

ÉBER FERREIRA SILVEIRA LIMA

**“ENTRE A SACRISTIA E O LABORATÓRIO” – OS INTELLECTUAIS
PROTESTANTES BRASILEIROS E A PRODUÇÃO DA CULTURA (1903 – 1942)**

ASSIS
2008

ÉBER FERREIRA SILVEIRA LIMA

**“ENTRE A SACRISTIA E O LABORATÓRIO” – OS INTELLECTUAIS
PROTESTANTES BRASILEIROS E A PRODUÇÃO DA CULTURA (1903 – 1942)**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis –
UNESP – Universidade Estadual Paulista para obtenção do
título de Doutor em História (Área de Conhecimento: História
e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Antonio Celso Ferreira

ASSIS
2008

FICHA CATALOGRÁFICA

Lima, Éber Ferreira Silveira

"Entre a sacristia e o laboratório": os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942) / Éber Ferreira Silveira Lima. --Assis, UNESP/Faculdade de Ciências e Letras, 2008.

195 p.

Orientador: Prof^o Dr. Antonio Celso Ferreira

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, 2008.

1. Protestantismo - Brasil - História. 2. Protestantismo - Cultura Religiosa.
3. Protestantismo - Intelectuais, 1903-1942.

CDD- 284.0981

TERMO DE APROVAÇÃO

ÉBER FERREIRA SILVEIRA LIMA

“ENTRE A SACRISTIA E O LABORATÓRIO” – OS INTELLECTUAIS PROTESTANTES BRASILEIROS E A PRODUÇÃO DA CULTURA (1903 – 1942)

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História, da Universidade Estadual Paulista, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Antonio Celso Ferreira
Departamento de História, UNESP

Prof. Dr. Áureo Busetto
Departamento de História, UNESP

Prof. Dr. José Carlos Barreiro
Departamento de História, UNESP

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi
Departamento de Teologia, PUC-PR

Prof. Dr. José Adriano Filho
Departamento de Teologia, UNIFIL

27 de agosto de 2008

DEDICATÓRIA

À memória de meu pai.

AGRADECIMENTOS

Esta tese não teria sido possível sem o concurso de várias pessoas – professores, amigos e familiares – que deram uma contribuição fundamental a cada página que foi escrita. A começar de meu orientador, Prof. Antonio Celso Ferreira, que além do acompanhamento acadêmico e das bem-vindas sugestões, demonstrou sempre renovado interesse pelo meu trabalho, a despeito das enormes dificuldades que enfrentei para concluí-lo. Diga-se que foi a leitura de seu magnífico livro – **A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)** – que me motivou a pesquisar o assunto de minha tese. A banca da qualificação, composta pelo orientador e pelos professores Eduardo Basto de Albuquerque e José Carlos Barreiro, prestou auxílio indispensável para colocar este trabalho em melhores trilhos.

Várias pessoas colaboraram com informações, sugestões, idéias, observações e indicações bibliográficas, sem as quais a tese não teria se concretizado. Cito aqui, com medo de omitir algum nome, os seguintes: Rev. Paulo Cintra Damião, Rev. Rubens Cintra Damião, Rev. Abival Pires da Silveira, Rev. Eriberto Soto, Rev. Eduardo Faria Galasso, Rev. Ruy Gutierrez, Rev. Paulo Viana de Moura, Prof. José Rubens Lima Jardimino, Prof. Fábio Franzini, Prof. Jonas Soares de Souza, Professora Maria Antonieta Mota Kanji, Sr. Dario Andrade Ferreira, Sr. Itamar Silveira Lima, Sra. Heni Ferreira Gilaverte e Vítor Silveira Lima Oliveira.

Registro a importância que tiveram o Rev. Roldão Trindade de Ávila (*in memoriam*), com as nossas conversas lá na distante década de 80, e o Rev. Antonio de Godoy Sobrinho (*in memoriam*), com seu apoio amigo e erudito aos meus então projetos futuros.

Endereço ainda agradecimentos ao Centro de Referência em Educação Mário Covas (CRE), na pessoa da arquivista Fabiana Oliveira, à Academia Paulista de Letras, ao Arquivo Presbiteriano (IPB) e ao Museu e Arquivo Histórico da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, que puseram à disposição o material que eu necessitava compulsar para o aprofundamento da pesquisa.

Agradeço à Fundação Mary Harriet Speers, da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, que muito me auxiliou no ano inicial de meu curso de doutorado, possibilitando meus deslocamentos semanais de Maringá, onde eu residia, até Assis.

À presente Banca que examina meu trabalho, agradeço desde já por sua gentileza em aceitar a tarefa de ler o texto e de criticá-lo.

Expresso minha gratidão às seguintes pessoas, que me auxiliaram grandemente ao longo do trabalho e na preparação técnica do texto final, tomando providências e correndo atrás de detalhes que eu sozinho não venceria: Erika, minha mulher – que leu rascunhos, digitou muitas de minhas páginas e colocou a tese no padrão exigido pelas normas acadêmicas – bem como Laodicéia Cardoso Meira Casella e a bibliotecária Miriam Numata.

Aos meus amigos e incentivadores da Uninove, muito mais do que colegas, professores Fábio Franzini, Elaine Lourenço, Kátia Cristina Kenez, José Lúcio da Silva Menezes, Geraldo José Alves e Savério Lavorato Júnior, o abraço especial.

Meus filhos mais velhos, Guilherme e Maytê, e minha mãe não me faltaram jamais com seu incentivo e demonstrações de confiança, nesses anos todos de correria.

E, com meu carinho especial e minhas desculpas, resgato o nome das pessoas que mais foram prejudicadas por minha autêntica “internação” dos últimos meses, Erika, minha mulher e Bia, minha filha caçula, às quais declaro o meu amor e prometo melhores dias...

São Paulo, julho de 2008.

O Autor

RESUMO

Esta tese visa a mostrar como o protestantismo brasileiro, através de um grupo de intelectuais, inseriu-se culturalmente no tecido social urbano na primeira parte do século XX. A participação desses intelectuais protestantes deu-se na esteira de um modelo anterior, praticado por lideranças importantes da igreja evangélica no Brasil, como o pastor Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), que foi também professor de ginásio e reconhecido gramático. Tais lideranças detinham uma postura religiosa conservadora que se refletiu em sua produção científica, voltada para a manutenção da sociedade brasileira nos padrões desejados pelas oligarquias rurais do país. Diferentemente da geração anterior, os intelectuais protestantes, que também eram líderes religiosos – a maior parte deles ligada à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, a mesma a qual pertencia Eduardo Carlos Pereira – assumiram o mesmo espírito de transformação e de modernização social que estava presente na burguesia urbana ascendente. Primeiramente, aspiraram a uma re-elaboração do protestantismo brasileiro, que julgavam muito aquém das necessidades no estabelecimento de um diálogo com a cultura brasileira. Em segundo lugar, desejavam que esse transformar da mentalidade protestante permitisse a evangelização das “classes cultas”, ou seja, das elites dirigentes brasileiras e da burguesia urbana. Fechadas as portas a eles, por lideranças conservadoras, das igrejas e de suas estruturas internas de poder, decidiram usar o expediente das revistas de cultura religiosa para falar ao universo protestante sem serem impedidos pelas lideranças das igrejas. Os principais articuladores dessas revistas foram os pastores presbiterianos Epaminondas Melo do Amaral, Miguel Rizzo Júnior, Othoniel Motta e Erasmo Braga. As revistas lançadas – *Revista de Cultura Religiosa*, *Lucerna*, *Fé e Vida* e *Unitas* – compuseram um capítulo de extraordinária relevância para a disseminação da cultura religiosa no Brasil, particularmente nas décadas de 1920, 1930, 1940 e 1950. Crises doutrinárias e confrontos políticos em finais da década de 30 e princípios da década de 40 resultaram na organização, pelos intelectuais protestantes, da Igreja Cristã de São Paulo, em 1942. Tal comunidade procurou marcar em sua experiência evangélica os traços que seus fundadores desejavam ver em todo o protestantismo brasileiro. Tal comunidade, porém, não conseguiu sensibilizar outras igrejas, que temiam o discurso demasiadamente crítico e moderno que a Igreja Cristã de São Paulo verbalizava. O ápice da influência cultural dos intelectuais protestantes deu-se através da presença de alguns deles na Universidade de São Paulo – Lívio Teixeira, Theodoro Henrique Maurer Júnior e Isaac Nicolau Salum – a partir de final dos anos 30. O trabalho desenvolvido por esses protestantes na USP determinou o surgimento de importantes institutos de pesquisa e ensino na mais antiga universidade paulista, a demonstrar a competência científica e o rigor desses professores, frutos, em grande medida, de seu “espírito protestante”.

Palavras-chave: Protestantismo Brasileiro. Intelectuais. Cultura Religiosa. Liberalismo. Sociedade Urbana. Revistas Protestantes.

