torno de um fato vergonhoso: a tendência cismática em sua própria identidade. Essa forma de discurso é observada sagazmente por João do Rio. Ao entrevistar os presbiterianos, perguntando sobre seus jornais e sendo respondido sobre a existência de vários periódicos, lança um revelador diálogo:

- E com tantos jornais os senhores não vivem em guerra constante?
- Contra quem?
- Contra as outras igrejas, os batistas, os metodistas... Um hornal só basta para fazer a discórdia; dez jornais fazem o conflito universal!
- Não – fez o meu interlocutor sorrir -, não. **Reina completa harmonia.** (...) Talvez entre os da casa não existisse essa harmonia há bem pouco tempo... **É simples.** Na última reunião do Sínodo Presbiteriano houve, uma cisão que se refletiu francamente na igreja

⁵²⁴ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária.*, p. 66.

⁵²⁵ Trata-se da naturalização do exercício do poder. Deve-se lembrar que, interpretando a sociologia da religião de Weber, Bourdieu aponta que o campo religioso apresenta uma dinâmica própria não sendo os benefícios do domínio necessariamente calculados em termos materiais. Veja NETO, José Quirino Tavares. Espaços privilegiados do poder religioso evangélico. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil.* p.132.

do Rio. Um membro do concílio imaginou que a maçonaria fazia pressão nas deliberações do Sínodo, propondo logo que a igreja banisse do seu seio a heresia maçônica. Não era verdade a pressão. O concílio discutiu e aprovou largamente a seguinte resolução.

- “O Sínodo julga inconveniente legislar sobre o assunto!” A tolerante aprovação deu em resultado separarem-se sete ministros, que formaram uma igreja independente e antimaçônica. À nova igreja ligaram-se ex-membros da nossa.

- *Ele falava simplesmente.* Em torno, faces tranquilas aprovavam e naquela atmosfera agradável eu não pude deixar de dizer:

- Como grande público os ignora, como a população, a verdadeira, a massa, os confunde numa complicada reunião de cultos!

- Todos sorriam perdoando.⁵²⁶

A forma de conduzir o diálogo por João do Rio nos leva a questionar: a questão era simples pra quem? Como, em poucas palavras, os presbiterianos naturalizam um cisma, uma ruptura, a primeira cisão nacional e a mais aguda de sua denominação? Talvez porque, como bem lembra Tavares Neto, busca por poder é condenada no universo evangélico e sentida com repugnância⁵²⁷. Visto sob o referencial teórico bourdieusiano, esse universo evangélico pode ser chamado de campo, onde “é marcado por medições de forças e marcado por lutas permanentes que visam estruturar e manter o controle sobre um determinado ambiente”.⁵²⁸

O que se viu em 1903 foi uma implosão de diversos elementos estruturais, peculiaridades da própria natureza de nosso objeto de pesquisa que se desenvolveram no bojo do processo de formação das instituições presbiterianas no Brasil, narradas comumente sob tom triunfante.

O caráter combativo, polêmico e tendente ao cisma sob a justificativa da consciência está na alma protestante. O calvinismo, com sua doutrina da vocação, sacraliza e legitima atos feitos sob a unção divina ao mesmo tempo em que encarna uma fixação pela identidade, tal como expressa nos símbolos de fé denominacionais, discriminando hereges e ortodoxos de forma dogmática. O presbiterianismo nasce burocrático, espaço político, em que sistematiza sob a aura da devocionalidade os mecanismos de discussão de projetos de dominação por meio da eficácia de uma estrutura muito bem estruturada e estruturante, sob a perspectiva bourdieusiana. Esses elementos estruturais implodiram quando da ebulição de causas conjunturais, reflexo

⁵²⁶ RIO, João do. *As religiões do Rio*. Coleção Biblioteca Manancial. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. Ebook. Grifos meus.

⁵²⁷ NETO, José Quirino Tavares. Espaços privilegiados do poder religioso evangélico. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. p.131.

⁵²⁸ REBLIN, Iuri Andréas. Poder & Intrigas, uma novela teológica: considerações acerca das disputas de poder no campo religioso à luz do pensamento de Pierre Bourdieu e de Rubem Alves. *Protestantismo em Revista*. Volume 14. Set-Dez de 2007, p.16.

das contradições que se estabeleceram no processo de institucionalização do presbiterianismo brasileiro.

Sobre a concepção de uma veia nacionalista na confrontação, Léonard, Gomes, Pierson, Ribeiro, Matos e Arnold se complementam. Talvez pela proximidade dos atores principais do conflito, sendo ele próprio um dos fundadores da Igreja Presbiteriana Independente, Themudo Lessa não aborda com profundidade o tema do nacionalismo, apenas referindo-se – e defendendo – aos ideais por uma igreja dirigida por nacionais e destacando – e defendendo – as posturas de Eduardo Carlos Pereira. Ferreira, historiador oficial da IPB à época o centenário, em muito segue a exposição de Lessa, sendo muitas vezes descritivo e analítico em escassas exceções.

O substancial aumento do número de ministros a partir de 1880 – 26 ministros ordenados até 1900!⁵²⁹ – ensejou uma consciência entre os pastores nacionais de que a obra precisava ser levada adiante por eles. No contexto do final do século XIX, em meio à agitação político-ideológica em torno do patriotismo republicano, não é de se admirar que entre os pastores brasileiros, fruto de seu tempo, muitos tenham absorvido ideais nacionalistas. No entanto, diferente das exposições resumidas anteriormente, o capítulo 4 deste estudo se propõe a demonstrar que esse nacionalismo não é tão natural assim. Reflete, mais precisamente, a necessidade construção de identidade e mesmo de formulação de ideologias, representações que permitissem a mobilização religiosa⁵³⁰. Para que o projeto denominacional de um grupo de pastores fosse levado adiante, era imprescindível o apoio dos fiéis e um lastro financeiro que viabilizasse a independência financeira da Igreja nacional com relação às Missões norte-americanas. As contribuições em material humano e recursos financeiros só viria a partir de um sentimento de pertença, de participação em um projeto bem definido, em uma missão, em uma vocação evangelística dos crentes presbiterianos. Como coloca Bourdieu:

Tendo em vista que uma prática (ou uma ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que produzem como daqueles que a recebem, a *crença* na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas e representações religiosas⁵³¹.

Toda a ruptura se deu, portanto, em torno da contenda pela administração dos destinos da Igreja Presbiteriana no Brasil, se pelos missionários ou pelos nacionais.

⁵²⁹ MATOS, *Os Pioneiros*, passim.

⁵³⁰ BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p.54.

⁵³¹ Ibid.

Estava por detrás, fundamentalmente, a questão financeira que envolvia, com naturalidade, as prerrogativas da administração dos recursos. Ribeiro é o que melhor documenta esse fator, embora não se delongue nem se aprofunde em uma análise. Fazendo-nos entender que o nativismo de Pereira só foi possível graças a um lastro de apoio socioeconômico, fica evidente o porquê ele se permitiu entrar em choque direto com a fonte dos recursos (as igrejas-mães norte-americanas) e se lançou contra a maçonaria, grupo influente política e economicamente, formado por elementos da classe média e das elites brasileiras!

A historiografia como um todo dá destaque ao papel de Eduardo Carlos Pereira, principal ator político do período. Sua energia, sua firmeza, sua atitude convicta e seu temperamento polemista e combativo o tornaram um personagem controvertido. Amado por alguns, hostilizado por muitos, mártir da independência para os que se desligaram da IPB, cismático para os colegas que permaneceram no Sínodo. Seria leviano não atentar que sua personalidade realmente precipitou o cisma, visto que os autores são pródigos em demonstrar as diferenças pessoais envolvidas no conflito, no qual muitas das questões poderiam ter sido resolvidas pelo princípio cristão da caridade, aplicado por ambos os lados. No entanto, diferenças pedagógicas e de projeto político refletem diferenças sócio culturais mais profundas e não puramente pessoais.

Indubitavelmente, seu papel histórico requer um estudo mais aprofundado que vá além de uma mera descrição biográfica, mas que nos ajude a entender em seu contexto e sua própria influência e sua época.⁵³² Embora os limites da presente dissertação não permitam tal empreendimento, ensejando pesquisas futuras, o capítulo 5 se propõe a discutir uma face de Eduardo Carlos Pereira, sob o referencial teórico weberiano, entendendo-o como um líder carismático essencial à canalização do ideal patriótico como ideologia mobilizadora.

Os autores reprisados acima afirmam com clareza que a “Questão Maçônica” era de segunda ordem, tendo alcançado destaque que não lhe seria dado em outras circunstâncias. No entanto, em interpretações cíclicas, reproduzidas acriticamente, teimam em destaca-la. Se não seria causa suficiente para ruptura, qual o interesse em enfatizá-la, repeti-la, destaca-la na narrativa? É impressionante como algo que é dito ser uma causa secundária está sempre em primeiro plano na narrativa.

⁵³² Poucos estudos têm sido feitos nesse sentido, como, por exemplo, a tese de doutorado de Arival Dias Casimiro publicada sob o título *Um Mestre da língua portuguesa*, da editora SOCEP, e o artigo “Vida e Contribuição Educacional de Eduardo Carlos Pereira”. Disponível em: http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2009_2010/pdf/2010/017.pdf

O tema “maçonaria” continuou sendo de melindroso manuseio na Igreja Presbiteriana do Brasil. Durante todo o século XX, documentos subiram dos concílios inferiores (Conselho e Presbitérios) até o concílio máximo⁵³³. Se os autores aqui listados representam os conflitos sobre o tema antes de 1903 em tom quase homérico, é porque até 1903 os concílios se recusaram a se posicionar contra ou a favor da maçonaria de forma explícita. O que se infere da narrativa da historiografia presbiteriana institucional é certa insatisfação com isso. Fica suspensa no ar uma impressão de que teria sido absurda a posição de 1903, justamente porque sua opção beneficiava os elementos maçons⁵³⁴.

Quanto à “Questão Maçônica”, enquanto Lessa reproduz a versão de Eduardo Carlos Pereira da prioridade teológica de uma declaração da incompatibilidade da fé cristã com a maçonaria, Ferreira lhe dá peso, produzindo – ou reproduzindo – uma narrativa envolta de sentimento face ao triste cisma consequente das querelas da transição do século XIX para o século XX. Pierson, Matos e Arnold fazem ponderadas considerações, entendendo-a como um fator de precipitação da ruptura, mas conservam a atenção sobre uma dúvida teológica séria, que requeria respostas da denominação. Curiosamente, Boanerges Ribeiro toca o assunto levemente, não maximizando seu valor na dissensão, apenas citando aqui e ali e demonstrando como o pastor de São Paulo, Pereira, se entregou apaixonadamente, perdendo o apoio de muitos colegas.

Léonard teve o mérito de ter sido o primeiro a apontar o caráter secundário da questão, entendendo-a como falso problema, diante da aliança implícita – e por vezes explícita – do protestantismo brasileiro com a maçonaria em defesa dos princípios liberais e liberalizantes. Ele pontua o nacionalismo como causa primordial, não reconhecendo ou mesmo não dando o devido destaque ao papel desempenhado pelas querelas teológicas nas disputas eclesiásticas. Se, de fato, questões teológicas não se constituam a única causa, e em muitos eventos sequer a principal, como também entendo ser o caso, não se pode desprezar o seu lugar no conflito em tela. O capítulo 6 buscará demonstrar a importância de uma justificativa teológica como instrumento de

⁵³³ Até 1910, o Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil. Entre 1910 e 1937, com a divisão do Sínodo em dois (Sínodo Setentrional e Sínodo Meridional) surgiu a Assembleia Geral, denominada a partir de 1938 – pela nova Constituição de 1937 – de Supremo Concílio, designação que permanece até hoje. MATOS, Alderi Souza de. *Centenário do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil. 1910-2010*. Conduzindo a Igreja sob a orientação de Deus. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p.6-7. Questiono se a alteração de Assembleia Geral (comum às denominações presbiterianas ao redor do mundo) para Supremo Concílio não seja uma influência maçônica. Veja-se o site do “Supremo Conselho” do Grau 33 da maçonaria de rito escocês, disponível em <http://www.sc33.com.br/>, acesso em 11/08/2014.

⁵³⁴ A questão será explicitada no capítulo 6.

sacralização da disputa de poder político no campo religioso. Como descreve Bourdieu, é uma particularidade do jogo do campo religioso, uma de suas peças. As tensões em torno da disputa da legitimação da autoridade e pelo controle institucional requer uma contestação legítima da hierarquia da Igreja. Isso só pode se dar por meio de uma oposição entre heresia e ortodoxia, entre certo e errado, entre pecado e vontade de Deus⁵³⁵. Dentro do próprio campo religioso, a teologia se configura um subcampo em que a concorrência produz ideologias relacionadas à disputa pela direção institucional⁵³⁶.

Logo, os próximos capítulos explicitam nossa tese, sobrepondo gradualmente: a necessidade de uma ideologia que valorizasse a autonomia nacional e a legitimasse diante dos fiéis e gerasse apoio; a importância de um líder carismático que personificasse as aspirações ideológicas patrióticas; o lugar de uma controvérsia teológica na disputa pelo poder político institucional no campo religioso protestante.

⁵³⁵ “O conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e/ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia do momento em que, em meio a uma situação de crise, a contestação da monopolização do monopólio eclesiástico por parte de uma fração do clero depara-se com os interesses de uma fração dos leigos e conduz a uma contestação do monopólio eclesiástico como tal”. BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p.62.

⁵³⁶ *Ibid*, p.64.

4 – A Salvação da Pátria: O Estandarte Presbiteriano

O Cisma Presbiteriano foi consumado em 31 de Julho de 1903 depois de cerca de uma década de um processo mais acentuado de dissensão. Somando-se às características distintivas do objeto desta pesquisa tal como referidos e analisados nos capítulos anteriores e sua conjugação como elementos latentes para a crise que se instalou na virada do século XIX para o XX, o presente capítulo e os posteriores encaminham a discussão sobre três elementos próprios do período agora analisado com maior destaque: 1) a bandeira pretensamente defendida pelos cismáticos; 2) a necessidade e eficiência de um personagem carismático; 3) uma justificativa “teológica” como estandarte a ser agregado às discussões principais. Constituem-se fatores conjunturais, porém essencialmente relacionados à própria natureza da religião protestante calvinista presbiteriana.

Seria descontextualizado examinar a dissensão somente nos debruçando sobre esses três elementos que o desenvolvimento da pesquisa apontou como fatores decisivos para o acirramento das disputas e conseqüente cisma. Os capítulos anteriores visaram caracterizar o objeto de pesquisa em sua implantação no contexto brasileiro permitindo o vislumbre da formação de uma estrutura sócio-política muito bem inserida no campo religioso. O surgimento de um ideal unificador do grupo dissidente canalizado pela ação política de um líder carismático e a necessidade de se dar uma razão plausível às ideias e posturas desse mesmo grupo só foi possível graças a esse conjugar de fatores que se mostraram elementos de uma crise latente que se desencadeou com força progressiva nos últimos anos do século XIX.

Enquanto até a organização do Sínodo a Igreja Presbiteriana do Brasil teve a organização de 50 Igrejas e a ordenação de mais nove ministros nacionais, os anos seguintes mantiveram o ritmo de crescimento. Fechando a década, cerca de mais seis comunidades foram organizadas e três ministros ordenados, dentre eles Álvaro Reis, que posteriormente se destacaria como pastor no Rio de Janeiro e se mostraria uma opção a liderança nacional de Eduardo Carlos Pereira.

Durante os anos 1890 mais de vinte igrejas foram organizadas e foram ordenados 16 ministros nacionais: João Vieira Bizarro; Herculano Ernesto de Gouveia; Bento Dias Ferraz de Arruda; Antônio André Lino da Costa; Francisco Lotufo; Martinho de Oliveira; Manoel Alfredo Guimarães; Franklin Honorável do Nascimento;

José de Azevedo Granja; José Maurício Higgins; Laudelino de Oliveira Lima; Henrique Augusto Vogel; Erasmo de Carvalho Braga; Manoel Francisco do Nascimento Machado; José Ozias Gonçalves; Alfredo Borges Teixeira. Alguns destes envolveram-se ousadamente na causa nacional, notadamente na questão maçônica.

Alguns anos após a organização do Sínodo, a principal movimentação dos pastores nacionais foi o denominado “Plano de Ação”⁵³⁷. Mais uma vez, estava à frente Eduardo Carlos Pereira. A principal razão para que se produzisse o documento foi o projeto do estabelecimento de um Instituto Teológico na cidade de São Paulo, concretizado em 1893, como se verá ainda neste capítulo. O “Plano”, publicado na edição de 30/12/1892 e transcrito por Júlio Andrade Ferreira, era assinado por pastores (presbíteros docentes)⁵³⁸, presbíteros (regentes) e diáconos, as três classes de oficiais do presbiterianismo. Além da classe de preparação de novos ministros, o plano previa: a transferência de Bento Ferraz para São Paulo, para ser uma espécie de tutor dos seminaristas; uma solicitação financeira à Comissão Permanente de Missões do Sínodo a favor do novo empreendimento; e a criação de um novo órgão de propaganda.

O periódico *O Estandarte* foi lançado no dia 07 de Janeiro de 1893. Com sede e São Paulo, era produzido na Tipografia da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos. Seus primeiros colaboradores foram: João Ribeiro de Carvalho Braga, José Zacharias de Miranda, Álvaro Reis, Herculano Gouveia, Benedicto Ferraz, Remígio de Cerqueira Leite, Bernado (ou Benedito) da Silva. José Primênio, Belmiro de Araujo Cesar, Joaquim Ribeiro e David dos Santos. Em sua maioria, pastores nacionais, recém-ordenados.

Fruto do “Plano de Ação”, o jornal *O Estandarte* foi o periódico que mais se destacou nas controvérsias que se deram entre a organização do Sínodo Presbiteriano em 1888 e o cisma que originou a Igreja Presbiteriana Independente em 1903. Outros jornais presbiterianos também circulavam na época⁵³⁹. O segundo periódico presbiteriano, fundado por Emanuel Vanorden, foi *O Púlpito Evangélico*, destinado a publicar sermões de pastores da PCUSA, PCUS ou nacional. A seguir, vinham notícias das Igrejas, o que não se via no *Imprensa Evangélica*. Foi de 1874-75. Um segundo periódico com o mesmo nome foi idealizado por Edward Lane, da PCUS, circulando de

⁵³⁷ Veja o capítulo 3, p.97-98.

⁵³⁸ Os nove ministros que assinaram eram Pereira, Carvalho Braga, Zacharias de Miranda, Álvaro Reis, Herculano Gouvêia, Benedito Ferraz, Bento Ferraz, João Vieira Bizarro e Caetano Nogueira Jr.

⁵³⁹ Cf. MATOS, A Atividade Literária dos Presbiterianos. Disponível em <http://www.mackenzie.br/10982.html>, acesso em 28/05/2014.

1888 a 1900. Teve o nome alterado para *O Presbiteriano* em 1901 e passando a cargo da Comissão Sinodal de Publicações. Também circulava *O Evangelista*, idealizado pelo pioneiro John Boyle e iniciado em 1888. Após a morte deste, em 1892, o jornal continuou por pouco tempo, encerrando suas atividades em abril de 1893.

Outro periódico pesquisado foi a *Revista de Missões Nacionais*, um jornal – apesar do título – criado pelo movimento das Missões Nacionais descrito no capítulo anterior. Assim como *O Estandarte* era impresso na tipografia da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos. Com a criação do periódico de Eduardo Carlos Pereira e seus companheiros, passou a ser veiculado como um suplemento ou simplesmente junto àquele, embora fosse de fato o órgão oficial da denominação presbiteriana brasileira. Durante os anos de sua publicação junto a *O Estandarte* e enquanto Pereira fez parte da Comissão responsável por sua publicação, em vários artigos acompanhou os ideais desse grupo. Quando o acirramento das querelas encaminhava para o cisma, o Sínodo determinou que o *Revista* fosse definitivamente desassociado do periódico de Pereira, limitando-se a prestação de informações sobre as Missões Nacionais e não mais entrando nos temas da disputa. Pelo menos, não até veicular as posições oficiais da denominação depois do Cisma consumir-se. Outro periódico presbiteriano surgiu no final da década de 1890, editado no Rio de Janeiro por Álvaro Reis. Era chamado *O Puritano*. Sua circulação começou em 1899, quando a crise estava se agravando. Segundo Matos, seu surgimento se deveu ao fato de muitos líderes compreenderem que o jornal paulista *O Estandarte* não representava as opiniões da maioria eclesiástica⁵⁴⁰. A pesquisa no período delimitado demonstrou a opção do periódico carioca de não entrar nas lides de então, não fornecendo dados que elucidassem diretamente o problema proposto nesta dissertação.

A principal fonte deste trabalho, direcionada pelo decorrer da pesquisa, foi *O Estandarte*. Notadamente porque desde seu início, o periódico apontou seu direcionamento nacionalista, ou patriótico, adequado ao contexto histórico de exaltação patriótica do final do século XIX e início do XX no Brasil. Tratou-se, portanto, do principal veiculador do ideário presbiteriano de salvação sob um tom patriótico, conforme passamos a descrever e analisar. E ainda, mostrou-se um dos palcos dos conflitos internos do presbiterianismo em sua fase de dissensão. A publicação, bem

⁵⁴⁰ Cf. MATOS, A Atividade Literária dos Presbiterianos. Disponível em <http://www.mackenzie.br/10982.html>, acesso em 28/05/2014. O fato de *O puritano* se esquivar de entrar na questão maçônica é uma opção política bem definida, como se verá no capítulo 6.

mais e quase exclusivamente, refletiu direta e claramente as tensões que causaram o cisma⁵⁴¹.

Logo no primeiro número de *O Estandarte* se verifica a tônica nacionalista que dará o ritmo de condução de seus textos. O editorial de abertura da primeira edição não vem assinado, mas dado à indicação de que os redatores eram Eduardo Carlos Pereira, Bento Ferraz e J.A. Corrêa, é possível inferir a autoria de um dos três ou de um texto que combina suas participações. Para além da questão da autoria, o tom patriótico difundido no decorrer da exposição vai se tornar característico do periódico em suas fases analisadas nesta pesquisa até o cisma.

O editorial pede espaço aos leitores “ao lado dos que lutam pela vitória dos bons princípios no espírito de *nosso povo*, vimos pedir lugar”⁵⁴². O discurso tem como instrumento argumentativo comparar a trajetória do presbiterianismo brasileiro à história política brasileira, em alguns momentos parecendo confundi-las. Entende o período precedente como um “período formativo” chamando à luta aqueles a quem chama “bons patriotas”⁵⁴³. O espírito combativo protestante está presente na intenção dos redatores. Sua luta principal é contra os males perniciosos de seu tempo, sob a égide do pensamento cristão calvinista, como se depreende do seguinte trecho:

Releva, nesta época de gestação, combater com tenaz perseverança, os predemoníó fatal de máus princípios sociaes, Moraes e religiosos: semeiar com mão profusa, sob este tríplice aspecto, as doutrinas evangelizadoras do espírito popular: erguer, em todas as camadas da sociedade, no alento de grandes esperanças, o espírito nacional esterilizado. Urge evocar os belos ideais do futuro, derramando sobre a nova geração [...] ao sol da descrença, o bapstismo regenerador de ideias sãs⁵⁴⁴.

Trata-se do “mito da regeneração nacional” descrito por Rodrigo Nóbrega e demonstrado no segundo capítulo desta dissertação⁵⁴⁵. Liberais e protestantes tinham

⁵⁴¹ O projeto que norteou esta dissertação aventou a hipótese de que houve um debate nos periódicos presbiterianos em torno das disputas do período de dissensão, o que a pesquisa efetiva mostrou ser uma premissa inconsistente. Os demais periódicos optaram por se omitir do debate ou não fomentá-lo. (cont.) A opção de limitar-se ao exame de periódicos presbiterianos foi de ordem de viabilidade e por atender o enfoque do próprio objeto de pesquisa, o presbiterianismo brasileiro. Como se verá no capítulo sobre a chamada “Questão Maçônica”, artigos foram publicados no jornal metodista “Expositor Cristão”, porém, muitas vezes reproduções de artigos de *O Estandarte*. Optou-se, logo, pelo exame somente de *O Estandarte*, deixando um exame comparativo com periódicos protestantes ou mesmo não protestantes para possível continuidade da tratativa do tema.

⁵⁴² *O Estandarte*, 07/01/1893. p.1. Grifos meus.

⁵⁴³ “O período formativo, que atravessamos, luz no seio a promessa de uma grande nação, e a especial importância deste momento crítico da história nacional chama para a arena do combate os bons patriotas”. *O Estandarte*, 07/01/1893.p.1

⁵⁴⁴ *O Estandarte*, 07/01/1893, p.1.

⁵⁴⁵ Veja o capítulo 2, p.81-83.

propostas que se identificavam. A sociedade precisava ser regenerada, ambos tinham essa consciência. A diferença estava na convicção evangélica do mal causado pelo pecado e a necessidade da regeneração – o termo teológico que remete a um “novo nascimento” – individual⁵⁴⁶. Porém, conquanto a salvação é individual, seu efeito em cadeia permite ver a transformação da própria sociedade em que está inserido o indivíduo.

Na visão do *Board* de Nova York, essa regeneração nacional se daria principalmente pela implantação de uma cosmovisão cristã através da educação da elite. Por isso, tendia a enfatizar a obra educacional e a destinar recursos mais especificamente no Mackenzie. Os nacionais, desejosos de ir a campo precisavam de recursos para o proselitismo direto, para evangelização⁵⁴⁷. Trata-se de estilos bem diferentes de projeto denominacional⁵⁴⁸. Ao mesmo tempo, a lógica conversionista puritana arraigada nos missionários norte-americanos exigia uma mudança radical nos padrões comportamentais, com extrema vigilância sobre os hábitos dos novos convertidos, bem como toda uma liturgia de preparação para cerimônia de adesão à nova fé⁵⁴⁹. E também, havia entre os brasileiros sua própria experiência religiosa, como a exemplo do pastor Conceição⁵⁵⁰. Havia um nítido contraste entre sua espiritualidade quase mística, um caminho de martírio, e a de Blackford, por exemplo, todo formal e convicto de sua eleição⁵⁵¹.

Voltando ao texto de *O Estandarte*, verificamos que após destacar o objetivo de enlevar os leitores no espírito patriótico e incentivar ideais que julgava valorosos, o texto passa a apresentar a fonte de sua mensagem: o Deus cristão. Seria ele o responsável pela transformação da pátria na imagem dos sonhos dos verdadeiros patriotas. A esse desejo o periódico chama de “patriotismo cristão”. Percebe-se uma reunião dos interesses patrióticos com os objetivos evangelísticos do presbiterianismo

⁵⁴⁶ “A lógica conversionista, também sofreu suas transformações. Para os missionários, a conversão significava uma quebra abrupta nos laços de pertencimento da pessoa, uma vez que a fidelidade maior transferia-se das redes tradicionais de pertencimento para o rol de membros da igreja, estes sim engajados em uma ética de santificação”. MAFRA, *Os evangélicos*, p.18.

⁵⁴⁷ NÓBREGA, Mito da Regeneração Nacional. Disponível em <http://www.intellectus.uerj.br/Textos/Ano3n2/Texto%20de%20Rodrigo%20Nobrega.pdf>, acesso em 31/01/2007.

⁵⁴⁸ Veja o capítulo 3, p.106s.

⁵⁴⁹ MAFRA, *Os evangélicos*, p.17.

⁵⁵⁰ Sobre o “ex-padre protestante”, ver o capítulo 2, p.67s e capítulo 5, p.149.

⁵⁵¹ MAFRA, *Os evangélicos*, p.17.

calvinista associando-se ainda os ideais republicanos, tão em voga naquele momento de exaltação patriótica pós 15 de Novembro de 1899⁵⁵².

Há o uso de uma linguagem ufanista, tanto quanto se apela para o sentimento patriótico dos leitores, numa identificação de sofrimento da pátria e do despertar do dever do evangélico cristão a se prontificar a lutar pela destruição do que possa ser um obstáculo ao progresso do Brasil⁵⁵³. E, dissertando sobre os passos a se tomar, um trecho nos salta os olhos:

Rasgados os fundamentos de uma nova nacionalidade, é de momentosa importância excluir dos alicerces as pedras sedimentares formadas pelos detritos ethnicos de grandes males, cumpre, na diferenciação progressiva do typo nacional, apagar as linhas atávicas⁵⁵⁴ que nos deturpam⁵⁵⁵.

O que seria o “typo nacional” na mentalidade protestante? Aparentemente, o texto indica uma crítica à diversidade na formação étnica do brasileiro. Lilia Moritz Schwarcz pondera que, mesmo em meio ao ufanismo patriótico e republicano na virada do século, surgiu também a consciência de que as expectativas de transformações com a mudança de regime não haviam sido rapidamente correspondidas⁵⁵⁶. Violência e desordem eram associadas à mistura de diferentes culturas, concepção fomentada pela divulgação de modelos científicos ancorados nas teorias do darwinismo social e higienismo que se propunham a apontar “as desvantagens da mistura e da miscigenação”⁵⁵⁷. Essa “situação nacional” era alvo de preocupação.

Tomando o caráter totalizante do cristianismo e a pretensão de uma fórmula unificadora por meio da evangelização e conversão aos ideais cristãos propagados pelos evangélicos protestantes, tal como se depreende da leitura de todo o primeiro artigo do primeiro número de *O Estandarte*, infere-se uma proposta de definição do tipo nacional. A ideia mais clara é que tudo o que for degradante das heranças dos povos formadores

⁵⁵² O editorial afirma “neste commettimento por de mais ousado, alenta-nos, por sua vez, a visão querida da Patria. Ella é ainda a imagem fagueira dos sonhos de nossa juventude, contemplada através das vibrações ardentes de nosso patriotismo christão. Cremos, a despeito de tudo, em seu futuro glorioso: não crestou ainda a flor de nossos ideaes republicanos o pessimismo que vae lançando prematura descrença nos espíritos inconstantes”. *O Estandarte*, 07/01/1893, p.1.

⁵⁵³ “O momento é, por certo, angustioso para ella, e exige, do civismo de seus filhos, o esforço extremos para a eliminação de tudo quanto possa amesquinhar seu destino”. *O Estandarte*, 07/01/1893, p.1.

⁵⁵⁴ Hereditário, inato, natural. Cf. Dicionário de Sinônimos On Line. Disponível em <http://www.sinonimos.com.br/atavico/>, acesso em 07/04/2014.

⁵⁵⁵ *O Estandarte*, 07/01/1893, p.1.

⁵⁵⁶ “Ao lado da convicção de que a República de 1889 não havia cumprido com os sonhos e utopias de liberdade, igualdade e cidadania, vinha a certeza de que a violência se disseminara e que a culpa era das novas populações imigrantes, da liberdade dada aos africanos e negros ou do descontrole urbano”. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *A Abertura para o mundo: 1889-1930*. p.36.

⁵⁵⁷ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *A Abertura para o mundo: 1889-1930*. p.36.

sejam substituídos pelos valores cristãos nessa nova nacionalidade que surge. Nas palavras do próprio editorial “vem dar maior intensidade às inspirações patrióticas a voz da religião”⁵⁵⁸. Questiona-se ainda como podem cumprir seu duplo dever, cívico e religioso. Ora, a resposta é “pela disseminação do Evangelho”. Influenciar pela “influência santificadora da moral divina”⁵⁵⁹. O editorial afirma que tentar tirar a ideia de Deus da mente do povo é mais que roubar-lhe uma esperança, mas de lhe negar grandes ideais⁵⁶⁰.

O discurso jornalístico protestante é panfletário: quer denunciar um problema e ao mesmo tempo prover sua solução. Está calcado em um imaginário do progresso, idealizando uma pátria em contexto de exaltação de ânimos, ao mesmo tempo em que recorre ao carisma divino que recai sobre indivíduos, os patriotas cristãos, para que se dê a regeneração nacional. Reside nesse ideário uma intensa ambiguidade e até contradição. Perceba-se que todo o argumento em prol da nutrição de um amor à pátria e do vislumbre de sua regeneração gira em torno da adesão ao protestantismo, o promotor dos valores cristãos capazes de trazer o progresso. Porém, como vimos anteriormente⁵⁶¹, esses valores liberais do protestantismo se confundem com os valores norte-americanos. Para que se concretize uma nação moderna, é necessário que se tenha uma religião moderna. E a religião é “importada”. O modelo de nação é o americano.

Importante notar a relação entre o patriotismo e o republicanismo, em oposição ao regime monárquico anterior. Este sistema político, como se observou em capítulo passado, foi associado ao atraso e ao catolicismo romano. O editorial de *O Estandarte* saúda o novel regime republicano institucionalizado pela Constituição em vigor há quase dois anos. Isso se dá em um contexto histórico muito peculiar. A recente e abrupta mudança de regime tal como se deu em 15 de Novembro de 1889 ensejava a busca pela legitimação da República, ancorada em representações ou idealizações históricas forjadas em alto teor patriótico, ou mais precisamente uma identidade nacional construída sobre representações históricas com interpretação direcionada. Dreher percebe a relação entre a causa republicana e os protestantes, julgando não

⁵⁵⁸ *O Estandarte*, 07/01/1883, p.1.

⁵⁵⁹ *O Estandarte*, 07/01/1883, p.1.

⁵⁶⁰ *O Estandarte*, 07/01/1883, p.1.

⁵⁶¹ Veja o capítulo 1, p.44-45 e capítulo 2, p.62s.

causar “admiração que o protestantismo de missão saudasse a proclamação da República”⁵⁶².

A dissensão presbiteriana se deu nesses “tempos nervosos”⁵⁶³, com instabilidades representadas em sua máxima expressão na capital da República, desde problemas mais estruturais relacionados à saneamento, higiene, epidemias, passando pela agitação financeira e a generalização da inflação até as discussões ideológicas sobre a natureza do regime republicano⁵⁶⁴, de onde brotaram as expressões de exaltação patriótica compensatórias nos momento de crise. Hamilton Monteiro defende que mudança de regime seria uma forma de adequar a estrutura política ao “novo estágio das forças produtivas da sociedade brasileira”⁵⁶⁵ e aponta três interpretações mais destacadas sobre o golpe militar: a primeira, buscando legitimar a República em movimentos republicanos históricos progressos; a segunda buscando justificar o golpe opondo militares e Monarquia e a terceira uma crítica a intervenção militar na política⁵⁶⁶. A primeira interpretação daria o mote da identificação da República com o projeto nacional, o ideal patriótico, buscando especialmente na Inconfidência Mineira e nas revoltas no Nordeste representações de resistência à opressão estrangeira europeia.

José Murilo de Carvalho faz atentar sobre a necessidade de uma estruturação racional, uma organização das ideias que fundamentam e justificam os regimes políticos⁵⁶⁷. A disputa pela definição da natureza do regime republicano se dava entre três correntes: o jacobinismo, o liberalismo e o positivismo⁵⁶⁸, dentre as quais a primeira era a que mais preconizava ao povo o papel de protagonista⁵⁶⁹. Todas possuíam a concepção de autogoverno do povo independente de uma herança monárquica

⁵⁶² DREHER, Protestantismos na América Meridional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. p.57.

⁵⁶³ SCHWARCZ, Lília Moritz. Drama cívico entre bolachas e cafezinho. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 5, edição eletrônica, Nov/2005. Disponível em <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/drama-civico-entre-bolachas-e-cafezinho>, acesso em 13/05/2014.

⁵⁶⁴ CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados*, p.19-26, passim.

⁵⁶⁵ MONTEIRO, Hamilton. *Brasil República*. p.8-9.

⁵⁶⁶ MONTEIRO, Hamilton. *Brasil República*. p.5-7.

⁵⁶⁷ “O instrumento clássico de legitimação de regimes políticos no mundo moderno é, naturalmente, a ideologia, a justificação racional da organização do poder”. CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas*. p.9. O axioma também se aplica à necessidade presbiteriana de fundamentar em seus textos sagrados seu sistema de governo, a partir dos anciãos judeus no Antigo Testamento e do estabelecimento de presbíteros pelo apóstolo Paulo no Novo Testamento.

⁵⁶⁸ CARVALHO, *A formação das almas*. p.9.

⁵⁶⁹ CARVALHO, José Murilo. O pecado original da República. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 5, edição eletrônica, Nov/2005. disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-pecado-original-da-republica>, acesso em 15/05/2014.

européia⁵⁷⁰. Mas para que os projetos republicanos recebessem certo grau de aceitação e chancela popular travou-se o que Carvalho chama de “batalha de símbolos e alegorias, parte integrante das batalhas ideológica e política”⁵⁷¹. Fazia-se necessário penetrar no imaginário popular, identifica-lo com o novo sistema político, mesmo cria-lo novamente inserido nos valores da República, com o objetivo de legitimar o regime⁵⁷².

É um processo, portanto, de construção de uma identidade. Elegem-se símbolos, atributos culturais e significados a eles atribuídos para que sejam definidos traços distintivos. Como explica Santana:

A identidade é, então, construída a partir de um repertório cultural que se apresenta na sociedade, que pode se expressar como conhecimento científico, práticas artísticas ou religiosas. Mas, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo e espaço. Os grupos sociais remodelam essas práticas e conhecimentos de acordo com o propósito dos seus projetos de formação, transformação ou manutenção das identidades. Esse aspecto fará com que os indivíduos enquadrem a produção cultural individual e coletiva aos interesses dos projetos comuns da sociedade⁵⁷³.

Na busca de um semióforo⁵⁷⁴ nesse contexto de legitimação, dois caminhos principais foram tomados: o da busca de um herói; e o de reunir em torno da República os patriotas. De forma análoga, a legitimação das aspirações dos presbiterianos nacionais se valeu do mesmo recurso. Quanto ao contexto mais amplo, na busca de um “mito fundador”⁵⁷⁵ ou “mito de origem”⁵⁷⁶, não se conseguiu encontrar um herói contemporâneo que satisfizesse a representação de República necessária ao imaginário popular. Considerando o “golpe” de 15 de Novembro como de “pequena densidade histórica”, não passando realmente de uma “passeata militar”, Carvalho pondera a candidatura forçada dos participantes do movimento a posição de heróis⁵⁷⁷ ao que “quem aos poucos se revelou capaz de atender às exigências da mitificação foi

⁵⁷⁰ CARVALHO, José Murilo. O pecado original da República. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 5, edição eletrônica, Nov/2005. disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-pecado-original-da-republica>, acesso em 15/05/2014.

⁵⁷¹ CARVALHO, *A formação das almas*. p.10.

⁵⁷² “A elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer regime político”, CARVALHO, *A formação das almas*. p.10.

⁵⁷³ SANTANA, Giseane Souza. Mito Fundador, Narrativas e História. I Encontro Baiano de Estudos em Cultura – EBECULT. Disponível em <http://www.uesc.br/icer/artigos/ebecult.pdf>, acesso em 11/07/2014.

⁵⁷⁴ Segundo Chauí, trata-se de “um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica” CHAUI, Marilena. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.12.

⁵⁷⁵ CHAUI, Marilena. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.10.

⁵⁷⁶ CARVALHO, *A formação das almas*. p.55.

⁵⁷⁷ CARVALHO, *A formação das almas*. p.56-57.

Tiradentes”.⁵⁷⁸ A despeito das disputas historiográficas em torno do personagem⁵⁷⁹, tomando-se que o republicanismo dos inconfidentes mineiros estivesse mais ligado a ideia de autogoverno do que outras características⁵⁸⁰, houve uma junção das imagens de patriota com a de místico em uma única representação de mártir. Josér Murilo de Carvalho afirma que

tudo isso calava profundamente no sentimento popular, marcado pela religiosidade cristã. Na figura de Tiradentes todos podiam identificar-se, ele operava a unidade mística dos cidadãos, o sentimento de participação, de união em torno de um ideal, fosse ele a liberdade, a independência ou a república. Era o totem cívico. Não antagonizava ninguém, não dividia as pessoas e as classes sociais, não dividia o país, não separava o presente do passado nem do futuro. Pelo contrário, ligava a república à independência e a projetava para o ideal de crescente liberdade futura. Liberdade ainda que tardia⁵⁸¹.

A construção da imagem de Tiradentes como um símbolo do patriotismo e defensor da liberdade incutia a valorização do martírio, do heroísmo, do empenho pessoal de um “brasileiro” por uma causa justa, altruísta, que pensava no coletivo. Junto à imagem do herói e do conseqüente conclamar a que todos individualmente se espelhassem na bravura e valentia do grande defensor da liberdade, a idealização da nação brasileira se mostrou importante na propaganda legitimadora republicana.