ABSTRACT

This thesis aims to show how Brazilian Protestantism, by a group of intellectuals, entered into the social fabric of urban culture in the first part of the twentieth century. The involvement of these Protestant intellectuals took place in the wake of a previous model, practiced by leaders of the mainline evangelical church, such as Pastor Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), who was also a gym professor and a recognized Portuguese grammar teacher. These religious leaders held a conservative religious posture that was reflected in their scientific production, dedicated to the maintenance of Brazilian society in the patterns desired by the rural oligarchies of the country. Unlike the previous generation, the Protestant intellectuals, who were also religious leaders – most of them linked to the Independent Presbyterian Church of Brazil (IPIB), the same denomination to which Eduardo Carlos Pereira belonged to – took upon themselves the same spirit of transformation and social modernization that was present in the upcoming urban bourgeois. First, they aspired towards a re-elaboration of Brazilian Protestantism which they judged to be far short of establishing a dialogue with Brazilian culture. Second, they desired that the transformation of the Protestant mentality would permit an evangelization of the “educated and cultured class” of society; that is, of the Brazilian ruling elite and of the urban bourgeois. Since the doors were closed to them by the conservative leadership of the churches and their internal structures of power, they decided to use as a means of communication the journals of religious culture to speak to all Protestants without being prevented to do so by the Protestant leadership of the churches. The main speakers of these journals were the following Presbyterian pastors: Epaminondas Melo do Amaral, Miguel Rizzo Junior, Othoniel Motta and Erasmo Braga. The journals that were published – *Revista de Cultura Religiosa*, *Lucerna*, *Fé e Vida* and *Unitas* – resulted in a chapter of extraordinary historical relevance and importance for the spread of religious culture in Brazil, especially during the decades of the 1920’s, 1930’s, 1940’s and 1950’s. Doctrinal crisis and political confrontations at the end of the decade of the 1930’s and beginning of the decade of the 1940’s resulted in the organizing, by the Protestant intellectuals, of the Christian Church of Sao Paulo, in 1942. This community sought to stamp in its evangelical experience the characteristics that its founders desired to see in all of Brazilian Protestantism. This community, however, failed to sensitize other churches, which feared that the message proclaimed by the Christian Church of Sao Paulo to be too critical and modern. The apex of the cultural influence of the Protestant intellectuals took place by the presence of some of them as professors at the University of Sao Paulo (USP) – Livio Teixeira, Theodoro Henrique Maurer Junior and Isaac Nicolau Salum – in the final decade of the 1930’s. The work developed by these Protestants at the USP determined the emergence of important institutes of research and learning in the oldest public university in Sao Paulo, to demonstrate the scientific competence and rigor of these teachers, the fruit, in large measure, of the “Protestant spirit”.

Key words: Brazilian Protestantism, Intellectuals, Religious Culture, Liberalism, Urban Society, Protestant Journals.

EXPLICAÇÃO NECESSÁRIA

As citações de livros, artigos de revistas, de jornais e documentos, bem como de seus respectivos títulos, conservaram a ortografia de cada época. Assim, procurou-se preservar o clima cultural que as próprias palavras trazem consigo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 EDUARDO CARLOS PEREIRA: PRIMEIRO MODELO DE INTELLECTUAL PROTESTANTE BRASILEIRO	25
1.1 Caracterização sócio-biográfica	25
1.2 A gramática como ciência da ordem	41
1.3 A produção conservadora da história religiosa	64
1.3.1 O Livro Fundador: <i>As Origens da Independência Presbiteriana</i>	73
1.3.2 Os sermões-discurso do “31 de Julho”	79
2 OS INTELLECTUAIS PROTESTANTES E SUA PRODUÇÃO DE SACRISTIA: AS REVISTAS DE CULTURA RELIGIOSA	86
2.1 As revistas de cultura religiosa e o desafio das “classes cultas”	89
2.2 A <i>Revista de Cultura Religiosa</i> : janela protestante aberta à modernidade	92
2.2.1 <i>La Revue du Christianisme Social</i> : matriz francesa da <i>Revista de Cultura Religiosa</i>	99
2.2.2 A <i>Revista de Cultura Religiosa</i> : sua formação e conteúdos	103
2.2.3 A <i>RCR</i> : objetivos e temas	114
2.2.4 A <i>Revista de Cultura Religiosa</i> e a oposição conservadora	121
2.2.5 A <i>Revista de Cultura Religiosa</i> e seus interlocutores	124
2.3 <i>Lucerna, Fé e Vida, Unitas</i> : versões “populares” de revistas de cultura religiosa	126
3 OS INTELLECTUAIS PROTESTANTES E A UNIVERSIDADE: A SACRISTIA CHEGA AO LABORATÓRIO	143
3.1 Lívio Teixeira no Departamento de Filosofia da USP	150
3.2 Maurer, Salum: os estudos filológicos na USP	158
CONCLUSÃO	170
BIBLIOGRAFIA	177
GLOSSÁRIO	195

INTRODUÇÃO

Esta tese busca compreender como se constituiu e se desenvolveu o grupo de intelectuais protestantes de confissão presbiteriana, atuante no meio eclesiástico e no meio cultural brasileiro na primeira metade do século XX. Tal grupo, formado por pastores e leigos presbiterianos, produziu, com atuação a partir de São Paulo, em aproximadamente cinco décadas, um volume expressivo de textos – artigos, verbetes, opúsculos e livros –, abordando diversos assuntos das letras, das ciências humanas e de outros campos de conhecimento. Ademais, parte do grupo atuou na área educacional, nos antigos "ginásios do Estado", nas escolas normais (primeiras décadas do século XX), bem como no ensino universitário (a partir dos anos 30), estando alguns deles entre os primeiros docentes de instituições como a Universidade de São Paulo (USP). Atuou também em museus e bibliotecas. Membros de entidades como a Academia Paulista de Letras (APL) e o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), dentre outras, tais intelectuais participaram da construção da sociedade brasileira urbana e capitalista que se constituía. A origem social de grande parte desses intelectuais estava no campo, relacionada ao trabalho nas fazendas das oligarquias cafeeiras ou às atividades econômicas que lhes subsidiavam. Há casos, mais raros, de pertencimento ao próprio grupo oligárquico.

Eram filiados, em sua maioria, a uma confissão protestante brasileira rompida com os missionários norte-americanos, na São Paulo do início do século XX. Igreja essa que se declarou autônoma e nacionalizada no ano de 1903: a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, conhecida também pelas siglas IPI e IPIB. Tais intelectuais constituíram-se na expressão culta desse protestantismo presbiteriano, buscando uma igreja urbana e moderna. Queriam o protestantismo livre dos preconceitos relativos às ciências, falando às classes dominantes e sendo ouvido com respeito e atenção. É preciso lembrar que o protestantismo brasileiro mostrou-se teologicamente conservador desde o princípio de seu enraizamento no Brasil, principalmente por ter sido doutrinado por missionários norte-americanos que combatiam, em sua terra natal, o liberalismo teológico e suas influências. Tal liberalismo teológico, na linha dos eruditos alemães Friedrich Schleiermacher (1768-1834), David Friedrich Strauss (1808-1874) e Adolf Harnack (1851-1930) [os quais tinham claras influências recebidas da filosofia de Immanuel Kant (1724-

1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)], preconizava: 1) - **A primazia dos sentimentos em relação às convicções doutrinárias** (nesse ponto, mais Schleiermacher do que os outros); ou seja, a fé é essencialmente uma experiência interior dos indivíduos; 2) - **A aceitação da crítica textual e científica aos textos bíblicos**, ou seja, o reconhecimento de que as Escrituras constituem-se em um livro humano, passível de ser estudado dentro de normas objetivas emanadas da gramática, da filologia, da história e da sociologia; 3) - **O respeito às teorias científicas então recentes** – inclusive as darwinianas –, vistas como explicações merecedoras de consideração por parte da Igreja e da teologia; 4) - **Os estudos cristológicos com enfoque na humanidade de Jesus**. Os missionários norte-americanos, na condição de instrutores da jovem igreja protestante brasileira (os primeiros missionários chegaram ao Brasil na década de 50 do século XIX), alimentaram-na com sérias restrições à ciência moderna e ao liberalismo teológico e, portanto, com ressalvas às ênfases distintivas do liberalismo teológico que se descreve acima. Suas convicções doutrinárias tinham fortes bases na “Teologia de Princeton”, produzida no seminário teológico presbiteriano sediado nessa cidade norte-americana e que tinha a chancela dos principais teólogos e professores dessa instituição: Charles Hodge (1797-1878), Archibald Alexander Hodge (1823-1886) e Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921). É bom lembrar que o primeiro missionário presbiteriano que aportou no Brasil, chegando ao Rio em 1859, o jovem pastor Ashbel Green Simonton (1833-1867), estudara no Seminário de Princeton e fora despertado para o serviço missionário em sermão proferido pelo próprio Charles Hodge, na época seu professor na instituição teológica em questão.

Os intelectuais protestantes brasileiros, já distantes temporalmente da doutrinação inicial dos missionários norte-americanos do século XIX, estavam voltados culturalmente para a Europa. Isso se devia, em grande medida, ao seu envolvimento com outros ramos do conhecimento, como a filosofia, a filologia, a literatura e os estudos sociológicos. Nesses respectivos campos do conhecimento humano, tais intelectuais protestantes integravam-se àqueles que olhavam com respeito e admiração para a ciência humanística européia, em oposição ao pragmatismo norte-americano. De posse dessa bagagem, procuraram injetar em sua Igreja o antídoto contra o preconceito científico e o conservadorismo teológico, ao longo das décadas de 20, 30 e 40 do século XX. Foram, por causa disso, duramente combatidos dentro de seu próprio reduto religioso, face à mentalidade existente e já consolidada. No entanto, constituíram-se na reserva de

modernidade que permitiu a esse ramo do protestantismo adequar-se à sociedade urbana brasileira (particularmente a paulista), nos anos da ditadura Vargas e no período imediatamente subsequente à Segunda Guerra Mundial. Pode-se dizer que ajudaram a construir uma identidade cultural protestante que valoriza os saberes modernos, particularmente entre seus líderes, o que a diferencia da identidade assumida pelas igrejas declaradamente fundamentalistas – como a Igreja Presbiteriana Conservadora (1940), bem como de grupos pentecostais como a Congregação Cristã no Brasil (1910) e as Assembléias de Deus (1911), que desclassificam tal tipo de conhecimento. O presbiterianismo brasileiro, de forma geral, e a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, em particular, foram marcados por seus intelectuais e, conseqüentemente, pela cultura burguesa moderna.

Apenas para possibilitar uma comparação inicial, lembra-se aqui que a Igreja Católica Apostólica Romana, no período da República Velha e nos anos da ditadura Vargas, comportou-se como uma instituição em busca de uma hegemonia religiosa, posta em questão pelas novas condições sociais e políticas do país, particularmente depois da proclamação da República. Um grupo seletivo – os chamados "intelectuais católicos" – tendo à frente homens como Jackson de Figueiredo (1891-1939), Alceu Amoroso Lima (1893-1983) e o padre Leonel Franca (1893-1948), atuou em sintonia com as lideranças episcopais [caso de Dom Sebastião Leme (1882-1942), cardeal arcebispo do Rio de Janeiro no período de 1930-1942], buscando uma estratégia de aproximação às forças políticas emergentes, particularmente após a Revolução de 1930. Tal grupo também buscou o diálogo com o conhecimento científico moderno, procurando atualizar o discurso da Igreja no âmbito dos novos tempos e situações, na linha do filósofo católico Jacques Maritain (1882-1973). Porém, sempre garantindo para os dogmas da Igreja a primazia e a última palavra. O saber que produziram está marcado por tais contradições.

O estudo da intelectualidade protestante brasileira mostra, portanto, aspectos de aproximação e de distanciamento da experiência histórica católica. Como minoria religiosa, sem preocupações de natureza hegemônica, o segmento protestante participou da produção cultural brasileira na primeira metade do século XX identificando-se com os valores do liberalismo europeu e norte-americano. Desejava mostrar a superioridade dos valores culturais e do saber científico produzido nos centros de influência protestante do hemisfério norte. Assim, queria não

somente construir uma nova identidade protestante brasileira. Também almejava mostrar que o protestantismo poderia ser aceito no Brasil católico como uma legítima, moderna e inteligente expressão do cristianismo. Esse aspecto tornou-se prioritário no âmbito da ação evangelizadora, pois era mais importante convencer aos brasileiros – particularmente das elites econômicas dominantes, tanto das oligarquias cafeeiras quanto da ascendente burguesia urbana – da possibilidade desse cristianismo diferenciado e “moderno”. A produção cultural que tal protestantismo concretizou constituiu-se em uma de suas principais manifestações, na tentativa de estabelecimento desse diálogo com as elites dominantes.

A expressão que dá título ao presente estudo é pinçada de uma frase de Othoniel Motta, um dos mais destacados representantes desse grupo de intelectuais protestantes, bem resumindo essa disposição: **"Tem de haver um ajuste entre a sacristia e o laboratório, de maneira que possam viver lado a lado como bons amigos"** (*Temas Espirituais*, 1945, p.118). Motta, ao cunhar tal frase, mostra trânsito fácil por palavras que eram problemáticas para o protestantismo de sua época (e que continuam a ser hoje para boa parte dos protestantes). A palavra “sacristia” é do vocabulário católico romano e a princípio não tem qualquer utilização no âmbito do protestantismo. A geografia dos espaços litúrgicos protestantes não inclui o gabinete do sacristão, lugar onde se guardam as peças a serem utilizadas na missa e os paramentos dos sacerdotes. No entanto, a expressão se afigura adequada para, no contexto da cultura brasileira marcada pelo catolicismo, referenciar-se ao que é exclusivo da igreja: a vida consagrada ao evangelho e a teologia. A palavra “laboratório”, por sua vez, traz de imediato a imagem do cientista. O laboratório é o lugar da ciência, da exatidão e da racionalidade. Esse laboratório, para Othoniel Motta, não é somente o lugar das ciências de precisão; é também o espaço das ciências humanas, pois o filósofo, o filólogo, o sociólogo, são também cientistas. Os intelectuais protestantes, além do tradicional campo da teologia, tinham também no laboratório o seu lugar de trabalho. Não o estranhavam nem se sentiam nele desconfortáveis, pois dominavam suas ferramentas. Ao contrário de incompatibilidade, portanto, viam a possibilidade de aproximação, de “ajuste” entre esses dois mundos. Como parte da igreja, os intelectuais protestantes dispuseram-se a trabalhar em favor dos “ajustes” para concretizar tal convivência. Com seus esforços, desejavam sensibilizar tanto os renitentes do lado da religião quanto os céticos da parte da ciência a trilharem a mesma senda de ajustes.

Na prática histórica, em busca da conciliação da "sacristia" (os valores e os conteúdos da fé religiosa) com o "laboratório" (o conhecimento científico moderno), os intelectuais protestantes não conseguiram ir muito além dos ambientes elitistas aos quais estavam socialmente ligados. Porém, nesses espaços de sociabilidade, trataram de dar uma contribuição que este trabalho julga significativa para a sociedade brasileira, particularmente no âmbito da cultura.

O núcleo desse grupo de intelectuais teve como base eclesiástica a mencionada Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, denominação protestante que se constituiu em São Paulo no ano de 1903, que aqui também será referida pela sigla que historicamente tem adotado – IPI. Os marcos temporais deste trabalho – 1903 e 1942 – constituem-se, respectivamente, no ano de nascimento da IPI e no ano do rompimento desses mesmos intelectuais com a igreja que os abrigava para se aglutinarem em uma nova agremiação religiosa, a Igreja Cristã de São Paulo. Ou seja: esse é o período gestatório desse grupo. Mesmo se tratando das atividades e da produção cultural que posteriormente esses mesmos intelectuais protestantes vieram a concretizar, a referência imediata é o período no qual constituíram sua identidade cultural. Não sem razões: a IPI foi a igreja protestante que lhes permitiu transitar, por alguns anos e com certa segurança, nas idéias que iam do nacionalismo às novas ideologias que desabrocharam no século XX. A IPI, portanto, constituiu-se no espaço de articulação informal do grupo dos intelectuais protestantes. Embora não fosse o único, pois as mesmas idéias também alcançaram certos líderes de outras igrejas protestantes, como no caso da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). A IPI, que se fundou pela iniciativa de lideranças eclesiásticas rompidas com a IPB, em 1903, foi espaço privilegiado por ter assumido um discurso nacionalista, de pretensões modernas, e ter de fato rompido com a gerência missionária estrangeira.

Essa autêntica provocação cultural encetada pelo grupo de intelectuais no interior da Igreja Presbiteriana Independente acabou por lhe trazer problemas incontornáveis. Para muitos dos pastores e membros do corpo leigo da Igreja Presbiteriana Independente, o grupo intelectualizado beirava, com suas idéias, a heresia teológica. A situação agravou-se no ano de 1938, dando origem a um episódio que ficou conhecido pelo nome de “questão doutrinária”. Organizou-se um grupo de pensamento ultraconservador que desejava a saída dos intelectuais, tachados pejorativamente de “liberais”. A maior parte da IPI, porém, tomou uma posição conciliatória. O

grupo de intelectuais, assumindo o adjetivo de “liberal”, procurou justificar-se diante da igreja, explicando que suas idéias em nada contrariavam a fé evangélica. Constituindo-se em opiniões circunscritas à periferia das principais doutrinas. Como resultado, os conservadores, inconformados com o fato de que a IPI não tomava uma posição mais dura em relação aos liberais, deixaram a IPI primeiro, em 1940, constituindo a Igreja Presbiteriana Conservadora. O sínodo, órgão máximo de decisão da IPI à época, para marcar posição, endureceu o discurso com relação às idéias do grupo liberal, o que praticamente não deixou alternativas para este último. Assim, o grupo de intelectuais produziu um manifesto (1941), deixando a IPI para liderar a formação da nova comunidade protestante, a Igreja Cristã de São Paulo, em 1942. O pastor Othoniel Motta, uma espécie de inspirador e patrono do grupo intelectual protestante, que já deixara a IPI em 1938 no início da “questão doutrinária”, também veio a ser um dos fundadores da nova igreja. Modelo de cristão protestante moderno e esclarecido, nascido no seio de uma importante família paulista ligada ao café, **Motta foi um modelo dessa intelectualidade protestante brasileira.**

Não que esse grupo tenha sido a primeira expressão intelectual do protestantismo no Brasil. Na verdade, quando se menciona o presbiterianismo brasileiro em seus primórdios e, particularmente, a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, não se pode deixar de lado a figura de um dos seus principais líderes no final do século XIX e princípios do século XX: Eduardo Carlos Pereira. Principal personagem dentre os primeiros pastores brasileiros formados pelos missionários norte-americanos, Pereira foi o líder do movimento de autonomia presbiteriana que resultou na Igreja Presbiteriana Independente, em 1903. Ademais, ECP (sigla que aqui se utilizará para referências a Eduardo Carlos Pereira) constituiu-se também em um **primeiro modelo de intelectual protestante brasileiro.** Tal modelo foi gerado em parte pela mentalidade dos missionários norte-americanos. Uma mentalidade carregada de ambigüidades, pois misturava valores da revolucionária fé reformada do século XVI com a teologia reacionária das igrejas presbiterianas dos Estados Unidos ao fim do século XIX. A outra componente foi a ideologia do nacionalismo conservador das elites agrárias brasileiras do fim do Império.