O protestantismo presbiteriano se mostrou receptivo a essa imagem. O periódico presbiteriano *O Estandarte* de 29 de Abril de 1893 traz em seu editorial de capa o artigo “21 de Abril”, invocando a imagem de Tiradentes como mártir republicano. Os editores afirmavam que ele havia selado “com o sacrifício de sua vida, a ideia de liberdade que lhe incendiara o cérebro, o imortal cidadão”⁵⁸². A narrativa do periódico chama de “patriotas” aqueles que lutaram pelo ideal de “independência”. E sobre Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, é narrada sua satisfação ao ver que era o único a receber a pena capital. Era um sinal de sua “magnanimidade e grandeza de coração”, que foi à morte “resignado” e por isso era um “grande patriota” considerado um “padrão”. Por isso, era tido como “illustre martyr, o proto-martyr da independência e da República”⁵⁸³.

Para o grupo nacionalista que estava por detrás das publicações em *O Estandarte*, assim como Tiradentes, os presbiterianos brasileiros deveriam se revestir de

⁵⁷⁸ CARVALHO, *A formação das almas*. p.57.

⁵⁷⁹ CARVALHO, *A formação das almas*. p.57-67, passim.

⁵⁸⁰ STARLING, Heloisa Maria Murgel. *Liberdade ainda que tardia*. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 5, edição eletrônica, Nov/2005. disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/liberdade-ainda-que-tardia>, acesso em 15/05/2014.

⁵⁸¹ CARVALHO, *A formação das almas*. p.68.

⁵⁸² *O Estandarte*, 29/04/1893, p.1.

⁵⁸³ *O Estandarte*, 29/04/1893, p.1.

seus deveres para com a pátria, deveriam protestar por sua liberdade de decidir seus próprios rumos. Willaime, ao criticar Karl Marx que teria atribuído exageradamente uma função pacificadora ao cristianismo, percebeu nele “uma função contestadora, sua capacidade de veicular a revolta contra os poderes estabelecidos”⁵⁸⁴. O cristianismo, em especial o protestantismo, é capaz de manipular símbolos, construir identidades, representações que mobilizem os fiéis a contestação do *status quo*, da ordem legitimada⁵⁸⁵. No caso específico do presbiterianismo brasileiro, falamos do questionamento da ingerência estrangeira sobre os negócios da igreja nacional. Os efeitos da ideologia patriótica são, mesmo que de forma polida ou também ácida e enfática em outros momentos, o de contestar, protestar contra a falta de autonomia do presbiterianismo nacional. Seu instrumento é conclamar os presbiterianos a contribuir. Sem recursos financeiros não há autonomia e eles sabem disso. Mas, os nacionais esperavam dos americanos uma maior complacência com seus primeiros passos – ou seja, que não deixassem de enviar os recursos.

A figura do herói, do pioneiro, do paladino, ou outro termo que designe liderança carismática também é cara ao protestantismo e não o seria diferente no presbiterianismo brasileiro, como se analisará mais à frente. Percebe-se no protestantismo, como afirma Willaime a partir de Leonard, “a importância da memória histórica para esse grupo”⁵⁸⁶. Ao momento, cabe examinar atentamente o segundo caminho de construção de um semióforo legitimador: o apelo ao sentimento patriótico, à consciência nacional. O mártir era um catalisador de uma ideologia construída: o nacionalismo.

Chauí descreve a nação como um “semióforo-matriz”, “fundamental”, indispensável como “lugar e o guardião dos semióforo públicos”⁵⁸⁷. Todas as representações institucionais – seja no Estado ou na estrutura eclesiástica – precisam de uma ideia primeira, algo que vai desencadear um ideário unificador e apaziguador de contradições. O Estado brasileiro no final do século XIX se valeu do princípio da nacionalidade.

⁵⁸⁴ WILLAIME, Jean Paul. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. p.18.

⁵⁸⁵ “em determinadas circunstâncias, o cristianismo é, também, capaz de incitar o povo a um protesto social e deslegitimar a ordem estabelecida”. Ibid, p.19.

⁵⁸⁶ Ibid, p.85.

⁵⁸⁷ CHAUI, Marilena. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.12.

A ideia de nação⁵⁸⁸ difundida no período de nosso recorte é amplamente discutida. Em muitos casos, origem étnica e a língua passaram ao status de critério central e até único para definição de nação ou nações em potencial⁵⁸⁹. Também se verifica uma articulação de elementos como língua, religião e raça⁵⁹⁰.

Como bem indica Benedict Anderson ao introduzir *Um mapa da questão nacional*, sobre o termo nacionalismo “não há nenhuma definição amplamente aceita⁵⁹¹. Ninguém foi capaz de mostrar de forma conclusiva sua modernidade ou antiguidade”⁵⁹². Hobsbawm asseverou que as definições objetivas falharam e ainda falham diante das exceções as tentativas de impor elementos distintivos de categorização⁵⁹³. Não se pode, porém, desconsiderar que o termo “nação” tem privilegiadamente um sentido político⁵⁹⁴ e que é essencialmente fruto de uma construção, “uma comunidade política imaginada como intrinsecamente limitada e soberana”.⁵⁹⁵ Seu surgimento não é espontâneo, mas um processo histórico⁵⁹⁶, mesmo que tal assertiva não se renda à tentação de maquiavelmente atribuir sempre em sua origem más intenções⁵⁹⁷.

Assim, por questões de delimitação e metodologia, passando tangencialmente pelas questões teóricas específicas sobre as definições do termo “nação” e seus correlatos, nosso foco aqui recai sobre um aspecto prático do nacionalismo, ideal nacional ou consciência nacional: o patriotismo, entendido como se referindo “às

⁵⁸⁸ “O conceito de ‘nação’ é derivado do baixo latim *natio*. Sua fonte antiga é o verbo *nascere*, cujo sentido etimológico é “nascer”. Até o século XX, esse termo foi principalmente utilizado para caracterizar grupos humanos de tamanhos diversos que apresentavam variadas relações internas”. SHLOMO, Sand. *A invenção do povo judeu*. Da Bíblia ao Sionismo. São Paulo: Benvirá, 2011. p.54.

⁵⁸⁹ HOBBSAWM, *Nações e nacionalismo*, p.126.

⁵⁹⁰ CHAUI, Marilena. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.16.

⁵⁹¹ Stalin, por exemplo, teria resumido o longo debate de forma cortante: “A nação é uma comunidade humana, estável, historicamente construída, nascida sobre a base de uma comunidade linguística, de território, vida econômica e de formação psíquica que se traduz em uma comunidade cultural”. Apud SHLOMO, *A invenção do povo judeu*.p.70.

⁵⁹² ANDERSON, Benedict. Introdução. IN: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p.7.

⁵⁹³ HOBBSAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo*, p.15.

⁵⁹⁴ Guimarães os define como “uma comunidade de indivíduos vinculados social e economicamente, que compartilham certo território, que reconhecem a existência de um passado comum, ainda que diverjam sobre aspectos desse passado; que têm uma visão de futuro em comum; e que acreditam que esse futuro será melhor se se mantiverem unidos do que se separarem, ainda que alguns aspirem modificar a organização social da nação e seu sistema político, o Estado”. GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. *Nação, nacionalismo, Estado*. *Estudos Avançados*. São Paulo. vol.22, p.145-159. 2008.p.145.

⁵⁹⁵ “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. ANDERSON, *Comunidades Imaginadas*, p.23.

⁵⁹⁶ SHLOMO, *A invenção do povo judeu*.p.79.

⁵⁹⁷ “A hipótese de que as formas da identidade e da representação da nação foram criadas, inventadas ou elaboradas pela ideologia nacional não pressupõe que se tratasse de uma invenção fortuita ou do fruto do espírito de homens políticos e de pensadores mal-intencionados. Neste terreno, não evoluímos em uma espécie de universo sombrio de conspirações, nem mesmo de manipulações políticas”. *Ibid*, p.82.

responsabilidades e aos privilégios decorrentes da cidadania”⁵⁹⁸. Essa relação entre cidadania, ideal republicano e patriotismo foi muito bem explorada nos anos iniciais do novo regime e de forma análoga pelo próprio protestantismo presbiteriano, como se verifica no constante conclave de *O Estandarte* a ação evangelística. Tratava-se de um dever para com a denominação e o país. Tanto quanto um bom cidadão amava a sua pátria, deveria se engajar pela evangelização e contribuição para que sua Igreja Presbiteriana brasileira se mantivesse firme em sua missão.

O patriotismo, segundo Chauí, se mostrou uma “religião cívica” no final do século XIX, a partir dos 1880, indo até o final da Primeira Grande Guerra, em 1918, metamorfoseando o patriotismo para uma política de Estado, em que sentimentos e símbolos de uma comunidade imaginada foram reforçados para que se estabelecesse um sentimento nacional comum⁵⁹⁹. Trata-se da busca de um elemento unificador, que gere um sentimento comunitário e de responsabilidade com o agora em função de um depois⁶⁰⁰. Foi justamente o que se deu no Brasil, através de diversos caminhos, seja pela exaltação de personagens, seja pela criação de um “tipo nacional”⁶⁰¹ estabelecido para criar uma “identidade nacional”⁶⁰² ou ainda pela apreciação do potencial nacional idealizado na grandeza dos recursos ou mesmo no que se podia tirar de melhor do “tipo nacional”.

Tais representações que serviram de esteio ao patriotismo brasileiro se fizeram necessárias, diante da incapacidade da implantação do sistema republicano atender a todas as demandas dos diversos grupos que se uniram em torno de sua promoção. Havia se prometido mais do que se pode oferecer⁶⁰³. De forma análoga, o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro soube se valer da construção de semióforos. Os

⁵⁹⁸ APPIAH, Kwame Anthony. Patriotas cosmopolitas. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 1998, vol.13, nº 36. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v13n36/36appiah.pdf>, acesso em 03/06/2014.

⁵⁹⁹ CHAUI, *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.18.

⁶⁰⁰ Otto Bauer define “a nação como uma comunhão de destino”. BAUER, Otto. A nação. IN: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p.57.

⁶⁰¹ Segundo Chauí “quer para louvá-lo, quer para depreciá-lo, o ‘caráter nacional’ é uma totalidade de traços coerente, fechada e sem lacunas porque constitui uma ‘natureza humana’ determinada”. CHAUI, *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.21.

⁶⁰² “o apelo da ‘identidade nacional’ à consciência opera um deslizamento de grande envergadura, escorregando da consciência de classe para a consciência nacional”. CHAUI, *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.26.

⁶⁰³ José Murilo de Carvalho aponta que muito pouco foi feito pela expansão de direitos civis e políticos, sendo feita uma nítida distinção entre “sociedade civil” e “sociedade política. A frustração era inevitável em diversos setores, visto que “a propaganda republicana prometera mais do que isso. O entusiasmo e as expectativas despertadas em certas camadas da população pelo advento do novo regime provinham de promessas democratizantes feitas nos comícios, nas conferências públicas, na imprensa radical”. CARVALHO, *Os Bestializados*. p.44-46

articulistas presbiterianos em seus jornais e os pregadores em seus púlpitos também propuseram seus “mártires” da evangelização. Essa martirização de personagens buscou unir os crentes presbiterianos em torno da fidelidade e o amor à pátria. Porque assim como houve frustração com a falta de soluções imediatas das demandas sociais pelo sistema republicano, também houve frustração dos presbiterianos brasileiros quando as demandas do principal grupo promotor da organização do Sínodo não foram atendidas ao se declararem uma denominação diferente das igrejas-mãe norte-americanas.

A autonomia no papel veio antes da autonomia de fato. A “independência” havia sido “proclamada” antes do tempo. O desligamento jurisdicional aconteceu antes do desligamento financeiro. Segundo Acton, a liberdade política, entendida como autonomia administrativa, de governo, de gerência, está atrelada a esse entender-se como entidade diferente⁶⁰⁴. No que se refere ao Estado, isso se aplica à questão nacional, à identidade nacional. *Mutatis mutandis*, essa realidade se aplica às instituições religiosas implantadas por esforços estrangeiros, acentuadamente em nosso objeto de pesquisa, o presbiterianismo brasileiro. O processo de construção de identidade pela diferenciação, aliás, é característica do protestantismo, como explicitado no primeiro capítulo⁶⁰⁵.

É de se compreender que determinado estilo de gerência institucional, ideais mais próximos à realidade e ao contexto brasileiro fossem surgir de uma liderança autóctone como consequência óbvia do desenvolvimento da denominação religiosa. É uma premissa lógica para a gestão de demandas inerentes ao seu próprio contexto cultural. Acton assevera que negar isso implica em privar a própria liberdade política⁶⁰⁶.

Era preciso, portanto, que se gerasse entre os presbiterianos a dedicação indispensável à autogestão da instituição, um compromisso com a denominação que levasse a cabo a missão cristã proposta pelo presbiterianismo. Como gerar essa

⁶⁰⁴ ACTON, Lorde. Nacionalidade. IN: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p.41.

⁶⁰⁵ Ver capítulo 1, p.31-33, quando se demonstrou a preconização de se diferenciar do herege; p.39-41, quando se verificou o ideal puritano de diferenciar-se da religião inglesa corrompida e dos colonos norte-americanos em diferenciar-se do Velho Mundo e, por fim, p.45-56, quando se descreveu a necessidade de se diferenciar do catolicismo.

⁶⁰⁶ “a grande importância da nacionalidade num Estado consiste no fato de que ela é a base da capacidade política (...) alguns hábitos e ideias políticos pertencem a determinadas nações e variam conforme o curso da história nacional (...) um sistema que desconheça essas coisas, e que não retire sua sustentação do caráter e da aptidão do povo, não pretende que este administre seus próprios assuntos, mas quer que ele simplesmente obedeça ao comando supremo. Portanto, a negação da nacionalidade implica a negação da liberdade política”. ACTON, Nacionalidade. IN: BALAKRISHNAN (org.) *Um mapa da questão nacional*. p.41

responsabilidade? Qual a chave para atingir o imaginário presbiteriano? A saída encontrada foi o amor à pátria. Shlomo indica com propriedade que “é difícil contestar que a ideologia nacional é aquele que mais se parece com as religiões tradicionais pelo poder com o qual consegue transcender as classes sociais e por sua aptidão em agrupá-las, a partir de um sentimento de pertencimento comum”⁶⁰⁷.

Os textos veiculados em *O Estandarte* – um periódico nacional, criado por nacionais, mantido por nacionais, escrito por nacionais – exaltam o sistema republicano como civilizado e a grande pátria brasileira como uma nação de futuro, cheia de grandeza potencial, personificada nos recursos ou em sua gente. Um país que requer ideais adequados aos novos tempos para que seu atraso seja superado por uma nova atitude encetada por uma nova mentalidade⁶⁰⁸. Há um convite a essa identificação com a grandiosidade pátria que está alvorecendo.

Os missionários norte-americanos vieram ao Brasil para “salvar” os brasileiros. Se gente de tão longe deixou sua terra, sua família, seu conforto, não seria a hora dos nacionais assumirem suas responsabilidades com seu próprio país? Os presbiterianos brasileiros não teriam amor por sua própria nação? Essas questões serviram de força motriz para a propaganda presbiteriana na transição do século XIX para o XX. Elas tocaram a sensibilidade do imaginário presbiteriano, fundamentadas em seu próprio livro sagrado que assim diz: “Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor” (Salmo 144, 15). Embora o cristão acredite em uma “pátria celestial”, aqui é o lugar onde Deus, por Providência, o colocou. Seria uma contradição crer no Deus que salva e não se importar com a salvação de sua pátria. Deles era exigida uma ação conveniente, adequada ao seu próprio discurso de amor a Deus e ao próximo. O cristão presbiteriano não poderia preocupar-se apenas consigo mesmo – a despeito do dogma da salvação individual, seu dever é pregar – o que lhe exige auto sacrifício em prol das Missões Nacionais⁶⁰⁹.

A análise do contexto leva a concluir que o patriotismo fomentado pelo grupo de presbiterianos nacionais se relaciona com uma causa mais pessoal do que possa parecer num primeiro momento. Tratava-se de uma questão política. Mais uma vez Acton nos

⁶⁰⁷ SHLOMO, *A invenção do povo judeu*, p.87.

⁶⁰⁸ Como acentua Chauí “a identidade do Brasil, construída na perspectiva do atraso ou do subdesenvolvimento, é dada pelo que lhe falta, pela privação daquelas características que o fariam pleno e completo, isto é desenvolvido”. ⁶⁰⁸ CHAUI, *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p.28.

⁶⁰⁹ “em seu verdadeiro caráter político, o patriotismo consiste na evolução do instituto de autopreservação para um dever moral que pode exigir o sacrifício pessoal” e ainda “a grande marca do verdadeiro patriotismo, a transformação do egoísmo em sacrifício, é produtivo da vida política”. ACTON, Nacionalidade. IN: BALAKRISHNAN (org.) *Um mapa da questão nacional*. p.38-39.

lança luz sobre essa relação entre a causa patriótica presbiteriana e objetivos políticos ao afirmar que “o patriotismo é, na vida política, o que é a fé na religião; está para os sentimentos domésticos e a saudade da pátria como a fé para o fanatismo e a superstição”⁶¹⁰.

A causa dos presbiterianos nacionais não era somente e principalmente a salvação de seus compatriotas: era também e em peso maior do que a historiografia protestante se permitiu admitir a gestão eclesiástica, a decisão sobre os rumos da denominação em todos os níveis. A começar dos Presbitérios, os concílios fundamentais do presbiterianismo, órgãos responsáveis pela superintendência dos ministros e seus campos. Haveria duas possíveis saídas para o conflito: ou os missionários estrangeiros pediriam baixa dos Presbitérios ou o desligamento de suas juntas missionárias norte-americanas, o *Board* de Nova York (PCUSA) e o *Comitê* de Nashville (PCUS). Mas e o dinheiro, tão essencial ao funcionamento da estrutura institucional presbiteriana? Deveria vir dos próprios nacionais, defendiam os nativos. Se ainda não, generosamente ofertado pela Igreja-mãe.

A ideia de pátria, nação e identidade nacional foi importante para o alvorecer da República tanto quanto para os presbiterianos em dissensão. As representações patrióticas e o discurso nacionalista ideologicamente utilizado tanto pelos grupos que instauraram sistema republicano tanto quanto pelos presbiterianos nacionais. Tratava-se de um forjar a identidade, de uma relação de justificativa. A república precisou se ancorar no mito fundador para anunciar novos tempos, assim como o protestantismo também o precisou fazer, agradecendo aos pioneiros mais indicando um novo tempo em que os próprios nacionais dariam continuidade à obra iniciada pelos norte-americanos de forma independente e autônoma.

Outro objetivo declarado do periódico *O Estandarte* foi o de substituir o jornal *Imprensa Evangélica*, no entanto com um programa mais adequado aos novos tempos e, segundo os editores, mais abrangente⁶¹¹. A propaganda protestante prescindia dos jornais. O *Imprensa* havia sido fundado por Simonton, o pioneiro e havia estado subordinado ao *Board* e era financiado por este. *O Estandarte* era um empreendimento nacional. Segundo Rosa dos Santos, uma das causas do fechamento do primeiro periódico presbiteriano da América Latina residia nas “divergências internas entre

⁶¹⁰ ACTON, Nacionalidade. IN: BALAKRISHNAN (org.) *Um mapa da questão nacional*. p.38

⁶¹¹ “Vimos ocupar, na imprensa de nosso paiz, o lugar que, por largos anos ocupou a *Imprensa Evangélica*, há pouco extinta. Nosso programma, porém é mais compreensivo de acordo com os novos tempos”. *O Estandarte*, 07/01/1883, p.1.

missionários e líderes nacionais”⁶¹². Se não bastasse o encerramento da publicação do periódico, os americanos negaram aos brasileiros a utilização do título do jornal que se extinguirá⁶¹³. A nova publicação serviria de promotor da coesão dos presbiterianos nacionais. No final do artigo de Benedicto Campos, na primeira edição de *O Estandarte* conclama-se: “alistemo-nos todos, sob esse estandarte que tremula victorioso no futuro da nossa extremada Igreja: offercerá paz aos que querem unir-se sinceramente à Igreja Nacional, mas é um signal de guerra aos que procuram impedir o seu progresso” – uma clara atitude nacionalista e que fazia frente à ingerência estrangeira.

O segundo número de *O Estandarte* repete o tom patriótico. Faz referência ao Plano de Ação assinado por “trinta e tantos ministros, presbyteros e diáconos da Igreja Nacional”, identificando o periódico como “filho legítimo” do movimento. Embora não assinado, o editorial diz parodiar um grande orador brasileiro⁶¹⁴ ao dizer que o momento que atravessa a Igreja Nacional é “solene”⁶¹⁵. Para o jornal era “chegado o momento inadiável” das igrejas “seguirem o caminho da abnegação, porque a autonomia da Igreja Nacional é o resultado necessário e logico dos últimos acontecimentos”⁶¹⁶. A denúncia dos redatores é nítida: havia se organizado o Sínodo sem os recursos financeiros que permitissem uma autonomia das denominações norte-americanas. Havia plena consciência desse fato, obviamente. Trata-se de um processo de autonomização. Haviam se organizado na esperança de prover recursos a si mesmos. Esse tinha sido o alvo do movimento das “Missões Nacionais”. Três anos se passavam da organização do Sínodo e a esperança não havia se concretizado.

Qual a grave crise mencionada, então? Porque o caráter “solene” atribuído ao momento da “Igreja Nacional”? Ao que se infere do texto, trata-se realmente do sustento ou mais precisamente do auto sustento financeiro. O tema é colocado como “luta de vida ou morte para a Igreja Nacional”⁶¹⁷ e identificado como sendo um braço da própria causa do “Evangelho”.⁶¹⁸ No conclave do texto aos fiéis seguirem com a coragem de um cristão e com um patriotismo de um soldado de Napoleão percebemos que o espírito combativo do protestantismo é recorrente.

⁶¹² SANTOS, *O Jornal Imprensa Evangélica*, p.131.

⁶¹³ SANTOS, *O Jornal Imprensa Evangélica*, p.131. e LESSA, *Anais*, p.34.

⁶¹⁴ Não consegui identificar o orador durante a pesquisa.

⁶¹⁵ *O Estandarte*, 14/01/1883, p.1.

⁶¹⁶ *O Estandarte*, 14/01/1883, p.1.

⁶¹⁷ *O Estandarte*, 14/01/1883, p.1.

⁶¹⁸ “O nosso jornal será sempre uma ordem de marcha para Igreja Nacional; procuraremos até onde chegarem as nossas forças (...) pela victoria do Evangelho”. *O Estandarte*, 14/01/1883, p.1.

Mendonça analisa esse caráter “guerreiro” do protestantismo⁶¹⁹, especialmente a partir de sua hinódia. Localizando a hinódia guerreira do protestantismo brasileiro nos últimos anos do século XIX e início do XX – justamente, pois, o período ora em análise – sugere que esses cânticos sacros representavam a convicção protestante de que atingiam o sucesso em sua missão ao mesmo tempo em que novos tempos surgiam sob a égide do sistema republicano⁶²⁰. Mendonça afirma que “o protestantismo guerreiro é uma espiritualização da guerra” em que “a polêmica foi uma expressão institucional do protestantismo brasileiro, responsável por uma mentalidade polêmica, por um espírito polêmico”⁶²¹.

Outra questão abordada ainda no editorial do segundo número de *O Estandarte* é o ensino teológico. Desde o fechamento do seminário iniciado por Simonton em 1867, os ministros da denominação eram preparados por tutores a partir de programa definido pelo Presbitério⁶²². Outros estudavam em classe teológica na Escola Americana. Um dos mais fortes anseios dos pastores nacionais era o estabelecimento de uma instituição que se dedicasse à formação de novos pastores e que estivesse sob o controle da Igreja Nacional. O Sínodo de 1888 havia determinado a abertura de um seminário, ou, reabrir ou retomar as atividades do extinto, se a decisão do concílio máximo de fazê-lo no Rio de Janeiro fosse interpretada de forma a estabelecer representações dos primórdios do presbiterianismo no Brasil e manter viva na memória o legado do pioneiro Simonton. O tema teria continuidade na pena de Remígio Cerqueira Leite, como veremos a seguir. De forma ufanista, o editorial se encerra dizendo “podemos cair e cair até o pó da terra, mas será de envolta com o nosso *Estandarte*, onde burilamos a trilogia – Deus, Pátria, Igreja Nacional”⁶²³.

No mesmo número, assina um texto intitulado “Evangelização Pátria”, Remígio Cerqueira Leite. É o primeiro de uma série de artigos que foram escritos em Novembro de 1892, mês do terceiro aniversário da República. E nesse primeiro se expressa os primeiros traços de oposição mais direta ao controle dos pastores estrangeiros sobre a direção da Igreja Presbiteriana brasileira. Cerqueira Leite tece comentários elogiosos

⁶¹⁹ Para o caráter polêmico do protestantismo, veja o capítulo 1, p.27-29.

⁶²⁰ “tais cânticos representam um princípio de euforia das denominações protestantes no Brasil, num momento em que elas começam a sentir os resultados de seu próprio progresso, especialmente os presbiterianos, o dealbar de novos tempos com a proclamação da República” MENDONÇA, *O Celeste Porvir*, p. 244. O autor cita cinco exemplos de apreciados hinos protestantes escritos entre os anos de 1875-1898

⁶²¹ MENDONÇA, *O Celeste Porvir*, p. 246.

⁶²² Veja o capítulo 2, p.73-75, especialmente as notas 329 e 331.

⁶²³ *O Estandarte*, 14/01/1883, p.1.

sobre o ministério estrangeiro, exaltando o trabalho dos pioneiros, destacando seus esforços, enfatizando seu sacrifício e heroísmo. Destaca a diferença cultural enfrentada pelos pioneiros, vislumbradas na língua, no clima, nos costumes; o frágil amparo legal ao trabalho protestante; o esforço na disseminação das Escrituras e demais literaturas cristãs; a organização de igrejas, escolas “consideradas como um dos meios mais felizes de propaganda”⁶²⁴. Destaca a criação do *Imprensa Evangélica* ao mesmo tempo em que lamenta seu desaparecimento, pontuando ter sido um importante legado dos pioneiros, bem como a existência, já em 1875, de três ministros nacionais ordenados.⁶²⁵

O texto se mostra uma peça laudatória ao trabalho dos primeiros missionários, na mais pura representação de vultos e personagens, em uma construção de valores que seriam herdados pelos nacionais, estes a quem caberia a árdua tarefa de continuar a evangelização pátria. Esse novo período coincidiria com o novo período político, o advento da República, “que rasgou novos horizontes à marcha triunfante do Evangelho em nosso paiz”⁶²⁶. O protestantismo, assim como a República, precisava de heróis. Os pioneiros eram estrangeiros. Os novos heróis, patriotas.

O terceiro número de *O Estandarte* também traz artigo de Remígio Cerqueira Leite, ando continuação ao seu pensamento. Argumenta que as coisas mudam e que há caminhos certos, naturais que devem ser tomados⁶²⁷. Reprisa-se a referência ao regime republicano e aos novos tempos: “com o advento da República, desprende-se do oriente um novo dia para a nossa pátria. Conquanto nos achemos ainda em condições pouco favoráveis, o futuro já nos sorri, brilhante, riquíssimo de promessas, fecundo de esperanças”⁶²⁸. A que ele atribui essas novas condições, que julga favoráveis tanto a Igreja quanto para as artes, a ciência, a indústria e a lavoura⁶²⁹? Ao espírito liberal republicano que, por meio da Constituição de 1891 havia separado Igreja e Estado, instituído o casamento civil e a secularização dos cemitérios, o que para o autor eram

⁶²⁴ *O Estandarte*, 14/01/1883, p.1.

⁶²⁵ Trata-se de Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa, ordenado em 1871, e Antônio Bandeira Trajano Miguel Gonçalves Torres, ordenados no próprio ano de 1875. A rigor, cinco ministros haviam sido ordenados, se contarmos José Manoel da Conceição, em 1865 e William Dreaton Pitt em 1869, ambos falecidos (1873 e 1870, respectivamente). Pitt, embora não fosse brasileiro ou português, é listado entre os ministros nacionais por ter se filiado e ter sido ordenado ao ministério no Brasil. Cf. MATOS, *Os Pioneiros*, p.306.

⁶²⁶ *O Estandarte*, 14/01/1883, p.1.

⁶²⁷ *O Estandarte*, 21/01/1883, p.1.

⁶²⁸ *O Estandarte*, 21/01/1883, p.1.

⁶²⁹ *O Estandarte*, 21/01/1883, p.1.

“verdadeiras conquistas da liberdade e consciência” e o prelúdio da vitória evangélica⁶³⁰.

Para Cerqueira Leite, uma conjunção de “tendência ao melhoramento” e do “despertamento geral” na sociedade permitia que os evangélicos entrassem em novos campos de ação, ao mesmo tempo exigindo disposição para a tarefa evangelística e uma nova feição ao movimento de evangelização que deveria ter “um cunho nacional”⁶³¹. O autor mais uma vez enaltece a obra estrangeira, mas indica a mocidade como sua continuadora, dizendo que “esta necessidade não deixará de ser reconhecida pelos nossos próprios irmãos do norte”⁶³². Comparando a organização eclesiástica a vida humana, descreve como natural a passagem da infância à maturidade, sendo “mais que natural” e “quase inevitável” a emancipação, pois “a Igreja Brasileira não mereceria esse nome, si não tivesse autonomia e iniciativa própria”⁶³³. A solução estava na formação de um “ministério nacional, numeroso, escolhido, valente, preparado”⁶³⁴.

Consequência lógica de sua linha de raciocínio, a terceira parte de “Evangelização Pátria”, publicada no nº 4 de 28/01/1893, defendia a rápida implantação de um Seminário. Tratava-se de propaganda do Instituto Teológico que teria início em São Paulo, como proposto no “Plano de Ação”, a que nos referimos no início deste capítulo. Remígio conhece a estrutura de sua denominação e se justifica ao entrar na lide de um assunto tão discutido e falado mesmo sem ser membro do Sínodo ou mesmo de seu Presbitério, os concílios presbiterianos, que dentro da lógica do sistema são o foro “legítimo” dos debates e resoluções, do poder decisório dos destinos da Igreja Nacional.

Questões desta ordem, por isso mesmo que tem uma extensão vastíssima e assumem, desde logo, um caráter geral e complexo, não devem conservar-se dentro da limitada esfera de restrictas corporações, mas devem também impor-se a consideração de todos os que, de facto, se interessam pelo progresso do Evangelho em sua pátria⁶³⁵.

O autor maneja as palavras, manobra dentro de seu próprio sistema, faz uso da imprensa como instrumento de resistência à lógica da estrutura denominacional na qual

⁶³⁰ *O Estandarte*, 21/01/1883, p.1.

⁶³¹ *O Estandarte*, 21/01/1883, p.2.

⁶³² *O Estandarte*, 21/01/1883, p.2.

⁶³³ *O Estandarte*, 21/01/1883, p.2.

⁶³⁴ *O Estandarte*, 21/01/1883, p.2.

⁶³⁵ *O Estandarte*, 28/01/1883, p.1.

ele mesmo está inserido⁶³⁶, lógica que, até certo ponto, aceita tacitamente. No contexto imediato de sua posição, em que os concílios eram dominados pelos interesses missionários, a afirmação pode ser interpretada como uma velada oposição a essa realidade. No entanto, soa como uma crítica a própria estrutura de que manuseia e mantém o poder restrito a determinados grupos, alijando da esfera de decisão outras lideranças que não são oficialmente legítimas. Remígio era membro da Igreja Presbiteriana de São Paulo, pastoreada por Eduardo Carlos Pereira, mas ainda não era oficial presbítero, sequer diácono⁶³⁷. Ele surpreendentemente continua seus comentários:

Em taes circunstância, eu quizera significar, pela imprensa, a opinião do povo; do povo de nossas egrejas, que, comquanto tenha ali os seus representantes, infelizmente parece ter sido acostumado a acolher-se ao silêncio frio de lamentável indiferença, mas que, entranto, segundo entendo, também deve discturi, também deve ser ouvido, senão para orientar as opinões no congresso evangélico, pelo menos para mostrar que não é indiferente às medidas projetadas, que aguarda, ansioso, o resultado practico de suas vivas e (?) discussão⁶³⁸.

Retomar a análise de Leonard sobre o sistema presbiteriano nos permite compreender a ânsia dos articulistas de *O Estandarte* em apelar ao dever patriótico para que se consiga envolvimento com a obra evangelística. Émile Leonard, examinando o desenvolvimento do protestantismo em meados do século XX, compara o crescimento de presbiterianos e batistas concluindo a partir de afirmações do pastor presbiteriano Benjamin César que os melhores resultados destes se apoiavam na natureza de seu sistema de governo eclesiástico: congregacional e participativo⁶³⁹. Na estrutura representativa presbiteriana os membros ficam afastados não somente da esfera de poder, mas, por consequência “espiritual” – numa nova roupagem do “espírito

⁶³⁶ “o campo religioso é, da mesma forma que outros campos – como Pierre Bourdieu tão bem descreveu – um campo de forças e um campo de lutas entre agentes e instituições, entre agentes e agentes e entre agentes e fiéis”. REBLIN, Poder & Intrigas, uma novela teológica. *Protestantismo em Revista*.p.18

⁶³⁷ Seria eleito e ordenado diácono em 1884 e eleito e ordenado presbítero em 1886. MATOS, *Os pioneiros*. p.478.

⁶³⁸ *O Estandarte*, 28/01/1883, p.1.

⁶³⁹ “Relativamente ao confronto entre os resultados obtidos pelas igrejas presbiteriana e batista, ele próprio indica, em outros estudos, que a força destas reside em seu zelo evangelizador. Ora, este é devido, em grande parte, ao fato de que todo fiel se sente, aqui, co-diretor de sua comunidade e responsável por seu trabalho e sucesso. O regime presbiteriano é o da delegação: delegação de direitos, e consequência natural no espírito de muitos fiéis, delegação de deveres. Pertencendo ao “presbitério docente” – o pastor – o papel de ensinar, ao “presbítero regente” o de dirigir, resta ao simples ‘crente’ o de escutar, de votar de tempos em tempos, de concordar com o que dizem ou fazem os responsáveis, e de não se envolver com a evangelização, a menos que se tenha deixado incluir numa comissão especializada nessa atividade”. LEONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p.309.

protestante brasileiro” – também da esfera da ação evangélica cotidiana. As lideranças não conciliares “corriam por fora”. A imprensa era um meio.

O argumento para o estabelecimento do seminário é simples: faltam obreiros para tão “grandiosa” obra. A expansão presbiteriana no campo religioso brasileiro dependia da abertura de novas Igrejas em lugares ainda não alcançados. A década anterior havia se encerrado com a organização de 81 igrejas em 13 Estados da Federação⁶⁴⁰. Excetuando-se os falecidos José Manuel da Conceição, William Pitt e Miguel Torres (falecido no ano anterior), contava a denominação com 19 ministros nacionais⁶⁴¹. Ainda dependiam de recursos financeiros e recursos humanos estrangeiros.

As condições no Brasil de então não eram das melhores⁶⁴². O pioneiro Simonton havia morrido de febre amarela, em 1867. O já frágil Miguel Torres, que havia contraído tuberculose ainda nos tempos de seminarista, morrera no ano em que foi escrito o artigo, 1892 o mesmo ano da morte de destacados obreiros estrangeiros como Edward Lane, pioneiro da PCUS e John Boyle. O próprio tio do articulista, Antônio Pedro de Cerqueira Leite, tinha morrido dez anos antes, 1883, talvez vítima do extenuante trabalho pastoral que requeria longas excursões⁶⁴³. Remígio demonstra preocupação, está alarmado com “o que temos presenciado ultimamente; o ceifar da morte em nossas fileiras, dizimando, a pouco e pouco, as nossas forças”. Ele atribui a desolação causada pelos falecimentos como um “aviso da providência” e conclui “para a sólida permanência do trabalho entre nós, torna-se indispensável que as nossas fileiras sejam reforçadas quanto antes, não por acaso, uma vez ou outra, mas de anno em anno, periodicamente. E isto não se conseguirá sem um seminário”⁶⁴⁴.

As resoluções do Sínodo de 1888 não deixavam dúvida. O primeiro relatório parcial da Comissão do Seminário recomendava: “como interesse da mais alta

⁶⁴⁰ Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ceará, Paraná, Paraíba, Sergipe, Rio Grande Norte, Maranhão, Rio Grande do Sul e Alagoas. MATOS, Alderi. *Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903)*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/10268.html>. Acesso em: 02/02/2013.

⁶⁴¹ Cf. análise das listas de pastores ordenados e biografados em MATOS, *Os Pioneiros*.

⁶⁴² Carvalho fala, por exemplo, que, na capital da República, “os velhos problemas de abastecimento de água, de saneamento e de higiene viram-se agravados de maneira dramática no início da República com o mais violento surto de epidemias da história da cidade. O ano de 1891 foi particularmente trágico, pois nele coincidiram epidemias de varíola e febre amarela, que vieram a juntar-se às tradicionais matadoras, a malária e a tuberculose” CARVALHO, *Os Bestializados*, p.19. O verdadeiro caos urbano na capital propiciaria um amplo conjunto de reformas implementadas pelo presidente Rodrigues Alves no início dos 1900 sob direção dos engenheiros Pereira Passos, Lauro Müller e do médico sanitário Oswaldo Cruz. Cf. SCHWARCZ, Lília Moritz. *A Abertura para o mundo: 1889-1930*. p.45.

⁶⁴³ MATOS, *Os pioneiros*, p.323, 328-329. Antônio Pedro era cardíaco e havia feita longa excursão a cavalo. Morreu de infarto, no dia seguinte ao início da 19ª Reunião do Presbitério do Rio de Janeiro.

⁶⁴⁴ *O Estandarte*, 28/01/1883, p.2.

importância, que o Synodo estabeleça um seminário ou classe theologica o mais breve possível, e que este seminário tenha não menos de dois professores”⁶⁴⁵. Participaram da Comissão John Rockwell Smith (relator), Delfino dos Anjos Teixeira, Donald McLaren, Belmiro de Araújo Cesar e João Ribeiro de Carvalho Braga.

Com irreal pretensão de ir contra interesses regionais, o segundo relatório da comissão tentou mostrar isenção partidária ao propor que, em se abrindo uma nova classe teológica, esta não se estabelecesse onde já existissem classes: São Paulo, Campinas e Recife. Os membros da comissão entendiam que o seminário acabaria se tornando um posto avançado missionário, em que se uniria teoria e prática e que o isolamento faria com que a nova escola se desenvolvesse com mais liberdade. O local proposto foi Lorena, justificada a proposta pela importância da região e a acessibilidade de São Paulo, Minas e Rio de Janeiro por estrada férrea. Entrando em imediata discussão e votação, por escrutínio secreto, foi escolhido o Rio de Janeiro⁶⁴⁶.

Foram eleitos para a diretoria do Seminário os ministros Antonio Bandeira Trajano e Donald Campbell McLaren e ainda o presbítero regente Flamínio Augusto Rodrigues⁶⁴⁷. McLaren⁶⁴⁸ havia sido enviado ao Brasil pelo *Board* de Nova York para lecionar na classe teológica que funcionava no Colégio Americano desde 1875⁶⁴⁹. Havia a esperança que a Escola Americana, o Mackenzie, que era sustentado pelo *Board* da PCUSA, tivesse uma faculdade de Teologia. A resolução do Sínodo chocava-se de frente com as intenções da PCUSA, rejeitando a já existente classe teológica no Mackenzie e o professor americano enviado (McLaren), optando por ele mesmo designar os professores: o veterano Blackford (PCUSA) e Rockwell Smith (PCUS). Matos entende surgir uma primeira divisão sobre a pauta com os seguintes pólos: os

⁶⁴⁵ *Atas do Synodo da Igreja Presbyteriana do Brasil*. 1888. p.16.

⁶⁴⁶ *Atas do Synodo da Igreja Presbyteriana do Brasil*. 1888. p.21-22.

⁶⁴⁷ *Atas do Synodo da Igreja Presbyteriana do Brasil*. 1888. p.32. A comissão era composta de três membros eleitos pelo Sínodo e mais quatro, sendo um eleito por cada Presbitério (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Pernambuco).

⁶⁴⁸ Donald Campbell McLaren era de Nova Jersey. Nascido no ano da chegada de Simonton, 1859, era graduado em Princeton e depois professor na mesma instituição. Quando chegou ao Brasil, em 1885, foi logo arrolado pelo Presbitério do Rio de Janeiro e permaneceu um ano em Campanha aprendendo o português com Eduardo Carlos Pereira. Os dois tornaram-se amigos. Matos atribui os problemas de saúde que teve e seu retorno aos EUA às discussões em torno da criação do Seminário. MATOS, *Os Pioneiros*, p.111-113.