Eduardo Carlos Pereira deu uma expressiva contribuição à cultura nacional através de sua produção como gramático. Alguns dos principais estudiosos da lingüística em nosso país

reconhecem em ECP o sistematizador da língua portuguesa no Brasil, por causa da utilização em larga escala de sua *Gramática Expositiva*, através de dezenas de edições e tiragens frequentes, utilizadas em todo o país em um espaço de cinquenta anos (1907-1957). Às vésperas de mais uma reforma ortográfica que está sendo anunciada para este ano de 2008 – na verdade, tentativa de uniformização da língua portuguesa em Portugal, no Brasil, em Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe – fica evidente a importância do idioma para a cultura e a identidade de um povo. Nos tempos de ausência de diretrizes oficiais para o ensino da língua portuguesa no Brasil (que só vieram em definitivo com a adoção da Nomenclatura Gramatical Brasileira – NGB – em 1958), Eduardo Carlos Pereira preencheu esse espaço e ensinou gramática ao país por décadas, por meio de seus livros. Uma das questões que se impõem a esta tese é entender a influência da confessionalidade protestante na produção brasileira do conhecimento científico. No caso de ECP, percebe-se que o mesmo trazia consigo para o campo dos estudos gramaticais e filológicos toda uma bagagem conceitual e ideológica emanada da religião, definidora de sua postura como professor, pesquisador e escritor de livros didáticos. Transformando-se, portanto, o conservadorismo teológico em conservadorismo metodológico. Porém, em sua forma conservadora de entender a língua, Pereira dá uma contribuição fundamental, na medida que pratica uma sistematização de formas gramaticais que foi a mais utilizada por cinquenta anos. Sem contar que seu conservadorismo metodológico não o impediu de abrir-se a algumas necessárias adaptações e a certos abasileiramentos da língua portuguesa, nacionalista confesso que era. Para um país que tem hoje aproximadamente 185 milhões de pessoas que falam a língua portuguesa, a contribuição de Eduardo Carlos Pereira, vista em perspectiva histórica, tem grande importância. Sem dúvida, contribuição tornada universal, levando-se em conta que o português é a quinta língua mais falada no mundo e os brasileiros compõem a maioria absoluta dos usuários desse idioma.

Eduardo Carlos Pereira cristaliza, portanto, o primeiro modelo de intelectual protestante brasileiro: um modelo conservador. Fala em nome de uma mentalidade sustentada por outros líderes protestantes de um razoavelmente largo período, qual seja, da chegada do protestantismo missionário ao Brasil (1855) até as primeiras décadas do século XX. Também estiveram envolvidos com a produção e a circulação de saberes: Antonio Trajano (pastor presbiteriano, autor de textos de aritmética), Vicente Themudo Lessa (pastor presbiteriano, historiador), Ernesto

Luiz de Oliveira e Álvaro Reis (pastores presbiterianos e escritores de literatura do gênero polêmico, bastante comum na virada do século XIX para o século XX), Adolph Hempel (leigo presbiteriano, entomólogo do Museu Paulista), Frederico Carlos Hohene (leigo metodista, botânico; foi membro da Missão Rondon), Flamínio Fávero (leigo presbiteriano, primeiro diretor da Faculdade de Medicina em São Paulo), para ficar com alguns. É um interessante quadro de pessoas cultas, formado por “gente de letras” e “homens de ciência”. Porém, o conhecimento científico “verdadeiro” se reduz, para esses homens, ao que se pode encaixar na teologia disponível. O grupo ligado ao patrono Othoniel Motta estabelece uma ruptura com esse modelo conservador, e sua produção cultural atestará esse rompimento.

O grupo dos intelectuais protestantes é também um **agente de produção e circulação cultural**, no âmbito eclesiástico e fora dele. Othoniel Motta (filólogo e escritor regionalista), Erasmo Braga (educador e autor de livros didáticos), Jorge Bertolaso Stella (lingüista ou “glotólogo”, como se dizia na época), Lívio Teixeira (filósofo), Theodoro Henrique Maurer Jr. (linguista), Isaac Nicolau Salum (linguista), dentre outros, atuaram particularmente no campo da docência e/ou da produção de textos especializados, de caráter didático ou acadêmico. Motta, Teixeira, Maurer e Salum foram docentes da Universidade de São Paulo, até hoje lembrados com grande respeito por terem desempenhado um papel estratégico na formação de certos núcleos de estudo na USP. Outros dois presbiterianos que se encaixam no grupo de intelectuais protestantes, Epaminondas Melo do Amaral e Miguel Rizzo Júnior, são autores de uma produção cultural significativa que visou a alcançar com prioridade os ambientes eclesiásticos. Todos esses intelectuais, como produtores de cultura na sociedade brasileira, atuando a partir de São Paulo – cidade que se tornava o pólo urbano e industrial mais importante do Brasil, na primeira metade do século XX – revelaram compromissos de classe presentes em sua produção e no direcionamento da mesma: as classes médias paulistas, configuração modelar da burguesia urbana brasileira.

Assim, configura-se este trabalho como **um estudo da formação e desenvolvimento de uma identidade cultural protestante, de um protestantismo intelectualizado, que encontra caminhos e meios para se expressar e ser apropriado dentro e fora dos limites da igreja, influenciando o meio religioso protestante urbano e dialogando também com a comunidade**

científica nacional. A tese se contrapõe à afirmação feita por João Camilo de Oliveira Torres, de que "a influência evangélica (protestante) no Brasil, modificando costumes ou instituições é extremamente reduzida. (...) A presença protestante nas letras e na política sempre se revestiu do caráter de uma ação política e atividade literária de pessoas individuais, sem marca distintiva do grupo" (*História das idéias religiosas no Brasil*, 1968, p. 278-79).

Há que se marcar a fundamentação teórica deste trabalho. Trabalha-se aqui com o conceito de **intelectual**. A questão relativa aos intelectuais tem sido um dos temas grandemente referidos, nas últimas décadas, nos meios acadêmicos. Os trabalhos clássicos feitos no campo das ciências sociais, que incluem Max Weber (*Ciência e política*), Karl Mannheim (*Ideologia e utopia*), Antonio Gramsci (*Os intelectuais e a organização da cultura*, parte dos *Cadernos do cárcere*), Jean-Paul Sartre (*Em defesa dos intelectuais*), dentre outros, têm sido relidos, re-elaborados e refutados por sociólogos e historiadores contemporâneos. Uma dessas reflexões contemporâneas fundamentais é a de Pierre Bourdieu (*A economia das trocas simbólicas; As regras da arte*), que coloca a figura do intelectual como um referencial autônomo de crítica, ética e ação política, falando do alto de sua competência em seu respectivo campo de atuação.

O rigoroso estudo de Sérgio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*, propõe a análise do assunto "à tradição de uma história social das classes encaradas do ângulo de sua dinâmica interna, vale dizer, dos processos que dão conta tanto dos padrões de identidade e do estilo de vida como das mudanças e clivagens que presibidem sua diferenciação em grupos e frações especializadas" (nota de rodapé nº 1, p. xv). Na verdade, o estudo de Miceli, tomando Bourdieu e o conceito da "bem cultural", examina de maneira absolutamente criativa a questão do intelectual brasileiro desse período, a partir da filiação ou da proximidade, maior ou menor, desse intelectual às classes sociais dirigentes. O único protestante citado é o escritor Orígenes Lessa (1903-1986), filho do pastor presbiteriano independente e historiador, Rev. Vicente Themudo Lessa. O estudo de Miceli recai sobre a fração da intelectualidade brasileira que lidou, no período estudado por ele, com a literatura. Orígenes Lessa é classificado por Miceli como um representante dos intelectuais "parentes pobres" das classes dirigentes (p. 97-98), que se dirigem para a produção cultural literária por dispor de um certo "capital social" concedido pela profissão do pai ou por alguma atividade comercial ou rural que rendesse uma certa folga financeira. O que,

por sua vez, permitiria o ingresso dos mesmos ao mundo seletivo da cultura burguesa letrada. No caso de Orígenes Lessa, é certamente a profissão do pai, a de pastor protestante, que lhe deu o “capital social”, aproximando-o do universo da cultura. Orígenes Lessa não é tratado como um “escritor protestante” ou um “intelectual protestante”. Portanto, a análise de Miceli não leva em conta o protestantismo, embora haja um bom capítulo a respeito dos intelectuais católicos (p. 51-55). De qualquer maneira, a metodologia que Miceli usa, qual seja, a de buscar a “dinâmica interna” das classes para perceber o que chama de “diferenciação em grupos e frações especializadas” foi aqui incorporada, na busca do entendimento de como os intelectuais protestantes vão assumindo seus perfis.

Destaque-se o trabalho exemplar de Jacques Le Goff em *Os intelectuais na Idade Média*, publicado em 1957, no qual o celebrado historiador busca definição mais ampla do que seja o intelectual, indo além das definições emanadas particularmente da sociologia. Diz Le Goff:

Se, como em toda a perspectiva comparativa pertinente, não se separa a intenção ideológica que faz aparecer a coerência do tipo, das estruturas, do estudo histórico que destaca as conjunturas, as trocas, as reviravoltas, as rupturas, as diferenças, a injeção na sociedade global de uma época, o emprego do termo “intelectual” está justificado e é útil. Não pretendi em 1957 desenvolver uma exposição teórica sobre a noção que tinha recebido da história, da sociologia, da epistemologia do mundo ocidental a partir do século XIX. Nesse caso, eu não abriria aqui, hoje, essa documentação. Não é, porém, mero acaso, que a maior parte dos estudos mais interessantes sobre os “intelectuais” do passado tenha sido publicada recentemente na Itália de Gramsci. Um esboço de conjunto foi proposto por Alberto Asor Rosa; a noção de “intelectual” foi ampliada em um colóquio genovês e hoje se estende até a sociedade antiga (*Os intelectuais da Idade Média*, Prefácio à edição de 1984, 2003, p. 7-8).

Amplia-se, assim, com o estudo de Le Goff, a possibilidade da utilização e da ampliação do conceito. Enxergando-se nos séculos XIII e XIV, em homens da Igreja, intelectuais "operacionalmente orgânicos", vinculados que estão a situações contextuais peculiares – sua ligação com as cidades, com a vida universitária, com o exercício da crítica e até da heterodoxia no ambiente das universidades medievais. O historiador francês vê no intelectual medieval uma verdadeira instituição no âmbito do Ocidente. E completa: “Muitos deles, entretanto, porque a função intelectual, a ‘liberdade universitária’, apesar das limitações, ali se desenvolve, são mais ou menos intelectuais ‘críticos’, o limiar sendo o da heresia” (ibidem, p.11). Os intelectuais da

Idade Média estão, pois, participando do jogo do poder, do qual participam na defesa de sua manutenção pela Igreja – atitude mais comum – ou na difícil arte da crítica, assumindo para si todos os riscos dessa postura.