⁶⁴⁹ MATOS, Alderi. História da Igreja Presbiteriana do Brasil I (1859-1959), disponível em http://portuguese.thirdmill.org/files/portuguese/93530~11_1_01_9-47-54_AM~Hist%C3%B3ria_da_Igreja_Presbiteriana_do_Brasil_I.html, acesso em 15/05/2014.

interesses do Board apoiado pelos seus missionários no Brasil *versus* o Sínodo apoiado pelos missionários da PCUS somados à Blackford e o Rev. John Merrill Kyle⁶⁵⁰.

Alexander Blackford, moderador do primeiro Sínodo e eleito professor morreu antes de poder lecionar, em 1890. No mesmo ano, chegava ao Brasil William Alfred Waddel, obreiro da PCUSA que ocupou o lugar de Donald McLaren à frente da classe teológica mantida no Mackenzie. McLaren havia se retirado do país “por problemas de saúde, segundo alguns agravados pelas discussões em torno da criação do Seminário”⁶⁵¹.

Na reunião de 1891, a Comissão do Seminário justificou não ter sido possível organizar o Seminário “em razão das muitas dificuldades que têm aparecido”⁶⁵² recomendando a eleição de um pastor nacional em substituição do falecido e a escolha de um novo local⁶⁵³. Depois de debate em sessão secreta – o que indica reservas na tratativa do assunto – colocou-se em votação a escolha de lugar. Dos 37 votantes, 23 optaram por Campinas, contra 12 votos para São Paulo e apenas dois para Caldas, sendo eleitos a seguir Eduardo Carlos Pereira o primeiro professor nacional e Thomas Jackson Porter, da PCUSA⁶⁵⁴. Era uma vitória para os pastores nacionais. Waddel, assim como tinha acontecido com McLaren, havia sido deixado de fora. Era demonstração da vontade própria na denominação brasileira.

Esperava-se começar as aulas em abril de 1892, mas um surto de febre amarela em Campinas impediu que tal acontecesse⁶⁵⁵. Ferreira narra a odisséia: a escolha de um local pela diretoria deveria levar em conta também a mudança dos professores para a sede. John Rockwell Smith estava no Rio de Janeiro e, convenientemente, escolheu-se Nova Friburgo⁶⁵⁶. Ferreira faz notória observação: “e São Paulo? Evidentemente a política do Sínodo não pendia pelo Mackenzie. Porque, se a febre amarela teve papel nessa estranha história, política eclesiástica também, e não pouco”⁶⁵⁷. As aulas começaram em 15 de novembro de 1892.

⁶⁵⁰ Kyle se tornaria o pastor de Nova Friburgo (RJ) em 1891, igreja que tinha organizado em 1898 junto com Ávlaro Reis, onde ficaria por 16 anos. O Seminário criado pelo Sínodo só teria início em 15 de Novembro de 1892, justamente em Nova Friburgo. Cf. MATOS, *Os Pioneiros*, p.101.

⁶⁵¹ MATOS, *Os pioneiros*, p.113.

⁶⁵² *Atas do Synodo da Igreja Presbyteriana do Brasil*. 1891. p.30.

⁶⁵³ *Atas do Synodo da Igreja Presbyteriana do Brasil*. 1891. p.30.

⁶⁵⁴ *Atas do Synodo da Igreja Presbyteriana do Brasil*. 1891. p.34.

⁶⁵⁵ MATOS, Alderi. História da Igreja Presbiteriana do Brasil I (1859-1959), disponível em http://portuguese.thirdmill.org/files/portuguese/93530~11_1_01_9-47-54_AM~Hist%C3%B3ria_da_Igreja_Presbiteriana_do_Brasil_I.html, acesso em 15/05/2014.

⁶⁵⁶ FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p.244.

⁶⁵⁷ FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p.245.

No mesmo mês, Remígio Cerqueira Leite escreve seus artigos, que serão publicados em *O Estandarte* no início do ano de 1893, após a publicação do “Plano de Ação” em dezembro de 1892, na Revisão de Missões Nacionais.

Faz-se necessário ponderar os motivos apresentados para que Instituto Teológico se estabelecesse na cidade de São Paulo, indo além dos motivos apresentados no “Plano de Ação”: era uma questão estratégica. Trazer o seminário para o principal foco nativista tornando possível a formação de ministros sob os ideais patrióticos, nacionais, de forma independente da figura das Missões, ainda em atuação no campo de jurisdição da Igreja Nacional. Tratava-se, naturalmente, de pender a balança das decisões conciliares para o lado nacional a médio prazo. Na Igreja Presbiteriana, os ministros, também chamados de “presbíteros docentes” são o corpo de oficiais detentores do saber religioso. Como expresso no termo “docente”, o ministro está não somente apto, mas autorizado a propagar e expressar sistematicamente a fé tal como entendida pela Igreja⁶⁵⁸.

Conduzir, controlar, dirigir, influenciar ou apoiar um seminário ou qualquer outra ação efetiva em torno de sua criação, estabelecimento e manutenção, significa ter ingerência ou influência sobre a formação daqueles que se tornarão parte do corpo de especialistas religiosos da estrutura presbiteriana e com assento nato no principal concílio presbiteriano, o Presbitério, que jurisdiciona as igrejas locais e se faz representar na assembleia magna da denominação, no período ora em análise, o Sínodo.

Remígio Cerqueira Leite encerra sua série de artigos sobre a “Evangelização Pátria” na primeira edição do mês de Fevereiro de 1893, sob o subtítulo “Appello às Igrejas”. Como se depreende da própria escolha do subtítulo, Cerqueira Leite chama à responsabilidade os presbiterianos. Diz que “o povo representa ahi o elemento material, indispensável, em que se devem traduzir as ideias”⁶⁵⁹. É notável a concepção do articulista de haver dois grupos distintos em todas as “empresas humanas” e que se “auxiliam mutuamente”: os que pensam e os que executam⁶⁶⁰. Para alcançar o imaginário protestante ele usa expressões como “evangelização pátria”, “ganhar a pátria para Christo”. E, sem mais delongas, diz que dois professores estão dispostos a começar o trabalho de preparação de novos ministros e imediatamente apresenta os custos. Menciona que as Igrejas de Rio Claro e São Carlos já contribuíram, porém não se pode

⁶⁵⁸ “a sistematização da religião é feita por um corpo profissional de sacerdotes ou pelo esforço de leigos que estabelecem uma ordem racional”. DIAS, *Sociologia da Religião*.p.89.

⁶⁵⁹ *O Estandarte*, 04/02/1893, p.1.

⁶⁶⁰ *O Estandarte*, 04/02/1893, p.1.

contar somente com o suficiente para os primeiros meses. É preciso dar continuidade ao empreendimento. Em uma sociedade capitalista, nada se faz sem o dinheiro. Trata-se de “uma oportunidade que desafia o zelo e a dedicação de todos os crentes no Brasil, homens e mulheres, ricos e pobres” somente se fazia necessário “união e unidade de vistas” porque “dinheiro é o que não nos há de faltar”, dizia Cerqueira Leite⁶⁶¹. E conclui: “está em prova o seu patriotismo evangélico, a sua dignidade chirstã, a liberalidade de seus corações, a grande de suas almas generosas”⁶⁶².

O Instituto teve início em 13 de Fevereiro de 1893. Paralelo ao Seminário oficial que funcionava em Nova Friburgo, cidade da região serrana do Rio de Janeiro. Paralelo – ou, mais precisamente, em oposição, como se verá adiante – a classe teológica no Mackenzie.

Em sua trajetória, *O Estandarte* se mostrou propagandista do grupo de pastores nacionais. A linguagem utilizada nem sempre tinha o tom de exaltação patriótica. Os articulistas também se faziam valer dos símbolos religiosos e as alegorias a partir dos textos sagrados, como no artigo de Benedito de Campos em 11/02/1893, onde se convoca os leitores à lutar contra toda e qualquer fera apocalíptica que se levante contra a Igreja Nacional. Nada deveria, ou mesmo poderia impedir o seu progresso.⁶⁶³

Na estrutura política eclesiástica presbiteriana e nas disputas internas desse campo religioso protestante calvinista brasileiro, o argumento patriótico, a identificação com os interesses pátrios e a defesa dos benefícios da evangelização à causa pátria de modernização, por meio da ordem e do progresso, se mostrou essencial ao grupo ainda submetido à ingerência e controle burocrático estrangeiro. Tal como indica Bourdieu, a religião possui um poder simbólico⁶⁶⁴. Houve no uso do patriotismo o manuseio de símbolos, sentimentos, ideias em torno da responsabilização dos nacionais pela emancipação. Ele demonstra que “as ideologias, por oposição ao mito, produto colectivo e colectivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo”⁶⁶⁵. A denominação brasileira era independente em sua estrutura conciliar, mas não em sua

⁶⁶¹ *O Estandarte*, 04/02/1893, p.1.

⁶⁶² *O Estandarte*, 04/02/1893, p.2.

⁶⁶³ *O Estandarte*, 11/02/1893, p.2.

⁶⁶⁴ “Os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social)”. BOURDIEU, *O poder simbólico*, p.9.

⁶⁶⁵ *Ibid*, p.10.

estrutura financeira, determinante da política conciliar. O discurso patriótico teve por objetivo construir uma realidade nova no presbiterianismo brasileiro, o da auto sustentação financeira.

O nacionalismo acabou se tornando uma demanda religiosa. Era necessária uma ideologia, uma causa, algo que fizesse os presbiterianos terem um senso de unidade, em meio a tão vasto território. O patriotismo aplicado ao esforço evangelístico visava mobilizar o povo presbiteriano a contribuir de diversas formas, especialmente financeiramente, para que tão desejada autonomia da estrutura denominacional brasileira fosse alcançada.

No argumento do nacionalismo ou mais propriamente do patriotismo presbiteriano, a pátria precisava ser salva. E para isso, a Igreja precisava de homens dispostos a se sacrificar pela causa do Evangelho ainda que morressem pelo Brasil. Tinham como inspiração um jovem norte-americano pioneiro: Simonton. Seria impensável que verdadeiros patriotas não seguissem o seu exemplo. A ideia defendida era a de que os nacionais deveriam assumir a direção de seu próprio destino, e para tanto buscaram uma liderança que fosse forte e que levasse a cabo tal projeto.

5– Eduardo Carlos Pereira: o paladino da evangelização pátria.

O Cisma Presbiteriano foi consumado em 31 de Julho de 1903 depois de cerca de vinte anos de um processo de dissensão que: se despontou na formação, licenciatura e ordenação de uma nova geração de ministros nacionais; teve as contradições da estrutura denominacional brasileira, inicialmente latentes expostas e testadas no ensaio de uma independência administrativa com a criação do Sínodo; e se agravou em uma complexa rede de disputas de poder político dentro da própria denominação, sob os auspícios de um projeto nacional de evangelização pátria. No bojo desse processo a historiografia protestante deu destaque a um personagem: Eduardo Carlos Pereira.

O capítulo anterior examinou as fontes do patriotismo presbiteriano e suas manifestações. Percebeu-se como o contexto de exaltação patriótica e nacionalismo exacerbado tem analogia no protestantismo presbiteriano. No presente capítulo, a partir do conceito weberiano de carisma, será demonstrado como o nativismo ideológico⁶⁶⁶ foi construído e canalizado à dissensão em torno de um personagem presbiteriano, o pastor Eduardo Carlos Pereira.

O presbiterianismo brasileiro possui seus ícones, seus personagens que são intencionalmente destacados. O primeiro e principal exemplo é o pioneiro Simonton. As comemorações do nascimento da Igreja Presbiteriana no Brasil são realizadas em 12 de Agosto, data da chegada do missionário ao país. Watanabe chama a atenção para a diferença para outras denominações evangélicas, como batistas e metodistas, que escolheram como data comemorativa a da organização das suas primeiras igrejas no Brasil⁶⁶⁷.

A construção da memória presbiteriana⁶⁶⁸ tem como importante elemento o erigir de vultos, de personagens inspiradores que por sua vida heroica veiculem os valores preconizados pelo protestantismo. No caso específico de nosso recorte temporal, a valorização do pioneirismo e do dedicado amor aos brasileiros que deveria ser imitado

⁶⁶⁶ No presente estudo, tenho usado as expressões “nativismo ideológico”, “nacionalismo presbiteriano”, “patriotismo evangélico” e outras semelhantes e análogas percebendo a complexidade da carga semântica de cada termo, buscando como melhor se decida referir-se ao imaginário de evangelização do povo brasileiro com vistas a regeneração das culturas e mentalidades como fruto de uma regeneração espiritual – autóctone, por si mesmo.

⁶⁶⁷ WATANABE, *Simonton*. Ebook. Veja o capítulo 2, p.57-56.

⁶⁶⁸ Veja o capítulo 4, p.131.

pelos obreiros nacionais e por cada presbiteriano em cada igreja local em que servia a Deus em seu país. É uma projeção do ideal de presbiteriano⁶⁶⁹.

Simonton era estrangeiro. Norte-americano. E ainda assim, venerado por seu exemplo. Porém, é ainda mais notável a construção da imagem de José Manoel da Conceição, alcunhado de “padre protestante”. Ele foi o primeiro ministro nacional a ser ordenado, tendo sido a organização do Presbitério do Rio de Janeiro, o primeiro concílio do presbiterianismo brasileiro, quase que somente para permitir sua ordenação.

A construção da narrativa sobre José Manoel da Conceição direciona o leitor a apiedar-se de um mártir, especialmente sobre o fim de sua vida. Antes de aderir a Igreja presbiteriana, ele já era conhecido como “padre protestante”, expressão que se enraizou na memória da igreja sobre seu primeiro pastor nacional⁶⁷⁰. Dá-se destaque ao caráter itinerante de seu trabalho e a oposição pragmática e burocrática dos americanos fazendo-o afastar-se das reuniões conciliares. O caráter “místico” atribuído a suas ações contrastava com a racionalidade administrativa presbiteriana. Assim, o fim de sua vida foi quase trágico, envolto de solene piedade pelos que a biografam. Conceição foi um mártir da evangelização pátria⁶⁷¹. A necessidade de “vultos” a serem copiados não encerrou nele. Alguns deles são martirizados *post mortem*. Outros, ainda em vida.

Em meio a formação de ícones que servissem de inspiração para a jornada dos presbiterianos brasileiros, despontou como líder na estrutura denominacional Eduardo Carlos Pereira. Fora do âmbito eclesiástico não se encontram referências diretas significativas sobre o personagem. A biografia mais completa até então foi escrita pelo pastor Adolpho Machado Correia e se mostra uma peça laudatória à pessoa e à própria memória de Pereira. Um resumo biográfico se encontra no livro *Os Pioneiros*, de Alderi Matos, historiador oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Sob o prisma da Historiografia Linguística, Arival Dias Casimiro publicou sua tese defendida na PUC-SP, intitulada “Eduardo Carlos Pereira: Um Mestre da Língua Portuguesa”, com interesse em sua contribuição ao ensino dessa disciplina, especialmente por suas obras

⁶⁶⁹ “a opção de vincular o início do presbiterianismo à chegada do missionário revela a importância dele para a memória presbiteriana brasileira e como ele ainda é construído e entendido como um modelo de pastor ideal, o ponto de partida imaculado dos presbiterianos”. WATANABE, *Simonton*. Ebook.

⁶⁷⁰ Veja o capítulo 2, p.57, nota 293. O fato de ele ter sido padre é grandemente explorado pela historiografia presbiteriana. Seu principal biógrafo entre os presbiterianos, Boanerges Ribeiro, o entende como uma espécie de “pré-reformador”, um precursor do que ele chamava insistentemente de “Reforma Evangélica”.

⁶⁷¹ MAFRA, *Os evangélicos*, p.19. Veja o capítulo p.115.

“Gramática Expositiva”, “Questões de Filologia” e “Gramática Histórica”. Além disso, breves menções em teses e dissertações sobre o protestantismo.

Eduardo Carlos Pereira de Magalhães⁶⁷² não era aristocrata, como os demais ministros nacionais também não o eram, mas não de família pobre. Nascido em Caldas, no sul da Província de Minas Gerais, em 1855, em uma tradicional família da região. Seu pai era farmacêutico e fazendeiro, sua mãe professora. Era parente dos Cerqueira Leite, resultado de um fenômeno peculiar do presbiterianismo, a conversão de famílias do interior.

Segundo as informações de seus biógrafos, desde a adolescência pensou em seguir a carreira jurídica. Ainda em sua cidade natal, estudo francês e latim. Quando seu irmão mais velho Severo Augusto comprou uma farmácia em Araraquara, no interior de São Paulo, Eduardo foi junto, passando a estudar no Colégio Ipiranga entre 1870-1873. O Colégio foi transferido para Campinas e Pereira o acompanhou, tornando-se professor.

Foi em Campinas que teve contato com o protestantismo presbiteriano, ouvindo os sermões do pioneiro George Nash Morton, da PCUS. Quando o Colégio Ipiranga se transferiu novamente, dessa vez para a capital da província, Morton, amigo do missionário Chamberlain, recomendou-lhe Pereira. Chamberlain era pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo e desde 1870 mantinha uma escola protestante, embrião do futuro *Mackenzie College*.

Aderiu ao protestantismo em 1874 e tornou-se membro da Igreja de São Paulo em Março de 1875, recebido por profissão de fé em cerimônia dirigida por Chamberlain. Pereira se matriculou no Curso Preparatório da Academia de São Paulo, no Largo de São Francisco, famosa por ter formado juristas de renome nacional e passou, em 1877, a lecionar na Escola Americana. Foi o missionário norte-americano que o persuadiu a deixar os estudos jurídicos para dedicar-se integralmente ao ministério pastoral.

Seguindo as ordenações burocráticas presbiterianas, foi aceito como candidato ao ministério em 1875. Como o seminário iniciado por Simonton tinha cessado suas

⁶⁷² Não se sabe exatamente quando passou a deixar de usar o último sobrenome, tampouco o porquê. Machado Correia deduz – não explicitando como – que tivesse acontecido por ocasião de sua ordenação ao ministério. Para além de razões lógicas, Correia se lança a um acróstico do nome de seu biografado enfatizando o Evangelho, o Cristianismo e a Pátria. Trata-se, portanto, de mais uma construção heroica de um personagem tornado ícone do esforço presbiteriano pátrio. CORREA, *Eduardo Carlos Pereira*, p.14. Éber Ferreira Silveira Lima afirma que Pereira havia rejeitado o uso do último sobrenome por toda a vida. LIMA, *Protestantes em Confronto*. p.66.

aulas pouco depois da morte do pioneiro, os estudos teológicos de Pereira aconteceram na Escola Americana, sob a tutela do próprio Chamberlain e também do Rev. John Beatty Howell. Nesse tempo, casou-se com uma colega docente, Louise D'Allinges Lauper que adotou o nome de Luíza Pereira de Magalhães⁶⁷³. Foi licenciado em setembro de 1880 e ordenado um ano depois.

Seu primeiro campo de trabalho foi a cidade Campanha, ao sul da província de Minas Gerais. Alderi Matos relembra que naquela cidade, José Manoel da Conceição, o ex-“padre protestante”, havia sido apedrejado. Evoca-se o caráter martirizado do ministério de Conceição em comparação às lutas também reservadas ao jovem pastor mineiro. O campo ministerial de Pereira abrangia outras regiões: São Gonçalo, Cana Verde, Lavras, etc. Dedicou-se em aproximadamente seis anos de grande dificuldade, dado às péssimas condições de trabalho.

O campo de trabalho era geograficamente extenso, requerendo do ministro longas viagens. O salário era baixo. Boanerges Ribeiro compara em nota os 1800\$000 anuais de Pereira com os 4000\$000 de Lane, acrescidos de 918\$500 para seus filhos.⁶⁷⁴ Cita artigo de *O Estandarte*, de 07/01/1943 em que uma senhora, D. Albina Pires de Campos, narra a vida do casal Eduardo e Luíza:

“obrigados a darem seu tempo integral à evangelização recebiam das missões a importância de 150\$000 mensais e davam os dízimos. Durante muito tempo tomavam uma só refeição pela manhã, e à tarde café com pão. A mobília da casa era toda feita de barricas e caixotes por eles mesmos e em seguida acolchoados e cobertos de chita. Os carros de lenha eram rachados pelo seu esposo (Eduardo) que também raspava e tratava com carinho os dois cavalos da missão. Seis anos passaram em Campanha”⁶⁷⁵.

É provável que essa diferença salarial seja fruto de preconceito por parte dos missionários norte-americanos, julgando os obreiros nacionais de nível inferior ou mesmo um complexo de superioridade racial. A partir dessa dura realidade, não é de se admirar que tenha vindo da pena do pastor Eduardo o “Plano de Missões Nacionais”, que tinha como objetivo incutir nas comunidades locais a responsabilidade com a evangelização pátria, sobretudo por meio do sustento dos obreiros ordenados no Brasil. O Plano foi proposto na reunião do Presbitério do Rio de Janeiro em 1886. Segundo

⁶⁷³ Sobre ela, Machado e Matos enfatizam sua origem nobre. Seus antepassados seriam calvinistas perseguidos que tinham se refugiado em Genebra. A narrativa protestante, novamente, tendente a acentuar o martírio, a buscar inspiração pela construção de um imaginário. Cf. MATOS, *Os pioneiros*, p.331 e CORREA, *Eduardo Carlos Pereira*, p.16-17.

⁶⁷⁴ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.57, nota 1.

⁶⁷⁵ CAMPOS, Albina Pires de. Apud. RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.57.

Lessa, alcançaria o objetivo ao promover “o sustento dos obreiros nacionais por meio de compromissos, ofertas e coletas”⁶⁷⁶. Os recursos angariados deveriam ser empregados primeiramente no sustento dos pastores, depois de evangelistas e em terceiro lugar na preparação de novos obreiros pelo sustento de professores e dos candidatos ao ministério ou ainda em outro trabalho de cunho evangelístico⁶⁷⁷. Foi ainda em Campanha que fundou a *Revista das Missões Nacionais*, o periódico que se destinou a publicar os balanços financeiros da efetivação do Plano.

Desde o início do ministério de Pereira se verificam, pois, as causas que explicam as divergentes opiniões a respeito do emprego dos recursos que provocariam longos e intensos debates no período em questão. Estava em jogo não somente a prioridade dada à evangelização direta ou ao que chamavam “meios indiretos”, notadamente a educação por meio de escolas – leia-se “Mackenzie”, no final do século XIX. Estava em jogo o sustento financeiro dos obreiros nacionais.

A situação pessoal do pastor Eduardo mudaria no ano de 1888, o ano da organização do Sínodo – mas não seus pensamentos a respeito do sustento da obra evangelística. Apoiado por Chamberlain⁶⁷⁸, o mineiro concorreu ao pastorado da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Foi eleito em 22 de Agosto. Seria o primeiro pastor nacional daquela Igreja. E, por ironia do destino – tão caro aos calvinistas – o homem que seria primeiramente seu amigo e depois rival, o Dr. Horace Lane, propôs que fosse considerada unânime a sua eleição.

Sua eleição para a Igreja de São Paulo é de vital importância à sua carreira, tanto como pastor local, quanto como líder do presbiterianismo nacional. É aquela comunidade que lhe daria o lastro financeiro indispensável a que desafiasse com veemência as peculiaridades estruturais do presbiterianismo brasileiro, opondo-se aos interesses das Juntas diretivas das missões norte-americanas e posteriormente à instituição maçônica, associada a pessoas de influência na sociedade e geralmente de posse de recursos materiais. Ribeiro assim define a questão:

“Eduardo Carlos Pereira receberá, do Rev. Chamberlain, uma igreja onde, em 1888, o processo já se definiu. É uma igreja onde há recursos financeiros, e onde pessoas familiarizadas com a liderança social se identificam com a ambição de acelerar

⁶⁷⁶ LESSA, *Anais*, p.242.

⁶⁷⁷ LESSA, *Anais*, p.242.

⁶⁷⁸ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.58.

e consolidar o movimento de reforma da religião no país, com autonomia da iniciativa nacional”⁶⁷⁹.

Estar à frente da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, a segunda organizada no Brasil e em franco crescimento, deu ainda mais projeção ao pastor Eduardo. E também ensejou desgastes relacionais com toda espécie de gente com quem travou relacionamento.

O primeiro importante embate pessoal foi com Horace Lane. Deve-se nesse ponto considerar que ao referir-se a desgastes relacionais não se resume aqui o conflito a meras desavenças por pequenas discordâncias, implicâncias ou outras questões relativas aos relacionamentos humanos, questões essas mais específicas da Psicologia. É preciso ter em mente que se trata de um choque de personalidades ensejado por profundas diferenças culturais, formas de pensar enraizadas na própria formação desses personagens. Mendonça alerta para uma das origens desse dilema na própria formação da versão do protestantismo que enviou missionários ao Brasil em meados do século XIX:

A racionalidade da ortodoxia baseava-se em artigos para serem cridos mais do que expressões vivas da fé. O centro da pregação “reavivalistas” estava na conversão do indivíduo por meio da experiência religiosa. Emoção, portanto, superpondo-se à razão. Daí por diante o protestantismo norte-americano e, por consequência, o brasileiro de origem missionária, passaram a conviver com o dilema emoção-razão, sem que jamais se tenha conseguido resolvê-lo⁶⁸⁰.

Sobre a Questão Educacional, Clara Mafra indica que “nem todos os líderes evangélicos, nacionais ou estrangeiros, estavam convencidos do potencial de transformação da sociedade através do ensino regular. Para muitos, o proselitismo deveria assumir uma linguagem religiosa, direta e simples”⁶⁸¹. Dreher descreve o choque:

Nos colégios também surgiu uma das causas do conflito para os protestantes: estavam imbuídos do ideal de liberdade de consciência e, por isso, não podiam dedicar-se a práticas proselitistas. Deveriam trazer os ‘gérmenes da civilização cristã’. Para os nacionais convertidos, no entanto, o colégio deveria ser usado para evangelização. A partir desse impasse surgiram muitas discussões internas em torno dos colégios.⁶⁸²

⁶⁷⁹ RIBEIRO, *Da autonomia ao cisma*, p.70.

⁶⁸⁰ MENDONÇA, *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, p.65.

⁶⁸¹ MAFRA, *Os evangélicos*, p.27.

⁶⁸² DREHER, Martin N. *Protestantismos na América Merdional*. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*.p.58.

Horace Lane era norte-americano. Sua vinda para o Brasil foi articulada pelo Rev. Chamberlain⁶⁸³. A Escola Americana crescia e exigia o concurso de um diretor que conduzisse sua expansão sob os moldes americanos⁶⁸⁴. Chamberlain percebia que suas atividades pastorais não o permitiram assumir essa liderança. Optou por corresponder-se com Lane. Não se tratava de um conhecido qualquer, mas, pela análise de Chamberlain, alguém realmente qualificado para o cargo. Mas, porque não um brasileiro? Ribeiro responde a pergunta incisivamente.

Nada indica que Chamberlain jamais haja considerado a hipótese de confiar a Escola a um nativo, que ali não trabalhasse sob a direção de um norte-americano. Afinal, tratava-se, exatamente, de transplantar o modelo escolar norte-americano para o Império. Carvalhosa apenas dirigiu a escola interinamente⁶⁸⁵.

Lane, nascido em 1837, já tinha morado no Brasil, tendo chegado antes mesmo de Simonton, no início de 1859, com vinte e poucos anos⁶⁸⁶. Lecionou em Petrópolis e depois em São Paulo. Conheceu Chamberlain logo que este veio ao Brasil em 1862. Voltou aos Estados Unidos onde se casou e travou relacionamento com Simonton na viagem de volta para o Brasil em 1863 – regresso de Simonton, também recém-casado. Foi comerciante em ouro Preto e no Rio de Janeiro e depois passou um tempo na Europa inteirando-se dos recursos pedagógicos da época. Voltou aos Estados Unidos em 1870 e ali permaneceu até 1885. Nesse tempo, formou-se em Medicina e trabalhou na área seja clinicando ou prestando serviços às instituições médicas (sociedades e periódicos). Viúvo, pai de oito filhos, Lane aceitou o desafio de Chamberlain após uma longa correspondência.

E a procedência religiosa de Lane? Ele não era presbiteriano⁶⁸⁷. E não se há registro de nenhuma filiação a Igreja Evangélica⁶⁸⁸. Consta que foi recebido na Igreja Presbiteriana de São Paulo por profissão de Fé e Batismo⁶⁸⁹. A questão é técnica. É o

⁶⁸³ “O Rev. Chamberlain quer implantar sua escola superior protestante; que o *College* e a Universidade norte-americana lhe pareçam o melhor paradigma de escola superior para completar os cursos iniciais já implantados, é natural e compreensível; para os norte-americanos de sua geração, a Europa está decadente, e o futuro pertence à América”. RIBEIRO, *Da autonomia ao cisma*, p.19.

⁶⁸⁴ “Os colégios do protestantismo de missão não pretendiam apenas educar para a fé, mas dar expressão aos ‘valores da vida cristã’. Esses valores da vida cristã eram identificados com os valores-padrão da cultura dos Estados Unidos: liberdade, democracia, responsabilidade e êxito”. DREHER, Martin N. *Protestantismos na América Merdional*. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*.p.58.

⁶⁸⁵ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.26.

⁶⁸⁶ Lessa diz com dezenove, mas Matos indica que ele chegou ao Brasil em 1859. LESSA, *Anais*, p.216. MATOS, *Os Pioneiros*, p.115.

⁶⁸⁷ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.28.

⁶⁸⁸ MATOS, *Os Pioneiros*, p.116.

⁶⁸⁹ LESSA, *Anais*, p.215.

pragmatismo americano⁶⁹⁰. Ele tinha as competências necessárias. Mas, deve-se ponderar até que ponto não havia preocupações religiosas. Jardelino elucida as ênfases pedagógicas do período.

O princípio liberal da flexibilidade indica que os indivíduos e as sociedades experimentam um processo contínuo de desenvolvimento, em que não só ocorrem mudanças na tecnologia, como também nos princípios e valores sociais. Nessas sociedades em transformação tudo deve estar submetido à avaliação permanente para que a inserção na sociedade global seja viabilizada. Dentro desse princípio, os colégios protestantes se apresentavam disponíveis para romper com o dogmatismo de espírito de rotina conservadora e tradicional⁶⁹¹.

Sob esse aspecto, compreende-se o temor de alguns em legar a educação dos filhos dos crentes presbiterianos, conhecidos pelo conservadorismo teológico.

Os anos passaram. Lane assumiu a direção da Escola Americana e rapidamente se deram outros rumos sob sua condução. Dedicou-se à formação dos professores, preparo de material didático para as disciplinas curriculares e ainda a obtenção de garantias legais para o funcionamento da instituição bem como acomodações aperfeiçoadas⁶⁹². Foi organizada uma sociedade civil, com sede em Nova York, para administração da obra educacional. Denominou-se *College*. Posteriormente, em 1889, foi incorporado pelo *Board of Regents of the University of the State of New York*. Os diplomas passaram a ser concedidos sob essa autoridade. O nome “Mackenzie” se deveu à doação de um presbiteriano de Nova York chamado John Mackenzie, por ocasião do estabelecimento de uma Escola de Engenharia. Os estudantes passaram a usar o nome para referir-se a Escola.

A nomeação de Horace Lane diretor do *College* não agradou a Eduardo Carlos Pereira. Ele questionava as “qualificações espirituais” de Lane para o cargo. O que parecia ser uma simples questão de disciplina espiritual, de economia doméstica da Igreja Presbiteriana de São Paulo, na verdade se revelava a ponta de uma questão muito mais complexa e profunda: a relação dos missionários com a denominação brasileira. O educador era ao mesmo tempo membro da Igreja pastoreada por Pereira e missionário do *Board*. Como membro, estava sujeito à disciplina da Sessão – hoje chamada de

⁶⁹⁰ “A educação missionária encontrou no Brasil, à semelhança de outros lugares, o melhor campo para implantar seu pragmatismo pedagógico”. MENDONÇA, Antônio Gouveia de. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. IN: SOUZA, Beatriz Muniz & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*.p.63.

⁶⁹¹ JARDELINO Educação e protestantismo brasileiro: reflexões e hipóteses. IN: SOUZA, Beatriz Muniz & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*.p.88-89.

⁶⁹² MATOS, *Os Pioneiros*, p.116-117.

Conselho – composta do pastor e dos presbíteros de sua Igreja⁶⁹³. Mafra aponta a rigidez dos mecanismos disciplinares presbiterianos:

Para a reforma de seu comportamento, na imitação das igrejas estrangeiras, os evangélicos brasileiros podiam contar com um rígido sistema de controle garantido por seus pares. Como já descrevemos anteriormente para o caso da Igreja Presbiteriana, as primeiras listas de atos a serem disciplinados foram cópias fidedignas do exterior⁶⁹⁴.

Mafra se refere às listas de proibições: trabalho aos domingos, frequência a diversos como teatros e danças, jogos de azar, heresias e vícios sócias como ingestão de bebidas alcóolicas⁶⁹⁵. Segundo a antropóloga, essas listas tiveram de ser flexibilizadas em função de uma pressão exercida nas congregações. No caso em tela, o que se verificou foi o inverso. Uma forte intolerância por parte do pastor nacional enquanto os atos do médico-professor eram tolerados pela Missão.

Sobre Lane pesavam as acusações de ausentar-se dos cultos, especialmente os de Santa Ceia (Eucaristia) e de trabalhar aos domingos, graves “delitos” na concepção presbiteriana. Pereira entendia que isso demonstrava a falta de hábitos de piedade e que a nomeação de Lane para o Colégio era um desastre. Era inaceitável para o pastor Eduardo que uma escola protestante fosse dirigida por alguém que não zelasse por seu estado espiritual. Para o *Board*, em Nova York, pouco importava o extremo zelo do pastor. O pragmatismo era reinante na cultura norte-americana de meados a fins do século XIX⁶⁹⁶.

Seguiram-se esforços pastorais de Pereira: visitas, conselhos do pastor, mas o educador tocava sua vida. Assim, em consonância com as leis presbiterianas, foi o missionário sentenciado no dia 12 de Julho de 1892 com a pena mais branda, a da admoestação. O Presbitério de São Paulo, concílio superior e supervisor da Sessão, reunido em Agosto do mesmo ano determinou a retirada disso das Atas, entendendo que não se havia realizado o devido processo. O que estava em jogo não era somente uma questão de ordem espiritual. Testava-se na balança das relações eclesiásticas a tensão entre a autoridade da Igreja nacional e autoridade da Missão estrangeira.

⁶⁹³ Veja capítulo 1, p.35, nota 115.

⁶⁹⁴ MAFRA, p.19.

⁶⁹⁵ Ibid, p.19.

⁶⁹⁶ MENDONÇA, Antônio Gouveia de. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. IN: SOUZA, Beatriz Muniz & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*.p.64.

Ao mesmo tempo em que a tensão entre nacionais e missionários se expressava na oposição de Pereira a Lane, outro problema se erguia. O início das aulas do Seminário: em Nova Friburgo⁶⁹⁷. A notícia desagradou a Eduardo Carlos Pereira e um grupo de ministros nacionais que rapidamente se movimentaram para buscar uma alternativa. Ele havia sido nomeado o professor nacional do Seminário nacional. Porém, sendo as aulas em Friburgo, no Rio de Janeiro, não poderia lecionar.

O Seminário sinodal começou suas aulas em 15 de Novembro. Os nacionais que estavam em torno de Pereira planejaram a organização de um *Instituto Teológico*, que teria suas aulas em São Paulo. Não queriam o Seminário oficial em Nova Friburgo, ao mesmo tempo em que estavam rejeitando a classe teológica que funcionava no Mackenzie. Logo, a questão não era estritamente geográfica. Como foi exposto no capítulo 4, o seminário é território estratégico tanto para formação teológica quanto para estabelecimento de relações da política eclesiástica. Pereira e seu grupo de apoio desejavam formar os novos ministros sob o estandarte dos projetos nacionais.

Nesse ínterim, explodiram as desavenças com o Rev. Emanuel Vanorden. Esse controvertido personagem, chamado por Lessa de “varão de contendas”⁶⁹⁸, era judeu, de origem holandesa. Convertido ao protestantismo na Inglaterra, ele migrou para os Estados Unidos, estudou teologia, foi ordenado em 1872 e no mesmo ano transferiu-se para o Brasil, sendo recebido pelo Presbitério do Rio de Janeiro. Quatro anos depois, seus desentendimentos com o concílio e com a própria Missão o fez afastar-se, o que se oficializou em 1878. Indo para o rio Grande do Sul, deu início a um trabalho independente, sendo mantido por doações de amigos do estrangeiro. Em 1886, reconciliou-se com o Presbitério, mas não se vinculou à Missão.

Em 1888, abriu uma tipografia na cidade de São Paulo. Indo à Sessão – o Conselho de Presbíteros da Igreja local – à disposição da Igreja para colaborar nos seus trabalhos. O pastor Eduardo lhe cedia o púlpito vez ou outra. Depois, começou um trabalho em separado, no bairro de Bela Vista. Ribeiro conta sobre desavença com um diácono da Igreja de São Paulo, de quem Vanorden era inquilino e das acusações de que suas atividades comerciais eram incompatíveis com o ministério pastoral⁶⁹⁹. Pereira lhe vetou o púlpito e algum tempo depois a Sessão da Igreja de São Paulo passou a acusar

⁶⁹⁷ Veja o capítulo 4, p. 138s.

⁶⁹⁸ MATOS, *Os Pioneiros*, p.80.

⁶⁹⁹ RIBEIRO, *Da autonomia ao cisma*, p.268-269.

Emanuel Vanorden de defender os missionários contra Pereira e sua Igreja em suas publicações⁷⁰⁰.

O caso estourou no Presbitério de São Paulo em julho de 1892, quando o pastor holandês pediu a organização de uma nova igreja na capital. Quem eram os membros da nova igreja? Além dos próprios membros da congregação aberta por Vanorden em Bela Vista, os familiares de Lane e do Rev. Alfred Waddel. A reunião acontecia na Igreja Presbiteriana de São Paulo e, apoiados pelos membros presentes, embora estes não tivessem o direito de se manifestar oficialmente, o pastor Eduardo e o presbítero representante da Igreja se opuseram com veemência. Neste fato se verifica dois conflitos de interesses: o exercício do poder eclesiástico sobre os missionários e suas famílias – a organização de uma nova igreja era uma forma de burlar a jurisdição dos nacionais sobre os estrangeiros – e o nascimento de uma igreja concorrente dentro do próprio campo religioso presbiteriano. Se no jogo de exercício de poder eclesiástico burlar era possível, Pereira e sua Igreja também sabiam fazê-lo: solicitaram transferência da Igreja de São Paulo para a jurisdição do Presbitério de Minas Gerais. Um abaixo-assinado contra Vanorden também foi apresentado, processo instaurado, mas em nada deu. Em 1893, a 2ª Igreja foi organizada com familiares de missionários e também de professoras da Escola Americana.

Ampliando as querelas, em dezembro de 1892, Remígio Cerqueira Leite, presbítero da Igreja Presbiteriana de São Paulo, foi demitido de sua função de professor no Mackenzie sendo acompanhado da professora Adelaide Molina, também da Igreja pastoreada por Pereira, e que pediu demissão⁷⁰¹. Embora Lessa ressalte a diplomacia do ato – ou seria ironia, difícil julgar – é nítida a retaliação. É nessa mesma época que quando surge o idealístico “Plano de Ação”.

Assim, em 1893 nasceram dois importantes símbolos da bandeira do presbiterianismo nacional: o periódico *O Estandarte* e o *Instituto Teológico*. Sobre o periódico, dele já se demonstrou a importância na construção e veiculação da ideologia patriótica que serviu aos interesses dos nacionais. Sobre o *Instituto*, deve-se enfatizar

⁷⁰⁰ RIBEIRO, *Da autonomia ao cisma*, p.270.

⁷⁰¹ Segundo LESSA, *Anais*, p.351 “como consequência da divergência que se ia abrindo entre a igreja da Rua 24 de Maio, os missionários e a Escola Americana, noticiava a *Revista* de dezembro a perda de dois valiosos elementos para a Escola. Devido às questões entre o diretor e a igreja de São Paulo, da qual era presbítero o professor Remígio e nelas tomara parte saliente, deu-lhe o *bilhete azul*, despachando-o com muita diplomacia”. RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.261, parece indicar que Remígio se demitiu ao ser informado por Lane que a situação era insustentável ao dizer que “Remígio fez, pela imprensa, comunicado de que se desligava da Escola”.

que o Mackenzie tinha um departamento teológico desde 1885 ou 1886, que visava dar formação aos pastores, em face de não existência ainda de um Seminário. Com o Seminário oficial da denominação em Nova Friburgo e essa classe teológica do Mackenzie, não havia justificativa estrutural para o novo empreendimento. Sequer para sua localização: São Paulo tinha menos de 200 mil habitantes na época e não era o centro político e financeiro que se tornaria mais tarde. Não se justificava um seminário em São Paulo.

O Sínodo reuniu-se ordinariamente em 1894, realizado na 1ª Igreja de São Paulo⁷⁰² – assim como o Sínodo de 1891 – e decidiu-se pela mudança do seminário para São Paulo, resultando em sua união ao *Instituto Teológico*. Três razões para essa decisão: 1) a desconfiança de que a febre amarela pudesse voltar a Campinas; 2) antes da mudança, deveria ser resolvida a questão de prédio⁷⁰³; 3) o *Instituto Teológico* foi um projeto que teve adesão e cooperação de muitas igrejas. Era uma vitória para o grupo de nacionais liderado pelo pastor Eduardo. Um ganho do “Plano de Ação”.

Apesar do sucesso do grupo de nacionais, o seminário não deixou de ser motivo para disputas posteriores. As aulas tiveram início em Janeiro de 1895, nas dependências da 1ª Igreja de São Paulo, mas sem presença de outros missionários além de John Rockwell Smith, professor e o pregador do dia, e John Kyle, presidente da diretoria do seminário nomeada pelo Sínodo. Ribeiro chama a ausência de outros missionários de “sintoma do rompimento”⁷⁰⁴. A oposição ao Mackenzie e ao seu diretor fica nítida na decisão dos diretores do Seminário de criar um *Curso Preparatório*, semelhante ao Curso Secundário do Mackenzie, com quatro anos de duração e anterior ao *Curso Teológico*. Conforme Ribeiro assinala, era uma declaração inequívoca de que os nacionais entendiam não ser aceitável Horace Lane dar qualquer tipo de ensino aos futuros ministros da denominação, fosse teológico ou geral.

Daí em diante, há uma troca de correspondências entre o *Board* de Nova York e Horace Lane, em que a questão é discutida de forma “enérgica”. Lane chega a apontar “forte traço de insanidade na família de Pereira”⁷⁰⁵. As desavenças levam o missionário

⁷⁰² 1º Sínodo – 1888: Rio de Janeiro; 2º Sínodo – 1891: São Paulo; 3ª Reunião do Sínodo – 1894: Rio de Janeiro; 4ª Reunião do Sínodo (Extraordinária) – 1896: Campinas; 5ª Reunião do Sínodo – 1897: São Paulo; 6ª Reunião do Sínodo – 1900: Campinas; 7ª Reunião do Sínodo – 1903: São Paulo. Mapear os locais da reunião do Sínodo até 1903 nos ajuda a compreender a importância da região Sudeste na denominação presbiteriana, especialmente de São Paulo.

⁷⁰³ O Sínodo e a PCUS ainda discutiam os termos da transferência da propriedade do antigo Colégio de Campinas para a denominação brasileira.

⁷⁰⁴ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.312.

⁷⁰⁵ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.314.

William Alfred Waddel, ligado ao Mackenzie a se desligar da Igreja Presbiteriana do Brasil.

A Junta de Missões da PCUSA (*Board*) entendia ser desnecessário dois cursos paralelos ao mesmo tempo em que a Junta de Missões da PCUS (Comitê) e o Sínodo brasileiro encontravam dificuldades para se acertar sobre a doação dos imóveis do Colégio Internacional de Campinas, para que fossem ocupados pelo seminário. Deu-se início, então, no periódico *O Estandarte*, em 06/06/1896 uma campanha para levantar fundos para a construção do prédio do Seminário. Aos poucos, as Juntas americanas passaram a entender a insistência no projeto do seminário nacional somente como resultado de uma concorrência nutrida de ciúmes com o Mackenzie e um nacionalismo acentuado pelas tendências facciosas de Eduardo Carlos Pereira.

Assim, em Julho de 1896, os Presbitérios de São Paulo e Minas Gerais remeteram uma representação às Juntas missionárias das igrejas-mãe onde enfatizavam suas reservas aos líderes do Mackenzie (Lane e Waddel) e a necessidade do auxílio financeiro estrangeiro para que pudessem consolidar a Igreja Nacional⁷⁰⁶. Isso gerou reação por parte do tesoureiro da Junta de Curadores do Mackenzie, nos Estados Unidos, que requereu a Pereira provas de que Lane e Waddel eram inaptos moralmente para suas funções⁷⁰⁷. Enquanto Nova York resolve não ceder o missionário Thomas Jackson Porter para ensinar teologia no Seminário e a diretoria deste responde de forma “malcriada”, a Junta da Igreja do Sul (PCUS) manteve John Smith como professor.

No ano seguinte, a liderança de Eduardo Carlos Pereira é influente a ponto de o grupo nacional ter conseguido aprovar diversas resoluções em consonância com seu projeto para a denominação. Apesar de levantar-se oposição de todos os lados, a imagem de Pereira manteve-se diante do seu grupo. Boanerges Ribeiro infere do conteúdo dos protestos contra o pastor da Igreja de São Paulo que haviam sido impressos e distribuídos⁷⁰⁸. De qualquer forma, quando chega a Reunião do Sínodo, em

1897 foi o último ano em que o grupo nacionalista teve bom êxito em suas estratégias políticas – vê-se vitória sob diversos aspectos: elege-se para moderador da assembleia, e, portanto, responsável pela condução do plenário e pela nomeação dos relatores das comissões, o missionário John Kyle que, embora fosse missionário da PCUSA (Igreja do Norte), apoiava Pereira. Sobre o processo contra Emanuel Vanorden,

⁷⁰⁶ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.318.

⁷⁰⁷ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.322.

⁷⁰⁸ RIBEIRO, *Da autonomia ao Cisma*, p.331.

foi confirmada a condenação. A representação feita às Juntas norte-americanas pelos presbitérios de São Paulo e Minas foi encampada pelo Sínodo, além de se decidir pela permanência definitiva do seminário na capital paulista e pela compra de terreno para construção da sede. E ainda, aprova-se a Moção Smith, sobre a qual a historiografia presbiteriana construiu um ar de declaração de independência administrativa – muito embora reconheça a necessidade financeira.

Nós, o Sínodo do Brasil, respeitadamente recomendamos e rogamos às Assembleias das nossas Igrejas-Mães que o auxílio que quiserem prestar-nos seja no sentido de ajudar-nos no grande trabalho de evangelização pelos métodos mais diretos, incluindo o trabalho da educação e preparação de um ministério, conforme os planos do Sínodo, e no sustento de escolas paroquiais para os filhos dos crentes⁷⁰⁹.

Era como se dissessem “precisamos de seu dinheiro, mas não diga onde devemos investi-lo”. No entanto, como assevera Reblin, “quem tem o controle dita as regras, pelo menos até que outro surja com algo tão revolucionário, inédito, capaz de inverter ou transformar o pólo de forças dentro do campo”⁷¹⁰. E, comumente, quem tem o poder financeiro é quem dita as regras.

Em todas essas disputas, Pereira teve amplo apoio. Rapidamente, ele havia se despontado como líder de um crescente grupo de pastores nacionais. E tinha ainda o apoio da quase totalidade dos membros da igreja em que era pastor. Para além de um reconhecimento acrítico, ufanista e martirológico de seus méritos pessoais, as questões que surgem são “por quê?” e “como?”.

A atração que determinados líderes tem sobre seus liderados é alvo de recorrentes estudos. Destacam-se as tipologias apresentadas por Max Weber e retomadas nesses estudos. No ensaio *Três Tipos Puros de Dominação Legítima*⁷¹¹, Weber descreve a identificação de três modos, três formas do exercício do poder nas sociedades verificadas como legítimas ou ordinariamente aceitas por aqueles que a elas se submetem. Sua tipologia é desenvolvida a partir do questionamento do levantamento de razões ou motivações da obediência a líderes, instituições ou qualquer ator social que se faça obedecido.

Para compreender as manifestações legítimas de poder, deve-se entender o que primariamente Weber coloca como poder ou dominação. Em suas próprias palavras,

⁷⁰⁹ *Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil.*

⁷¹⁰ REBLIN, Poder & Intrigas, uma novela teológica. *Protestantismo em Revista*.P.16

⁷¹¹ WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima IN: COHN, Gabriel (org.). *Weber*. Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 2003. p.128-141.

trata-se da “possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria”⁷¹² ou ainda “a probabilidade de encontra obediência a um determinado mandato”⁷¹³. A vida em sociedade, nas diversas relações que abriga, enseja o despontar de diferentes concepções acerca do ordenamento do mundo, diversificados comportamentos e ideias de como o mundo material precisa ser organizado⁷¹⁴. É inevitável que surjam conflitos entre as diversas orientações.

Os diferentes projetos desenvolvidos pela humanidade requerem espaço, legitimidade e aceitação. De forma dialética, a produção humana retroage sobre aquele que a produz. Assim, há uma constante luta pelo domínio de determinada orientação, de determinada forma de concepção do ordenamento do mundo social. Com a religião não é diferente.⁷¹⁵ Assim como em diferentes microcosmos do universo social mais abrangente, cada um com regras gerais e outras, específicas, referentes às suas próprias mecânicas de estruturação do mundo. No que a sociologia bourdiesiana chama “campo”, diferentes agentes se posicionam em um constante jogo por posições privilegiadas em que se disputa o domínio da produção de símbolos e interpretações da realidade⁷¹⁶. Nesse jogo reside a necessidade de legitimação do domínio daquele agente, pessoa, grupo ou instituição – e atrelado a essa sempre pessoas e grupos – que se impõe sobre os demais projetos.

Em ordem de apresentação no ensaio de Weber, tratam-se do poder legal ou racional jurídico; o poder tradicional e o poder carismático.

Ele começa com aquilo que entende ser o tipo de dominação que alcançou o maior nível de racionalização, o poder legal, poder baseada no estatuto, na lei. Aplicado ao desenvolvimento histórico do exercício de poder, o poder legal ou jurídico seria o estágio final da rotinização do carisma, a sua institucionalização. O segundo tipo analisado é o tradicional, que se funda na atribuição de sacralidade ao exercício de mando existente desde muito. Por isso, esse poder é apenas reconhecido pelos que por ele são submetidos. Sua validade foi transmitida pela geração anterior e suas normas aceitas. Esse tipo de domínio envolve a tradição ao mesmo tempo em que está imbuído

⁷¹² WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2004. Vol.2. p. 188.

⁷¹³ WEBER, *Os três tipos puros de dominação legítima*. p.128.

⁷¹⁴ “A sociedade é um fenômeno dialético (...) um produto humano (...) retroage continuamente sobre o seu produtor”. BERGUER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.p.15

⁷¹⁵ “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”. Ibid, p.15.

⁷¹⁶ BOURDIEU, *Os usos sociais da ciência*, p.18-20. Passim.

de motivações de ordem pessoal, visto que a dependência e o exercício da dominação se dão no âmbito das relações pessoais, nos laços de fidelidade e o critério para o exercício do poder não é o da competência.

O terceiro tipo demonstrado por Weber e de maior interesse neste ponto deste estudo é o tipo carismático. Weber descreve a dominação carismática como consequente da afeição a pessoa ou aos dons do que exerce esse encanto, entendidos como sobrenaturais⁷¹⁷. Nesse caso, o carisma, análogo a vocação pessoal, está acima da qualificação profissional⁷¹⁸. O carisma pode se confundir com as qualidades pessoais de alguém ou mesmo uma atração hipnótica da personalidade de determinados indivíduos que despertam profundos sentimentos e certa dominação das mentes⁷¹⁹ a ponto de atrair e reunir em torno de si determinado número de pessoas⁷²⁰.

O que justifica essa devoção pessoal? O que é atraente nesse líder carismático? Weber pontua “as faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória”⁷²¹, traços recorrentes no campo religioso. A fonte do carisma também pode ser a atribuição de transcendência a outros⁷²², como se verifica na doutrina da vocação do calvinismo. Deve se ponderar, neste ponto, que a tipologia carismática não deve produzir um estereótipo caricaturado daquele que exerce esse tipo de domínio. O carismático pode surgir em qualquer campo do macrocosmo social e sua aparição não está restrita a manifestações de extravagância ou frugalidade⁷²³, porém é certo que lhe atribuído uma aura de sagrado⁷²⁴.

Em nosso objeto de estudo, o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro⁷²⁵, deve-se ter em mente que a identificação desses tipos de dominação envolve uma complexa rede de relações sociais, símbolos, ritos e crenças que a definem ou eufemizam. Cabe destacar que Weber apresenta tipologias “puras”, que dado ao caráter móbil das interações sociais, encontram-se em constante flutuação no campo religioso, ora em conflito, ora combinadas. Como exemplo, temos a liderança do pastor,

⁷¹⁷ “A escolha se dá pelo princípio do carisma, ou seja, da habilidade excepcional para exercer o cargo”. PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.61.

⁷¹⁸ WEBER, *Os três tipos puros de dominação legítima*. p.134-135.

⁷¹⁹ GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001. p.182

⁷²⁰ Ibid, p.183.

⁷²¹ WEBER, *Os três tipos puros de dominação legítima..* p.134.

⁷²² GEERTZ, *O Saber Local*. p.183-184.

⁷²³ Ibid, p.184.

⁷²⁴ Ibid, p.185.

⁷²⁵ E não somente nele, mas estruturalmente, em toda religião racionalmente organizada. Como explica Passos “as burocracias religiosas tem como fundamento de legitimidade os três tipos apontados por Max Weber, combinadas entre si”. PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.98.

ou ministro, ou presbítero docente, como denominado entre os presbiterianos. Ele se candidata ou é lançado candidato ao ofício após ser “provado”, “testado”, ou reconhecido nele o chamado divino para o exercício da função pastoral. Envolve, obviamente uma série de demonstrações efetivas de suas qualidades entendidas como dons extraordinários. A doutrina calvinista da vocação é uma racionalização da verificação carismática. Ao mesmo tempo, no desenvolvimento da religião cristã protestante, a autoridade pastoral foi entendida como algo divino e transmitida pelas gerações como aceitável e, até certo ponto, inquestionável gerando nos receptores desse costume a aceitação de uma autoridade por tradição. Tradição que foi burocratizada, institucionalizada nos livros de ordem presbiterianos, ao conceder legalmente determinada autoridade espiritual e jurídica sobre os membros das Igrejas por parte do pastor. Ao mesmo tempo, manifestações carismáticas tendem a vitalizar esse ordenamento jurídico racionalizado, tornado frio e mecânico. Muitas vezes, tem um aspecto de renovação dentro da instituição⁷²⁶ o que não esconde o potencial de ruptura desse tipo de manifestação. Uma Igreja dirigida sob os princípios da coletividade, como a estrutura conciliar da Igreja Presbiteriana, teria dificuldades – como teve e ainda hoje tem em diversos exemplos – de aceitar lideranças personificadas como a de Eduardo Carlos Pereira.

Assim, o que justificaria qualidades carismáticas em Pereira, para além de sua autoridade legal de ministro e do respeito à sua posição de pastor herdado por herança social? A pesquisa apontou pelos menos cinco elementos que devem ser destacados⁷²⁷: 1) a oratória; 2) erudição; 3) o discurso definido ou a racionalização de seu discurso; 4) o apoio dado aos novos ministros, especialmente através da 1ª Igreja de São Paulo; 5) projetos que iam ao encontro com as aspirações do grupo de nacionais⁷²⁸. Aqueles que se colocaram ao lado do pastor Eduardo se identificaram em maior ou menor grau com

⁷²⁶ “Por certo encontraremos também aquelas que conseguem combinar, de alguma forma, carisma e instituição à medida que a grande instituição se abre para movimentos de revigoração do carisma original (...) a instituição abriga em sua estrutura movimentos carismáticos, estabelecendo com eles uma relação dialética, uma negociação permanente que envolve, dependendo das conjunturas, autonomia, controle, assimilação e excomunhão”. PASSOS, *Como a religião se organiza*, p.56-57.

⁷²⁷ “No centro político de qualquer sociedade complexamente organizada (para reduzir, agora, o foco de nossa visão) sempre existem uma elite governante e um conjunto de formas simbólicas que expressam o fato de que ela realmente governa”. GEERTZ, *O Saber local*. p.187.

⁷²⁸ Sobre este último, o capítulo 4 demonstrou o lugar de uma formulação patriótica que mobilizasse os cristãos presbiterianos. Nas palavras de Geertz “mesmo que o tipo de figura carismática que nos interessa seja periférico, efêmero ou sem base sólida – o mais extremado dos profetas, ou o mais radical dos revolucionários – devemos primeiramente examinar o centro e os símbolos e concepções que nele existem, para que possamos entendê-los e saber exatamente o que eles significam”. *Ibid*, p.215. É o projeto nacionalista que, naquele momento, dá sentido à liderança de Eduardo Carlos Pereira.

esses elementos de manifestação do seu carisma, referenciados como qualidades extraordinárias, de alguém vocacionado⁷²⁹. Além disso, o próprio pastor presbiteriano, de doutrina calvinista, se entende ser uma vocacionado por Deus⁷³⁰.

É importante frisar que o surgimento, desenvolvimento e manutenção dessa relação de conexão entre o carismático e seus admiradores está fundamentada na nutrição da crença em suas qualidades por meio da demonstração⁷³¹. Assim, em uma relação dissimulada de forças, dominador e dominado se percebem e interagem⁷³². São essas demonstrações que seduzem o que se coloca sob o domínio carismático, que fazem o “líder”, o “herói”⁷³³, estando, pois, a legitimidade de sua dominação de forma direta e íntima ligada ao carismático, ao seu “dom e capacidade de agregar e líder o grupo de seguidores”⁷³⁴. Conforme entende Weber:

O religioso virtuoso pode encontrar-se no mundo como agente de um Deus, desligado de todo instrumento mágico de salvação. Simultaneamente, é imperativo para o virtuoso ‘provar-se’ perante Deus, evidenciando uma vocação unicamente mediante a índole ética de sua conduta mundana. Na prática, isso implica que também deve ‘provar-se’ diante de si mesmo⁷³⁵.

Os autores que traçam a biografia de Pereira destacam suas qualidades oratórias. Relembrando os tempos de seminário, Vicente Themudo Lessa destaca as qualidades do exercício ministerial no púlpito de Pereira. Na tradição protestante, a ênfase na pregação é tida como um sinal de fidelidade e de austeridade. Matos aponta que esse destaque ao uso da palavra de forma escrita ou falada é “um dos elementos mais distintivos da mentalidade protestante”⁷³⁶ em contraste com a religiosidade católica cheia de símbolos e ritos. A inócua busca protestante de evitar uma gama complexa de símbolos e ritos os teria feito desenvolver a comunicação verbal de forma intensa, por meio dos textos, hinologia e sermonística⁷³⁷.

⁷²⁹ “o termo ‘carisma’ será entendido como referência a uma qualidade extraordinária de uma pessoa, prescindindo de que seja real, presumida ou suposta. Deste modo, a ‘autoridade carismática’ aludirá a um poder sobre os homens, quer seja primordialmente interno ou externo, ao qual se subordinam os governados em virtude de sua fé na qualidade excepcional da pessoa específica”. WEBER, *Sociologia das Religiões*. p.40.

⁷³⁰ Ibid. p.21.

⁷³¹ Ibid. p.41.

⁷³² ALMEIDA, Cosma Ribeiro. O carisma no espetáculo da política: a contribuição de Max Weber. Disponível em http://www.fiponline.com.br/eventos/vinheta/textos/carisma_politica.pdf, acesso em 12/08/2014.

⁷³³ Ibid.

⁷³⁴ PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.57.

⁷³⁵ WEBER, *Sociologia das Religiões*, p.35.

⁷³⁶ MATOS, *A pregação dos pioneiros*. <http://www.mackenzie.com.br/10981.98.html>

⁷³⁷ Ibid.

Desenvolver o discurso faz parte do projeto de uma carreira bem sucedida no ministério protestante. Há todo um simbolismo, um imaginário que sustenta o carisma de determinados personagens. Isso pode ser construído de diversas formas. Embora se verifique mesmo no protestantismo essa diversidade, é destacado o uso da retórica, da palavra, do discurso no protestantismo em geral e se trata de uma marca do protestantismo calvinista: o texto, a oratória, o discurso⁷³⁸. A análise do discurso entende seu objeto de estudo como “o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos”, onde aquele que discursa manifesta suas ideias de forma argumentativa levando os ouvintes a convencer-se, contagiando-os a ponto de tomarem decisões sobre hábitos ou forma de pensar⁷³⁹.

Portanto, o púlpito é o lugar comum do pastor presbiteriano. É ali que discursa para seus fiéis. No entanto, o discurso não está limitado ao espaço do culto público, mas de toda a vida do pregador. De forma especial, dois outros lugares são notadamente importantes: o seminário e os concílios. No seminário, como dissemos no capítulo anterior, preparam-se os novos ministros, muitas vezes formados à “imagem e semelhança” de seus tutores acadêmicos. O outro espaço fundamental do discurso presbiteriano é o campo burocrático do poder, onde de forma mais nítida são travadas as lutas políticas internas do protestantismo: os concílios eclesiásticos. Em sua estrutura burocrática, com regras parlamentares bem definidas, oradores bem preparados são capazes de influir em decisões cruciais para os destinos da denominação.

Jovens alunos de seminário, em contato constante com seu professor podem se captados para as causas defendidas por seus mestres. Não é incomum no campo educacional a admiração de alunos por seus professores. Além do mais, no caso presbiteriano em tela, o seminário em São Paulo foi uma conquista em grande parte do esforço de Eduardo Carlos Pereira⁷⁴⁰. Os jovens formados ali seriam os futuros colegas de ministério do pastor Eduardo e teriam assento no plenário dos concílios, o principal espaço de conflito de poder no sistema presbiteriano. No sistema parlamentar do presbiterianismo, a oratória tem lugar destacado. Na discussão dos rumos da

⁷³⁸ Geertz, em *O Saber Local*, no capítulo que trata sobre o carisma, demonstra como na Inglaterra protestante de Elizabeth Tudor o carisma real se fundou em uma diversificada construção de símbolos e imaginários sobre a virtude da monarca, por exemplo. Essa representação se deu sobretudo a partir do discurso. A repetição de ideias, de alegorias morais de suas virtudes. GEERTZ, *O Saber Local*, p.188-194.

⁷³⁹ FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. *O Carisma do Pregador Pentecostal e a Espetacularização do Evangelho*. Disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/410/454>, acesso em 09/07/2014.

⁷⁴⁰ Para discussão sobre o papel dos Seminários veja o capítulo 4, p.145s.

denominação, argumentos e retórica são essenciais para o convencimento e aprovação de projetos propostos.

Uma segunda importante característica de Eduardo Carlos Pereira que explica sua atração pelo novo grupo é sua erudição. Casimiro, na obra *Um Mestre da Língua Portuguesa*, demonstra o caráter científico das Gramáticas publicadas por Pereira: Gramática Expositiva – curso superior (1907), Gramática Expositiva – curso elementar (1908) e Gramática Histórica (1916). Além de pastor presbiteriano, o pastor Eduardo exerceu as funções de professor, o primeiro a exercer o magistério de Língua Portuguesa, no Ginásio da capital e indica a difusão de seus trabalhos – as Gramáticas Expositivas chegaram a 96 e 153 edições, respectivamente – como indicativo de sua relevância social. Era também abolicionista, escreveu diversos artigos para o primeiro jornal evangélico do Brasil, *Imprensa Evangélica*, depois reunidos como estudo intitulado “A religião cristã em suas relações com a escravidão”. O pastor também se associou ao Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

O período em que Pereira se despontou como liderança é o da segunda geração de missionários. Aos olhos dos nacionais, essa geração se vê desprovida das mesmas manifestações de intelectualidade dos pioneiros da década de 1860-70⁷⁴¹. São mais pragmáticos em sua forma de fazer missão e frustram as expectativas de um grupo de nacionais que se vê atraído pela erudição de um jovem e promissor pastor nacional⁷⁴².

Embora no travar de relações de dominação pelo carisma o conteúdo não seja comumente tão importante quanto a forma de sua transmissão, a retórica de Pereira precisava atender a uma exigência do espírito protestante: a definição confessional do discursante, a racionalização argumentativa de um ideal. Como vimos no capítulo anterior, essa racionalização se percebeu na ideologia patriótica, quando a responsabilidade da evangelização pátria foi requerida dos membros dos presbiterianos brasileiros por meio do projeto das Missões Nacionais e seu órgão publicador, a *Revista*.

Sendo o carisma uma relação de poder que atua pelos meios do afeto, não seria estranho perceber naqueles que ficaram sob a influência de Pereira, a gratidão por suas

⁷⁴¹ LEONARD,

⁷⁴² A questão intelectual no protestantismo é tão presente que faz ... propor o acréscimo do “doutor” aos tipos de dominação legítima. Na hipótese de uma aceitação do acréscimo, na tipologia bourdiesiana, o doutor seria o especialista entre os especialistas. Em uma reflexão preliminar, o doutor pode ser visto apenas como mais um carismático. A área de exercício de seu carisma, no caso do pastor-doutor protestante, é o subcampo teológico, o campo dos especialistas. O pastor-doutor seria então, um especialista entre os especialistas e as disputas teológicas nesse subcampo se refletem de forma estrutural no campo religioso protestante presbiteriano, pois a formulação teológica, mais cedo ou mais tarde, se vê objeto de debate e oposições nos plenários dos concílios.

ações benéficas. Lessa lembra a seus leitores que o seminário funcionava nas dependências da 1ª Igreja. Muitos dos seminaristas daquele período se viram sustentados financeiramente pela igreja da capital, ou mesmo afetivamente por seus membros. Tornou-se inevitável a identificação da Igreja com seu pastor, sendo ele o responsável não somente pela formação mas também pelo sustento de uma geração de seminaristas.

Por fim, deve-se entender que um líder carismático não se apoia apenas em suas próprias ideias, mas de alguma forma precisa agradar aos seus receptores. Seus ideais devem ser também os ideais do grupo. Logo, sobre a liderança carismática do pastor Eduardo cabe ainda refletir se era um líder por si mesmo ou se correspondia à demanda do grupo nacionais, na perspectiva de ser a personificação do interesse coletivo. Ou ainda, numa conjugação de interesses, uma união dos dois aspectos do surgimento de uma liderança carismática.

A noção do despontar da liderança carismática como resultante de uma subordinação ao interesse coletivo é indicada no estudo de Lindholm sobre o carisma como um conceito de Emile Durkheim⁷⁴³. Em sentido contrário, o conceito de carisma suscitado de Durkheim é, no entanto, complementar, baseado na “descrença no enfoque weberiano do ator socialmente contextualizado, mas sempre individualmente motivado”⁷⁴⁴. Sua preocupação com o grupo como entidade possuidora de dinâmica própria o faz perceber que a coletividade é inerente ao sagrado, demonstrando uma tensão entre o “eu grupal” e o “eu individual”⁷⁴⁵. Sua sociologia propõe uma reflexão mais profunda sobre o papel do ator social, deslocando-se do indivíduo para o grupo⁷⁴⁶, para depois retornar ao indivíduo, não descartando por completo, mas colocando em um segundo plano de análise uma manipulação consciente e tendenciosa para destacar a importância de se considerar o fluxo de influência dos desejos pessoais e comunitários⁷⁴⁷. Essa forma de pensar os fatos sociais colocaria os interesses

⁷⁴³ LINDHOLM, Charles. *Carisma*. Êxtase e perda de identidade na veneração do líder. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p.43-49.

⁷⁴⁴ LINDHOLM, *Carisma*, p.43.

⁷⁴⁵ “A oposição entre o eu individual e o eu grupal traz em si a implicação extraordinária de que o agente individual não é um fato social irreduzível”. LINDHOLM, *Carisma*, p.44.

⁷⁴⁶ “ele analisará a religião não como um fenômeno sobrenatural, mas sim como parte da consciência coletiva da sociedade. A sua análise da religião procura entender qual a função da religião na sociedade”. DIAS, *Sociologia da Religião*. p.79

⁷⁴⁷ “ao invés de uma sociologia centrada na pessoa, que aceita a primazia do ego e assume que o ator individual manipula conscientemente uma teia de significados sociais ou age conforme seus impulsos e desejos, Durkheim propõe uma psicologia social de contínuo fluxo e refluxo entre a singularidade egoísta e a imersão numa comunidade” LINDHOLM, *Carisma*, p.43.

coletivos⁷⁴⁸ acima dos pessoais e como a verdadeira mola propulsora das ações do líder carismático⁷⁴⁹.

O próprio Weber não desconsidera o fato da obediência direta ou da influência sobre os atos de terceiros estar fundada de forma direta a uma gama de interesses daqueles que estão sujeitos à dominação. Trata-se, portanto, de um jogo de ponderação das conveniências de se obedecer⁷⁵⁰. Desta observação, deve-se destacar, logo, que a dominação não exige necessariamente o submeter alguém – em referência ao que domina –, mas pode referir-se ao ato consciente de submeter-se a alguém – sendo aqui o protagonista aquele que se faz dominado. Na própria concepção de Durkheim, o indivíduo carismático tem seu lugar, diante da necessidade da consciência comum ser simbolizada por um mediador⁷⁵¹.

A crescente influência de Eduardo Carlos Pereira e sua nomeação para diversos postos na estrutura denominacional desde a organização do Sínodo em 1888 demonstram não somente uma consciência pessoal e interesses individuais, mas a própria personificação de interesses coletivos de um grupo nacional desejoso de assumir a liderança e que depositava no pastor Eduardo as suas esperanças. Uma estratégia política adequada à estrutura presbiteriana: eleger no grupo alguém que represente suas esperanças e se mostre capaz de atender às expectativas.

Entre os cerca de vinte anos de crescente dissensão entre os presbiterianos, entre os anos de 1883 e 1903, foram ordenados 42 novos ministros⁷⁵²: (1) Eduardo Carlos Pereira; (2) José Zacarias de Miranda e Silva; (3) Delfino dos Anjos Teixeira; (4) João Ribeiro de Carvalho Braga; (5) Manoel Antônio de Menezes; (6) Caetano Nogueira Júnior; (7) Belmiro de Araújo César; (8) João Batista de Lima; (9) José Francisco Primênio da Silva; (10) Álvaro Emídio Gonçalves dos Reis; (11) Benedito Ferraz de Campos; (12) Juventino Marinho da Silva; (13) João Vieira Bizarro; (14) Herculano

⁷⁴⁸ Para Durkheim, “é da coletividade que emana a força religiosa (...) é nesse elemento da força experimentada pelo praticante da religião que está a chave da religião. Engana-se aquele que busca na religião um sistema substancial de ideias. O fato de um objeto ser sagrado depende não de suas qualidades mas sim das representações coletivas”. DIAS, *Sociologia da Religião*. p.81.

⁷⁴⁹ “As paixões e desejos dos indivíduos (...) estão sempre subordinados aos do grupo, e os impulsos que motivam o grupo são do tipo e caráter bem diferentes dos que motivam os indivíduos que o formam. São de ordem mais elevada, e transcendem interesses menores e desejos pessoais”. LINDHOLM, *Carisma*, p.43.

⁷⁵⁰ WEBER, *Os três tipos puros de dominação legítima*. p.128.

⁷⁵¹ “os homens sabem muito bem que estão sendo influenciados, mas não sabem por quem (...) o efeito da consciência comum é mais forte quando não é exercido de forma difusa, mas sim através da mediação de algum órgão claramente definido”. DURKHEIM, Apud LINDHOLM, *Carisma*, p.47.

⁷⁵² Conforme listas de ministros nacionais ordenados em MATOS, *Os Pioneiros* e MATOS, *Os Consolidadores*.

Ernesto de Gouveia; (15) Bento Dias Ferraz de Arruda; (16) Antônio André Lino da Costa; (17) Francisco Lotufo; (18) Martinho de Oliveira; (19) Manoel Alfredo Guimarães; (20) Franklin Honorável do Nascimento; (21) José de Azevedo Granja; (22) José Maurício Higgins; (23) Laudelino de Oliveira Lima; (24) Henrique Augusto Vogel; (25) Erasmo de Carvalho Braga; (26) Manoel Francisco do Nascimento Machado; (27) José Ozias Gonçalves; (28) Alfredo Borges Teixeira; (29) Vicente do Rego Themudo Lessa; (30) João Francisco da Cruz; (31) Otoniel Mota; (32) Ernesto Luiz de Oliveira; (33) Jerônimo Gueiros; (34) Lourenço Alves de Barros; (35) André Jensen; (36) Matatias Gomes dos Santos; (37) Baldomero Esteves Garcia; (38) Constâncio Homero Omegna; (39) Henrique Louro de Carvalho; (40) Salomão Ferraz; (41) Cícero Barbosa; (42) Cícero Barbosa; (43) Júlio Sanguinetti⁷⁵³.

Os limites desta dissertação não permite um biografar de todos eles. Os 19 primeiros a serem ordenados se tornaram ministros antes do Sínodo de 1897, quando o grupo nacional afirmou sua identidade diante das Igrejas-mãe norte-americanas⁷⁵⁴. Os seguintes vivenciaram as crescentes tensões entre os idealistas do Seminário e o Mackenzie. Os 17 últimos ordenados vivenciaram junto aos demais os fortes embates em torno da questão maçônica. Porém, apenas seis deles acompanharam Eduardo Carlos Pereira na organização da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil: Caetano Nogueira Júnior, Bento Dias Ferraz de Arruda, Alfredo Borges Teixeira, Vicente do Rego Themudo Lessa, Otoniel Mota e Ernesto Luiz de Oliveira. Como se verá no próximo capítulo, essa questão dividiu o grupo nacional.

Caetano Nogueira Júnior, ou Caetaninho, como era chamado, era natural de Pouso Alegre. De 1856, filou-se à Igreja Presbiteriana de Caldas em 1873. Ordenado em 1886, foi um dos ministros preparados sob a tutela do Rev. Miguel Torres. Convictamente antimaçônico, desligou-se do Sínodo para estar ao lado dos independentes, sendo o primeiro moderador do Presbitério Independente e também do primeiro Sínodo independente. Pessoa simples, o pastor Caetano destacou-se na

⁷⁵³ Algumas considerações: Martinho de Oliveira morreu às vésperas do Sínodo de 1903. Alguns desses ministros, como André Jensen e Salomão Ferraz não permaneceram na Igreja Presbiteriana do Brasil nos anos que se seguiram, mas integravam os quadros da IPB à época do cisma. Outros, como o próprio Jansen e Constâncio Omegna, por exemplo, não eram brasileiros, mas são contados entre os ministros nacionais em função da diferenciação entre os ministros ordenados e lotados em Presbitérios brasileiros e aqueles que eram enviados pelas Juntas Norte-Americanas e eram designados “missionários”, conforme explicitado no capítulo 3, p.95.

⁷⁵⁴ Veja p.160-161.

pregação itinerante. Certa vez, desobedeceu a ordem do Presbitério Independente de vetar a eucaristia aos presbiterianos ligados ao Sínodo⁷⁵⁵.

Já Bento Ferraz se caracterizado por sua rigidez teológica e também seu caráter combativo. Nascido em Araraquara, em 1865, não foi aluno de Eduardo Carlos Pereira, mas da classe teológica da Escola Americana. Um importante episódio de sua vida o fez opor-se ao Mackenzie. O estudante, de origem simples, que havia trabalhado no sítio do pai ao lado de escravos, teve grande desentendimento com Horace Lane, o diretor, por causa de seu pagamento como professor na instituição. Matos narra “Lane dizia que tanto fazia registrar a quantia como tendo saído do caixa da escola, como da Missão, pois esta é que mantinha a escola. Bento entendia que, se o dinheiro saísse da escola, era pagamento por seus serviços; se saísse da Missão, era esmola”⁷⁵⁶. Passou a estudar por seus próprios recursos e graças a seus contatos políticos, como republicano que era, tornou-se intendente em Araraquara, fundou um jornal (*Folha do Povo*) e trabalhou como rábula. Ordenado em 189, foi um dos signatários do Plano de Ação, atribuído a Eduardo Carlos Pereira e assinados por vários outros nacionais. Fiel aliado de Pereira, também foi um dos proponentes da “Plataforma” que será tratada no próximo capítulo e organizador do Presbitério Independente. Já nos anos finais de sua vida, uma nova controvérsia teológica, agora na Igreja Presbiteriana Independente, opôs liberais e conservadores. Entre estes últimos, Bento Ferraz organizou a chamada “Liga Conservadora” que organizou a Igreja Presbiteriana Conservadora⁷⁵⁷.

Alfredo Borges Teixeira foi o último ministro presbiteriano ordenado no século XIX. De Borda da Mata, nascido em 1878, Teixeira era discípulo de Caetano Nogueira Júnior e havia sido aluno de Eduardo Carlos Pereira e Remígio Cerqueira Leite no Seminário Presbiteriano⁷⁵⁸.

Vicente Themudo do Rego Lessa, um pernambucano, nascido em 1874, foi aluno do Seminário em Friburgo e depois em sua fusão com o Instituto Teológico de São Paulo. O primeiro ministro ordenado no século XX se fez profundo admirador do seu mestre, Eduardo Carlos Pereira, e do “programa de nacionalização da igreja presbiteriana”⁷⁵⁹. Lessa dizia ter sido promotor do movimento de 1903 por convicção, embora sentisse saudades dos companheiros que deixou na IPB. Era bibliófilo,

⁷⁵⁵ MATOS, *Os Pioneiros*, p.353-357 e LIMA, *Protestantes em Confronto*, p. 51-52.

⁷⁵⁶ MATOS, *Os Pioneiros*, p.387.

⁷⁵⁷ Ibid, p.386-390 e LIMA, *Protestantes em Confronto*, p.52-53.

⁷⁵⁸ MATOS, *Os Pioneiros*, 432-435.

⁷⁵⁹ MATOS, *Os Consolidadores*, p.22.

historiador e escrito, sendo autor dos *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*, importante fonte desta dissertação, em que dá nítido destaque ao trabalho de Eduardo Carlos Pereira e expressa de forma novelesca o Cisma de 1903, transparecendo seus fortes sentimentos sobre o evento.

Otoniel Mota⁷⁶⁰ era do Estado de São Paulo, em Porto Feliz, em 1878, era de família da elite rural paulista, sendo, portanto, educado nos princípios do liberalismo⁷⁶¹. Foi tido por Lessa como uma das promessas do seminário junto com Ernesto de Oliveira.⁷⁶² Dado à poesia, era fluente, tendo sido professor concursado do Estado de São Paulo, lecionando no ginásio e também na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Era filólogo, tendo publicando em 1911 a obra *Lições de Português*.⁷⁶³ Quando surgiu a “Questão Maçônica” ainda não estava ordenado, assim como seu colega Ernesto Luiz de Oliveira.⁷⁶⁴

Ernesto Luiz⁷⁶⁵ é tido por Lima como um dos “jovens” pertencentes à lista de ministros que fundaram a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil,⁷⁶⁶ um grupo “que experimentou fortemente a crise presbiteriana no tempo das discussões sobre a maçonaria (...) que sentiram de perto a influência e a liderança de Eduardo Carlos Pereira, como seu professor no Seminário e como pastor da igreja local que os abrigava”.⁷⁶⁷ Foi chefe de redação de *O Combate*, jornalzinho criado por Laudelino de Oliveira no Seminário Presbiteriano em outubro de 1896.⁷⁶⁸ Curitibano, normalista, republicano convicto – tomou parte da Revolução Federalista⁷⁶⁹ contra Floriano Peixoto – era de família humilde e formou-se em engenharia depois do Seminário, tendo exercido cargos políticos no Paraná.⁷⁷⁰ Tido como “conservador e ortodoxo na doutrina cristã, foi o mais combativo dos oradores antimaçônicos no dia 31 de julho de 1903”.⁷⁷¹

⁷⁶⁰ MATOS, *Os Consolidadores*, p.28-34.

⁷⁶¹ LIMA, *Protestantes em Confronto*, p. 56.

⁷⁶² LESSA, *Anais*, p. 462.

⁷⁶³ LIMA, *Protestantes em Confronto*, p. 57.

⁷⁶⁴ LESSA, *Anais*, p. 536.

⁷⁶⁵ MATOS, *Os consolidadores*, p.34-38.

⁷⁶⁶ LIMA, *Protestantes em Confronto*, p. 53.

⁷⁶⁷ LIMA, *Protestantes em Confronto*, p. 53..

⁷⁶⁸ LESSA, *Anais*, p. 437.