Evitados os anacronismos e as comparações apressadas, tomados os cuidados inerentes ao estudo dos diferentes tempos e situações históricas, assume-se aqui a definição de intelectual como o produtor de uma “cultura burguesa do saber”, que escreve e/ou ensina para a disseminação dessa cultura, desse saber instruído, culto, procurando assim uma inserção significativa na trama de sociabilidades de seu tempo. A intelectualidade protestante brasileira da primeira metade do século XX buscou essa inserção, em primeiro lugar, na igreja. Nesse ambiente, comportou-se de maneira crítica. Foi vista como perigosamente herética, pois os saberes trazidos ameaçavam a autoridade das velhas lideranças eclesiásticas e a manutenção do poder por estas últimas. Por sua vez, essas lideranças também já tinham consagrado certas formas de verdade religiosa, doutrinárias e dogmáticas, que julgaram postas em xeque pelos discursos novos. Inviabilizada a sua presença por força dos ritos eclesiásticos de exclusão institucional, restou aos intelectuais protestantes os espaços da produção cultural em ambientes mais arejados e democráticos, como o da Universidade de São Paulo, que dava seus primeiros passos no Brasil na década de 1930. De fato, a universidade se constituía em um projeto elitista de preparação de quadros para o exercício de poder pelas burguesias urbanas. No entanto, os intelectuais protestantes, na universidade, participaram e colaboraram na própria mudança da fisionomia ideológica da instituição. Assim, a exposição desses intelectuais protestantes aos dois ambientes sociais mencionados, a igreja e a universidade, deixou suas marcas, talvez mais no segundo do que no primeiro.

Quanto ao conceito de cultura, reconhece-se a sua fluidez e as dificuldades inerentes a seu tratamento. De fato, esta tese faz-se devedora a Raymond Williams e a seus estudos sobre a sociologia da cultura. No contexto de discussão teórica, a cultura pode ser entendida “como o sistema de significações mediante o qual necessariamente uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada” (1992, p. 13). Assim, faz-se aqui um recorte do próprio conceito de cultura cunhado pelos intelectuais protestantes, a fim de que se entenda esse “sistema de significações” no qual o protestantismo da época está inserido. Quem o define é Theodoro

Henrique Maurer Junior, um dos mais destacados intelectuais protestantes do período. Escrevendo no ano de 1954, em artigo intitulado “A cultura protestante no Brasil”, dá o seguinte entendimento ao tema:

O interesse pela cultura tem raízes profundas, particularmente por aquela que diz respeito aos estudos bíblicos e religiosos. A vida religiosa do protestante, baseada em um livro – a Bíblia – que tem de ser cuidadosamente lido e estudado, e na responsabilidade pessoal na interpretação deste livro, demanda capacidade de leitura, reflexão crítica inteligente, embora o crente não deva desprezar a orientação esclarecida dos que se preparam especialmente para o ensino religioso. (...) O que é certo é que, de um modo geral, nos países protestantes o ensino escolar se universalizou e a cultura moderna apresenta um brilhante florescimento. (...) Inimigo do analfabetismo e da ignorância a que ele vem sempre associado, o protestantismo brasileiro multiplicou as escolas e, de um modo geral, criou escolas dominicais nas igrejas, que se tornaram – apesar de alguns defeitos inevitáveis, em virtude da falta de professores competentes e especializados – centros preciosos de educação popular, constituindo um fator ponderável para a elevação do nível cultural de nosso povo. (...) É verdade que se poderá dizer talvez que a maior contribuição protestante no campo da cultura brasileira esteve antes nesta obra de despertar da massa popular para os interesses intelectuais, de modo que ela viesse a ter uma nova consciência dos preciosos valores contidos no estudo e na cultura, e se tornasse capaz de ler e de pensar por si. Isto constituiria naturalmente, só por si, uma contribuição magnífica para a solidificação da democracia e para o progresso cultural da nossa Pátria. Seria uma justificação mais do que suficiente para a obra evangélica no Brasil... (*O Estandarte*, Dez. 1954, p. 40).

Esta tese tratará de examinar os aspectos mais relevantes desse sistema de significações, expresso nas considerações de Maurer e nos esforços empreendidos pelos intelectuais protestantes, no contexto do Brasil que se urbanizava e se modernizava, na busca da realização de suas aspirações evangélicas.

A questão do liberalismo será tratada levando-se em conta o protestantismo brasileiro como filho da Reforma religiosa do século XVI e, portanto, desaguadouro da tradição liberal. As ligações da Reforma com o liberalismo são bem conhecidas, tratadas em textos clássicos como o de H. J. Laski. Para este último, o liberalismo jamais teria chegado a ser o que foi sem a “revolução teológica” chamada Reforma (1953, p. 12).

É importante ressaltar que a tradição liberal clássica foi assumida pelos protestantes brasileiros na defesa das liberdades dos indivíduos e grupos, mormente quando essas liberdades eram as de cunho religioso e viam-se ameaçadas direta ou indiretamente pelo catolicismo romano.

O século XIX viu a instalação dos primeiros grupos de protestantes no país (a partir de 1824, com os imigrantes alemães), em meio à tradição do catolicismo e de seu *status* de religião oficial do Estado monárquico brasileiro. Nesse ambiente, os protestantes assumiram com firmeza a alcunha de “liberais”.

É preciso atentar, porém, para uma outra forma de se entender liberalismo – nesta introdução já mencionada – cunhada entre os protestantes conservadores norte-americanos em finais do século XIX e princípios do século XX. Trata-se do **liberalismo teológico**. Para os grupos protestantes conservadores, o liberalismo teológico foi considerado uma heresia perigosa para a saúde doutrinária da igreja, razão pela qual passaram à ofensiva contra ele. Como resultado desse posicionamento, um grupo de teólogos protestantes conservadores fez publicar uma série de doze volumes, intitulados *The Fundamentals* (1910-1915), nos quais foram assentadas as bases do **fundamentalismo teológico** norte-americano. Os missionários protestantes dessa linha de pensamento levaram tais concepções aos países nos quais mantinham atividade religiosa de expansão – inclusive o Brasil. Isso explica a aceitação da linguagem e do conteúdo do fundamentalismo teológico por muitas das igrejas protestantes brasileiras. Explica também a ojeriza que os protestantes brasileiros criaram, e ainda mantém, em relação ao liberalismo teológico. A palavra “liberalismo” passou, a partir dos anos 1910, a ser um sinônimo para “heresia”. Essa visão negativa do liberalismo fica clara abaixo:

O liberalismo doutrinário é realmente perigoso. É ele em geral um sintoma de grave enfermidade espiritual. O racionalismo é subtil e não raro se identifica até com a própria piedade! Idéias adiantadas, avançadas, modernas; idéias vestidas á ultima moda dos figurinos científicos, filosóficos ou teológicos, são tentações cujas malhas colhem e prendem, muitas vezes, até aos mais avisados. (...) Não posso admitir que o nosso grande patrimônio sagrado, haurido na mais viva e intima comunhão com Deus, sedimentado com lágrimas, gemidos e sangue de piedosos servos do Senhor, possa ser cambiado tão levianamente nos balcões e guichês da ciência humana! (FERRAZ, A Igreja e o Credo, *O Estandarte*, 21/5/1938, p. 1).

O mesmo articulista, pastor e líder conservador da Igreja Presbiteriana Independente, afirmaria, também no jornal oficial da igreja *O Estandarte*, anos mais tarde:

A Teologia desses eruditos [os liberais da Igreja] passa a ser uma torre de Babel! Uns teem seu modo todo particular de entender a inspiração da Bíblia; outros suas sérias dúvidas quanto às Penas Eternas; e ainda outros, negam abertamente a Predestinação! E donde vem tudo isto? Sem duvida da falta do batismo do Espírito Santo. (...) Liberalismos e modernismos políticos, filosóficos e religiosos são monumentos de gelo que jamais suportarão o surgir de um novo Sol, que há de raiar para as almas que aos pés de Cristo buscam vida, luz e calor! (FERRAZ, O único remédio contra o Liberalismo, O Estandarte, 15/11/1947, p. 2).

Um conceito mais particular de liberalismo teológico é expresso pelo líder conservador Rev. Eduardo Carlos Pereira. Também um dos fundadores de *O Estandarte*, escreve uma série de artigos críticos no referido jornal, a partir de março de 1904, com o título “Liberalismo Protestante”. Nesse texto, Pereira define o liberalismo protestante como a transigência da igreja para com o “maçonismo”, o “romanismo” e o “spiritismo” (31/3/1904, p. 1). É possível perceber que nessa fase da consolidação histórica do protestantismo no Brasil, a própria noção de pertencimento ao liberalismo clássico se via em dificuldades meio presbiteriano.

Nem todos os protestantes brasileiros, porém, estigmatizaram o liberalismo teológico. Aqueles que com ele se identificaram faziam questão de chamar-se a si próprios de liberais. Seguiam nisso uma postura já consagrada por protestantes europeus e norte-americanos que também assim se intitulavam. Na questão que se está estudando, vê-se um grupo de presbiterianos que, perseguidos pelos conservadores e fundamentalistas de sua igreja, expressam-se em defesa própria:

“Reafirmamos que somos evangélicos, em nossa teologia... Aceitamos as doutrinas fundamentais do cristianismo e a orientação da Reforma. O nosso liberalismo é, fundamentalmente, um espírito, uma atitude, uma tendência que nos leva a encarar de um ponto de vista largo e tolerante os problemas religiosos. O espírito liberal procura manter-se emancipado; livre, e só escravo de Jesus Cristo; pronto a sempre aceitar a verdade, venha de onde vier (negrito do autor), e a rever a sua posição, quando uma nova luz se anuncie. Esse espírito permeia, no liberalismo, todo o pensamento religioso. (...) Em consequência dessa atitude, que para nós é de importância fundamental, não queremos ter o espírito de dogmatismo...” (p. 10).

O grupo foi o precursor do liberalismo teológico na Igreja Presbiteriana Independente. Mantinham também uma visão irênica relativamente à Igreja Católica:

Impressiona-nos, acima de tudo, o dever da fraternidade e o espírito ecumênico, isto é, a crença na 'Igreja Católica', ou universal... O nosso liberalismo eclesiástico impede-nos de assumir sistemática atitude de combate à Igreja de Roma (ou à Ortodoxa), cujos erros reconhecemos, mas em cujas doutrinas e práticas também reconhecemos apreciáveis elementos cristãos (p. 12-13).

O liberalismo tolerante dos protestantes brasileiros caracterizou-se, portanto, pela busca de uma atualização teológica que capturava do espírito da Reforma do século XVI elementos de modernidade. A Reforma foi importante na definição dos novos movimentos de idéias que cunharam a sociedade liberal do Ocidente. Por uma questão de coerência, tais líderes desejavam manter essa identificação, mesmo que inseridos em um ambiente religioso de grande conservadorismo. Guardavam, porém, suas peculiaridades, pois não tinham a pretensão de romper com a teologia tradicional do protestantismo em suas linhas gerais. Desejam ter a liberdade para divergir em aspectos pontuais. Será exatamente essa a referência que acompanhará o uso freqüente das expressões *liberalismo*, *liberais* e *liberal* no âmbito desta tese.

1- EDUARDO CARLOS PEREIRA: PRIMEIRO MODELO DE INTELLECTUAL PROTESTANTE BRASILEIRO

1.1 Caracterização sócio-biográfica

A região em foco é o Sul de Minas e a cidade, a pequena Caldas. O lugar, uma fazenda de gado e de café. Pano-de-fundo para o nascimento, em 8 de novembro de 1855, de uma figura com um importante papel na história do protestantismo brasileiro. Também, um dos intelectuais mais importantes de sua época: Eduardo Carlos Pereira de Magalhães, mais conhecido como Eduardo Carlos Pereira. Ambiente rural característico, também, da expansão protestante inicial, bem como espaço geográfico onde se forma o perfil social dos primeiros líderes protestantes brasileiros.

A região hoje conhecida como “Sul de Minas” era uma das passagens das bandeiras paulistas desde o século XVII. As regiões confluentes de São Paulo e Minas pertenciam a uma só capitania – a do Rio de Janeiro – por causa da falta de importância econômica que o interior do Brasil tinha para a Metrópole portuguesa. Freqüentes caravanas, saídas de Piratininga, passavam rumo ao sertão mineiro por essa trilha fundamental, primeiramente para a captura de índios (atendendo, assim, suas próprias demandas de braços nas lavouras de subsistência; cf. Vergueiro, p. 10) e buscar as pedras e os metais preciosos, dos sonhos e devaneios medievais, ainda resultantes do imaginário a respeito do Brasil e de seus pretensos tesouros. Daí resultaram alguns dos caminhos que se fixaram como passagem para o interior da Colônia, e que expandiram os territórios de Portugal rumo ao Centro-Oeste. Mas eram inicialmente, apenas isso – caminhos e rotas importantes, em meio à mata fechada e intocada, para as caravanas exploratórias provenientes da Capitania de São Vicente, de Piratininga e de outras regiões mais distantes, interessadas nas pedras e na captura de índios para o comércio de escravos que interessava ao Brasil litorâneo.

A descoberta do ouro mineiro pelos próprios bandeirantes, no fim do século XVII, determinou uma nova situação. Notícia corrida, os paulistas e as gentes de outros quadrantes da

Colônia faziam caravanas para buscar o enriquecimento, pois o primeiro ouro encontrado brilhava nas areias dos transparentes rios mineiros e criava uma expectativa imediata de enriquecimento e êxito. As localidades de Vila Rica (Ouro Preto), do Rio das Mortes (São João Del Rei) e do Rio das Velhas (Sabará), ao longo do século XVIII, constituíram-se nos principais pólos de exploração, ao sudeste mineiro. Embora também se tenha perseguido o metal precioso no sul mineiro, as descobertas nessas outras partes das “Minas Geraes” foram muito mais significativas. Portanto, determinaram o papel social e econômico do Sul de Minas colonial: importante rota de passagem para os sítios de exploração, via de trânsito para os instrumentos de trabalho, a comida e os escravos negros que vinham de São Paulo ou ainda de outras regiões da Colônia, tudo isso através das caravanas supridoras dos centros de mineração.

A necessidade de tomar-se a sério a administração desse movimento intenso das minas, de submeter à lei metropolitana as populações já existentes e de auferir tarifas da atividade econômica da mineração, até então livre de qualquer obrigação, levou a Metrópole, em 1709, a desmembrar São Paulo e a região das minas da Capitania Real do Rio de Janeiro e da Capitania de São Vicente (até porque as antigas capitanias de Martim Afonso de Souza tinham se expandido e ido além das demarcações originais), criando a “Capitania de São Paulo e das Minas de Ouro” e elevando à categoria de cidade a até então vila de São Paulo de Piratininga. A nova capitania abrangia vasta região: os interiores de São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, Paraná e Santa Catarina. Em 1720, dá-se um segundo movimento em prol da gestão desses espaços econômicos, com o desmembramento de Minas, do que resultaram a “Capitania de São Paulo” e a “Capitania das Minas Geraes”, regiões muito mais amplas do que a atual divisão política define. Vale dizer que o estabelecimento e oficialização de vilas faziam parte da estratégia de montar uma burocracia de governo para administrar os interesses metropolitanos e vigiar as atividades da mineração bem de perto, bem como pacificar os conflitos de interesses, não poucos, entre paulistas e mineiros.

Ainda a respeito das vilas mineiras e seu papel na gestão dos interesses da Metrópole, cite-se Laura de Mello e Souza (nome de solteira da historiadora Laura Vergueiro, já citada anteriormente):

As vilas mineiras foram, por muito tempo, reunião de pequenos arraiais situados nos vales, onde se juntava o ouro de aluvião. Vila Rica foi formada a partir dos arraiais de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, Padre Faria e Antonio Dias, situados em três vales contíguos do fundo dos quais começaram a subir pelas encostas dos morros. Pode-se imaginar como eram rústicas essas vilas, com o aspecto alongado de caminhos que as casas de barro e de pau-a-pique costeavam (Desclassificados do ouro..., p. 105).

Tais vilas, portanto, antes de ostentar reflexos imediatos de riqueza resultantes da prospecção do ouro eram, muito mais, ajuntamentos humanos pobres e desorganizados, nos quais o *status* legal a elas concedido constituía-se em uma maneira de controlar tais populações pobres, impedindo-as de procurar ou negociar o metal precioso sem as devidas e altíssimas taxações.

O histórico de surgimento dessas vilas no Sul de Minas se dá a partir do achamento de ouro nas margens do Rio Sapucaí, na década de 40 do século XVIII. Primeiramente, instalaram-se os arraiais, como resultado da busca do ouro nos rios da região, sendo que os mais promissores lugares de exploração deram margem ao surgimento das vilas, como é o caso da Vila de Campanha da Princesa da Beira, no ano de 1798. Com o nome de Campanha, a vila foi elevada à condição de cidade em 1840, sendo a primeira dessa região.

Caldas surge no contexto desses povoados que apareceram em meio à corrida do ouro e que foram se encorpando por força de outras atividades econômicas, quando do declínio do ciclo do ouro, já no final do século XVIII. Inicialmente freguesia em 1813 e elevada à condição de vila em 1839, tornou-se cidade em 1859. Vizinha de Cabo Verde, de Alfenas e de Pouso Alegre, Caldas apresentava no ano de 1878 a seguinte descrição:

A cidade de Caldas não é pequena: tem bons edificios, casa de camara e cadêa, tem boa matriz e mais duas igrejas, tem cinco ruas e tres praças com 350 casas, sendo 3 de sobrado. O pessoal que nella existe, não é pequeno, e é optimo. A sua população é de 3,600 a 4,000 almas, e a do municipio com a da cidade orça por 18,000 almas. Dista da capital da provincia 74 leguas, e da corte 85. Tem um commando superior de guardas nacionaes, e um collegio eleitoral com 44 eleitores. O sollo do municipio produz bem todos os generos de primeira necessidade; e a sua lavoura especial é a do fumo, café e canna, da qual fabricão muito assucar, rapaduras e aguardente, e a sua maior exportação consiste em gado e porcos. O numero de escravos do municipio matriculados na collectoria foi de 2,391, e o fundo de emancipação que lhe foi distribuido é de

4:761\$781. O numero dos ingenuos nascidos em 3 freguezias é de 258, dos quaes fallecerão 13. (SILVA, p. 102)

As minas de ouro, que de fato fizeram a fama das Geraes e que sustentaram a riqueza da Corte portuguesa por mais de um século, estavam algo distantes de Caldas. Na verdade, a região sul-mineira estava, ao tempo dos séculos XVIII e XIX, espremida entre as regiões produtoras de ouro, a Capital da Colônia (e depois, do Império) e a Capitania de São Paulo. A cidade de Caldas, na segunda metade do século XIX, vivia sob alguns dos influxos da nova cultura que ganhava portes econômicos importantes – o café – razão da prosperidade dos fazendeiros do Vale do Paraíba e das já iniciadas fazendas cafeeiras paulistas na região de Campinas. A economia da região, porém, além da cultura de subsistência e do cultivo da cana – com a comercialização do açúcar, da rapadura e da aguardente – baseava-se na “exportação de gado e porcos”. Especialmente estes últimos, tinham um custo muito baixo de manutenção, pois podiam ser criados à solta, sem maiores cuidados da parte do produtor.