⁷⁶⁹ Revolução Federalista: “uma série de conflitos armados que ocorreram nos três estados do Sul do Brasil entre 1893 e 1895. O fundador do Partido Federalista do Rio Grande do Sul, Gaspar Silveira Martins (1834-1901), defendia uma reforma da Constituição e a adoção do parlamentarismo. Seus correligionários foram enfrentados por Julio de Castilhos (1860-1903), que governava o Rio Grande do Sul”. SÊGA, Rafael. Prova de fogo republicana. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/prova-de-fogo-republicana>. Acesso em: 04/11/2013.

⁷⁷⁰ LESSA, *Anais*, p. 535.

⁷⁷¹ LIMA, *Protestantes em Confronto*, p. 59.

Foi o primeiro a se desligar do Sínodo, “ereto, grave”.⁷⁷² Quando entrou nos debates da controvérsia nas páginas de *O Estandarte* ainda não estava ordenado.

Mas, a ação carismática tende a declinar, principalmente quando ameaça o equilíbrio de forças políticas, inerente a estruturação burocrática em que se sustenta a instituição, compreendida sob o referencial bourdiesiano como uma estrutura estruturante e estruturada, como a denominação presbiteriana⁷⁷³. O carisma de Pereira é fortemente atacado, sob acusação de promoção pessoal. A Igreja é dirigida por concílios. E não pode admitir lideranças forte como a de Eduardo Carlos Pereira⁷⁷⁴.

Pereira desponta em um importante momento para o presbiterianismo no Brasil. Foi primeiramente o paladino da evangelização pátria aos olhos dos seus companheiros por se empenho em diversas investidas a favor da autonomia nacional e pela organização do Sínodo, em 1888, e tomando participação desse evento. Enquanto na década de 1880 a autonomia era um sonho, na década de 1890 tornou-se a frustração de todo um grupo liderado pelo pastor Eduardo. Esses nacionais viam naufragar seu projeto de autonomia, imbuído de sentimentos patrióticos mais ou menos com acentos nacionalistas. Pereira passou, então, a ser o profeta da real autonomia⁷⁷⁵. Sua principal arma é a crítica e seu discurso diz temer a ruptura, o que aparentemente – embora teologicamente um pecado – se mostra desde o início como uma alternativa possível, dentro da lógica protestante da consciência. Esses momentos de crise são propícios a ações deste tipo. No entanto, apenas a autonomia administrativa, outras questões mundanas e profanas de disputas por cargos e posições não eram – não podiam e não podem – justificar rupturas. A ideologia patriótica não seria suficiente para justificar tantas rupturas relacionais em um ambiente cristão. E é nesse momento que o pastor Eduardo, ao envolver-se em uma questão teológica surgida no final de 1898, acaba por cindir seu próprio grupo de influência. Irrompe, então, a Questão Maçônica.

⁷⁷² LESSA, *Anais*, p. 583.

⁷⁷³ “Para muitos, a institucionalização acaba traindo o ideal original e castrando a experiência de salvação com suas estruturas e normas, o que faz com que no seio das instituições religiosas haja, quase sempre, movimentos de retorno ao carisma. A tensão entre carisma e instituição é um dado histórico e sociológico de grandes tradições religiosas e, não raro, configura situações conflituosas e cismas religiosos”. PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.53

⁷⁷⁴ Logicamente, dentro do contexto em tela. Tratava-se de uma peculiaridade do evento histórico. Essa suposta “regra” da coletividade presbiteriana em detrimento da centralização em torno de personagens foi quebrada meio século depois, entre as décadas de 1950 e 1960, quando a ortodoxia presbiteriana se viu ameaçada por uma série de sínteses da teologia com o pensamento social. Surgiu imponente figura, a de Boanerges Ribeiro, que se manteve a frente da denominação por cerca de vinte anos.

⁷⁷⁵ “O profeta atua sobre sentimentos e aspirações que já estavam presentes no leigo [ou mesmo nos especialistas – meu comentário] de forma consciente ou inconsciente. Ele trabalha com o discurso de ruptura e de crítica, e por isso tem chances de aparecer em períodos de crise, afetando a sociedade como um todo ou apenas determinadas classes”. DIAS, *Sociologia da Religião*, p.131.

A derrota de Pereira e seu grupo no campo conciliar, o espaço do jogo de poder político religioso por excelência, é inevitável. A primeira, e em vários aspectos, no Sínodo de 1900 – o primeiro a fazer menção à questão maçônica. Foi justamente essa a questão teológica que o afastou dos seus compatriotas. Então, por que defender arduamente a questão maçônica? Somente convicção? Não. Trata-se de descaracterizar o inimigo. O inimigo é o herege. Se o patriotismo e o carisma não são capazes de sustentar sua posição no campo, deve-se encontrar dentro da própria lógica da estrutura condições de se sustentar. É o argumento teológico amalgamado a questões mais profundamente enraizadas.

6 – A Questão Maçônica: justificativa teológica para disputa de poder no campo religioso

As fontes bibliográficas são unânimes em considerar que o que se denominou “Questão Maçônica” foi suscitada no final de 1898, a partir de um artigo publicado no periódico *O Estandarte*. Até então, as disputas internas no presbiterianismo brasileiro estavam focadas na oposição entre ministros nacionais e missionários estrangeiros.

Primeiramente, com o aumento do número de pastores nacionais ordenados, surgiu o interesse natural dessa nova liderança em assumir a direção dos destinos da denominação. Percebeu-se também clara diferenciação da aplicação dos recursos no Brasil, em duas esferas: uma grande ênfase na obra educacional e a discrepância salarial entre missionários estrangeiros e pastores nacionais. Esse último aspecto deve ser ainda olhado sob o prisma do preconceito dos norte-americanos em relação aos nacionais⁷⁷⁶.

Em um segundo momento, após a organização do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, com forte iniciativa dos pastores nacionais, a oposição foi agravada sob duas formas. A primeira, envolvendo tensões eclesiástico-administrativas inerentes ao sistema presbiteriano. Enquanto a autonomia da estrutura burocrática institucional era garantida no funcionamento do Sínodo e dos Presbitérios jurisdicionados, houve uma amarra econômica, uma dependência estrutural financeira da igreja brasileira com relação às igrejas-mães norte-americanas, por meio das Missões, entidades autônomas da denominação brasileira, conforme descrito no capítulo 3. A seguinte vertente de conflitos foi de âmbito mais pessoal, quando as questões administrativas passaram a refletir no relacionamento entre determinados ministros nacionais e pessoas ligadas a eles com alguns missionários, como descrito no capítulo 5.

No desenrolar do processo, percebemos dois elementos essenciais para que as tensões se avultassem e os caminhos para a ruptura se delineassem. O primeiro deles foi que o forte desejo da liderança nacional em assumir a direção da estrutura denominacional ensejou expressiva representação de sentimentos patrióticos como ideologia justificadora desse desejo, tal como exposto no capítulo quatro. O segundo elemento foi a personificação do heroísmo patriótico na pessoa de Eduardo Carlos Pereira, que foi descrito no capítulo imediatamente anterior. Ele foi promotor de diversos empreendimentos que ajudaram a construir e a nutrir o nacionalismo presbiteriano ao mesmo tempo em que suas ações

⁷⁷⁶ Veja capítulo 5, p.151.

refletiram um escopo maior de desejos, atendendo a demanda ideológica do grupo de nacionais de que fazia parte⁷⁷⁷.

Logo, o ponto nevrálgico da dissensão que culminou com o cisma presbiteriano foi uma disputa de poder no campo religioso. Porém, a dinâmica do campo religioso em sua movediça e complexa teia de fatores estruturais não limitou a disputa a uma dicotomia nacional x estrangeiro. A racionalização religiosa das tendências cada vez mais forte de fragmentação se deu por meio do surgimento de uma disputa teológica. Essa disputa rapidamente saiu do âmbito da dúvida cotidiana dos leigos e da esfera dos periódicos para se tornar uma causa teológica nas instâncias conciliares. E essa querela dividiu os nacionais. Era a chamada *Questão Maçônica*, que questionou a possibilidade de um cristão “legítimo” ser também um maçom.

Ainda antes de percebê-la como uma alternativa de justificativa cismática ao grupo de Pereira, faz-se necessário fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, não é o propósito desta dissertação, e nem seus limites o permitiram, fazer uma exposição completa e esmiuçada da controvérsia. Também não o é descrever pormenorizadamente as características da instituição maçônica. Um trabalho dessa natureza permitiria entender com profundidade a Questão Maçônica, mas enseja novo projeto de pesquisa, com suas peculiaridades e quiçá uma nova dissertação em que se faça levantamento criterioso e dotado de criticidade das fontes. As ligadas às Igrejas tendem a discriminar a maçonaria como herética, as fontes maçônicas a retórica e emoção⁷⁷⁸ e as acadêmicas tratam de diferentes aspectos da instituição maçônica⁷⁷⁹.

Para o presente feito, nos ateremos às seguintes descrições que foram julgadas pertinentes a este trabalho por permitir que ao menos se compreenda superficialmente o porquê da celeuma entre os presbiterianos: 1) Embora não dissimule sua existência, não se configurando portanto como uma sociedade secreta, a Maçonaria preza pelo “Segredo Maçônico” expresso em duas noções distintas: a) “os segredos”, que se referem a uma série de “palavras, sinais e toques pelos quais os maçons se reconhecem entre si” e b) “o

⁷⁷⁷ A própria preocupação de Pereira em escrever obras sobre Gramática da Língua Portuguesa já denotam essa preocupação com o sentimento nacional.

⁷⁷⁸ Conforme alerta Vieira “a bibliografia maçônica no Brasil tende a produzir mais retórica e emoção do que fatos históricos”. VIEIRA, *Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p.40.

⁷⁷⁹ Só o banco de dados e dissertações da CAPES apontou 14 diferentes trabalhos sobre o tema “maçonaria”. Cf. <http://bancodeteses.capes.gov.br/>, acesso em 12/08/2014.

segredo⁷⁸⁰, um conceito filosófico que remete a um estado de iluminação interior⁷⁸¹; 2) Os maçons se identificam como

uma organização mundial de homens que, utilizando-se de formas simbólicas dos antigos construtores de templos, voluntariamente se uniram para o propósito comum de se aperfeiçoarem na sociedade. Admitindo em seu seio, homens de caráter, sem consideração à sua raça, cor ou credo, a Maçonaria se esforça para constituir uma liga internacional de homens dedicados a viverem em paz, harmonia e afeição fraternal⁷⁸².

Nesse espírito de definição, a maçonaria é comumente associada com filantropia e filosofia⁷⁸³. 3) Assim como falamos em “protestantismos” no primeiro capítulo, apontando as diferenciações internas ao campo religioso, devemos considerar que a maçonaria tem sua face mais geral e também suas próprias subdivisões internas, com relações a ritos e posicionamentos políticos. A própria maçonaria brasileira é descrita por Vieira como “atormentada por dissensões desde a sua fundação”⁷⁸⁴. Seria inócua aqui uma discussão de suas vertentes⁷⁸⁵; 4) De forma geral, instituições maçônicas se declaram de cunho não religioso⁷⁸⁶, porém a crença em uma entidade suprema e criadora descrita como “Supremo Arquiteto do Universo”, a existência de templos, orações e ritos é entendida por muitos evangélicos como aspectos de religião. Na opinião católica, ela evoluiu para irreligiosidade⁷⁸⁷. Para Vieira,

a maçonaria representou uma das primeiras tentativas para formar-se uma irmandade ecumênica de pessoas de todas as religiões. Pedia-se apenas que o maçom declarasse crer em Deus, chamado ‘o Supremo Arquiteto do Universo’, visto como a palavra ‘Deus’ tem uma conotação cristã e a maçonaria devia ser acessível aos seguidores de todas as religiões⁷⁸⁸.

⁷⁸⁰ Para uma discussão sobre o termo e uma proposta de sociologia do segredo ver SIMMEL, George. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, volume 43, número 1, p.219-242, Abril de 2009.

⁷⁸¹ BENIMELI, José Antônio; CAPRILE, G.; ALBERTON, V. *Maçonaria e Igreja Católica*. Ontem, Hoje e Amanhã. São Paulo: Paulus, 2010.p.348.

⁷⁸² Fonte: <http://www.lojasaopaulo43.com.br/maconaria.php>, acesso em 12/08/2014.

⁷⁸³ BENIMELI, *Maçonaria e Igreja Católica*. p.46.

⁷⁸⁴ VIEIRA, *Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p.41.

⁷⁸⁵ Benimeli chama de “confucionismo” a falta de clareza sobre o tema. Diz que “diante dos conceitos e apreciações tão diversos e inclusive radicalmente opostos, surge espontâneo o desejo de encontrar alguma razão que nos descubra o porquê de tais afirmações: sua última motivação. Cabe perguntar-se se todos têm presente a mesma sociedade quando falam de Maçonaria.” BENIMELI, *Maçonaria e Igreja Católica*. p.46.

⁷⁸⁶ Fonte: <http://www.regeneracaoeordem7.mvu.com.br/site/maconaria/iQiZOiQIQNE-3/atr.aspx>, acesso em 12/08/2014.

⁷⁸⁷ BENIMELI, *Maçonaria e Igreja Católica*. p.55.

⁷⁸⁸ VIEIRA, *Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p.43.

Sob esse aspecto é possível perceber nela uma tendência sincrética ou ao menos que essa característica ecumênica abrigue em seu seio um ensejo ao sincretismo, quando as diferentes religiões dos seus membros se conectam por meio da relação interpessoal.

Ainda tecendo considerações iniciais, em segundo lugar, não há indicação nas fontes de qualquer dúvida em relação à pertença dos evangélicos a Maçonaria antes de 1898. E também não se havia suscitado qualquer problema de ordem teológica ou moral na relação entre protestantismo e maçonaria. Terceiro, a filiação deste ou daquele personagem à instituição maçônica muitas vezes não passa de suposição. Nem todos os maçons se declaravam como tal⁷⁸⁹. Por isso, além dos que os historiadores protestantes registraram como maçons, não podemos delinear com precisão os quadros, embora é possível inferir que havia maçons tanto entre os missionários estrangeiros quanto entre os ministros nacionais. Quando Eduardo Carlos Pereira se faz antimaçônico, isso provocou uma reação em muitos de seus colegas que se afastam gradualmente, isolando-o em um grupo muito restrito, como descrito na última parte do capítulo anterior.

Terceiro, as fontes estudadas deixam parecer que o questionamento da compatibilidade da maçonaria com a fé cristã também era recente nos Estados Unidos, a pátria dos missionários que atuavam no Brasil⁷⁹⁰. É fato, como veremos a frente, que boa parte do material usado pelos que se colocaram contra a maçonaria era de origem norte-americana, inclusive recentes decisões sobre o assunto.

Quarto, muito embora a Questão Maçônica tenha rapidamente migrado para outras denominações, como através do jornal metodista *O Expositor Cristão*, o presente capítulo se restringiu ao caso presbiteriano, por questões de delimitação necessárias ao foco dos argumentos aqui expostos. Estudos comparativos deverão dar prosseguimento a tratativa do tema em trabalhos futuros.

Em sexto, foi a decisão de 1903 de deixar a filiação ou não à maçonaria como sendo uma questão de foro íntimo que se configurou o ponto definitivo de ruptura. Era uma decisão

⁷⁸⁹ Se fosse uma sociedade secreta, não saberíamos de sua existência. O caráter de seus ritos é que são secretos. No entanto, a discrição é uma peculiaridade maçônica, fazendo com que maçons não se declarem abertamente maçons. Veja: <http://www.regeneracaoeordem7.mvu.com.br/site/maconaria/iQiZOiQIQNE-3/atr.aspx>, acesso em 12/08/2014.

⁷⁹⁰ Sobre a posição atual de algumas denominações presbiterianas americanas ver http://www.presbyteryofohio.org/A_Reformed_View_of_Freemasonry.pdf, acesso em 12/08/2014; <http://opc.org/GA/masonry.html>, acesso em 12/08/2014. <http://opc.org/GA/masonry.html>, acesso em 12/08/2014; <http://freemasonrywatch.org/presbyterian.church.america.freemasonry.pdf>, acesso em 12/08/2014. Ao que parece, as restrições a participação de crentes na maçonaria reside em igrejas de menor expressão nos EUA, geralmente fruto de rompimento com outras denominações em oposição a diversidade teológica ou liberalismo. Tem tendências mais conservadoras, portanto, assim como a Igreja Presbiteriana do Brasil. Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Opposition_to_Freemasonry_within_Christianity, acesso em 12/08/2014.

ambígua, em que não se formalizava nitidamente posicionamento contrário ou a favor, embora se tenda a considerar uma decisão favorável, já que não condena e permite a filiação de crentes presbiterianos à maçonaria. O progresso histórico da questão na denominação demonstra como o assunto é espinhoso ainda hoje e de melindroso manuseio.

A resolução do Sínodo de 1906 aconselhava de forma clara os presbiterianos se absterem de pertencer às fileiras maçônicas, embora não declarasse sua incompatibilidade com a fé cristã. Nesse mesmo espírito seguiram as decisões 1916, 1934, 1936, 1956, 1958 e 1987. Foi em 1994, quando pairou dúvida sobre um candidato a presidência do Supremo Concílio – o pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro (uma das principais da denominação) – que o assunto veio à tona com toda a força.

De 1994 a 2006, a questão se arrastou em comissões e nos plenários dos concílios. Entre 1994 e 1998, relatórios de comissões especiais apresentados não encerravam a questão. Em 2002, o Supremo Concílio determinou que não fossem ordenados maçons a partir de então. Não declarava a incompatibilidade da ordem com a fé cristã em geral e não mexia com os oficiais que já eram maçons. Um aparente desfecho se deu em 2006. Pastores e presbíteros presentes à reunião contam do clima de instabilidade e apreensão com relação a uma nova ruptura. Descrevem suas impressões piedosas de como o assunto foi tratado, levando um plenário de mil homens a se ajoelhar e orar pela solução. Destaque na narrativa para a presença de cerca de 200 membros do concílio de terno preto na sessão em que a maçonaria foi pauta⁷⁹¹.

A decisão de 2006 declara oficialmente algumas doutrinas maçônicas incompatíveis com a fé cristã. O Supremo Concílio de Julho 2010 e a reunião extraordinária do mesmo ano declararam de forma enfática a incompatibilidade da maçonaria com a fé cristã. A Comissão Executiva do Supremo Concílio presbiteriano reunida em 2012 foi além, elencando os dispositivos necessários para que se concretize atos disciplinares contra maçons⁷⁹².

Na última reunião do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, entre 19 e 26 de Julho de 2014, em Natal-RN, a questão voltou à tona de forma peculiar⁷⁹³. O primeiro ato do concílio reunido é a eleição da nova mesa diretora dos trabalhos. Curiosamente após a eleição do presidente, um membro do concílio solicitou que, na apresentação dos candidatos,

⁷⁹¹ Segundo o site http://maconaria.net/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=51, acessado em 11/08/2014, trata-se da indumentária maçônica para suas sessões magnas.

⁷⁹² Fonte: Entrevista com o Rev. Fernando Pereira Cabral, em 19/07/2014. Fernando é pastor efetivo da Igreja Presbiteriana de Niterói de 2008 até a presente data e presidente do Presbitério de Niterói. As resoluções conciliares estão disponíveis em <http://se.icalvinus.net/icalvinus.php?d=1407451670729>, acesso em 12/08/2014.

⁷⁹³ Como pastor presbiteriano, fui eleito por meu Presbitério como delegado a Assembleia Magna. Fui testemunha ocular.

estes se manifestassem maçons ou não maçons, ou se já haviam pertencido a instituição ou se tinham alguma relação com ela. Seguiu-se uma vexatória exposição repetida no pleito de cargo por cargo e ironizada por muitos.

Tecidas essas considerações, podemos voltar nosso foco a Questão Maçônica no seio do presbiterianismo brasileiro tal como se expressou entre 1898 e 1903. A controvérsia maçônica ser originou e se desenvolveu principalmente nas páginas do periódico dirigido por Eduardo Carlos Pereira *O Estandarte*. O primeiro artigo data de 10/12/1898 e se intitulava “O Cristão e a Maçonaria”. Era o primeiro de uma série de outros que se seguiriam. A partir deste, outros artigos, enviados por diversos autores se posicionavam contra ou a favor da pertença de cristãos àquela instituição.

O autor da série de artigos que desatou o debate no seio do presbiterianismo brasileiro sobre a compatibilidade ou não da maçonaria com a fé cristã foi Nicolau Soares do Couto Esher. Ele não se apresentou com seu nome, mas sob o pseudônimo “Lauresto”, um anagrama das sílabas finais de seus primeiros três nomes. Nicolau era filho de William Richard Esher e Henriqueta Augusta Soares do Couto. Ele foi um dos primeiros oficiais da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro (eleito presbítero) e ela era sobrinha do Marquês do Paraná, uma das primeiras mulheres pertencentes à aristocracia brasileira a se converter ao protestantismo. William Esher voltou para os Estados Unidos em 1871, deixando no Brasil sua esposa e os filhos Guilherme, Nicolau e Henrique. Nicolau estudou na Escola Americana (embrião do atual Mackenzie) e foi recebido por profissão de fé pelo Rev. George Chamberlain em 1885. Era médico e oferecia seus serviços com constantes propagandas no jornal *O Estandarte*. Por ocasião da controvérsia maçônica residia no Rio de Janeiro, após ter se casado na Igreja Evangélica Fluminense.⁷⁹⁴

Resumidamente, a série original “O Cristão e a Maçonaria” expusera o seguinte: o primeiro artigo apenas introduz o assunto, sem argumento incisivo quanto ao porque não afiliar-se à maçonaria. Lauresto apenas expõe que entender estar prestando um serviço aos irmãos na fé, obedecendo à sua própria consciência⁷⁹⁵. No seguinte, Nicolau Soares Esher põe em xeque o juramento maçônico⁷⁹⁶, declarando-o incompatível com os ensinamentos de Cristo tanto pelo seu caráter secreto, quanto por entrar em choque frontal com as diretrizes de Jesus⁷⁹⁷. No

⁷⁹⁴ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 493-494.

⁷⁹⁵ *O Estandarte*, Ano 6, nº 50, 10/12/1898.

⁷⁹⁶ *O Estandarte*, Ano 6, nº 52, 24/12/1898.

⁷⁹⁷ Lauresto fundamentou seu artigo na passagem bíblica de Mateus 5.33-37, onde Jesus fala sobre não fazer juramentos.

terceiro artigo, continuando a dissertar sobre o juramento⁷⁹⁸, denuncia o “medo” por detrás da fidelidade ao juramento e no seguinte⁷⁹⁹ recapitula seus argumentos acrescentando sua conclusão de que a abnegação do sócio pela sociedade é prejudicial e anticristã⁸⁰⁰. O quinto artigo apresenta a busca da fundamentação bíblica para seus argumentos ditos empíricos⁸⁰¹. No número seguinte, o articulista busca demonstrar a incompatibilidade da história da maçonaria com o espírito do cristianismo⁸⁰². Nos artigos sétimo ao nono, Lauresto apresenta a incompatibilidade do juramento maçônico com a profissão de fé cristã⁸⁰³. Os textos seguintes acabam por se tornar uma defesa veemente e apaixonada das críticas recebidas por interlocutores na imprensa, porém desprovidas de desenvolvimento de nova argumentação ou mesmo de reforço elaborado da já exposta⁸⁰⁴, com exceção do último em que o autor elenca 12 argumentos melhor elaborados, embora brandamente balizados⁸⁰⁵.

A análise dos textos de Nicolau Esher demonstra a intensidade retórica de seus argumentos. Não era um especialista, não pertencia ao grupo de sacerdotes sobre os quais se impõe a tarefa exegética⁸⁰⁶, mas embora não pertencente formalmente ao grupo que detém o reconhecimento social da capacidade específica de produzir teologia⁸⁰⁷, suscitou ou tema e demonstrou o caráter prático de sua teologia não elaborada nos padrões eruditos da estrutura presbiteriana⁸⁰⁸.

O período em que surge a questão presencia uma transição da liderança de leigos para especialistas no campo religioso protestante. Como atesta Mendonça, nas primeiras décadas de implantação e expansão dos presbiterianos e outras denominações, a obra evangelística esteve muito ligada aos leigos⁸⁰⁹. Veja-se que também é através de um leigo que teve início a controvérsia maçônica. Logo se faz necessário que especialistas entrem no debate, atendendo a uma demanda inerente à forma protestante de lidar com as coisas. Segundo Mendonça, “o

⁷⁹⁸ *O Estandarte*, Ano 6, nº 53, 31/12/1898.

⁷⁹⁹ *O Estandarte*, Ano 7, nº 1, 07/01/1899.

⁸⁰⁰ Interessante observar que no artigo publicado no nº 53 de 31/12/1898, encontramos, logo abaixo do artigo de Lauresto, outro artigo com o título “O Juramento”, no qual o expositor, ironicamente identificado como “um presbiteriano de grau 33” (ou seja, um presbiteriano maçom), demonstra bíblicamente a possibilidade e a validade de se fazer juramentos. Embora Nicolau Soares do Couto (Lauresto) também se valesse de um texto bíblico, seu oponente faz os leitores verem o contexto. Digna de nota é a presença do juramento – ressalvado seu caráter peculiar – nos Símbolos de Fé da Igreja Presbiteriana, como no caso da Confissão de Fé (ver CFW, XXI.V e especialmente o capítulo XII).

⁸⁰¹ *O Estandarte*, Ano 7, nº 2, 14/01/1899.

⁸⁰² *O Estandarte*, Ano 7, nº 3, 21/01/1899.

⁸⁰³ *O Estandarte*, Ano 7, nº 5, 04/02/1899; nº 7, 18/02/1899; nº 9, 04/03/1899, suplemento.

⁸⁰⁴ *O Estandarte*, Ano 7, nº 11, 16/03/1899, suplemento; nº 13, 30/03/1899, suplemento.

⁸⁰⁵ *O Estandarte*, Ano 7, nº 17, 27/04/1899, suplemento.

⁸⁰⁶ BOURDIEU, *Economia das trocas simbólicas*, p.38.

⁸⁰⁷ BOURDIEU, *Economia das trocas simbólicas*, p.39.

⁸⁰⁸ BOURDIEU, *Economia das trocas simbólicas*, p.40.

⁸⁰⁹ MENDONÇA, *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, p.62.

protestante, mesmo o comum, quer explicar tudo cartesianamente, mesmo que sejam necessários os maiores malabarismos mentais, o que significa que a detecção do real nível de crenças do protestante comum é bastante complicada”⁸¹⁰. Essa especificidade da fé protestante presbiteriana fez Mendonça concluir que “a mensagem protestante, inserindo-se nesse universo de crenças relativamente simples e objetivo do catolicismo popular, produziu um sistema de crenças diferenciado e de equilíbrio mais difícil, apesar de sua maior fixidez”⁸¹¹.

A inserção de Eduardo Carlos Pereira na querela pode também ser interpretada como uma forma de demonstrar a autonomia e até mesmo a superioridade intelectual do clero nativo. Nessa disputa pelo poder decisório, trata-se de um importante artifício para promoção pessoal ou mesmo do grupo que pleiteia a direção da igreja.

Essa tensão entre os domínios prático e erudito da reflexão religiosa no campo religioso como demonstrado por Bourdieu⁸¹² é mais bem verificada através da análise dos artigos que se contrapuseram aos de Lauresto. Publicados sempre em resposta a algum artigo de Esher, destacam-se os que foram escritos por um “presbiteriano grau 33” – pseudônimo do primeiro a polemizar com Lauresto –, Laudelino de Oliveira, Lino da Costa, e por um articulista que se intitulou *Flumen*. Pela falta de uma precisa identificação dos outros dois, sabe-se que Laudelino e Lino, sendo pastores, pertenciam aos quadros da Igreja Presbiteriana.

Laudelino de Oliveira Lima, escreveu o segundo artigo que foi publicado em resposta às posições de Nicolau Soares do Couto. Também se intitulava “A Maçonaria e o Crente”, circulando no nº de 14/01/1899. O autor, nascido em São Carlos, em 1867, converteu-se pelo trabalho do Rev. João Fernandes Dagama. Estudou no colégio daquele ministro em Rio Claro por três anos. Tornando-se membro da Igreja Presbiteriana de São Carlos em 1890, foi recebido no ano seguinte como candidato ao ministério e em 1895 foi eleito presbítero, destacando-se como pregador em sua igreja. Estudou na ainda Escola Americana e depois Mackenzie, tornando-se aluno do Seminário Presbiteriano em 1896. Uma de suas atividades preferidas era o jornalismo, como demonstra sua sugestão da criação de um pequeno jornal dos estudantes do Seminário, *O Combate*, e seu trabalho de revisor do *Diário Mercantil* e do *Correio Paulistano*, bem como a fundação do jornal *A Propaganda*, em 1901, na cidade de São Carlos. Matos afirma que ele “colaborou em quase todos os jornais seculares dos lugares

⁸¹⁰ MENDONÇA, *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, p.61.

⁸¹¹ *Ibid*, p.63.

⁸¹² BOURDIEU, *Economia das trocas simbólicas*, p.40.

em que foi pastor, publicando artigos religiosos e seculares”.⁸¹³ Foi ordenado em julho de 1898.

Era, portanto, um recém-ordenado pastor, mas diferente daqueles formados sob a liderança do pastor Eduardo, era candidato do Presbitério de Minas e ligado pelos estudos anteriores ao teológico ao Mackenzie. E principalmente, muito embora as fontes consultadas não tenham informações precisas de que Oliveira tenha pertencido à instituição maçônica, seus textos nos passam essa clara imagem. Parece que Boanerges Ribeiro também tinha essa impressão, pois, ao comentar sobre a desvantagem de Eduardo Carlos Pereira no Sínodo de 1900, afirma que “a Mesa tem ao menos três maçons ou ex-maçons: Herculano, Laudelino e Zacarias”.⁸¹⁴ Maçom ou não, Laudelino é espantosamente ácido em algumas de suas exposições. Usou dos recursos da ironia e, soube, dentro da lógica da oposição entre sacerdotes e leigos e também polidamente, desmerecer seu oponente estruturando argumentos⁸¹⁵. Demonstrando cultura e erudição nos conhecimentos gerais e nos estudos bíblicos e teologia, Laudelino de Oliveira se concentrou nas falhas argumentativas de Lauresto, enquanto Esher se concentrou na questão do juramento.

Lino da Costa havia sido padre. Cearense de Aracati, nascido em 1850, havia trabalhado em sua própria província e depois por alguns anos no Rio de Janeiro. Converteu-se lendo secretamente uma Bíblia trazida por uma senhora que tinha confessado tê-la em casa. Entrando em contato com o Rev. Antônio Bandeira Trajano foi recebido na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro e algum tempo depois encaminhado ao Presbitério como candidato, sendo ordenado em 1893. Teve amplo campo ministerial no decorrer de sua vida, no Rio de Janeiro, São Paulo (capital e interior), Curitiba e Florianópolis. Foi também missionário do sínodo entre 1900 e 1903.

Em seu artigo para *O Estandarte*, como enunciou logo no início, de fato não tencionava refutar Lauresto e seus argumentos. Diz que a maçonaria era uma “mera sociedade de beneficência”.⁸¹⁶ Enfatiza que nas lojas era “severamente proibido tratar-se de dogmas religiosos”.⁸¹⁷ E ele explica o porquê: para se evitar atritos resultantes da diversidade de crença dos “sócios”, o que ele diz estar amparado pelo “grande princípio de tolerância” estabelecido na Constituição do país. Neste trecho se pode observar o liberalismo político tão

⁸¹³ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 415.

⁸¹⁴ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 327.

⁸¹⁵ Como explica Passos, “a teologia centra-se na razão lógica, argumentativa e demonstrativa”. PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.92.

⁸¹⁶ *O Estandarte*, 21/01/1899, p. 2.

⁸¹⁷ *Ibid.*

prezado pela maçonaria, responsável pela tolerância religiosa agora amplamente defendida pela constituição republicana.

Lino da Costa afirma que aqueles que se dizem crentes, mas dão mais atenção às atividades da ordem, são crentes “quase só de nome”.⁸¹⁸ Ele afirma categoricamente: “Sou maçom e tenho ocupado alguns cargos na Ordem; mas nunca me vi na dolorosa contingência de sacrificar qualquer dos meus deveres de *crente e ministro do Evangelho*, pelo cumprimento de algum dever maçônico”.⁸¹⁹ Na verdade, entende Costa que seu zelo pelo Evangelho lhe dará mais crédito entre os maçons. Encerra o artigo afirmando que Lauresto só vê as práticas maçônicas como reprováveis porque “não lhe são bem conhecidas”.⁸²⁰ Para Lino da Costa, o Dr. Nicolau Soares do Couto deveria atender ao conselho que já lhe havia sido dado: fazer-se maçom.

Sobre *Flumen* a pesquisa não proveu dados que permitissem especulação adequada. Porém, percebe-se grande interesse do periódico *O Estandarte* na refutação às acusações do autodenominado “presbiteriano grau 33”. O número de 28/01/1899 contém na página 4 uma espécie de “direito de resposta” da redação do jornal. Trata-se de uma menção ao artigo publicado na mesma edição da lavra do “presbiteriano grau 33”. Ele havia insinuado uma censura ao jornal por não impedir Lauresto de publicar, tendo suas ideias como destoantes da doutrina presbiteriana. *O Estandarte* responde que seria intolerância e ingratidão. Intolerância, por considerar que muitos irmãos tinham “sinceras dúvidas sobre pontos secundários”.⁸²¹

Ainda na edição de 25/02/1899, encontramos novamente uma espécie de “direito de resposta” dos editores de *O Estandarte*. O “presbiteriano grau 33” tinha insinuado novamente a parcialidade do jornal e ainda expunha que o periódico não deveria permitir que em suas páginas fosse publicada controvérsia que mais dúvida levava aos cristãos. O texto faz questão de dizer que o colaborador se ocultava sob um pseudônimo, o chama de “amigo urso da maçonaria” e o compara ao inquisidor Torquemada,⁸²² visto que o jornal, segundo pensavam, estava tão somente garantindo o princípio da tolerância e da liberdade de expressão. Infere que o articulista estava tentando opor os maçons ao jornal. Surpreendentemente, lemos a seguinte frase de *O Estandarte*: “nossos amigos maçons, que nos têm acompanhado, nos

⁸¹⁸ *O Estandarte*, 21/01/1899, p. 2.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 3. Quanto à palavra “ordem”, trata-se de minha leitura, visto que o autor grafa “Ord”. Ao lado são colocados três pontos em forma de triângulo.

⁸²⁰ *O Estandarte*, 21/01/1899, p. 3.

⁸²¹ *O Estandarte*, 28/01/1899, p. 4.

⁸²² O primeiro grande inquisidor na Espanha, Tomás de Torquemada (1420-1498), era confessor e conselheiro dos reis católicos Fernando e Isabel. Seu nome foi associado a um fanatismo cruel e horrendo. Cf. Encyclopaedia Britannica. Disponível em: <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/600065/Tomas-de-Torquemada>. Acesso em: 24/10/2013.

dispensarão defender-nos”.⁸²³ Recomenda ao “maçom graduado” que tenha respeito ao jornal, deixando as censuras “descaridosas” para optar pela tolerância a opiniões divergentes.

No primeiro suplemento, do primeiro número de março de 1899, publica-se um “aparte” de Lauresto em que ele defende a neutralidade de *O Estandarte*. Diz que o “presbiteriano grau 33” está sendo ele mesmo parcial por não criticar também o jornal *Expositor Cristão*. E ainda Lauresto faz uma dura acusação, dizendo que as posturas do articulista “assumem caráter melindroso sabendo-se como é publico, que, dentro em breve, aparecerá nova folha evangélica, cuja chefia da redação pertencerá ao mesmo distinto “Presbiteriano grau 33”.⁸²⁴ A referência é curiosa. Seria uma menção a Álvaro Reis, pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, maçom e que lançaria em 8 de junho do mesmo ano o jornal *O Puritano?* Alderi Matos assim descreve a fundação da nova folha:

O periódico surgiu no momento em que se agravava a crise da denominação e muitos líderes entendiam que *O Estandarte*, do Rev. Eduardo C. Pereira, já não refletia o pensamento de uma grande parcela da Igreja. O novo jornal acabou se tornando o principal órgão do presbiterianismo nacional durante sessenta anos.⁸²⁵

Trata-se de uma inferência, mas que requer pesquisa aprofundada para confirmação da hipótese. Fato é que Nicolau Soares do Couto Esher havia se casado com Ana Fernandes Braga em 1897 e voltado para o Rio de Janeiro, onde, em maio, o Rev. Álvaro Reis assumiria o pastorado da igreja. Segundo Laudelino de Oliveira, Álvaro era o pastor de Esher.⁸²⁶ Seriam os artigos de Lauresto uma crítica velada a seu pastor? Seriam os artigos do “presbiteriano grau 33” a refutação de um pastor de forma anônima a uma ovelha de seu rebanho?

Se assumirmos o “grau 33” como sendo Álvaro Reis, pastor da influente Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, considerada “igreja-mãe” da denominação, temos uma configuração mais interessante da disputa. Vê-se na fase inicial do debate no periódico *O Estandarte* três pastores buscando minar a argumentação de um leigo. Não se fazem valer do conhecimento teológico, mas buscam demonstrar a inabilidade de Esher para o debate⁸²⁷.

A origem da controvérsia maçônica se deu em momento de aguda crise no seio do presbiterianismo brasileiro. Até então, com exceção das polêmicas contra o romanismo, e

⁸²³ *O Estandarte*, 25/02/1899, p. 4.

⁸²⁴ *Ibid.*, Suplemento, p. 1.

⁸²⁵ MATOS, *Os Pioneiros*, p. 369.

⁸²⁶ *O Estandarte*, 20/04/1899, p. 2, suplemento.

⁸²⁷ Por isso a importância da entrada dos especialistas na discussão. Para descaracterizar o oponente. “As hierarquias sociais e religiosas se estabelecem com seus papéis específicos dentro do conjunto social como uma classe de especialistas religiosos que sistematizam racionalmente as tradições religiosas”. PASSOS, *Como a religião se organiza*, p.54.

mesmo em alguns locais com outras denominações evangélicas quanto ao modo do batismo e outras práticas, não havia se levantado uma disputa teológica que tivesse alcançado a audiência que recebeu o caso da compatibilidade ou não da maçonaria.

A penetração de *O Estandarte* junto ao público fez com que este se dividisse e se polarizasse. Enquanto uns aguardavam com apreensão o prolongar do debate, a ponto de solicitarem os números perdidos em que se publicaram artigos sobre o assunto, outros se escandalizaram de forma a ser necessário o periódico reservar suplemento para que o mesmo fosse descartado pelos desinteressados na questão.

Aqueles que se contrapuseram a Esher, quer maçons ou que se diziam não maçons, muitas vezes se limitam a expor o presbítero-médico. Não defendem clara e abertamente a maçonaria, julgando ser uma questão de foro íntimo, uma decisão inerente à liberdade de consciência o ser ou não ser membro da Ordem. O “grau 33” entende ser uma sociedade benéfica e enfatiza a relação com a igreja evangélica, entendendo-a como devedora à maçonaria. Laudelino também não busca argumentos teológicos que sejam a favor da participação de cristãos na maçonaria, mas apenas rebate a posição de Esher, sendo pródigo em tentar ridicularizar as brechas argumentativas do oponente.

Ao lado de Lauresto, dois personagens chama a atenção em seus artigos escritos para *O Estandarte*. São os então seminaristas Ernesto de Oliveira e Otoniel Mota. Como estudantes de teologia, candidatos a integrar o corpo de especialistas no campo religioso protestante, são os primeiros a apontar inferências teológico-sistemáticas, fazendo menção de doutrinas centrais do cristianismo, como a exclusividade do Deus cristão e a mediação de Cristo Jesus, de que a maçonaria é uma religião e que é incompatível com a fé cristã. Não são exaustivos em seus argumentos. Enquanto Ernesto de Oliveira se mostra polemista, dado ao debate e com discurso cheio de retórica, marcado pela oralidade, que beira à agressividade, Motta parece tímido, pacífico, buscando pelo uso da lógica dar forma filosófico-teológica à sua argumentação.

Fato é que tanto um quanto o outro eram alunos do Seminário e, portanto, alunos de Eduardo Carlos Pereira, redator-chefe de *O Estandarte*. Tempos mais tarde, em janeiro de 1901, Pereira entraria na liça com artigo contra a maçonaria, retomando argumentos expostos pelos seus antigos alunos. É provável que o pastor Eduardo estivesse por detrás da concepção de que a maçonaria era uma religião desde o início e que houvesse influenciado seus alunos,

sendo a fonte intelectual dos artigos de 1899, demonstrando desde então a propensão do periódico para a disputa. A própria Questão Maçônica tem relação com o ideal de salvação pátria na medida em que se quer manter a religião protestante pura, sem sincretismos – uma das acusações à maçonaria – a religião que seria capaz de regenerar, purificar a pátria.

O periódico *O Estandarte* deu por encerrado o debate em 27/04/1899 e, segundo Lessa, “conservando ainda neutralidade”.⁸²⁸ Deve-se lembrar, porém, que Themudo Lessa fazia parte do grupo dissidente que deu origem à Igreja Presbiteriana Independente e sua narrativa não é isenta de envolvimento emocional. A alegada isenção do jornal é questionável, a partir de inferências sobre as seguintes observações: a disposição dos debates no jornal; a provável escolha consciente de artigos publicados; a necessidade de defesa diante das acusações de articulistas; a possibilidade de artigos escritos por seminaristas terem a influência ativa ou pelo menos natural do editor, Eduardo Carlos Pereira.

Ainda que sejam necessárias tais considerações, verifica-se um longo período de calma acerca de opiniões quanto à maçonaria entre o primeiro número de maio de 1899 e o penúltimo de julho do mesmo ano. Até então, quanto à participação de Pereira na querela, nada podia se dizer concretamente. Segundo Ribeiro, “o Rev. Pereira é que nada escreve sobre o assunto. Seu caso é outro, é ‘Uma Nova Bandeira’ desfraldada a partir de março de 1899 no *Estandarte*: a bandeira da educação dos filhos da igreja pela igreja e para a igreja”,⁸²⁹ entrando inclusive em polêmica com a diretoria do Seminário⁸³⁰ e com Álvaro Reis, pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, que havia proibido a venda e distribuição de jornais, quaisquer que fossem, dentro da igreja. Obviamente que isso se deu após o lançamento de *O Puritano*, jornal de sua responsabilidade.⁸³¹

Nesse ínterim, deve-se questionar a recepção da controvérsia entre os presbiterianos. Toda essa celeuma teológica seria reproduzida no interior das igrejas quando da opção pelo Cisma, em 1903, quando diversos membros deixaram suas comunidades locais para se filiar ao presbiterianismo independente. A rigidez da ética protestante trazida pelos missionários e assimilada pelos pastores nacionais exigia uma escolha entre a maçonaria e o cristianismo. Deve-se ponderar, não obstante, que, no protestantismo, doutrina é matéria de fé, ao passo que também serve aos propósitos de luta por espaço de atuação no campo religioso. Fé e política, crença e conflito de projetos se entrelaçam e, em alguns casos são quase indissociáveis. A

⁸²⁸ LESSA, *Anais*, p. 507.

⁸²⁹ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 349.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 351.

⁸³¹ *O Estandarte*, 16/06/1899 (nota sobre a fundação de *O Puritano*) e 29/06/1899 (relata o incidente com o representante de *O Estandarte* na capital federal).

maçonaria é, aos olhos de alguns presbiterianos, sincrética e isso é inaceitável à mensagem protestante original dos missionários⁸³². Mendonça interpreta essa rigidez como uma resposta à necessidade de se afirmar dentro de um campo religioso que se mostrou adverso, transformando o protestantismo em uma contracultura⁸³³.

Há ainda de se questionar se o fato da maçonaria ser tida como sincrética não é atraente para alguns protestantes. Nada no Brasil é tão simples quanto parece e a constituição do seu campo religioso é multifacetada, interligando as religiões e expressões espirituais e filosóficas, tendente a trocas recíprocas ou deslocamentos de saberes e práticas no seu interior. Por mais que o protestantismo presbiteriano calvinista se candidatasse a ser puro, isso não ocorreu de forma plena e se há resistência ela é institucional, elitizada, não popular e acaba por se entrelaçar nas redes de disputa pelo poder interno ao próprio sistema, dentro da própria estrutura. O protestantismo histórico se ajustou com dificuldades à realidade brasileira⁸³⁴, levando em considerações que a adaptação religiosa se faz com inevitáveis sincretismos e hibridismos.

Essa suposta “neutralidade” de Pereira diante da “Questão Maçônica” mudou a partir de julho de 1899. No início do mês, em 06/07,⁸³⁵ o Presbitério de São Paulo recebeu ofício remetido pelo Conselho da 1ª Igreja com consulta do diácono Joaquim Bernardes de Oliveira.⁸³⁶ Escrita em termos agressivos,⁸³⁷ foi remetida ao Sínodo. A “Questão Maçônica” chegava aos concílios. Já causava grandes desavenças no seio presbiteriano e prejudicava a harmonia das comunidades locais e agora seria levada aos concílios, agregando-se às querelas político-administrativas da denominação. Segundo relata Gomes, é perceptível a oposição a Eduardo Carlos Pereira, visto que, “além dos problemas políticos e teológicos com os missionários norte-americanos, agora ele é identificado como líder antimaçom”.⁸³⁸

A primeira consequência se deu na distribuição de campos do Presbitério de São Paulo, organizando-se a Igreja Filadelfa. Membros da 1ª Igreja, pastoreada por Pereira, descontentes com o clima gerado pela disputa em torno da maçonaria, solicitaram autorização para organizar uma nova igreja em São Paulo. A petição tinha sido assinada, conforme assinala Ribeiro, por “familiares de Zacarias de Miranda e J. R. Smith; candidatos ao

⁸³² “se o protestantismo resistiu à ameaça do sincretismo e manteve, até certo ponto, a pureza da mensagem missionário original, é no pentecostalismo que vamos encontrar formas bastante claras de sincretismo”. MENDONÇA, *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*, p.66-67.

⁸³³ MENDONÇA, *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*, p.65.

⁸³⁴ MENDONÇA, *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*, p.96.

⁸³⁵ LESSA, *Anais*, p. 510.

⁸³⁶ *Ibid.*

⁸³⁷ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 355.

⁸³⁸ GOMES, *Religião, Educação e Progresso*, p. 152.

ministério (Salomão Ferraz, Anders Jensen, João Francisco da Cruz)”.⁸³⁹ Ferreira diz que “o maior contingente de transferência para organização da Igreja Filadelfa da 1ª Igreja foi de alguns seminaristas, entre os quais Matatias dos Santos, bem como elementos da família do Rev. Álvaro Reis e do Rev. Zacarias, pastores que eram maçons”.⁸⁴⁰ A justificativa dos que faziam o pedido era que se sentiam constrangidos e não mais edificados na assistência à 1ª Igreja.⁸⁴¹ Com autorização do Presbitério,⁸⁴² a igreja foi organizada em 22/10/1899.⁸⁴³

Na edição de 20/07/1899 de *O Estandarte*, foi publicada a petição e uma moção. Trata-se do pedido de alguns membros da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, mencionados acima, para organizar outra igreja presbiteriana na cidade, face estarem descontentes com seu pastor. A moção transcrita após a petição é a resposta do Conselho, dos diáconos e de membros da 1ª Igreja em defesa de seu pastor.⁸⁴⁴ Oficiais e membros da igreja da capital se manifestaram também por escrito, por verem nas palavras do pedido encaminhado “algo de ofensivo ao caráter pastoral do Rev. Eduardo”.⁸⁴⁵

Essa primeira nota sob o título “Uma importante reunião” não faz menção direta à maçonaria. A edição de 27/07/1899 complementa a narrativa, explicando que a moção era resultado de uma assembleia da Igreja de São Paulo e explica sobre os irmãos dissidentes que “a questão maçônica, aventada n’*O Estandarte*, dizem, foi o pomo da discórdia”.⁸⁴⁶ No que diz Ferreira, “a 1ª Igreja, da Rua 24 de Maio, sob o pastorado de Eduardo Carlos Pereira, não constituía ambiente agradável aos maçons e suas famílias”,⁸⁴⁷ isso porque os artigos veiculados na imprensa ensejavam suspeitas e atitudes de incompreensão.

A reunião foi presidida pelo presbítero Manoel José Rodrigues e demonstrou o apoio da igreja ao pastor. No relato, os membros da 1ª Igreja perguntam qual a relação do pastor com a insatisfação dos demissionários. A resposta de Rodrigues é a seguinte:

É que o redator principal d’*O Estandarte* é também pastor desta Igreja; e que o nosso irmão é da opinião, por escrúpulos religiosos muito respeitáveis, que há inconveniência em o crente ser maçom; é que o nosso irmão deu publicidade aos artigos de Lauresto contra a maçonaria; é que o nosso irmão é a espinha de garganta de muitos que, outrora seus amigos, o instigaram às

⁸³⁹ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 355.

⁸⁴⁰ FERREIRA, *História da IPB*, vol. 1, p. 366.

⁸⁴¹ *O Estandarte*, 20/07/1899, p. 2.

⁸⁴² RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 355.

⁸⁴³ Cf. “Breve Histórico”, disponível em: <http://www.unidaipb.org.br/>, acesso em: 06/11/2013. O histórico da Igreja afirma ter sido organizada pelo Rev. William Alfred Waddell, enquanto no relatório sobre as sessões do Presbitério de São Paulo de julho de 1900, diz-se ter sido organizada pelo Rev. Zacharias de Miranda. Cf. *O Estandarte*, 19/07/1900.

⁸⁴⁴ *O Estandarte*, 20/07/1899, p. 2.

⁸⁴⁵ *Ibid.*

⁸⁴⁶ *O Estandarte*, 27/07/1899, p. 2.

⁸⁴⁷ FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p. 366.

lutas que hoje dizem lamentar; é, finalmente, que o nosso irmão tem a sua reputação firmada no seio da Igreja Presbiteriana Brasileira, reputação que é preciso macular, custe o que custar.⁸⁴⁸

As páginas de *O Estandarte* não dariam ênfase à querela até o ano seguinte, 1900, quando os presbitérios, que costumavam reunir-se em julho, em alguns casos concomitantes ao Sínodo, teriam os seus plenários. A partir da edição de 07/06 é publicada uma série sob título “Folheto anti-maçônico”. Não vem assinado, seja no início ou no fim. Por inferência, pode-se deduzir que seja de responsabilidade do editor-chefe, Eduardo Carlos Pereira, ou, no mínimo, publicado com seu *placet*.⁸⁴⁹ Diz que se abre nova fase da questão porque o Sínodo haveria de se reunir e teria que de opinar sobre o assunto.⁸⁵⁰

O artigo é uma propaganda estendida do folheto *A Maçonaria como Religião*, de J. Day Brownlee,⁸⁵¹ que havia sido traduzido pelo Lauresto. Era a tradução de dois sermões e da resolução da denominação do pastor americano sobre o tema.⁸⁵² Na edição seguinte, temos a continuação do resumo do sermão de Brownlee, agora na primeira página. O texto acusa a maçonaria de ser uma religião profana.⁸⁵³

Ao final do artigo é aposta uma letra R, com ponto. Quem seria? O redator-chefe? Remígio de Cerqueira Leite, presbítero da 1ª Igreja de São Paulo e colaborador de Pereira? Ou outro colaborador? É mais provável que indique que o artigo seja da Redação, portanto, de Pereira. Ainda que não se possa ter certeza – e isso deve ser enfatizado –, seria uma injustiça historiográfica não apontar possibilidades.

⁸⁴⁸ *O Estandarte*, 27/07/1899, p. 2.

⁸⁴⁹ *O Estandarte*, 07/06/1900, p. 2.

⁸⁵⁰ “tem de proferir sua decisão sobre o ponto: ou abre ou cerra as portas da Igreja comprada com o sangue do Unigênito Filho de Deus a uma sociedade, cujos membros, na maioria incrédulos, chegam ao trono da graça sem ser por meio de Nosso Senhor”. *O Estandarte*, 07/06/1900, p. 2.

⁸⁵¹ James Day Brownlee (1842-1918) nasceu no condado de Washington, descendente de uma família de escoceses; foi pastor presbiteriano, além de servir na Guerra Civil americana. Foi educado no Washington College e no Westminster College. Graduou-se em teologia no Seminário Presbiteriano Unido de Allegheny. Cf. “Rev. James Day Brownlee”. Disponível em: <http://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com/~treasures/pa/indiana/stewartshistory/revjamesdaybrownleedd.pdf>. Acesso em: 07/11/2013 e “The Brownlees in the American Military”. Disponível em: <http://www.brownlee.com.au/Pages/Betty-Rudolph/American-Military-WW1/American-Military.html>. Acesso em: 07/11/2013.

⁸⁵² Resumindo parte do folheto, elenca os seguintes argumentos: 1) o “segredismo” maçônico é contrário ao ensino de Jesus, que falou abertamente ao mundo; 2) o juramento maçônico não lhe parece o “jurar em justiça, juízo e verdade” requerido pela Bíblia; 3) as características de religião encontradas na Ordem.⁸⁵² Brownlee teria sido despertado a combater a maçonaria depois que em enterros maçons percebeu cristãos – entre eles pastores – dizendo que os falecidos, mesmo tendo sido incrédulos a vida toda, estavam “passando da loja daqui para a loja eterna”. *O Estandarte*, 07/06/1900, p. 2.

⁸⁵³ Apoiar-se na interpretação dos símbolos triangulares maçônicos, dizendo ser uma afronta às Escrituras as comparações. Ele questiona: “Tem Jeová 3 ou 9 ângulos ou pontas”.⁸⁵³ Questiona o uso de títulos pelos maçons (mestre, venerável, sacerdotes, etc.) e o chamar o céu de “Loja”. Assim, “a religião da Maçonaria profana as Santas Escrituras”,⁸⁵³ como quando se diz do iniciado que “passou das trevas para a luz” e em outros rituais se faz uso indiscriminado das Escrituras, o que Brownlee chama de sacrilégio inicialmente, mas reconsidera dizendo que não pode sequer caracterizar tamanha erro. *O Estandarte*, 07/06/1900, p. 1.

Não há artigo em 21/06,⁸⁵⁴ mas na edição seguinte, nº 26 de *O Estandarte*,⁸⁵⁵ continua a série “Folheto anti-maçônico”, resumindo o sermão de Browlee. Agora o foco está na ausência da mediação de Cristo nas orações maçônicas.⁸⁵⁶ Diz que é propósito da maçonaria salvar a humanidade sem um Salvador, ou seja, por si mesma. O Deus da maçonaria não pode, portanto, ser o Deus cristão. Trata-se de um Deus pagão, aceito por qualquer credo como divindade.⁸⁵⁷

Na edição de 05/07, em que não se vê artigo contra ou pró-maçonaria, encontramos propaganda do folheto *A maçonaria como religião*, de J. D. Browlee, e *A maçonaria perante o cristianismo*, de W. Foster. Mais que uma simples propaganda, verifica-se que o periódico vai tomando posição mais clara no decorrer dos debates. A propaganda é repetida no número seguinte, onde na segunda página se encontra uma resenha do livro de William Foster,⁸⁵⁸ acompanhada da transcrição integral da resolução do Sínodo da Igreja Presbiteriana Reformada, que declarou as sociedades secretas um mal. O texto diz que Foster teve por base para sua argumentação a análise de *O Indicador da Maçonaria*, um manual completo de rituais dos mistérios e cerimônias maçônicas.⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ A apresentação do folheto termina com um incentivo à sua leitura, dizendo que Lauresto merecia tanto o apoio quanto a simpatia dos crentes por ser constante, corajoso e abnegado em assunto tão importante para a igreja. Chama-o de “instrumento nas mãos da Providência”.⁸⁶¹ Está clara a mudança de rumo do periódico na condução do assunto.

⁸⁵⁴ Há, no entanto, o anúncio da reunião do Sínodo que se daria em Campinas. Cheio de carga emotiva, diz que “ninguém deverá furtar-se à responsabilidade desse momento (...) ministros e presbíteros são chamados a atirar seus votos na concha de nossos destinos”. Para além do espírito piedoso que o pedido de oração revela, vê-se a expressão de preocupação com os ânimos já exaltados a essa altura do desenrolar dos debates, obviamente devido a todo o contexto de discordâncias, mas indubitavelmente acentuada a crise pela “Questão Maçônica”. *O Estandarte*, 05/07/1900.

⁸⁵⁵ No mesmo número, de 18/06/1900, duas curiosidades: primeiro, um artigo intitulado “Questão de Consciência”, escrito por Lauresto e originalmente publicado em *O Expositor Cristão* de 22/06/1899. Embora não use o termo maçonaria, fica patente que está se lançando contra o argumento de que a filiação à maçonaria é uma questão de consciência. Diz ele que se trata de afirmação muito perigosa, pois pode deixar à cargo da consciência qualquer coisa. O artigo ocupa quase três colunas entre a primeira e a segunda páginas. Também é interessante a propaganda de Lauresto, na página 4, oferecendo gratuitamente a pastores de quaisquer denominações folhetos antimaçônicos em inglês e português.

⁸⁵⁶ *O Estandarte*, 28/06/1900.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ Durante a pesquisa não consegui encontrar referências biográficas do ministro ou outra menção ao livro.

⁸⁵⁹ A resolução transcrita condena o secretismo organizado, que diz ser “um dos grandes sustentáculos do reino de Satanás”, dizendo que, embora nem todas as sociedades secretas sejam igualmente culpadas, “cada uma está errada em princípio e é perigosa na prática”. São, pois, “imorais, vilmente egoístas, despóticas, injustas, blasfemas e anticristãs”. *O Estandarte*, 12/07/1900, p.2.

⁸⁶⁰ *Ibid.*

⁸⁶¹ *Ibid.*

A edição de 19/07 repete propaganda dos opúsculos sobre a maçonaria e traz relatório de mais de uma página sobre a reunião do Presbitério de São Paulo, ocorrida no início do mês. Não havia sido uma reunião tranquila. Boanerges Ribeiro relata: “No que se refere ao Rev. Eduardo, é agressivo e quase violento”.⁸⁶² Três assuntos demonstram o estado dos ânimos e a crescente oposição a Pereira, como consequência das posturas do mesmo.

Primeiramente, surgiu uma questão levantada sobre seu caráter cristão, com nomeação de comissão para verificar “boatos”, ao que, na comissão, Pereira disse serem “fatos”, porque se tratava de polêmica de artigos escritos e publicados pelo pastor da 1ª Igreja de São Paulo atacando o Rev. Allyn. Colocou-se que a intenção era preservar o Rev. Eduardo. Situação delicada.

Segundo conflito: a maioria do Presbitério decide convidar o Rev. Modesto Carvalhosa para voltar ao concílio, o que recebe oposição de Pereira. Ele tinha saído por discordar de decisão que ainda vigorava. O pastor e redator de *O Estandarte* entendia que a proposta deveria ser baixada a uma comissão para que “pense, reflita e ore sobre o caso”, para não se fazer nada precipitadamente.⁸⁶³ Perde a votação.

Na edição de 27/07 temos a continuidade do relatório da reunião do Presbitério de São Paulo e também da reunião do Sínodo. Sobre o presbitério, Eduardo recebe mais um golpe: a disciplina imposta a Horace Lane em 1893 foi revogada! Resolve o concílio que a 1ª Igreja deveria retirá-lo do rol, porque ele estava em plena comunhão com uma igreja nos Estados Unidos.

Sobre o Sínodo, percebe-se um mau momento para Eduardo Carlos Pereira. Três anos antes, no Sínodo de 1897, ele havia sido vitorioso sob diversos aspectos: o Seminário em São Paulo, a compra de terreno para construção da sede, o curso preparatório, a aprovação da moção Smith, em que se recomendava às denominações norte-americanas que o auxílio financeiro à igreja brasileira fosse empregado em métodos mais diretos de evangelização.⁸⁶⁴ Agora, perde todas as batalhas no concílio supremo da igreja. Boanerges Ribeiro diz que a reunião “é a antítese de 1897. Gammom, um anti-Pereira inflexível, mas impecavelmente polido, é eleito moderador”.⁸⁶⁵ Podemos dividir essas perdas em cinco temas principais: 1) Questão Horace Lane; 2) Questão Maçônica; 3) Seminário; 4) *O Estandarte*; 5) *Revista das Missões Nacionais*.

⁸⁶² RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 356.

⁸⁶³ *O Estandarte*, 19/07/1900, p. 2.

⁸⁶⁴ Veja o capítulo 5. P..

⁸⁶⁵ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p.357.

Quanto à “Questão Horace Lane”, perde duas vezes: a) na consulta feita sobre eliminação de membros do rol por adesão a outras igrejas, no caso do Dr. Lane, apesar de ter sido disciplinado. Responderam que devia comunicar à igreja o motivo da disciplina. Boanerges Ribeiro diz que “seria inócuo, no caso de Lane”.⁸⁶⁶ Obviamente que sim! Ele tinha sido disciplinado por ausentar-se dos cultos. Imagine se estaria presente nos cultos de uma igreja nos Estados Unidos, tão distante do colégio que dirigia no Brasil?; b) Pereira e a 1ª Igreja remetem queixa contra a decisão do presbitério. O Sínodo responde que o documento deveria ser encaminhado pelo moderador do Presbitério de São Paulo. Voltando a queixa no procedimento determinado, é considerada improcedente “por não ter entrado no prazo legal, isto é, até o 2º dia das sessões do Sínodo”.⁸⁶⁷

Instaurado o caos da contenda entre os defensores da maçonaria e os que advogavam sua incompatibilidade com a fé cristã, o tema não pôde se limitar ao campo da imprensa e das conversas particulares. Assim, oficialmente, ou seja, no âmbito conciliar, a estância decisória da Igreja Presbiteriana, a “Questão Maçônica” teve seu debate iniciado no Sínodo de 1900, a partir de documentos enviados pela 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, pastoreada pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira, e pelo Presbitério de São Paulo que o jurisdicionava.⁸⁶⁸ O autor da consulta era Joaquim Bernardes, membro da 1ª Igreja paulistana.⁸⁶⁹ Naquela reunião, neste assunto, Pereira sofreu duas derrotas.

A reunião ocorria no Colégio Internacional e na quinta sessão, no dia 18 de julho de 1900,⁸⁷⁰ depois de devocional dirigida pelo Rev. Lino da Costa, entrou em discussão o doc. 29 quanto ao doc. 11: “consulta referente à questão maçônica”. O debate foi intenso e longo, sendo suspensa a reunião duas horas depois de seu início. O assunto era polêmico e havia a necessidade de fôlego para continuidade da discussão que muito certamente não foi abandonada fora do plenário nas quase duas horas de suspensão da sessão.

Tendo sido retomada a discussão, resolveu-se conceder mais uma hora para que o relatório fosse debatido e votado e, findo o prazo, ainda se precisou de mais quase meia hora de prorrogação, da qual quinze minutos somente ao Rev. Eduardo Carlos Pereira,⁸⁷¹ que apresentou às seguintes objeções à maçonaria: orações sem a mediação de Cristo, a diferença

⁸⁶⁶ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p.357.

⁸⁶⁷ *O Estandarte*, 27/07/1900, p. 2.

⁸⁶⁸ LESSA, *Anais*, p. 526.

⁸⁶⁹ LESSA, *Anais*, p. 526 e *O Estandarte*, 02/08/1900, p. 1.

⁸⁷⁰ Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil – 1900, Sessão V, p. 18.

⁸⁷¹ LESSA, *Anais*, p.526-527.

entre o Deus Trino e o “Supremo Arquiteto” da maçonaria e a teoria da regeneração moral em detrimento da regeneração⁸⁷² pelo Espírito Santo.⁸⁷³

Finalmente se chegou a uma decisão:

Sínodo de 1900 – Doc. 019 – Maçonaria: -1) O crente é livre para ser ou deixar de ser maçom. A. Os Símbolos e o L/O nada dizem a respeito da Maçonaria ou de qualquer outra Sociedade Secreta e, portanto, é permitido a um membro da Igreja ser maçom se a sua consciência não lho proíbe; mas o Sínodo não o julga necessário. B. O Sínodo reconhece o direito de cada membro ter a sua opinião a respeito, mas julga prejudicial à Causa do Evangelho qualquer propaganda pró ou contra a Maçonaria no seio da Igreja.⁸⁷⁴

A resolução é muito clara em sua resposta à principal questão levantada: a compatibilidade ou não da maçonaria em seus ritos e doutrinas com a fé cristã tal como professada pelos presbiterianos. Para o concílio reunido em 1900 não se tratava de tema abordado pelos símbolos de fé ou mesmo pelo Livro de Ordem, os documentos que regulamentavam a interpretação das doutrinas bíblicas e ordenavam os procedimentos administrativos e organização eclesiástica do presbiterianismo brasileiro. Logo, fundamentando-se numa falta de “parâmetros”⁸⁷⁵ de julgamento, a resolução do Sínodo declara ser o crente presbiteriano livre para associar-se ou não associar-se. Era uma questão de opinião⁸⁷⁶. Conforme Weber destaca “as reinterpretções adaptam a doutrina às necessidades da comunidade religiosa”⁸⁷⁷. A liberdade de consciência é uma tradição protestante, porém, há a necessidade de, pelos símbolos de fé e suas interpretações autorizadas (conciliares) disciplinar o controle social de crença e prática dos fiéis⁸⁷⁸.

⁸⁷² Os termos se referem respectivamente ao ente criador divino, crença exigida pela maçonaria e a doutrina da regeneração pelas boas obras que conduzem a uma transformação moral do indivíduo e contínuo progresso. Cf. <http://www.lojamaconica.org.br/mandamentos.htm>, acesso em 12/08/2014.

⁸⁷³ LESSA, *Anais*, p. 527.

⁸⁷⁴ Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil – 1900, Sessão V, p. 19.

⁸⁷⁵ Deve entender-se estruturalmente a decisão do Sínodo, visto que, embora o presbiterianismo tenha as Escrituras Sagradas do Antigo e do Novo Testamento como regra de fé e prática, tal se faz conforme interpretada pelos seus símbolos de fé, os Padrões de Westminster, e segundo procedimentos administrativos prescritos em seu livro de ordem. Descrevemos essa característica do protestantismo calvinista no capítulo 1 desta dissertação.

⁸⁷⁶ Mafra enxerga nas denominações protestantes histórias mecanismos burocráticos rotineiros como meios de “aparar as arestas” e reverter processos de divisão em nome da unidade da instituição. MAFRA, *Os evangélicos*, p.28-29.

⁸⁷⁷ WEBER, *Sociologia das Religiões*, p.12.

⁸⁷⁸ “Dentro das próprias organizações religiosas o controle social sobre a vida do indivíduo é baixo e pode conflitar com a garantia de direitos civis que lhe conferem liberdade e lhe asseguram a ausência de controle social e religioso”. PASSOS, *Como a religião se organiza*.p.35. Veja capítulo 5 de ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*.

O presbiterianismo se configura uma religião estruturada, sob a rubrica bourdiesiana. Ela precisa racionalizar o discurso de forma coerente e convincente⁸⁷⁹. O discurso contrário a maçonaria, taxando-a de heresia se amálgama ao projeto nacional patriótico canalizado pelo personagem carismático – como descrito no capítulo 5 – na medida em que precisa inserir a sua retórica no contexto da oficialidade da estrutura denominacional. Os concílios canalizam as discussões de forma burocrática e supostamente democrática, embora nem sempre os que tem os melhores argumentos vençam o debate no âmbito conciliar, já que muitas vezes prevalece o conchavo, as articulações de bastidores, as manobras políticas em torno da causa em pauta. O interior do campo religioso, especificamente o presbiteriano, organiza seu bem simbólico ortodoxo tanto quanto o herege, classificando-os, delineando-os, dando limites que ao ver dos especialistas da religião são claros e seguros para o corpo social. Isso legitima a autoridade religiosa. É por isso que existe nessa estruturação um germe cismático.

É digna de nota, pois, uma expressão que se tornou corrente e basilar no meio presbiteriano: “consciência”, entendida como “foro íntimo”. O concílio deixava a cada consciência o julgamento da conveniência ou não de sua entrada em qualquer sociedade secreta que fosse, sendo a maçonaria apenas uma delas. E ainda: defendia, na mais perfeita tradição liberal, a liberdade de pensamento e expressão das ideias, ressalvando, porém, a realidade prejudicial da contenda suscitada e prolongada nas veiculações diversas que assumiram caráter propagandista. Era a primeira derrota de Pereira no campo da controvérsia maçônica. Neste ponto, lembramos que, no protestantismo calvinista presbiteriano, o poder está centro no grupo que detém a interpretação ortodoxa dos símbolos de fé.

Segundo Vicente Themudo Lessa, a redação original tinha outros dizeres. Lia-se que o Sínodo “condena qualquer propaganda pró ou contra”, mas a questão da liberdade de consciência foi levantada pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira, sendo trocado o verbo condenar pela expressão “julga prejudicial”.⁸⁸⁰ Para o pastor da 1ª Igreja de São Paulo “condenar era proibir, proibir a livre manifestação da opinião sobre uma questão de consciência, era provocar a desobediência, era lançar a centelha da conflagração geral”.⁸⁸¹ Ora, usava o mesmo argumento do Sínodo: se a filiação à maçonaria era uma questão de foro íntimo, de liberdade de consciência, também o seria publicar artigos de propaganda, fossem a favor da Ordem ou contra essa instituição.

⁸⁷⁹ “uma organização religiosa significa um estágio de racionalização do sistema religioso que se torna capaz de articular coerentemente regras e papéis, discursos e práticas, estruturas e dinâmicas”. PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.18.

⁸⁸⁰ LESSA, *Anais*, p. 526.

⁸⁸¹ *O Estandarte*, 02/08/1900, p. 1.

A segunda derrota de Pereira na questão se deu no momento de registro de seu protesto. Segundo Ribeiro, foi-lhe admitido o direito, desde que fosse feito um resumo.⁸⁸² Mesmo assim, o texto do protesto não foi publicado, como explica em nota Boanerges Ribeiro, porque “mais tarde, o Sínodo resolveu que o caso não era de protesto, mas de dissentimento”.⁸⁸³

Vencido no plenário, Pereira fez publicar seu protesto em nove tópicos argumentativos no número do *O Estandarte* de 02/08/1900. Naquele momento era apenas um voto de protesto contra a decisão da maioria, direito garantido pelo Livro de Ordem da Igreja Presbiteriana. Embora ele fosse contundente em seus argumentos, não mostrava uma oposição tenaz como se desenvolveu nos meses seguintes. Pereira faz as seguintes considerações: (1) o caráter secreto da maçonaria, que deveria ser repugnante aos cristãos por ser uma “ameaça ao funcionamento normal das sociedades por Deus instituídas”⁸⁸⁴ e por serem repugnantes aos ensinamentos de Cristo. (2) O caráter mundano da maçonaria, onde se exigia solene juramento de íntima comunhão. Como ter comunhão com os “filhos deste século”, questionava Pereira. (3) A caracterização profana da Ordem com seus símbolos, ritos, dogmas e mistérios sincréticos de várias religiões e paganismo. (4) Ele questiona o juramento de se guardar segredo sobre coisas que ainda seriam reveladas aos iniciados, o que para o pastor da 1ª Igreja implicava em renunciar à soberania de Deus em favor da soberania da Ordem. (5) As orações formais feitas sem a mediação de Cristo. (6) A equivocada defesa de alguns de que a maçonaria seria uma religião sem contradição de dogmas, sem “mescla do Crucificado”. (7) A identificação do “Supremo Arquiteto do Universo” com quaisquer divindades. (8) O caráter filosófico da ordem maçônica, propondo “a regeneração e aperfeiçoamento da humanidade” por seus princípios, e não os das Escrituras. (9) As declarações blasfemas feitas pelos maçons por sua imprensa.⁸⁸⁵

Havia ainda um terceiro assunto no qual Eduardo Carlos Pereira seria derrotado no Sínodo de 1900: o Seminário. Primeiro, a proposta de reestruturação do seminário.⁸⁸⁶ Segundo, sua renúncia foi tacitamente aceita. Foi feito apenas um singelo agradecimento pelos serviços prestados.

O quarto e o quinto temas debatidos no Sínodo de 1900 e que representaram um golpe em Pereira estavam no campo da imprensa. Seu jornal e principal fonte de pesquisa deste

⁸⁸² RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 358.

⁸⁸³ *Ibid.*, nota 10.

⁸⁸⁴ *O Estandarte*, 02/08/1900, p. 2.

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ *O Estandarte*, 27/07/1900, p. 2.

trabalho monográfico, *O Estandarte*, foi declarado não ser o órgão oficial do presbiterianismo brasileiro e que se discordava da orientação sob a qual o pastor Eduardo o conduzia. E ainda: são reprovados os artigos publicados na *Revista das Missões Nacionais* em que se estavam defendendo pontos de vista pessoais. Desde então, o órgão oficial do Sínodo, a *Revista*, passa a ser publicado separadamente de *O Estandarte*.⁸⁸⁷

Além de não ver as ideias que defendia vitoriosas nas questões expostas acima, também se verificou o isolamento cada vez maior da pessoa de Eduardo Pereira. O Sínodo tomou ainda uma medida política na distribuição de campo dos presbitérios. Segundo Lessa, “das três igrejas da capital, duas entraram no Presbitério de São Paulo e uma no do Oeste de São Paulo”.⁸⁸⁸ O presbítero Manoel da Costa lavrou dissentimento, entendendo que a divisão era contrária ao espírito evangélico. Analisando as derrotas conciliares e o isolamento político de Pereira, Ribeiro conclui:

Eduardo Carlos Pereira, durante 15 anos, foi a voz da Igreja Presbiteriana Brasileira. Dotou-a de instrumentos para expressar sua natureza nacional, e sempre teve consigo a quase totalidade dos brasileiros, juntamente com a maioria dos missionários. Em Campinas, no Sínodo de 1900, está só, ou quase só. (...) *A polêmica anti-maçônica, no Estandarte, alienou-lhe o companheirismo de colegas, presbíteros, diáconos e fiéis, brasileiros* (...) É claro que não está tão só como parece. (...) *Mas jamais voltará a liderar a Igreja*.⁸⁸⁹

Segundo Lessa, o ano de 1901 presenciou um novo surto da “Questão Maçônica”. Diz que, na primeira fase, suscitada por Lauresto, “apesar do aceso da luta, não poucos se conservaram alheios, entre os quais o pastor da 1ª Igreja”.⁸⁹⁰ Já questionamos anteriormente essa interpretação dos fatos, a partir de inferências da análise do debate e das posturas de Eduardo Carlos Pereira. Lessa vai além e diz que “certa circunstância ocorreu que levou o Rev. E. C. Pereira a entrar para a liça em janeiro de 1901”.⁸⁹¹ Deve-se considerar, no entanto, que a abordagem de Themudo Lessa se trata de uma interpretação dos fatos simpática a Eduardo Carlos Pereira.

⁸⁸⁷ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 358-359; LESSA, *Anais*, p. 523-527; *O Estandarte*, 27/07; 02 e 09/08/1900.

⁸⁸⁸ LESSA, *Anais*, p. 530.

⁸⁸⁹ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 360. Grifos meus.

⁸⁹⁰ LESSA, *Anais*, p. 539. O termo *kadosh* é hebraico e significa “santo”. Na maçonaria, se refere ao grau 30, cf. <http://lusophia.wordpress.com/2012/01/27/os-templarios-kadosh-30-o-grau-kadosh-por-vitor-manuel-adriao/>, e http://www.kadosh-rm-rj.net.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=27, acesso em 12/08/2014. A julgar pelo uso da língua hebraica, de fato assiste razão em perceber elementos sincréticos na maçonaria, a despeito da interpretação exata de seus significados, geralmente revelados apenas aos iniciados.

⁸⁹¹ *Ibid.*

É no número 04, de 24/01, que “explode no Estandarte (...) a bomba inicial da Segunda Grande Batalha Anti-Maçônica”,⁸⁹² diz Boanerges Ribeiro. Usando o título “A razão contra a fé”, dado a um panfleto de Benjamim Mota⁸⁹³ contra as conferências do padre Júlio Maria, Pereira critica o apoio dado por maçons paulistas a publicação.⁸⁹⁴ Lessa testemunha que “a despeito do tom ímpio do panfleto, manifestamente ateu, recebeu o autor vivas felicitações do Conselho de Kadosch de São Paulo”.⁸⁹⁵ Como se não bastasse a polêmica anticatólica, haviam sido atacados pontos centrais do cristianismo e Eduardo Carlos Pereira demonstra a inconsistência de cristãos continuarem em uma instituição que dá apoio “a um ateu, que, em nome de seu ateísmo escancarado, insulta a divindade, o cristianismo e a Bíblia”.⁸⁹⁶

Pereira é severo em suas críticas e chama de incoerência criminosa o fato de os maçons crentes não se manifestarem contra tal disparate. Argumenta que o Conselho de Kadosh era formado por maçons de alto grau e que ministros presbiterianos e outros irmãos eram maçons altamente graduados na Ordem, o que não os escusava de consentir com aquela manifestação⁸⁹⁷. Tentando se apoiar na resolução do Sínodo, todo o restante do artigo circula em torno da expressão “não o julga necessário”, aprovada pelo concílio, se referindo à filiação à maçonaria. O supremo concílio da Igreja Presbiteriana dizia ser uma questão de consciência, mas não dizia “o crente pode ser maçom”. Para o redator de *O Estandarte* o “não o julga necessário” era suficiente para entender que a comissão que propôs a resolução via a filiação com “maus olhos”.⁸⁹⁸

A controvérsia sai do campo da discussão teológica séria para acusações, melindres e “disse que disse” e “disse me disse”. É o que se verifica no primeiro número de fevereiro de 1901. Eduardo Carlos Pereira dedica duas páginas a transcrever o artigo publicado em outro

⁸⁹² RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 365.

⁸⁹³ Trata-se do anarquista Benjamim Mota, que fundou o jornal anticlerical *A Lanterna*. Mota e o periódico estavam ligados à maçonaria, seja por financiadores do jornal, articulistas ou anunciantes. Cf. www.anarquista.net/jornais-anarquistas/. Acesso em: 07/11/2013; PINTO, Maria Emilia Martins. O Anticlericalismo do jornal “A Lanterna” – mídia alternativa na Era Vargas. Disponível em <http://www.usp.br/celacc/ojs/index.php/extraprensa/article/view/s-ses2-15/ss2-t15>. Acesso em: 07/11/2013; VALCANTI, Breiner da Costa. O anticlericalismo do jornal “A lanterna” narrado através de imagens. Disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300652801_ARQUIVO_Textocompleto-BreinerdaCostaValcanti.pdf. Acesso em: 07/11/2013; FIGUEIRA, Christina Aparecida Reis. A Trajetória de A Lanterna – Anticlerical e de Combate (1901-1917): Um Lugar De Memória Da Propaganda Social Anarquista. Disponível em: http://www.alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais14/.../C08010.doc. Acesso em: 07/11/2013; SILVA, Eliane Moura. Maçonaria, anticlericalismo e livre pensamento no Brasil. Disponível em: www.unicamp.br/.../Maçonaria%20Anticlericalismo%20e%20Livrepensa. Acesso em: 07/11/2013.

⁸⁹⁴ CORREA, *Eduardo Carlos Pereira, seu apostolado no Brasil*, p. 80.

⁸⁹⁵ LESSA, *Anais*, p. 539.

⁸⁹⁶ *O Estandarte*, 24/01/1901, p. 1.

⁸⁹⁷ *O Estandarte*, 24/01/1901.p. 1.

⁸⁹⁸ *Ibid.*

jornal e a se defender.⁸⁹⁹ A mesma coisa se dá no número seguinte,⁹⁰⁰ quando além de publicar-se artigo que havia saído em *O Estado de São Paulo*, foram transcritas manifestações de apoio ao pastor da 1ª Igreja de São Paulo. Já em 21/02/1901, saiu na segunda página do periódico sob o título de “convite” o que na verdade era um desafio feito pelo Dr. Silva Rodrigues.⁹⁰¹

Pereira era chamado a apresentar “argumentos fortes, claros, convincentes, irrefutáveis”, comprometendo-se o desafiante a abjurar a maçonaria. Pereira aceita dizendo que “seria de minha parte uma falta de caridade, uma incoerência criminosa, se não aceitasse tal convite”.⁹⁰² No entanto, apresenta três condições: 1) não tinha nada contra o desafiante; 2) nada tinha contra a maçonaria ideal; sua querela era contra a maçonaria prática, pública e oficial, de livros e jornais, não da vida e procedimento individual de seus membros; 3) nada tinha contra a maçonaria “lá fora”. Sua questão era demonstrar a “incompatibilidade entre a profissão da Maçonaria e a profissão do Evangelho”.⁹⁰³

É finalmente na última edição de fevereiro, a de número 9, de 28/02, que começa a exposição de argumentos teológicos em série, o que narra Lessa dizendo que naquele dia Pereira “começou definitivamente a encarar a questão pelo lado filosófico e religioso, sob o título *A Maçonaria na Igreja*”.⁹⁰⁴ Os artigos foram reunidos posteriormente e publicados sob a forma de livro. Por isso, aquele ano de 1901 mostrou-se um divisor de águas na controvérsia, especialmente através da exposição de Eduardo Carlos Pereira. A partir daí ele se tornou o grande campeão antimaçônico, o personagem principal da disputa, embora apoiado por outros articulistas e com contínuas manifestações de apoio à sua postura, publicadas nas páginas de *O Estandarte*. É o pastor da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo o protagonista dessa fase e, por que não dizer, o único. A “Questão Maçônica” acabou por se personalizar na imagem de Pereira.