A chamada “economia de subsistência” precisa ser entendida como uma atividade produtiva que não se limitava ao consumo do produtor, permitindo um excedente importante para o andamento da economia local:

Consideramos produção de subsistência a produção voltada para o consumo doméstico. Entretanto, esta produção poderia gerar sobras (excedente) passíveis de serem comercializadas. Isso fica bem claro quando, ao voltarmos à fonte dos dados, encontramos relatos dos párocos dizendo que se planta para comer e o pouco que sobra é vendido no local ou exportado para freguesias vizinhas. Encontramos também casos de produção de subsistência em que determinado produto in natura aparecia como produção para consumo exclusivamente doméstico; entretanto seus derivados constavam da pauta de exportação dos mesmos municípios produtores (MARTINS; SILVA, 2003, p. 6).

Trabalhos acadêmicos recentes têm confirmado essa peculiaridade da economia das cidades mineiras na segunda metade do século XIX, mostrando características de diversidade de produtos agrícolas, resultante da economia de subsistência:

... o cultivo do fumo, da cana, do algodão, além de alguma pecuária e da agricultura sem especificação do tipo de lavoura, demonstram a falta de especificidade de um produto único para exportação na província mineira. (...) O grande sustentáculo da economia mineira do século XIX foi a agricultura mercantil de subsistência, ou seja, a produção de alimentos básicos destinados ora ao autoconsumo, ora ao mercado interno, dentro e fora da província. Ou seja, a agricultura voltada exclusivamente para exportação não existia em Minas, nem mesmo quando a lavoura do café já começava a se desenvolver. (...) Numa economia tão diversificada não se justificava a existência de grandes plantations com grande número de escravos. Na verdade, as posses de escravos dos sítios mineiros são sempre descritas pela literatura como de tamanho pequeno e médio (MARTINS; LIMA; SILVA, População de Minas Gerais na segunda metade do séc. XIX: novas evidências, p. 19- 20 e 22)

Vê-se a simplicidade social e econômica da cidade de Caldas e sua situação coadjuvante no contexto mineiro. Embora Caldas não destoe da regra geral da economia mineira, bastante diversificada em sua produção agrícola. Não é de estranhar, portanto, a pequena população de escravos: 2.391 pessoas, o que equivalia a pouco mais de 12% da população do município. As propriedades rurais eram pequenas e médias em sua maioria, com o café apresentando-se apenas como um dos elementos presentes nessa diversidade.

As fazendas da região de Caldas, por volta de 1850, não muito grandes em sua maioria, mesclavam o plantio do café ao de outras culturas (mais voltadas para a alimentação local), bem como com a criação de gado leiteiro. Tocadas por um misto de mão-de-obra familiar e escrava, apontavam para o crescimento de uma atividade econômica local e regional que viria a substituir o ciclo do ouro bem no meio do governo do monarca Pedro II. A região, nem tão distante dos principais pólos produtores de café da Província de São Paulo, preparava-se para ser a parceira ideal das políticas dos barões do café da região de Campinas e do Oeste paulista, caminhando para firmar-se como uma região especializada no gado leiteiro. As primeiras décadas do século XX revelariam, em todo seu esplendor, os resultados dessa associação, com a política do “café com leite”.

Eduardo Carlos Pereira nasceu exatamente nesse contexto de passagem em que Caldas vivia, recém-elevada à condição de cidade. Seu pai, o Capitão Francisco Joaquim Pereira, era fazendeiro e também farmacêutico em Caldas. Sua mãe, Maria Flauzina de Nazaré, provinha também de família de fazendeiros. A expressão “fazendeiro” era utilizada largamente, englobando sitiantes, médios e grandes proprietários. Certamente, o Capitão Francisco não

contava entre os grandes proprietários. Tinha, porém, ligações de parentesco com importantes lideranças regionais e econômicas, como ressalta a própria árvore genealógica de sua família, levantada no ano de 1993 (BRAZIL, 1993). De acordo com esse levantamento, ascendentes do pai de Eduardo Carlos Pereira estavam entre aqueles que tinham corrido atrás do ouro de Minas, abrindo caminhos, com o ouro, para o ingresso em outras atividades econômicas, inclusive as rurais. Ainda segundo tal levantamento, Eduardo Carlos Pereira teria o Coronel José Francisco Pereira como seu ascendente mais importante, seu bisavô por parte de pai. “Comandante do Regimento aquartelado na Vila da Campanha da Princeza”, “proprietário de minas de ouro em São Gonçalo do Sapucaí”, “homem de grande prestígio e político influente” (BRAZIL, op. cit., p. 25). O coronel Pereira ocupou, dentre outros cargos, a presidência da Câmara Municipal de Campanha, em 1823. É importante ressaltar que Campanha, como primeira cidade a receber tal *status* no sul mineiro, constituía-se à época na sede administrativa da região.

O inventário para testamento deixado pelo Coronel Pereira revela suas boas condições econômicas, legadas à mulher, aos filhos e a outros parentes:

Inventário para testamento: BENS: Em dinheiro – 1:930\$000; 25 escravos; Três apólices do teatro de São João Príncipe – 60\$000; Dez apólices da Companhia de Mineração – 500\$000. BENS DE RAIZ: - Morada de casas em Ouro Fala – 1:281\$000; - Paiol e Moinho – 214\$000; - Morada de casas no arraial de São Gonçalo – 1:372\$000 - 212 braças na Lavra de Ouro Fala – 848\$000; - Nas terras e águas minerais de São Jose – 1:200\$000; - Terras de cultura na Samambaia – 10\$000. MONTE MOR: 79:478\$407 (Cf. Moacyr Villela, Inventário e Testamento do Coronel José Francisco Pereira, transcrito e disponibilizado em 2006).

As posses mais preciosas do Coronel José Francisco Pereira não eram as terras, mas sim as lavras de ouro, localizadas no Poço de Ouro Fala, na região de Aiuruoca, hoje São Gonçalo do Sapucaí, sul de Minas. As lavras tinham originado um povoado, conhecido por Ouro Fala. Porém, seu patrimônio incluía terras e casas, dinheiro vivo e apólices. Seus bens foram divididos entre seus dez filhos, nove do primeiro casamento e um filho “natural”. O segundo casamento não lhe deu filhos.

Os descendentes do Coronel Pereira tornaram-se lideranças políticas locais e constituíram-se também como fazendeiros no sul de Minas. Seu filho mais novo, Manoel Joaquim Pereira, o filho “natural”, nascido em Campanha no ano de 1789, “Capitão de Ordenanças”, era “abastado senhor de tropas” e fazendeiro, possuindo “em 1838 quatorze escravos” (BRAZIL, op. cit., p. 31). O número de escravos, que não é expressivo em função dos grandes contingentes que os grandes potentados rurais possuíam, mostra que certas expressões usadas no levantamento genealógico, baseadas em relatos antigos e imprecisos, são geralmente exageradas, a fim de exaltar os membros dessas genealogias.

O quarto filho do primeiro casamento do Capitão Manoel Joaquim Pereira, Francisco Joaquim Pereira – o pai de Eduardo – nascido em 1824, era “Capitão Secretário Geral do Comando Superior da Guarda Nacional” do batalhão estacionado em Caldas, no ano de 1857 (BRAZIL, p. 45). Aliás, tais títulos ou patentes da Guarda Nacional eram, nas mais das vezes, comprados, indo até a patente de “coronel”, a mais alta da Guarda Nacional. Quanto mais elevada a patente, mais alto o preço que se pagava ao Governo Imperial. As posições declaradas que tais oficiais ocupavam, portanto, eram freqüentemente ligadas a batalhões ou regimentos inexistentes, fictícios, pois os títulos visavam apenas a fortalecer as diferenciações de classes e aumentar o poder de fogo político dessas lideranças políticas regionais ou locais. De qualquer maneira, no caso do pai de ECP, revela uma condição socioeconômica que lhe permitia participar do jogo político local, além de revelar onde podiam chegar fazendeiros, médios proprietários, donos de pequenos negócios ou ainda pessoas que associavam atividades econômicas do campo com as das vilas ou pequenas cidades.

Em 1842, deu-se o casamento com Maria Flausina de Nazaré, de Santana do Sapucaí, com quem teve quatro filhos – Severo, Ernesto, Antero e Eduardo. Os irmãos de Eduardo Carlos Pereira seguiram carreiras previsíveis para sua condição social. Severo, o mais velho, foi professor e, como o pai, farmacêutico, tendo se mudado para Araraquara, São Paulo, onde se estabeleceu nessa última profissão. Ernesto se casou com uma moça paulista e mudou-se para a capital de São Paulo. Sua mulher, Maria da Glória, era “neta materna da Baronesa do Iguape” (BRAZIL, op. cit., p. 46). De Antero, quase nada se sabe e se encontra.

Eduardo Carlos Pereira vinha do mesmo tronco familiar de outro brasileiro talvez mais conhecido – Vital Brazil Mineiro de Campanha (daí, o levantamento genealógico ter como autor um parente com esse sobrenome), cientista afamado, descobridor do soro antiofídico; “por via materna, um Pereira de Magalhães”, como se pode ler no prefácio do livro que arrola a genealogia da família (BRAZIL, op. cit., p. 7). Vital Brazil era natural da já citada Campanha, nascido a 28 de abril de 1865, portanto, dez anos mais moço que Eduardo Carlos Pereira. Quando Vital Brazil foi para São Paulo a fim de estudar e trabalhar, freqüentou e depois se tornou membro da igreja presbiteriana da qual seu primo ECP era o pastor. No entanto, muito cedo deixou a igreja, pois tinha idéias positivistas que o levaram ao desprezo crescente de qualquer tipo de religiosidade.