⁸⁹⁹ *O Estandarte*, 07/06/1901, p. 1-2

⁹⁰⁰ *O Estandarte*, 14/02/1901, p. 2.

⁹⁰¹ *O Estandarte*, 21/02/1901, p. 2.

⁹⁰² *Ibid.*

⁹⁰³ *Ibid.*

⁹⁰⁴ LESSA, *Anais*, p. 540. Em síntese, a série de artigos apresentou a seguinte argumentação: de forma geral, a maçonaria queria ocupar o lugar da igreja como lugar de salvação. De forma particular, o pastor Eduardo argumentou: 1) que os maçons arrogavam-se o direito de acesso a Deus sem a mediação de Cristo Jesus, especialmente nas orações; 2) que a maçonaria enseja uma falsa esperança de salvação pelas obras; 3) que os ritos funerários maçônicos se assemelhavam a encomenda de mortos; 4) a falta de reconhecimento da necessidade de perdão; 5) a ilegitimidade dos juramentos estabelecidos nos ritos de iniciação à ordem; 6) a diferença entre o “Supremo Arquiteto” e o Deus pessoal do cristianismo; 7) o caráter de religião da maçonaria, incompatível com a exclusividade do cristianismo.

Sua principal característica de carismático é translúcida nessa exposição de artigos. Trata-se de um importante instrumento, visto que a retórica é valorizada no protestantismo. Embora se referindo a discursos improvisados, a mesma lógica descrita por Mendonça se aplica aqui quando o sociólogo destaca:

a capacidade verbal de uma liderança educada, apta a manipular com facilidade a linguagem, assim como a pesada racionalidade que descarta qualquer crença na eficácia objetiva do discurso. As palavras não são eficazes em si mesmas, não manipulam coisas, mas se destinam a manipular o intelecto. Por isso, o discurso não é ritual, mas lógico e demonstrativo⁹⁰⁵.

O caráter da religião como uma forma de representação do universo social, como um sistema de ideias⁹⁰⁶ é fundamental para compreender a relevância do discurso antimaçônico de Pereira. A religião protestante tem sua forma de encarar o mundo, logo, exige discernimento do que se deve crer e como se deve agir. Ou seja, ao mesmo tempo em que a índole do protestantismo lega ao foro íntimo algumas decisões – como havia descrito a resolução do Sínodo de 1900 –, é também indispensável exercer controle sobre a consciência por meio do dogma, da doutrina, do decreto conciliar. Afinal a religião serve como guia seguro para a crença e para vontade (a prática).

Em meio a recentes adesões à campanha antimaçônica, as discussões na igreja brasileira tomaram novos rumos que vão paulatinamente delinear a ruptura de julho de 1903. A “Questão Maçônica” foi o primeiro fator sistemática e analiticamente debatido nos periódicos. Porém, já há muito Pereira vinha demonstrando no jornal do qual era redator suas crises e insatisfações com sua denominação.

Boanerges Ribeiro aponta que à época da proibição do Presbitério de São Paulo de dar-se continuidade à propaganda pró ou contra a maçonaria – considerando a origem da proposta e sua votação, o objetivo era mesmo proibir a propaganda contra – “Pereira já havia ampliado a área do conflito”.⁹⁰⁷ Na verdade, o historiador faz menção a um conflito latente e já aceso no seio do presbiterianismo brasileiro. Trata-se da chamada “Questão Missionária”, sobre a qual o pastor Eduardo entendia ser melhor que os norte-americanos estivessem “fora dos concílios brasileiros”.⁹⁰⁸

Assim, no ano de 1902, nas páginas de *O Estandarte*, emerge a conhecida “Plataforma”, em cinco tópicos defendidos por Pereira e seus apoiadores, a quem podemos chamar “eduardistas”. Eram elas, em resumo: 1) Independência absoluta, ou soberania

⁹⁰⁵ MENDONÇA, *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, p.73.

⁹⁰⁶ DIAS, *Sociologia da Religião*, p.83.

⁹⁰⁷ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 368.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 369.

espiritual da Igreja Presbiteriana no Brasil; 2) Desligamento dos missionários dos presbitérios nacionais; 3) Declaração oficial da incompatibilidade da maçonaria com o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo; 4) Conversão das Missões Nacionais em Missões Presbiteriais, ou autonomia dos presbitérios na evangelização de seus territórios; 5) Educação sistemática dos filhos da Igreja pela Igreja e para a Igreja⁹⁰⁹.

A Plataforma foi lançada na edição de 6 de março de 1902, sob o título maior “Pela Coroa Real do Salvador”⁹¹⁰, onde também se encontra na última página propaganda do folheto *A Maçonaria e a Igreja Cristã*, o que se verifica também nos números seguintes.

No número seguinte, encontramos carta de Lauresto apoiando a abjuração da maçonaria por Guilherme da Costa.⁹¹¹ O artigo sobre a Plataforma não menciona a maçonaria, mas o Seminário e a questão das Missões.⁹¹²

É no artigo de 27/03 que Pereira trata especificamente da maçonaria. Diz que “se a maçonaria é oposta ao Evangelho nos seus princípios e sua prática, é evidente que o Sínodo não pode fugir de declarar isso mesmo”.⁹¹³ A seguir, não arrazoar com críticas à instituição maçônica, mas baliza sua convicção da necessidade de declarar-se sua incompatibilidade com a profissão evangélica em função: 1) da posição de “atalaia” que devem exercer os concílios; 2) do perigo que a ordem representava para a igreja; 3) da triste situação de escândalo em que se encontravam muitos irmãos, rejeitando inclusive pastores maçons em suas comunidades. Conclui o trecho sobre o tópico da Plataforma que diz respeito à maçonaria com uma referência irônica e desgostosa sobre o tempo ínfimo que lhe deram para arrazoar na tribuna no Sínodo de 1900: “Ora, diante destes fatos, o Sínodo não pode deixar de abrasar-se e dar ao estudo da questão não somente 15 minutos, porém 15 dias, se necessário for”.⁹¹⁴ O restante do artigo faz referência à conversão das Missões Nacionais em Presbiteriais. Daí em diante, a chamada *Questão Maçônica* passa a estar amalgamada nos artigos do periódico a outras questões realmente pivotais das relações de força dentro do presbiterianismo brasileiro.

A esta altura, cabe-nos analisar o último discurso escrito de Eduardo Carlos Pereira, demonstrado e avaliando o uso do argumento teológico como atenuante de questões mais profundas e complexas no jogo político da disputa de poder político e religioso dentro do

⁹⁰⁹ RIBEIRO, *Da Autonomia ao Cisma*, p. 373; LESSA, *Anais*, p. 552; ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 64-65; GOMES, *Religião, Educação e Progresso*, p. 156-157; FERREIRA, *História da IPB*, vol.1, p. 408-411; LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro*, p.168-169.

⁹¹⁰ Como já nos referimos em nota, trata-se de expressão recorrente nos títulos, especialmente a partir da Plataforma e mesmo nos artigos.

⁹¹¹ *O Estandarte*, 13/03/1902, p. 1.

⁹¹² *Ibid.*, p.2.

⁹¹³ *O Estandarte*, 27/03/1902, p. 2.

⁹¹⁴ *O Estandarte*, 27/03/1902, p. 2.

corpo institucional presbiteriano. Para levarmos à cabo tal análise, nos referenciamos em Ângela de Castro Gomes que nos mostra que

o conceito antropológico de cultura foi fundamental, da mesma forma que uma percepção da ação política como excedendo o campo do formal, do político-institucional. O conceito de política foi, portanto, ampliado, constituindo-se em instância autônoma e estratégica para a compreensão da realidade social, até porque a ideia é a de que as relações de poder são intrínsecas às relações sociais⁹¹⁵.

Distinto do campo político tradicional de análise, o cenário político-religioso também é passível de análise do ponto de vista cultural, sobretudo pelo conceito de representação, entendido em tríplice dimensão conforme expõe Chartier, dentre as quais nos interessa para o presente feito "as formas de exibição do ser social ou do poder político tais como as revelam signos e *performances* simbólicas"⁹¹⁶. As representações do discurso político de Eduardo Carlos Pereira são a mostra de uma cultura política nacionalista, separatista, que, camuflada sob o argumento teológico, busca demonstrar a superioridade da proposta de uma igreja absolutamente autônoma do presbiterianismo norte-americano.

Tomando as considerações de Pocock sobre a história do pensamento político e do discurso político, percebemos que o principal meio de formação e propagação da cultura política é o discurso, é a transição do pensamento para o ato de fala por meio da linguagem empregada visando um efeito⁹¹⁷. Não pode ser desconsiderado o contexto, visto que há "coisas sendo feitas e coisas acontecendo, por ações e *performances*, bem como as condições sobre as quais essas ações e *performances* foram representadas e realizadas"⁹¹⁸.

A linguagem política varia de acordo com o contexto cultural em que está inserida. Pocock considera especialmente o modo do discurso entendido como institucionalizado. Ele aponta para o fato de que "para cada coisa a ser dita, escrita ou impressa deve haver uma linguagem na qual ela possa ser expressa. E a linguagem determina o que nela pode ser dito, mas ela pode ser modificada pelo que nela é dito"⁹¹⁹, demonstrando que a linguagem política transcende a gramática e a sintaxe, esta última reorganizada em torno da representação simbólica gerada pelo ato de fala.

⁹¹⁵ GOMES, Ângela de Castro. "História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões" IN: SOIHET, Raquel. BICALHO, Maria Fernanda. GOUVÊA, Maria de Fátima (org.) *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p...

⁹¹⁶ GOMES, Ângela de Castro. *Ibid*, p...

⁹¹⁷ POCOCK, J.G.H., *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003. p.64-65, passim.

⁹¹⁸ *Ibid*, p. 64.

⁹¹⁹ *Ibid*, p.64.

A construção da linguagem política e seu uso se dá essencialmente no ato de fala. Todo ato de fala é performático. Dizer, nesse caso, é fazer, porque quer ter um impacto. É na interação da palavra e da língua no discurso em que representações são criadas, forjadas, interpretadas e reinterpretadas, bem como assimiladas e resignificadas e reinterpretadas pelo receptor. Assim, o movimento do historiador do discurso se dá da língua para o ato de fala e do ato de fala para os efeitos⁹²⁰. Tem-se em mente a história das mentalidades, "na medida em que elas são articuladas no discurso, na enunciação e na resposta publicista e polêmica, isto é, num nível de comportamento relativamente sofisticado e troca e transformação relativamente dinâmicas"⁹²¹ e ainda que mais que a gramática e a estrutura do discurso em si, conta para nosso exame a retórica, o "conteúdo afetivo e efetivo do discurso"⁹²².

O discurso em análise, que agrupa esses valores de um nacionalismo presbiteriano brasileiro preconizados pelo pastor Eduardo e que expressam a identidade coletiva desse grupo minoritário na denominação presbiteriana, tem como título "Solução Presbiteriana". Foi redigido em sete partes publicadas como editoriais do jornal *O Estandarte*. Há poucas referências à maçonaria nesta série de artigos. Não mais argumentação bíblico-teológica apoiada em fontes secundárias para tratar da "Questão Maçônica". Ela estava encerrada, na visão dos "eduardistas". Era a declaração de incompatibilidade ou a ruptura era inevitável. Muda-se a tonalidade. Não mais o tom pastoral, mas acentua-se a retórica de tribunal. Advoga-se uma causa. Busca-se uma solução.

A primeira parte de "Solução Presbiteriana" foi publicada em 11/06/1903 e a última em 30/07/1903, no dia anterior ao cisma. Nele há forte tom de solenidade. Trata-se de um texto em que a oralidade é marcante. As frases concatenadas, as expressões de argumento em um crescendo apoteótico. É a palavra de um orador, de um pregador, de um líder que busca de todas as formas reunir simpatizantes por sua causa.

O texto tem como objetivo convencer o leitor por meio da repetição de ideias, do reforço positivo de um ideal político que se arvora de elementos religiosos, de um nacionalismo amalgamado a questões pessoais polidamente tratadas, a um jogo de poder natural, ou supostamente atrelado à tônica doutrinária e acusação de heresia.

Cada editorial tem como dístico uma citação bíblica, buscando apoio no livro sagrado do cristianismo para os argumentos que se seguirão. Os textos que compõem o discurso não são homogêneos em extensão e recursos argumentativos, mas complementares.

⁹²⁰ POCOCK, J.G.H., *Linguagens do ideário político*. Ibid, p.66.

⁹²¹ Ibid, p. 66.

⁹²² Ibid, p. 66.

A primeira parte, datada de 11/06/1903, começa com a citação do livro do profeta Isaías, capítulo 26, versículo 12: “Senhor, tu nos hás de dar a paz, porque tu es o que fizeste em nós todas as vossas obras”. Pereira abre seu texto afirmando o momento chegado em que se dará solução do que chama de “dificuldades presbiterianas”. Considerando o momento de profunda injustiça, põe sua confiança em Deus como aquele que virá dar resposta por meio das decisões do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil que se reuniria dentro de pouco mais de um mês.

O primeiro recurso utilizado por Eduardo Pereira é a comparação da situação da igreja com um barco à deriva. Para isso, ele evoca duas imagens: a do apóstolo Paulo e a de Cristóvão Colombo e suas viagens marítimas em um primeiro momento tidas como desastrosas. Os dois chegaram à terra firme tão desejada – Paulo, pela providência divina, a uma ilha onde fez conversos; Colombo, ao Novo Mundo. É curioso que Pereira insista mais na imagem de Colombo, ao concluir o recurso dizendo: “Como Colombo, dobramos nossos joelhos e para os céus erguemos nossos olhos agradecidos (...) Esperamos que não seja alucinação nossa a visão desse novo mundo”,⁹²³ referindo-se ao desejo de alcançar-se a paz nos debates que fervilhavam no meio da igreja, tidos como resultado de “permanente hostilidade, desconfianças, rivalidades, malevolências, alusões malignas, ditos descaridosos”.⁹²⁴

Ele denuncia o mal existente: a divisão. E por isso cita livremente o evangelho de Mateus, capítulo 12, versículo 25: “Uma casa em que existe divisão não pode subsistir”. Ele chama essa fala de Jesus de “aviso formal”.⁹²⁵ É quando Pereira faz uso de um segundo recurso retórico, comparando-se a um médico que quer trazer a cura para a doença que infestou sua denominação e acusando de curandeiros os seus opositores, que entendiam que a maçonaria não era causa suficiente para divisão.

Ao continuar sua argumentação, pela primeira vez desde que os debates se iniciaram,⁹²⁶ Eduardo Carlos Pereira afirma a possibilidade de uma separação ao dizer que “se não tivermos outro recurso, resta-nos, como remédio extremo, o recurso que Abraão propôs a seu sobrinho Ló”. Ele faz menção ao episódio da separação entre Abraão e seu sobrinho, os quais, tendo conseguido muitas riquezas e rebanhos em suas jornadas nômades, não queriam abalar sua relação por causa da disputa entre os pastores de seus rebanhos pelos campos e

⁹²³ *O Estandarte*, 11/06/1903, p. 1.

⁹²⁴ *O Estandarte*, 11/06/1903, p. 1.

⁹²⁵ *Ibid.*

⁹²⁶ Inferências já podiam ser feitas, mas trata-se da primeira afirmação clara e inequívoca de Eduardo Carlos Pereira.

demais recursos. Cita também a separação entre o apóstolo Paulo e Barnabé que discordaram sobre um auxiliar para uma de suas viagens missionárias. Ele diz:

A unidade da Igreja de Cristo não consiste na unidade externa da mesma administração eclesiástica, porém, sim, na união dos dogmas e dos corações. A força da Igreja vem principalmente pela união dos irmãos na solidariedade cristã e no amor de nosso Senhor Jesus Cristo.⁹²⁷

É digna de nota a escolha das palavras: “unidade externa da mesma administração eclesiástica”. Era, pois, justamente, esse o grande conflito entre Pereira e seus opositos, o jogo de disputa política pela liderança na denominação, pela administração eclesiástica. Ele culpa associadamente a maçonaria e o Mackenzie, considerados fortes “pelo número de votos”, vendo antecipadamente a real possibilidade de sua derrota no plenário do concílio e preparando uma saída se a possibilidade se concretizasse. Ele critica os seus oponentes que, segundo ele, proclamam “paz”, dizendo:

para o presbiterianismo, bem como para o protestantismo nacional, seria fatal a paz e a união, fruto de conchavos, de acomodações políticas, de concessões perigosas, em nome de uma falsa caridade cristã.⁹²⁸

As palavras que Pereira usa a seguir são fortemente agressivas. Em tom ácido, ele acusa os defensores de uma paz em detrimento da consciência de “egoísmo”, “formalismo”, “convencionalismo”, “maçonismo eclesiástico”, “fanatismo” e “hipocrisia”.

A continuação de seu discurso “Solução Presbiteriana” é datada de 18/06/1903, tendo a citação da primeira epístola paulina aos Tessalonicenses, capítulo 5, versículos 12 e 13, que falam da conservação da paz com os que trabalham entre os cristãos, numa referência aos líderes. Nesta segunda parte do discurso de Eduardo Carlos Pereira, é dada atenção à questão da permanência ou não dos missionários enviados pelas Juntas das igrejas norte-americanas na administração da Igreja Presbiteriana brasileira.

Pereira e seus adeptos estavam sendo acusados de incoerência e de ingratidão porque defendiam uma “Plataforma” que preconizava “o desligamento dos missionários dos concílios nacionais”.⁹²⁹ O fato é que Eduardo havia assinado anos antes, junto com os missionários John Merrill Kyle (enviado pela Igreja do Norte, PCUSA) e John Rockwell Smith (enviado pela Igreja do Sul, PCUS) uma declaração contrária ao desligamento dos missionários, ao passo que Pereira escreve sobre resposta dada por um de seus presbíteros na Igreja Presbiteriana de São Paulo, Remígio de Cerqueira Leite, dizendo que “já havíamos declarado

⁹²⁷ *O Estandarte*, 11/06/1903, p. 1.

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ *O Estandarte*, 18/06/1903, p. 1.

à igreja a franca evolução de nossos espíritos”.⁹³⁰ Ao que parece, ele dava ênfase à mudança dos tempos e da opinião, algo que considerava uma evolução. Estaria essa menção à “evolução de nossos espíritos” fazendo referência à consciência nacional desses presbiterianos eduardistas que insistiam em uma igreja brasileira livre da ingerência americana?

O contexto seguinte indica que sim. O autor de “Solução Presbiteriana” progrida sua argumentação arvorando-se da opinião de duas lideranças nas igrejas-mãe: H. S. Chester e F. F. Ellinwood, secretários-executivos das Juntas de Missões das Igrejas do Norte (Board of New York) e do Sul (Committee of Nashville), respectivamente. Eles, que antes defendiam a “união orgânica”, mudaram suas opiniões entendendo que “os missionários não devem tornar-se parte constitutiva da igreja nativa uma vez esta organizada, mas devem conservar na pátria sua conexão eclesiástica”.⁹³¹ Pereira afirma que houve uma “revolução no espírito” de Ellinwood, tal qual se dera também nos brasileiros que defendiam sua plataforma. Seu editorial chama de “advogados, com procuração plena” as lideranças norte-americanas citadas, porque sobre ele e seus adeptos pesava a acusação de *jacobinismo*, numa referência próxima aos republicanos radicais.⁹³² Aos seus opositores, o seu caráter nativista e antiamericano parecia exacerbado.

É o próprio Eduardo Carlos Pereira quem toca na ferida aberta pelo debate e que tentava ser cicatrizada pelos “curandeiros”, como ele descreve seus opositores: o cerne da questão era financeiro, tinha relação com a questão administrativa, o exercício do poder. Ele enuncia dois poderes conflitantes, “o poder do dinheiro” e o “poder eclesiástico”, referindo-se ao esvaziamento da autoridade dos concílios brasileiros em função do controle financeiro das Missões. O “poder do dinheiro” estava com os missionários enquanto o “poder eclesiástico” que deveria pertencer aos concílios brasileiros na verdade estava apenas no papel, causando “sérios embaraços” para o “desenvolvimento eclesiástico”⁹³³ brasileiro. Entendendo ser uma questão inconciliável, Pereira usa o termo “decididamente” e acrescenta às considerações tomadas de Ellinwood, as de Chester, tomadas no corpo do discurso como menores: “as circunstâncias de raças, nacionalidade, educação e temperamentos diversos”.⁹³⁴ Associados, portanto, à questão do poder e da luta política pela administração eclesiástica por parte do

⁹³⁰ *O Estandarte*, 18/06/1903, p. 1.

⁹³¹ *Ibid.*

⁹³² Há de se lembrar que o termo já era tomado do radicalismo do partido jacobino no processo revolucionário francês.

⁹³³ *O Estandarte*, 18/06/1903, p. 1.

⁹³⁴ *Ibid.*

clero nativo, estava também os aspectos culturais e da formação da identidade a partir da diferenciação. A igreja brasileira já se mostrava uma realidade diferente da norte-americana e devia ela, inserida dentro de sua própria cultura, buscar respostas e conduzir-se autonomamente na resolução de suas questões.

O artigo seguinte, terceira parte de “Solução Presbiteriana”, tem como epígrafe a epístola aos Romanos, capítulo 12, versículo 18, em que Paulo recomenda que se mantenha paz com todos no que estiver ao alcance de cada um. Para Pereira e seus adeptos, eles estavam fazendo todo o possível pela paz, pela solução representada na Plataforma apresentada. Dos cinco tópicos de sua proposta, ele apresenta neste editorial de 25/06/1903 dois como sendo indiscutíveis, a saber, a independência absoluta da igreja brasileira e incompatibilidade absoluta do Evangelho com a maçonaria. Note-se o uso do termo “absoluta”.

Seu argumento não é elaborado nem estruturado como nos outras partes publicadas em outros números do jornal, circulando pelas noções de “consciência” e do apelo aos “votos do sagrado ministério”, à defesa do “prestígio dos missionários” entre os nativos.⁹³⁵ Uma peça eminentemente retórica, o artigo de 25/06 é curto e com discurso raso. Apenas introduz o que será tratado na próxima parte: a questão do Mackenzie, que ele diz ser “o ponto central do conflito”.⁹³⁶

Em *O Estandarte* de número 27, datado de 02 de julho de 1903, a quarta parte do editorial “Solução Presbiteriana”, Eduardo apresentava de forma mais enfática a questão educacional que girava em torno de dois polos: o Mackenzie College, dirigido e sustentado pelo *Board of New York*, a Junta de Missões da PCUSA, e o Seminário Presbiteriano, sob jurisdição do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil. Para Eduardo Carlos Pereira, se tratava de um “assunto público e de uma luta franca no terreno dos princípios e dos métodos”.⁹³⁷

Mais uma vez, Pereira recorre ao argumento da “consciência”, ponderando que somente deseja defender os interesses de sua igreja. Ele diz: “Não tenho preconceitos vãos contra o Colégio, e, apesar da política errada dos *boards*, reconheço, agradecido, suas boas intenções”.⁹³⁸ Para ele a questão não eram somente as discordâncias contra os métodos, mas a política das Missões estrangeiras ao apoiar o Mackenzie por meio dos votos dos missionários nos concílios, o que configurava interferência nos interesses da igreja nacional. Enquanto os *Boards* entendiam que o curso teológico de preparação dos ministros podia ser oferecido pelo

⁹³⁵ *O Estandarte*, 25/06/1903, p. 1.

⁹³⁶ *O Estandarte*, 25/06/1903, p. 1.

⁹³⁷ *O Estandarte*, 02/07/1903, p. 1.

⁹³⁸ *Ibid.*

Mackenzie, Eduardo Carlos Pereira insistia que os pastores nacionais deviam ser preparados por um Seminário sob a regência da igreja nacional, com ênfase no proselitismo e não na formação moral sob os princípios liberais norte-americanos, como no College. Os americanos eram pragmáticos: o problema era investir difusamente as finanças, manter duas faculdades, dois corpos docentes. Os brasileiros eram idealistas (num idealismo pragmático, claro): queria-se autonomia.

Ele publica uma carta do fundador do Mackenzie, George Chamberlain, inacabada em virtude do falecimento do mesmo. Ele destaca as últimas palavras escritas pelo missionário “essa política que se recomenda ao bom senso é muralha...”. Pereira aproveita a última palavra e a insere em seu discurso, atribuindo à divina providência a carta ter ficado inacabada.⁹³⁹ Ele frisa a ideia de Chamberlain de que se trata de um absurdo o investimento em duas faculdades, mas dispara: “em tese assim deve ser, porém na hipótese é uma tirania insuportável”.⁹⁴⁰

Pereira vai além, usando a oposição de ideias, identificando o Seminário como faculdade “nossa”, “presbiteriana”, “oficial”, enquanto o Mackenzie é “sua” (usado em referência às Juntas estrangeiras), “interdenominacional”, “livre”.⁹⁴¹ O objetivo do Mackenzie seria “educar a mocidade brasileira”, influenciando com o Evangelho, enquanto o Seminário teria o alvo de “educar a mocidade presbiteriana” com o objetivo de obter conversões.⁹⁴² Ele diz ainda sobre o *Board*: “Ele nos deu o Evangelho, deixe-nos agora dar teologia a nossos ministros”.⁹⁴³

Ao final do editorial, o pastor da Igreja de São Paulo faz uso novamente da última palavra escrita por Chamberlain, “muralha”, e afirma que de fato havia-se chegado ao ponto de partida ou separação.⁹⁴⁴ É neste ponto do discurso que Pereira faz uso de uma expressão que ficou marcada pelos historiadores protestantes – “mão de gato”. Vejamos a afirmação completa do articulista:

A maçonaria completamente desmoralizada em nosso meio religioso não teria força para dividir a família presbiteriana no Brasil. Ela vai talvez fazer apenas o papel de mão de gato e tirar para o Mackenzie as castanhas do fogo. Reserva-lhe talvez a Providência o tremendo castigo de entregar uma parte da igreja aos planos de uma instituição fora da igreja.⁹⁴⁵

⁹³⁹ *O Estandarte*, 02/07/1903, p. 1..

⁹⁴⁰ *Ibid.*

⁹⁴¹ *O Estandarte*, 02/07/1903, p. 1.

⁹⁴² *Ibid.*

⁹⁴³ *Ibid.*

⁹⁴⁴ *Ibid.*

⁹⁴⁵ *Ibid.*

Era melhor que se entregasse o Mackenzie à igreja brasileira e não fosse feito o contrário.⁹⁴⁶ Dentro do contexto da dissensão, essa afirmação de Pereira é extremamente relevante, porque toda a polêmica gerada pela retórica contra a maçonaria avolumou a crise institucional a ponto de levar o Sínodo ao cisma. Ele mesmo se enquadra em uma mudança na tonalidade do discurso, no desvio de foco argumentativo, na atenuação dos motivos políticos da luta de poder administrativo eclesiástico em função de um argumento teológico de incompatibilidade da maçonaria com a fé cristã.

O número seguinte, de 09/07/1903, não contém menção à polêmica, mesmo aproximando-se a data da reunião do concílio máximo do presbiterianismo brasileiro. Assim, na semana seguinte, no *O Estandarte* de número 29, de 16/07/1903, temos a quinta parte do discurso de Eduardo Carlos Pereira que, como nas outras partes, coloca em epígrafe um versículo bíblico. Cita a 1ª Epístola de Paulo a Timóteo, cap. 3, versículo 14, que fala do “testemunho da verdade” que deve ser mantido até o retorno do Cristo. O editor faz uso do versículo para concluir que aqueles que não se opunham à maçonaria ou mesmo a defendiam tinham decaído da fé. Chama-os de negligentes e, usando mais uma vez o recurso da comparação, considera-os frios, ao contrário daqueles que, combatendo a maçonaria, mantinham o fervor, estavam “abrasados”.⁹⁴⁷

Pereira entende ser esta uma realidade geral, uma tendência moderna que chama de “corrente simpática”.⁹⁴⁸ Neste número, o articulista também não se aprofunda nas questões. É apenas retórica, verborragia. Acusa os seus opositores de defenderem uma heresia sob o argumento artificial da unidade. Sem mais a oferecer, ele fala novamente da “consciência” e recorre a imprecisão usando o texto bíblico de Deuteronômio, capítulo 27, versículo 19: “Maldito o que faz que o cego erre o caminho”.⁹⁴⁹

A sexta parte de “A solução Presbiteriana”, de 23/07/1903, é tão pobre em argumentação quanto a anterior, senão mais se tomarmos apenas o texto de Eduardo Carlos Pereira. Porém, ele usa um recurso ainda mais forte da construção do discurso político: a exemplificação, o testemunho, o depoimento. Pereira remete o leitor à seção posterior “Parlamento Aberto”, na página 2 de *O Estandarte* que contém depoimentos daqueles que deixaram a maçonaria ou daqueles que simplesmente cederam aos seus argumentos.⁹⁵⁰ Em seu próprio texto, de apenas uma coluna e menos de meia de continuação, o pastor se defende

⁹⁴⁶ *O Estandarte*, 02/07/1903, p. 1..

⁹⁴⁷ *O Estandarte*, 16/07/1903, p. 1.

⁹⁴⁸ *Ibid.*

⁹⁴⁹ *Ibid.*

⁹⁵⁰ *O Estandarte*, 23/07/1903, p. 1-2.

das acusações de cismático, dando tom solene à participação de ministros e presbíteros no concílio que teria início na semana seguinte.

E assim, a sétima parte de “A solução Presbiteriana” foi publicada em 30/07/1903, no dia anterior ao cisma. A epígrafe muda de tom. A citação é do evangelho de João: “é chegada a hora”.⁹⁵¹ Menciona o fato de o Sínodo já estar reunido. Evoca a imagem bíblica da destruição de Jericó pelo patriarca Josué, sucessor de Moisés. Cita decisões de denominações estrangeiras sobre a maçonaria: todas contrárias. Chama os hereges de “inconscientes”, ao passo que, por oposição, ele e seus partidários seriam os “conscientes”. Faz questão de frisar que sua questão está no campo das ideias e não no pessoal, ao dizer “lembrem-se, entretanto, esses nossos bons amigos que nós combatemos um sistema de doutrina perigosa para a Igreja, uma instituição desonrosa ao Senhor Jesus Cristo, e não pessoas”.⁹⁵² Buscando demonstrar serenidade e cordialidade, diz “aguardar a resposta do Sínodo”.⁹⁵³

A última série de artigos de Eduardo Carlos Pereira antes do Cisma, mostra, antes de tudo, uma representação profunda dos interesses nacionais. "Solução Presbyteriana" compõe um discurso político de conteúdo concêntrico, quase que monotônico, permeado de nuances e digressões retóricas próprias ao objetivo que se quer alcançar: impactar e conseguir adeptos. Pereira faz uso de personagens bíblicos, de figuras históricas remotas ou personalidades do presbiterianismo, se arvora de argumentos alheios, usa imagens comparativas para defender seu ponto de vista ou tecer acusações aos opositores. Faz referência a termo político contextualizado na exaltação do patriótica dos anos iniciais da república. Sua linguagem é ácida, severa, grave, ousada e acusativa. Ele demonstra cultura, erudição, mas sobretudo uso da retórica, em tom agressivo, inflexível, irredutível.

O mérito não está no conteúdo político do discurso, mas na forma do discurso, na sua abordagem, na teatralização dos embates, das personificações dos sentimentos, na oralidade do texto impresso, no uso dos símbolos do protestantismo e no evocar símbolos externos que ilustrem o posicionamento teológico tão sincero quanto . Trata-se da passagem da palavra à construção da linguagem, passando necessariamente pelo ator político e sua performance, num lance que ele busca não perder, mas causar um efeito: o convencimento de que sua causa é justa, é certa e urgente, e que merece o apoio necessário para que conquiste espaço na

⁹⁵¹ *O Estandarte*, 30/07/1903, p. 1.

⁹⁵² *Ibid.*

⁹⁵³ *Ibid.*

tomada das decisões. Nele verifica-se "a geração de linguagens pelas interações entre *langue* e *parole* em uma sequência de discursos em andamento"⁹⁵⁴.

Em Durkheim, como lembra Dias, vemos que a religião é organizada em torno de duas classes distintas: o sagrado e o profano. Uma disputa de poder político pura e simples nunca poderia ser considerada sagrada em si mesmo, a não ser que fosse atrelada a uma questão teológica que estabelecesse o sagrado e o profano em termos de ortodoxo e herege. Há uma necessidade intrínseca a religiosidade e por consequência nas disputas políticas eclesiásticas dentro do campo religioso em definir, caracterizar, apontar, identificar, taxar ou alcunhar o que é sagrado e o que é profano⁹⁵⁵.

Como alerta Dreher, “a unidade protestante está em um movimento que constantemente quer se orientar no Evangelho, mas no qual a violenta discussão teológica pela descoberta da verdade leva à divisão da união”⁹⁵⁶. Assim, a descoberta da “verdade”, justificaria o cisma. Ou nas palavras de Geertz, “a heresia é fruto da ortodoxia também na política, e não só na religião”⁹⁵⁷. Trata-se, no caso aqui estudado, da política dentro da religião. Como indica Weber, ao mesmo tempo a Igreja precisa resistir às mudanças sociais e ao confronto interno pelo poder tanto quanto precisa, como instituição, manter sua legitimidade democrática.

A reunião do concílio maior da Igreja Presbiteriana do Brasil no ano de 1903 foi a mais aguardada desde sua organização. Segundo Arnold, “todos os olhos estavam voltados para o Sínodo de 1903”⁹⁵⁸. O recrudescimento dos debates dentro e fora dos concílios regionais fez o tema *maçonaria* ofuscar outras questões de ordem político-administrativa, tornando-se o “pendão” de Eduardo Carlos Pereira e alguns de seus companheiros de argumentação.

Havia a necessidade de uma definição sobre o assunto. No meio presbiteriano essa definição cabe aos concílios. E assim, depois de longo processo de desenvolvimento da questão, chegamos ao ano de 1903, chamado por Lessa de “sombrio” e “fatídico”, “ano da divisão da irmandade presbiteriana”⁹⁵⁹.

Das atas da reunião, consta o protocolo do Doc. 13 – “Consulta do Presbitério de Minas relativa à questão maçônica”, que baixou à Comissão de Papéis e Consultas. No

⁹⁵⁴ POCOCK, J.G.H., *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003. p.74.

⁹⁵⁵ DIAS, *Sociologia da Religião*, p.79.

⁹⁵⁶ DREHER, Protestantismos na América Merdional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. p.41

⁹⁵⁷ GEERTZ, *O saber local*, p.216.

⁹⁵⁸ ARNOLD, *Uma Longa Jornada Missionária*, p. 64.

⁹⁵⁹ LESSA, *Anais*, p. 563.

entanto, a discussão foi encaminhada por propostas e substitutivos surgidos no plenário, de autoria de Álvaro Reis, Lino da Costa, Manoel José Ruiz da Costa, Erasmo Braga, versando não somente sobre o item maçonaria, mas também quanto à questão da obra educacional e da presença dos missionários como membros dos concílios brasileiros, estas querelas atreladas à “Questão Maçônica”. Os trabalhos do Sínodo haviam travado diante de tão importante discussão.⁹⁶⁰

No dia 31/07, após reaberta a 4ª Sessão às 16h, os debates prosseguiram até por volta das 22h, quando se propôs dar a discussão por encerrada. Aprovou-se a seguinte resolução:

Sínodo de 1903 – O Sínodo resolve que se reconsidere a deliberação de há três anos, e que se emita o seguinte parecer: O Sínodo julga inconveniente legislar sobre o assumpto. Considerando, porém, as contendas acerbas que se têm levantado sobre a questão, o Sínodo recomenda aos crentes de uma e de outra parte que nutram sentimentos de caridade cristã uns para com os outros, lembrando-se das palavras da Escritura em Romanos 14.1-13.⁹⁶¹

A narrativa da cena seguinte tornou-se lugar comum a historiografia protestante⁹⁶²: Ernesto de Oliveira se declara desligado do Sínodo. O Rev. Eduardo pede a palavra, se despede e caminha rumo à independência. Em meio às lágrimas de muitos, outros da minoria foram se retirando. Segundo Pereira, em seu discurso de despedida “a maçonaria cavou um abismo” entre eles. O cisma estava consumado.

⁹⁶⁰ Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil – 1903, Sessões II, III e IV, p.13-19.

⁹⁶¹ Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil – 1903, Sessão IV, p. 22.

⁹⁶² LESSA, *Anais*, p. 583.

CONCLUSÃO

Na noite de 31 de Julho de 1903 o processo de dissensão foi concluído com a ruptura definitiva de Eduardo Carlos Pereira e outros seis pastores nacionais. Desde então, e mesmo antes, o campo religioso brasileiro tem presenciado um crescimento do movimento evangélico como um todo – do protestantismo histórico, pentecostal ou neopentecostal – pela segmentação, ou seja, em função de múltiplas divisões. Não é difícil caminhar por alguns minutos em determinadas comunidades e ver, bem próximas umas às outras, algumas a menos de 100 metros de distância, igrejas e mais igrejas locais que assumem a designação de “evangélicas” e, em curiosos casos, da mesma denominação.

No caso do presbiterianismo, onde estão as causas para sua ruptura em 1903 e que nos ajudam a compreender o protestantismo histórico e mesmo outras denominações protestantes em seu desenvolvimento institucional? Em primeiro lugar, é necessário lembrar que esta dissertação trabalhou não uma causa única, mas um conjunto de causas. Ao longo do tempo abrangido por esta pesquisa, essas causas surgiram e se relacionaram, integrando-se umas às outras, demonstrando a complexidade das relações no campo religioso como *locus* de disputa, arena de embates políticos, ideológicos, culturais e pessoais.

Conclui-se, a partir dos dados levantados e analisados nos capítulos estruturados neste trabalho que o Cisma Presbiteriano foi causado por uma disputa de poder eclesiástico. Estava em jogo o controle da administração da Igreja brasileira por um projeto político-eclesiástico nacional, sem interferência estrangeira. Esse conflito dentro do campo religioso mais estrito, o campo presbiteriano, teve início com a formação de um corpo de ministros nacionais – um corpo de especialistas religiosos, tomando a linguagem bourdiesiana – e assumiu contornos patrióticos e em sua apoteose viu-se vinculado a uma justificativa teológica apoiada na acusação de heresia. Porém, percebeu-se no decorrer deste estudo que não se tratou de um fenômeno isolado, mas inerente ao caráter estrutural da religião analisada: o protestantismo calvinista presbiteriano, transplantado o modelo norte-americano ao complexo campo religioso brasileiro.

Os argumentos que levaram a essas conclusões foram expostos em seis capítulos.

O capítulo primeiro, intitulado *Definindo o objeto: o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro* traçou de forma introdutória a trajetória do protestantismo presbiteriano desde sua origem na Reforma Protestante do século XVI até sua inserção no contexto brasileiro em meados do século XIX, após seu desenvolvimento nos Estados Unidos da América. Foram discutidas as definições dos termos “protestante”, “calvinista” e

“presbiteriano” demonstrando a necessidade de definição da identidade evangélica presbiteriana dentro do campo religioso brasileiro. O capítulo abordou: o caráter polemista, combativo do protestantismo; a doutrina-chave do *ethos* calvinista da vocação; a tendência dogmática desse calvinismo expressa na racionalização objetiva da fé em textos catequéticos; o caráter burocrático da organização eclesiástica presbiteriana, dotada de caráter estruturante e estruturado em suas instituições; a transmigração desse modelo burocrático presbiteriano para os Estados Unidos e seu desenvolvimento paralelo ao ideário progressista calcado na doutrina da predestinação; o transplante do mesmo modelo institucional para o complexo campo religioso brasileiro, forjando na identidade do presbiterianismo uma predileção pela oposição de sua fé pretensamente promotora do progresso a outras expressões de religiosidade, destacadamente o catolicismo, tidas como causas do atraso.

O capítulo seguinte, sob o título *Elementos para uma crise latente* historicizou a inserção e a consolidação da estrutura presbiteriana no Brasil, entre os anos de 1859 e 1880. O foco recaiu sobre o caráter estruturado e estruturante da denominação, expressos na fundação de suas principais instituições: as primeiras igrejas, o primeiro concílio, o seminário primitivo, os periódicos e as escolas. Mostrou-se que a construção da rede de relações institucionais se deu sob a égide de um projeto missionário nutrido pelo progressismo e pelo ideário salvacionista amalgamado ao liberalismo. Nesse processo, atentou-se para os constantes contatos com a maçonaria. Essa rede será o palco das disputas de poder eclesiástico nos últimos anos do século XIX.

O capítulo terceiro *Revisando a Historiografia Protestante sobre a Dissensão: as Raízes do Cisma* apresentou um panorama do desenvolvimento eclesiástico que ensejou o surgimento de um projeto de autonomia da estrutura presbiteriana brasileira em relação às Igrejas-mãe norte-americanas entre os anos de 1880 e 1888 como continuação lógica do trabalho missionário. O capítulo também demonstrou o aumento do número de campos, a formação dos quadros nacionais e o conseqüente desejo desse clero nativo de tomar a liderança dos destinos da denominação. Após descrever a movimentação de nacionais em torno de um projeto de autonomia, narrou-se a organização do Sínodo (1888), uma entidade conciliar desligadas das Igrejas-mãe, porém ainda dependente financeiramente. Seguiu-se uma revisão historiográfica, elencando os autores que trataram do Cisma Presbiteriano, em maior ou menor grau de profundidade, e pontuando seus principais argumentos e conclusões. O capítulo se encerrou com a apresentação da tese defendida nesta dissertação à luz dos elementos estruturais destrinchados nos capítulos anteriores e analisados sob o referencial

teórico apresentando na introdução desta dissertação e aplicados aos fatores conjunturais analisados nos capítulos seguintes.

A segunda parte da dissertação analisou os fatores conjunturais que marcaram os anos de 1888 a 1903, sobrepondo-os em gradação. O quarto capítulo denominado *A Salvação da Pátria: O Estandarte Presbiteriano* se propôs a demonstrar como um determinado grupo nacional se valeu da ideia de patriotismo para defender a autonomia da denominação brasileira. Avaliou-se a relação entre o contexto histórico de exaltação patriótica que marcou os anos iniciais da República. Demonstrou-se a apropriação de representações patrióticas pelo protestantismo e sua ressignificação, como na construção da imagem de vultos caracterizados pelo heroísmo missionário e na formulação de um discurso de amor à pátria que exige sacrifício por meio do sustento financeiro da autonomia da igreja nacional.

É no quinto capítulo, intitulado *Eduardo Carlos Pereira: o paladino da evangelização pátria* em que se deu destaque à do pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Pereira foi panoramicamente biografado para que se avaliasse o caráter carismático de suas ações. Visto que a bandeira defendida era uma espécie de “nacionalismo presbiteriano” – um nativismo ideológico arraigado de patriotismo cristão – o capítulo demonstrou a importância de um personagem canalizador, um veiculador ou mesmo fomentador dos interesses nacionais. A partir do conceito weberiano de carisma, o capítulo relacionou a liderança de Pereira à necessidade protestante de erigir heróis, paladinos, mártires de causas pretensamente defendidas pelo bem comum, demonstrando as relações pessoais e as disputas pelo exercício da dominação na esfera eclesiástica.

O sexto e último capítulo, sob o título *A Questão Maçônica: justificativa teológica para disputa de poder no campo religioso*, historicizou os anos finais da crise que culminaria com o Cisma Presbiteriano em 1903. A questão maçônica foi analisada respeitando os limites impostos pela viabilidade desta dissertação de mestrado, o capítulo apontando a sacralização da disputa no campo religioso, dotando de caráter espiritual uma disputa de projetos para os rumos da denominação. Questionou-se o peso real da controvérsia para o Cisma, sendo demonstrada a necessidade de uma justificativa teológica que agregasse valor à causa nacional, já em declínio no início do século XX.

Logo, a trajetória delineada nos capítulos indicou que o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro é um subcampo dentro do campo religioso brasileiro, que por si só já é complexo em sua diversidade de matrizes religiosas. Nesse campo, espaço de disputa por excelência, a instituição presbiteriana entrou no jogo em meados do século XIX opondo-se de forma direta ao catolicismo e de forma velada a outras confissões protestantes. A Igreja

Presbiteriana é classificada como “protestante histórica”, oriunda da Reforma, e em sua própria alma carrega traços estruturais construídos no decorrer de um processo secular.

A Igreja Presbiteriana é protestante. E ser protestante é essencialmente protestar, ou ser dado ao protesto. Há um *ethos* polêmico, combativo, inquieto, inconformado. Ser protestante é existir no mundo de Deus buscando adequar-se e readequar-se à vontade de Deus revelada, as Escrituras, o que implica em constantes formulações e reformulações da interpretação dessa verdade na medida em que se busca essa readequação. Nessa dialética, a consciência, que os protestantes anseiam estar iluminada pela divindade, é de vital importância para que se confirme a paz com Deus e seja chancelado seu protesto.

Esse protestantismo da denominação presbiteriana se caracteriza como calvinista. O calvinista se entende um vocacionado à glória de Deus. Sua interpretação de “carisma” atribui “unção” à semântica do termo. E essa unção se manifesta em seu ser-para-o-mundo onde ele confessa e professa a sua fé. Fé que se torna objetiva, restritiva, porque é racionalizada, cartesianamente delineada. A identidade calvinista, a sua fé, é descritiva e descrita através dos Símbolos de Fé, documentos doutrinários que resumem os dogmas centrais em artigos, incisos, perguntas e respostas prontas. Limita-se a interpretação autorizada das Escrituras a esses símbolos, submetendo o próprio corpo de especialistas – pastores e teólogos – a avaliação de sua fidelidade pela medição da fidelidade a esses Símbolos de Fé. Trata-se de uma fé restritiva, enraizada no princípio da construção da identidade pela diferenciação, comumente sob os opostos do sagrado e profano, mas principalmente pela rubrica do santo e do herege, categorias de acusação que fazem parte do jogo político.

Nesse processo de diferenciação, de purificação da Igreja, o sistema presbiteriano de governo emerge como um equilíbrio entre supostos excessos da democracia congregacional e a heresia papista do episcopado monárquico. Fundindo elementos democráticos com elementos hierárquicos, o presbiterianismo se mostra uma alternativa republicana, um sistema democrático-representativo baseado em cortes eclesiásticas sobrepostas. Num sistema de mútua supervisão, a estrutura presbiteriana se torna estruturante e estruturada, como indica a terminologia bourdiesiana, diante dos mecanismos burocráticos de manutenção da ordem estabelecida e preservação do capital religioso em constante conflito de transmissão, recepção, interpretação, ressignificação e retransmissão entre o corpo de especialistas e leigos. Essa estruturação acaba por ensejar disputas eclesiásticas dentro do próprio corpo de especialistas.

O protestantismo, o calvinismo e o presbiterianismo, relacionados e amalgamados, foram transmigrados primeiro à América do Norte, antes de sua inserção no Brasil. Ali, o

sistema presbiteriano norte-americano se desenvolveu quase que concomitantemente ao sistema republicano norte-americano. As doutrinas da vocação e sua correlata a predestinação foram o fundamento de uma religião civil que se enraizou na cultura norte-americana. Houve uma apropriação político-cultural de ideias religiosas que retroagem a própria religião que, no século XIX, fez os empreendimentos missionários naturalizarem a transmissão de valores e ideais atrelados ao discurso religioso. A pregação dos presbiterianos não foge a lógica do Destino Manifesto e atribui ao protestantismo a capacidade de libertar e modernizar a sociedade brasileira. Assim, ao ser inserido no Brasil, ou mesmo transplantado, o presbiterianismo, protestante e calvinista, constrói sua identidade aqui sobre a diferenciação do sistema religioso do Estado, o catolicismo romano. Com a proclamação da República, quando a Igreja Católica não mais era a religião oficial do Estado e diminui-se o ensejo para usar o catolicismo como referencial de oposição, a necessidade de construção da identidade transmigrou para a diferença nacional.

Todos esses elementos estruturais propiciaram o levante e atuação de três fatores conjunturais caros ao campo religioso: uma ideologia que justificasse a candidatura nacional à liderança da Igreja (patriotismo cristão); um líder carismático que ao mesmo tempo produzisse e alimentasse a ideologia sendo também produto dos interesses nacionais, ou no mínimo retroalimentado pelo interesse do grupo que liderava e do qual fazia parte; um debate de cunho teológico estrito ao campo religioso, que servisse de explicação racional para uma ruptura institucional quando o grupo minoritário perdeu as expectativas de fazer vitorioso seu projeto.

O primeiro fator está vinculado ao próprio contexto histórico em que a dissensão entre os presbiterianos brasileiros se desenvolveu. O republicanismo, em sua ânsia de afirmar-se legítimo, valeu-se do patriotismo para tentar conquistar a simpatia do povo. O novo sistema político, ao contrapor-se aos resquícios do jugo europeu representado pela monarquia dita retrógrada e ultrapassada, fez-se valer de ideais nacionalistas para ganhar a adesão da opinião popular. De forma análoga, os presbiterianos brasileiros se valeram do sentimento patriótico para chamar a nascente Igreja Presbiteriana à responsabilidade da evangelização pátria, mesmo que inicialmente agradecessem aos missionários norte-americanos a benesse que lhes havia sido concedida pelos irmãos pioneiros. Era salvar a pátria por meio da pregação evangélica ou, se preciso fosse, morrer pelo Brasil, seguindo exemplo dos mártires, como o próprio pioneiro Simonton, morto pouco antes de completar 35 anos, vítima de febre amarela.

Se, de início poderia ser apenas uma proposta de continuidade do trabalho presbiteriano pelos nacionais, passou rapidamente a uma oposição no subcampo religioso

presbiteriano. Nacionais e missionários norte-americanos tornaram-se agentes opostos na arena eclesiástica. Estava por detrás disso questões relacionadas a administração dos recursos vindos das igrejas norte-americanas, ansiosamente desejada pelos novos quadros de ministros nacionais. Aspiravam dirigir sua própria denominação. Não tinham recursos para tanto. Os recursos eram estrangeiros e por isso a tomada das decisões também pertencia a eles. E os pontos de vista eram diferentes. Os projetos a serem executados também. Fruto de uma diferença aparentemente simples: os americanos são pragmáticos. Precisam incutir na sociedade brasileira, valores protestantes calvinistas, os mesmos valores nos quais foi fundada a nação estadunidense. A liberdade de culto seria mantida, o presbiterianismo para aqui transplantado estaria resguardado. Os brasileiros queriam fazer prosélitos. A denominação cresceria. Sua existência futura, resgatada. O mesmo fim, métodos diferentes.

Porém, diferentes projetos precisam de líderes. A Igreja precisa de um líder. Entre os nacionais, Eduardo Carlos Pereira, culto, brilhante orador, persuasivo, inflamado, com vivacidade e jovialidade; ele desponta como um personagem destinado à grandeza, uma resposta a demanda criada por seus compatriotas. Seu amor à pátria o faz paladino da evangelização de seu país e seus sucessivos empreendimentos demonstraram que seu desejo era uma estrutura denominacional livre das ingerências estrangeiras. Reúne em torno de si um grupo de jovens ministros. Muitos deles seus alunos no Seminário. Desejava participar de forma ativa e decisiva dos rumos da sua denominação. Para isso, seus projetos precisavam de apoio para vencer o estilo de governança dos missionários estrangeiros.

No entanto, aceitar como causas para o cisma apenas a disputa pelo poder político interno seria dessacralizar as relações institucionais. Resumir as tensões eclesiásticas a conflitos mundanos seria desmistificar as brigas e torna-las injustificáveis dentro da própria pregação evangélica. Tirar o aspecto transcendental da oposição entre hereges e santos, ortodoxos e heterodoxos seria revelar as contradições internas de um sistema imanente. Assim, a heresia maçônica amalgamou-se à disputa política, concentrando em si uma carga emocional que seria liberada em um cisma institucional, dando origem a uma instituição em tudo semelhante, com exceção da participação estrangeira – e da presença maçônica: era uma Igreja Presbiteriana Independente.

O protestantismo histórico foi uma minoria dissidente disposta a cindir porque sua consciência precisa estar em paz com Deus. O protestantismo é divisor por natureza. Quase que em formulação matematicamente lógica – porque os fatos sociais não se permitem obedecer estruturas tão rígidas e inquestionáveis – o protestantismo brasileiro herda essa

tendência cismática. Todo o seu passado entre a Reforma e o Cisma de 1903 é marcado por divisões.

Na estrutura burocrática presbiteriana, diferentes agentes lutam pelo domínio do poder instituído através da vitória de seu projeto para denominação. Essa configuração do campo religioso protestante propicia uma acirrada disputa na esfera de decisão, oficialmente restrita às reuniões conciliares. Ao mesmo tempo, deve-se ponderar que, como outros instrumentos de decisão política, o plenário dos concílios é a expressão da política dos bastidores. O que acontece ali não o acontece somente ali, mas é a concretização das articulações, das combinações, dos conchavos e acordos político-ideológicos tecidos, costurados, amarrados, construídos e estabelecidos em paralelo às reuniões burocráticas antes, durante e mesmo depois de sua realização.

O protestantismo presbiteriano aqui historiado se valeu da estratégia de construção de identidade por comparação em três estágios no período abordado. Quando de sua implantação, diferenciou-se do catolicismo. Quando se formou um clero nativo, precisou diferenciar-se do estrangeiro, ou seja, dos missionários norte-americanos que, embora fossem muito bem-vindos como colegas de ministério (especialmente sua força laboral e os recursos econômicos de sua bagagem), não deveriam mais interferir nos negócios da Igreja nacional, legando aos novos pastores ordenados aqui – os novos líderes nativos – a condução dos rumos da denominação. Caberia, finalmente a estes, no espírito liberal protestante, a liberdade para encaminhar seus projetos de expansão da Igreja nacional. Por fim, no clímax da crise, quando essa diferenciação do estrangeiro começava a cheirar a uma xenofobia intransigente, taxada por alguns de uma “loucura transitória”, de um “patriotismo hipersensitivo”, um nacionalismo exaltado, um nativismo medíocre e distante do ideal evangélico de unidade e universalidade da comunhão cristã, fez-se necessário o último e final artifício de construção da identidade dentro da própria estrutura presbiteriana: o da identificação precisa do ortodoxo e do herege. Assim, a dissensão atendendo à demanda por uma justificativa teológica, fez o debate migrar para o campo da diferenciação entre o leal aos símbolos de fé e à ortodoxia presbiteriana e o herege, identificado pela minoria – a maioria “herética” venceu nos concílios! – nacionalista como os adeptos ou os defensores ou mesmo os que se silenciaram diante da heresia maçônica.

Fato é que a penetração do presbiterianismo se deu, no período em tela, em maior grau entre gente simples, do interior das províncias de São Paulo e Minas Gerais, em grupos que se mostraram fortes candidatos a uma classe média rural que, regida pelas diretivas liberais do protestantismo, alcançou êxito no desenvolvimento da instrução formal de suas gerações

seguintes. À época do cisma, a controvérsia maçônica se configurou apenas mais um debate que estava em consonância com o *ethos* protestante de tornar épicas oposições entre heresia e ortodoxia. O gosto pela polêmica doutrinária apenas desviou-se, por um momento, da oposição ao catolicismo – um elemento externo – para uma construção de oposição dentre do próprio presbiterianismo: maçons *x* não maçons; defensores da maçonaria *x* acusadores da maçonaria; oposição expressa de forma enfática no lema “Ou Cristo ou a Maçonaria”.

O periódico *O Estandarte* se mostrou o principal, quando não o único veiculador do patriotismo presbiteriano expresso em tom ufanista. Enseja pesquisas futuras a análise comparativa da construção desse discurso patriótico nos diferentes periódicos. No entanto, salta os olhos que sua criação se dá em contexto muito peculiar. Como a pretensão de se tornar substituto do *Imprensa Evangélica*, ele nasce para polêmica. A própria imagem transmitida pelo ideal de substituir o primeiro jornal evangélico da América Latina e primeiro periódico presbiteriano brasileiro, dirigido pelos missionários, é de uma oposição ao estrangeiro. Agora era a vez dos nacionais e da imprensa presbiteriana nacional. *O Estandarte* tem o espírito polêmico de seu fundador, reflete-lhe a alcunha de “varão de contendias”. Em uma época em que o texto escrito, tão característico da índole do protestantismo histórico, se fazia difusor das boas novas, ele se fez instrumento de discórdia, desavença, desunião, racha, ruptura, cisma. nele se verifica o encontro dos interesses de um grupo minoritário entre os especialistas da estrutura presbiteriana – os pastores-teólogos. Fez-se expressão do seu projeto para autonomia denominacional nacional. Fez valer-se do destaque da opinião do leigo quando publicava artigos argumentativos ou notícias antimaçônicas dos mais diversos colaboradores, mesmo os não-pastores, desde que apoiassem a causa defendida por seu editor.

A diferenciação do projeto missionário em relação ao projeto nacional a respeito do lugar dos *Colleges* atendia a uma ordem prática. Sob o ponto de vista estrangeiro: é necessário que se mantenha o espírito liberal nas elites para que o trabalho continue: dediquemo-nos, portanto, a educar essas elites. Para onde devemos enviar nossos recursos – para os *Colleges* ou para os obreiros nacionais? Ora, os nacionais que se sustentem às suas expensas! A impessoalidade da cristianização pela educação atendia ao pragmatismo e a objetividade dos missionários norte-americanos. Seu formalismo, sua rígida moral comportamental. Os nacionais queriam se lançar – e junto o dinheiro das Juntas missionárias estrangeiras – na evangelização direta, no contato pessoal, nas relações próximas, típicas do brasileiro.

A historiografia sobre o Cisma é essencialmente protestante. De uma forma geral, repetem-se e apresentam forte caráter descritivo-narrativo. Falham em não oferecer ao leitor

uma visão mais aprofundada, estando em sua maioria, carregadas de sentimentos traumáticos a respeito de uma dolorosa divisão. Em alguns casos, o tom do discurso é saudosista ou tenta revestir de sacralidade a realidade do campo de conflitos entre os agentes da história presbiteriana. Divinizam as humanas falhas do povo eleito. A questão maçônica é ferida aberta entre os presbiterianos. Na Igreja Presbiteriana do Brasil ainda é instrumento para alijar das esferas de poder aqueles que a ela são filiados.

Assim, a disputa pelo poder precisava de legitimação. Uma ruptura só seria legítima, ou ainda a disputa travada no campo religioso só seria legítima explicada dentro da racionalização teológica, sacralizando os embates, tornando a retórica uma cruzada pela defesa da fé e as brigas conciliares manifestações de uma espiritualidade fiel aos símbolos de fé presbiterianos. Essa suposta fidelidade à ortodoxia da Igreja justificaria para os cismáticos suas ações como sendo a expressão máxima da defesa do que lhes era sagrado. No caso em tela, o que percebeu-se foi justamente que os que foram embora acusaram os que ficavam de heresia (a heresia maçônica), enquanto estes o acusavam de heresia (a heresia do cisma).

A religião se organiza de forma a gerir sua própria estrutura. As reuniões conciliares são lugar da busca pela solução ao mesmo tempo em que geram ressentimentos, implicando em lutas, disputas e vencedores e perdedores que desejam revanche na próxima oportunidade. No campo, os agentes lutam com o que possuem ou criam novas armas, novas estratégias que lhe permitem manter sua posição quando privilegiada, confortável ou avançar para outra mais vantajosa. Nesse processo, nesse jogo em que as cartas não são necessariamente marcadas, a promoção de uma ideologia evangelística patriótica e a liderança carismática não foram suficientes para trazer equilíbrio aos conflitos até então travados no presbiterianismo.

Pereira precisava de um novo fôlego, de um novo foco de atenção. A Questão Maçônica surgiu como uma nova cruzada, uma nova bandeira a ser desfraldada. Com mais intensidade, com mais veemência do que havia sido a causa do Seminário. Triunfar na Questão Maçônica seria triunfar sobre Horace Lane – maçom – e sobre todo o pragmatismo americano que ele representava, pois nem esse pragmatismo seria suficientemente a favor de um herege, ou mesmo seria triunfar sobre Álvaro Reis – maçom – companheiro de lutas anteriormente, mas cada vez mais apreciado como orador e líder nacional, uma alternativa a cada vez mais inquieta e polêmica personalidade de Pereira. Assim, na querela teológica de segunda ordem se aplica o legitimar ações políticas.

O pastor Eduardo, embora “sacerdote” – usando a terminologia bourdiesiana, assume papel profético, polêmico, protestante. E como tal, no desenvolver das decisões conciliares que favoreciam os que eram maçons, acabou por ser forçado a se contrapor à sua própria

instituição. Pereira é um profeta – nos termos bourdiesiano – e seus adeptos, os que a ele se agregaram e o acompanharam na decisão de se desligar, sua seita. No conflito conciliar, a denominação, encarnada no corpo de especialistas, luta para impor-se e manter a estrutura.

No campo religioso, o “palco” da encenação carismática pode ser diverso. Pode se referir a necessidade de satisfação religiosa de um determinado grupo que enseja novas demandas ou uma disputa de poder eclesiástico em que se verifica a polarização em torno de diferentes grupos. O campo religioso presbiteriano é um universo político em sua natureza burocrática, conciliar, em que as decisões são tomadas pelo voto em sessões parlamentares. O líder que deseja ver seu projeto vitorioso precisa atrair para si o apoio de um grupo suficientemente disposto a lutar, a brigar pelo projeto em pauta. O grupo de apoio acredita no líder, na sua capacidade, na sua unção.

Esse é o objetivo de Eduardo Carlos Pereira e sua retórica. Ele é um orador. O discurso tem como objetivo pender a balança das relações de poder a favor do pastor Eduardo e seu grupo. O poder simbólico acumulado por esse agente é de várias matizes: teológico, jurídico, filosófico, etc. Ao mesmo tempo, trata-se de uma reação à estrutura denominacional que, por meio de resoluções decretais, determinava o que deveria ser crido. Os concílios se tornam um espaço privilegiado de poder, em que os debates do plenário se tornam uma das peças do jogo. Há necessidade do reconhecimento social das decisões, porque há conflito dentro do próprio corpo de especialistas.

Assim como o discurso foi utilizado no decorrer da gênese religiosa para estabelecer os pilares da institucionalização da fé, usando as Escrituras, e a linguagem lógica, veja-se que o mesmo instrumento é utilizado no presbiterianismo para que se defina a heresia e a ortodoxia. Os concílios tornam legítimo o discurso autorizado por meio do próprio discurso teológico concretizado nos atos conciliares. É a institucionalização do que é a ortodoxia e o que é a heresia.

Sob a perspectiva bourdiesiana, enquanto subcampo do campo religioso, enquanto estrutura estruturada e estruturante, o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro é uma amostragem do protestantismo histórico e de sua caracterização enquanto religião, veículo de poder, cultura e mentalidades, um espaço de disputas internas e formação de comportamentos e posturas ante o mundo dito secular. Ajuda a compreender o todo do universo evangélico que em sua busca do transcendente, em um ato de auto justificação ou mesmo de auto penitência, se põe a ocultar sua imanência, sua humanidade, as rachaduras de sua própria estrutura.

REFERÊNCIAS

Actas do Synodo da Igreja Presbyteriana no Brazil. São Paulo: Typografia Internacional, 1888.

ACTON, Lorde. Nacionalidade. IN: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. IN: GUERRIEIRO, *O Estudo das Religiões*. Desafios Contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2008.

ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*, México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.

ANDERSON, Benedict. Introdução. IN: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

ANDRADE, Athos Vieira *O Evangelho e a Maçonaria: uma parceria que deu certo no Brasil* Contagem-MG: Gráfica Lithera Maciel, 2004

ANTIOQUIA, Inácio citado por COSTANZA, José Roberto. “*O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano*”. Disponível em <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>, acesso em 21/08/2008.

APPIAH, Kwame Anthony. Patriotas cosmopolitas. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 1998, vol.13, n° 36. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v13n36/36appiah.pdf>, acesso em 03/06/2014.

ARNOLD, Frank. *Uma Longa Jornada Missionária*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de Assis. O fim de um monopólio. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, n° 87, p.24-26, Dez/2012.

BAHIA, Joana D'Arc do Valle. *O tiro da bruxa*. Identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos. 2000. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

BAUER, Otto. A nação. IN: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BELLAH, Robert N. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 117, n. 3, p. 97-117, 1988. *Apud* FONSECA, Carlos. “Deus está do nosso lado”: excepcionalismo e religião nos EUA. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro. Vol.29, nº 1, p149-185, jan/jul 2007.

BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. *Ide por todo mundo...; a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana (1869-1892)*. Campinas, Editora da Unicamp/CMU, 1996.

BERCOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade. IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BORDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012.

BORDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988

BRAUER, Jerald C (Org.). *Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: Westminster Press, 1971, p. 672-673,

BRAUER, Jerald C. (Ed.). *The Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: Westminster, 1971.

CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos*. Uma História da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMERON, Nigel M. (Org.). *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. Edinburgh: T&CLARK, 1993.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Apresentação IN: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*. São Bernardo do Campo: UESP, 2008.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. IN: SOUZA, Beatriz Muniz & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, José Murilo. O pecado original da República. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 5, edição eletrônica, Nov/2005. disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-pecado-original-da-republica>, acesso em 15/05/2014.

CAVALCANTI, H.B. O Projeto Missionário Protestante do Século XIX: comparando a experiência presbiteriana e batista. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC-SP, nº 4, 2001.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Lisboa: DIFEL, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

Código Criminal do Império do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 08/10/2013.

Constituição Política do Império do Brasil. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso em: 03/10/2013.

CORREIA, Adolfo Machado. *Eduardo Carlos Pereira e seu apostolado no Brasil.* São Paulo: Pendão Real, s/data.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à República.* 9ª ed. São Paulo: UNESP, 2010

COSTANZA, José Roberto. *A Igreja na América do Norte.* Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia.

COSTANZA, José Roberto. *A Igreja nos Estados Unidos.* Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia.

COSTANZA, José Roberto. *Fundamentos Doutrinários de Calvino.* Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. p. 1, nota 1. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia do Seminário Simonton, no Rio de Janeiro.

COSTANZA, José Roberto. *O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano.* Disponível em <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>, acesso em 21/08/2008.

COSTANZA, José Roberto. *Religião na Europa.* Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia.

DA MATA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Anthropological Blues IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.) *A Aventura Sociológica*. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

DA MATTA, Roberto. Brasil & EUA; ou, as lições do número três. IN: SACHS *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

De SOUZA, Silas Luiz. *José Manoel da Conceição*. O padre-pastor e o início do protestantismo Brasileiro. Rio de Janeiro: Novos diálogos, 2011. Ebook.

D'EPINAY, Lalive. Apud. SIEPIERSKI, Paulo D. "Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro". IN *O Estudo das Religiões. desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

DIAS, Agemir de Carvalho. *Sociologia da Religião*. Introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso. São Paulo: Paulinas, 2012.

DREHER, Martin N. Protestantismos na América Merdional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. Enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2007.

DURAND, Jean-Paul. *Instituições Religiosas*. Judaísmo, Catolicismo, Islamismo e Igrejas saídas da Reforma. São Paulo: Paulinas, 2003.

ELLIOT, Emory. "Religião, identidade e expressão na cultura americana" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. A "Imprensa Evangélica" como estratégia para a inserção do protestantismo no Brasil Imperial. *Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-RJ*. 2010. Disponível em: http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612_ARQUIVO_AImprensaEvangelica-ANPUH.pdf. Acesso em: 23/10/2013.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959, vol. 1.

FERREIRA, Valdinei. *Protestantismo e Modernidade no Brasil*. Da utopia à nostalgia. São Paulo: Reflexão, 2010.

FRAGOSO, João. Economia brasileira no século XIX. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). *História Geral do Brasil*. 9ª ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.p.184. e WALLACE, R.S. “Presbítero” In:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol. 3, N-Z.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000..

GONZÁLEZ, Justo. *Dicionário Ilustrado dos Intérpretes da Fé*. Santo André-SP: Academia Cristã, 2005

GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. Nação, nacionalismo, Estado. *Estudos Avançados*. São Paulo. vol.22, p.145-159. 2008.p.145.

HACK, Osvaldo Henrique. *Protestantismo e Educação Brasileira*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, p. 65.

HAHN, Carl Joseh. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paul: ASTE, 1989.

HOBSBAWM, *Nações e nacionalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOORNAERT, Eduardo. “Discurso Católico e Discurso Estrangeirado (sobre o caráter imigratório do discurso católico no Brasil)”. IN:DREHER, Martin N (org.). *Imigrações História da Igreja no Brasil*. Aparecida-SP: Santuário, 1993.

IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre Consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2002.

JARDELINO, José Rubens Lima. Educação e protestantismo brasileiro: reflexões e hipóteses. IN: SOUZA, Beatriz Muniz & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*.

KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. Das origens ao século XXI. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2013.

LATOURRETE, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. São Paulo: Hagnos, 2006. Vol2.

LÉONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*. Estudo de Eclesiologia e História Social. São Paulo: ASTE, 2002.

LEONARD, Emille. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: IMES (UMESP), 1988.

LEONEL, João. *História da Leitura e Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie e Paulinas Editora, 2010.

LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. *Protestantes em Confronto*. São Paulo: Pendão Real, 2005.

LINDER, R.D. "Ultramontanismo" IN: IN:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 3: N-Z.

LUZ, Waldir Carvalho. *John Knox – o Patriarca do Presbiterianismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARCÍLIO, Maria Luiza. "O Povo na Igreja do Brasil Tradicional: Indicações Documentais para uma História do Catolicismo Popular Brasileiro, da Colônia aos Meados do Século XIX" IN: MARCÍLIO, Maria Luiza, et. alii. *Para uma História da Igreja na América Latina*. Marcos Teóricos (o debate metodológico). Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

MATOS, A Atividade Literária dos Presbiterianos. Disponível em <http://www.mackenzie.br/10982.html>, acesso em 28/05/2014.

MATOS, Alderi de Souza. *Uma Igreja Peregrina*. História da Igreja Presbiteriana do Brasil de 1959-2009. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

MATOS, Alderi Souza de. “João Calvino: dados biográficos”. Disponível em <<http://www.mackenzie.br/7033.html>>, acesso em 13/10/2008.

MATOS, Alderi Souza de. A Atividade Literária dos Presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, vol. XII, nº 2, 2007.

MATOS, Alderi Souza de. Aviva, Senhor, a tua obra: os grandes despertamentos norte-americanos. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7109.98.html>, acesso em 17/02/2014.

MATOS, Alderi Souza de. *Breve História do Protestantismo no Brasil*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/6994.html>. Acesso em: 10/10/2013.

MATOS, Alderi Souza de. *Erasmus Braga, o Protestantismo e a Sociedade Brasileira*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

MATOS, Alderi Souza de. George Nash Morton. Disponível em: http://www.gammon.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=65. Acesso em: 11/09/2013.

MATOS, Alderi Souza de. História da Igreja Presbiteriana do Brasil I (1859-1959), disponível em http://portuguese.thirdmill.org/files/portuguese/93530~11_1_01_9-47-54_AM~Hist%C3%B3ria da Igreja Presbiteriana do Brasil I.html, acesso em 15/05/2014.

MATOS, Alderi Souza de. Histórico da Igreja Presbiteriana do Brasil. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/7102.html>. Acesso em: 31/10/2013.

MATOS, Alderi Souza de. Lições dos avivamentos norte-americanos. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7080.html>, acesso em 17/02/2014.

MATOS, Alderi Souza de. O Protestantismo Norte-Americano (I). Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7020.html>, acesso em 17/02/2014.

MATOS, Alderi Souza de. Os avivamentos norte-americanos. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007.

MATOS, Alderi Souza de. *Os Pioneiros presbiterianos no Brasil (1859-1900)*. Missionários, Pastores e Leigos do século XIX. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MATOS, Alderi Souza de. Os Presbiterianos e a Educação. Disponível em: www.mackenzie.br/10243.html. Acesso em: 21/06/2013.

MATOS, Alderi Souza de. Os puritanos: sua origem e sua história. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7058.html>, acesso em 17/02/2014.

MATOS, Alderi Souza de. Presbitério do Rio de Janeiro, disponível em <http://www.mackenzie.com.br/10983.html>, acesso em 14/07/2013.

MATOS, Alderi Souza de. *Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862-1903)*. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/10268.html>. Acesso em: 02/02/2013.

MATOS, Alderi Souza de. *Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil*. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/teologia/Historia%20da%20Igreja/6%20Presbiterianismo%20brasileiro/2%20Historia%20da%20IPB/c%20SimontonEbasesPB.htm> Acesso em 31/07/2007.

MATOS, Souza de *Simonton e seus companheiros*. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/15611.html>, acesso em 21/05/2014.

McGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*. São Paulo, nº 67, p. 48-67. Set-Nov/2005.

MENDONÇA, *O Celeste Porvir*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENDONÇA, *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

MESQUISTA, Zuleica de Castro Coimbra; MALUSÁ, Silvana. Expositor Christão: um jornal confessional na virada do século. *Revista do Cogeime*, nº 14, jul. 1999.

MONTEIRO, Hamilton. *Brasil República*. São Paulo: Ática, 1986.

MORRIS, Leon. Governo Eclesiástico. In: ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 2: E-M.

NETO, José Quirino Tavares. Espaços privilegiados do poder religioso evangélico. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*.

NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (Org). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

NICHOLS, Robert Hastings. *História da Igreja Cristã*. 12ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

NÓBREGA, Rodrigo. Mito da Regeneração Nacional: missionários protestantes, políticos liberais e a salvação do Brasil. *Revista Intellectus*. Ano 3, Vol. II, 2004. Disponível em: <http://www.intellectus.uerj.br/Textos/Ano3n2/Texto%20de%20Rodrigo%20Nobrega.pdf>. Acesso em: 31/01/2007.

Novo Cântico. Hinário Presbiteriano. Quarta Edição com Música. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

PAIVA, GILBERTO. *Meados do século XIX: A Igreja no Brasil toma novos rumos*. Disponível em http://www.redemptor.com.br/site/index.php?id_pagina=288> Acesso em 20/11/2007.

PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza*. Tipos e processos. São Paulo: Paulinas, 2006.

PATUZZI, Silvia. Sem intermediários. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.20-21, Dez/2012.

PAULINO, Carla Viviane. O “Império do Atraso”: Monarquia e Catolicismo no Brasil a partir dos escritos de Thomas Ewbank. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, jul. 2011, p. 7. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308167783_ARQUIVO_ARTIGO_ANPUHNOVO.pdf. Acesso em: 10/10/2013.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *As Origens da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*. São Paulo: Editora Pendão Real, 2013.

PEREIRA, Marco Aurélio Monteiro. O Jornal "Imprensa Evangélica" e a Formação da Identidade Religiosa Presbiteriana no Brasil do Século XIX. *Anais do V Congresso Internacional de História*. Universidade Estadual de Maringá. 2011. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/83.pdf>. Acesso em: 23/10/2013.

PIERSON, Paul Everett. O primeiro meio século do presbiterianismo brasileiro. Cap. 2 do livro: *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, Texas: Trinity University Press, 1974. Traduzido pelo Presb. José Roberto Costanza para o Curso de História da IPB 2 da Graduação em Teologia do Seminário Simonton. Rio de Janeiro, 2007.

RAMOS, André Luiz Araújo. MIRANDA, Augusto Ridson de Araújo. Religião Civil, destino manifesto e política expansionista estadunidense. *Ameríndia*. Fortaleza-CE. Vol.4, nº 2, 2007.

RAMOS, Paula da Silva. Um ensaio à festa republicana. – A Relação Brasil-Argentina nos anos finais do Império. *Revista Angelus Novus*. São Paulo. nº 3, 2012. p.50-62. Maio de 2012.

REBELO, Fernanda. Raça, clima e imigração no pensamento social brasileiro na virada do século XIX para o XX. *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 2 (2007).

REBLIN, Iuri Andréas. Poder & Intrigas, uma novela teológica: considerações acerca das disputas de poder no campo religioso à luz do pensamento de Pierre Bordieu e de Rubem Alves. *Protestantismo em Revista*. Volume 14. Set-Dez de 2007.

RENEWICK, Alexander MacDonald. “Erastianismo” In:ELWELL, Walter A. (org.) Enciclopédia Histórico-Teológica. Vol. 2: E-M.

RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Presbiteriana do Brasil: Da Autonomia ao Cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987.

RIBEIRO, Boanerges. *O Padre Protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

RIBEIRO, Boanerges. *O Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981

RIBEIRO, Viviane. Protestantismo, Liberalismo, Maçonaria e a Educação no Brasil, na segunda metade do século XIX. *Anais do 3º Congresso Brasileiro de História da Educação*. Disponível em: <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo2/059.pdf>. Acesso em: 32/10/2013.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Coleção Biblioteca Manancial. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. Ebook. Grifos meus.

ROSI, Bruno Gonçalves. James Cooley Fletcher, o missionário amigo do Brasil. *Almanack*. Guarulhos-SP, nº 05, 1º sem. 2013.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTANA, Giseane Souza. Mito Fundador, Narrativas e História. I Encontro Baiano de Estudos em Cultura – EBECULT. Disponível em <http://www.uesc.br/icer/artigos/ebecult.pdf>, acesso em 11/07/2014.

SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O Jornal Imprensa Evangélica*. São Paulo: Mackenzie, 2009.

SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006.

SANTOS, Lyndon de Araújo. "O Protestantismo no Advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos". IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, nº 8, Setembro de 20120.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *A Abertura para o mundo: 1889-1930*.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Drama cívico entre bolachas e cafezinho. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 5, edição eletrônica, Nov/2005. Disponível em <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/drama-civico-entre-bolachas-e-cafezinho>, acesso em 13/05/2014.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Protestantismo, Política e Educação no Brasil: a propaganda do progresso e da modernização. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano III, n. 7, maio 2010 - I. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/15Mariana.pdf>. Acesso em: 10/10/2013.

SHLOMO, Sand. *A invenção do povo judeu*. Da Bíblia ao Sionismo. São Paulo: Benvirá, 2011.

SILVA, Elizete da. O Protestantismo Brasileiro: um balanço historiográfico. IN: *Religião no Brasil*. Enfoques, Dinâmicas e Abordagens. São Paulo: Paulinas, 2007.

SILVA, Elizete. SANTOS, Lyndon Araújo dos. ALMEIDA, Vasni. "*Fiel é a Palavra*". Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana-BR: UEFES, 2011.

SIMMEL, George. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, volume 43, número 1, p.219-242, Abril de 2009.

SIMONTON, Ashbel. *Diário*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. *Liberdade ainda que tardia*. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 5, edição eletrônica, Nov/2005. disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/liberdade-ainda-que-tardia>, acesso em 15/05/2014.

STURZ, Richard J. "O Catolicismo na América Latina do Século XIX" IN: CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos. Uma História da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

VALENTIM, Carlos Antônio. O Brasil e os Brasileiros. *Fides Reformata*. São Paulo, XV, nº 2 (2010).

VAN TIL, Henry R. *O Conceito Calvinista de Cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux. A Gênese da Editoração Protestante no Brasil: o circuito de difusão das publicações (1830-1920). *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*. Pernambuco, nº 30.2 (2012).

VELHO, Gilberto. IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.), *A Aventura Sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: UNB, 1980.

WATANABE, Thiago Hideo Barbosa. A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro. *Revista Aulas*. Dossiê Religião. São Paulo, nº 4, Abr-Jul/2007.

WATANABE, Thiago. *Ashbel Green Simonton: um peregrino em terras tropicais?* Ebook. Rio de Janeiro, Novos Diálogos, 2012.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "Caminhos e Histórias: a Historiografia do Protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº1. São Paulo: PUC, 2005.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Ícone, 2010.

WHEATON, D.H. “Sínodo”. IN: ELWELL, Walter A. (editor). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 3: N-Z. Vida Nova: 1990.

WILLAIME, Jean Paul. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WRIGHT, D. F. Protestantismo. In: ELWELL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol.3, N-Z.

Fontes eletrônicas

<http://crentebatista.wordpress.com/2010/04/22/william-edwin-entzminger/>, acesso em 18/06/2014.

<http://www.primeiraireja.org.br/igreja/historia>. Acesso em: 12/09/2013.

The Second Book of Discipline (1578)”. Disponível em http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod_ch03.htm, acesso em 20/08/2008.

<http://www.sc33.com.br/>, acesso em 11/08/2014.

<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html>, acesso em 30/08/2012.

<http://www.history.pcusa.org/history-online/presbyterian-history/timeline-presbyterian-history>, acesso em 19/07/2014.

<http://www.princeton.edu/main/about/history/>, acesso em 22/10/2013.

Calvinism. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/03198a.htm>, acesso em: 23/01/2014.

History of the Seminary. Disponível em:
<http://www.ptsem.edu/index.aspx?id=1264>. Acesso em: 22 out. 2013; Princeton's
History em: <http://www.princeton.edu/main/about/history/>. Acesso em: 22/10/2013.