O fato de Eduardo Carlos Pereira ter nascido na fazenda implicou em uma infância cercada de razoáveis condições de vida, mesmo que limitadas pela simplicidade do universo rural. Dados que revelam isso são, concretamente, as atividades econômicas do pai (fazendeiro e farmacêutico), a instrução recebida da mãe (que foi a responsável por sua alfabetização e iniciação nas letras), o encaminhamento posterior de seus estudos e as aspirações que ele próprio tinha quando, ainda jovem, projetava seu futuro como aluno de Direito. Francisco Joaquim Pereira, como fazendeiro e farmacêutico, era homem de razoáveis condições econômicas. A atividade de farmacêutico se desenvolvia rapidamente na segunda metade do século XIX, particularmente por causa da credibilidade científica que pareciam ganhar os remédios e as fórmulas com base no desenvolvimento da química e no conhecimento das substâncias. Até então, o que sempre valera nas regiões do interior eram os chás e os unguentos caseiros. Porém, o conhecimento do século XIX tinha ingressado, particularmente nas cidades, vilas e povoados, como uma importante novidade a mudar os costumes. As boticas tinham vindo para ficar.

Quanto à fazenda onde Eduardo nasceu, não era de grande porte, até porque tais propriedades eram raras na região. O pai de ECP dividia a atividade da fazenda com a da profissão cidadina, o que sugere não ser a propriedade rural uma fonte substantiva de rendimentos. A fazenda tinha escravos, o que não era raro nas pequenas e médias propriedades. Quadro descrito por ECP em uma série de artigos que escreveu, anos depois, para o jornal *O Estandarte*. Tais artigos foram reunidos e publicados em forma de “opúsculo” (livreto), no ano de 1886.

Pereira resgata em um dos capítulos desse livreto o que chamou no título de “Uma scena da Escravidão”, reminiscência de sua infância na fazenda de Caldas. Provavelmente, tinha ele uns quatro ou cinco anos, pois declara que estava sendo iniciado “no segredo das primeiras letras”. Descreve essa forte experiência nas seguintes palavras:

Um dia, um ruído partindo de um quarto fechado, na extremidade do terreiro, chamou minha atenção. Aproximei-me e escutei. Gemidos surdos e supplicantes distinguiram-se no meio do som de algumas cousas flexíveis que cahiam compassadas sobre um corpo molle. De vez em quando, uma voz ameaçadora respondia às supplicas humildes de alguma victima. Conheci a voz e comprehendí os gemidos: alli dava-se uma dessas scenas da escravidão, monstruosas e dilacerantes, que tem de mil fazendas chamado terríveis maldicções sobre este desventurado paiz. (...) Lembro-me que no dia seguinte, ou dias depois, achei o quarto aberto e entrei. Oh, miseria! Alli estava pendurado um instrumento horrendo: um pao curto de um centimetro de diametro, mais ou menos, servia de cabo a algumas correias de couro cru, finas e duras, todas ensangüentadas nas extremidades e salpicadas no resto. Uma escada no chão indicava no quarto o lugar do supplicio (PEREIRA, 1886, p. 4-5).

As palavras encontradas nas páginas seguintes do “opúsculo” – *eito*, *azorrague*, *feitor*, *massa de ferro*, *“bacalhau”*, *relho* – expressam a violência e a crueldade da escravidão. Indiretamente, revelam o cotidiano da vida da fazenda mineira na qual Eduardo Carlos Pereira foi criado, no início da segunda metade do século XIX. A fazenda era aparelhada para submeter os escravos à força ou castigá-los quando desobedeciam às ordens senhoriais. Um “quarto fechado na extremidade do terreiro” parece ser, segundo a descrição, uma dessas salas de suplícios. Havia *eito* e, portanto, trabalho escravo de roça, uma pequena cultura de café. O último capítulo do livreto, intitulado “O crente e a escravidão”, é um apelo pastoral endereçado aos cristãos protestantes que possuíam escravos, no sentido de que os libertassem por amor ao Evangelho. É uma afirmação indireta a respeito da posse de escravos por parte de protestantes, ao tempo do último quartel do século XIX. Não era o caso dos donos da fazenda descrita por Eduardo Carlos Pereira, pois nessa época – fim dos anos 1850 – os missionários protestantes ainda não haviam chegado ao interior mineiro.

A educação de Eduardo Carlos Pereira ficou por conta de sua mãe, que era também professora, com a colaboração de Severo, o irmão mais velho. O prosseguimento de seus estudos deu-se na cidade, onde pôde aprender também o francês e o latim, pois havia professores em

Caldas que ali serviam nomeados pelo imperador Pedro II (MACHADO CORRÊA, 1983, p. 11). Certamente eram “mestres de primeiras letras”, professores nomeados pelo governo Imperial ou pelos mandatários das províncias para atender, de maneira absolutamente precária para eles e seus alunos, às populações do interior brasileiro. Mal pagos e geralmente responsáveis pelos arranjos que deviam ser feitos para darem suas aulas – inclusive o provimento do material escolar – tais mestres-escola tinham na abnegação e no sacrifício pessoal sua marca distintiva.

Em 1870, Severo, irmão mais velho de Eduardo, comprou uma farmácia em Araraquara, São Paulo, e solicitou aos pais que o deixassem levar o caçula. Com quinze anos, já era bem conhecido da família o desejo de ECP de estudar Direito em São Paulo, na Academia do Largo de São Francisco. Caldas era muito acanhada para nutrir tais propósitos. Assim, a ida para Araraquara determinou um avanço imprescindível para sua educação. Em Araraquara, Eduardo matriculou-se no Colégio Ypiranga, dirigido por dois educadores suíços discípulos das idéias de Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827): os professores Ferdinand Boeschstein e Daniel Ullmann (MACHADO CORRÊA, op. cit., p. 12). O Ypiranga foi “a primeira escola que teve duração longa na cidade, localizada num casarão da esquina da Rua 1 (Gonçalves Dias) com a Avenida Itália (Duque de Caxias)” (TELAROLLI, 2003, p. 72). A “Villa de São Bento de Araraquara”, elevada a essa categoria em 1832, era um lugar isolado da prosperidade dos centros maiores da província de São Paulo, no ano em que os irmãos Pereira de Magalhães lá chegaram, em 1870. A Guerra do Paraguai tinha terminado há pouco. Araraquara tinha sido, nos seis anos de guerra, caminho de passagem de tropas e de suprimentos para as mesmas, rumo ao Mato Grosso e depois para o front mais adiantado, já em território inimigo. Provavelmente essa intensa movimentação de pessoas e a fixação de muitas delas em Araraquara tenha sido o que atraiu os professores suíços, valendo a mesma hipótese para Severo e seu projeto da farmácia.

Várias fazendas de larga extensão compunham a zona rural araraquarense, com a cultura de subsistência misturando-se à criação de gado. O café já era cultivado, na maioria das fazendas apenas para consumo familiar. O grande problema para a melhoria da lavoura era a distância do porto de Santos e a falta de condições para levar qualquer produção para os grandes centros provinciais (os trilhos da estrada de ferro só chegariam à Araraquara em 1885, em empreendimento ligado aos negócios do café). No entanto, é exatamente esse o momento do

início da formação das primeiras grandes lavouras de café para exportação, que coincide com o fim da Guerra do Paraguai e a dinamização da vila araraquarense (TELAROLLI, op. cit., p. 62).

Quanto à educação na Vila de Araraquara, Telarolli diz:

Apesar de reconhecida já naqueles tempos a importância do ensino e educação, num mundo isolado por dias de viagem até os aglomerados mais adiantados, como Piracicaba, Itu, Campinas, São Paulo, seguramente os que viviam criando e cultivando roça para sobrevivência não tinham motivos fortes para valorizar o aprendizado da leitura e da escrita. A importância maior que davam era saber alguma leitura e particularmente a tabuada, ou seja, fazer as contas de somar, dividir, diminuir e multiplicar, operações necessárias para um ou outro pequeno negócio, feito mais na base da troca. Entre os grandes donos de terra, aqueles que legalizaram a posse de sesmarias, onde instalaram engenho, fizeram grandes criações e mais tarde iniciaram as plantações de café, havia os que, por tradição de família, davam importância ao diploma e aos estudos e os que apenas preocupavam-se em manter e aumentar a prosperidade. Nessas famílias, graças à riqueza, os chefes assumiam cargos, obtinham título de coronel, sabendo apenas rabiscar o nome. Na mesma aristocracia dos donos de terra e riqueza, havia os mais progressistas, que acompanhavam os acontecimentos do mundo por meio da leitura de jornais, que se preocupavam em dar escola para os filhos desde pequenos (op. cit., p. 54).

Pelas indicações do autor, pode-se concluir que a instrução primária, julgada desimportante na vila, passava a ser mais valorizada em razão desse novo movimento em Araraquara, ligado à expansão das atividades econômicas e a já referida rota de passagem de tropas e suprimentos que se criou durante a Guerra do Paraguai.

Em Araraquara, Eduardo Carlos Pereira estudou de agosto de 1870 a junho de 1873, quando o Ypiranga mudou-se para Campinas. ECP foi junto com a escola para Campinas, porque havia sido incorporado ao corpo docente do colégio. Estaria, também, mais perto do seu ideal de estudos: o curso de Direito em São Paulo.

A ida do Colégio Ypiranga para Campinas, aliás, fazia parte de um projeto maior desenvolvido pelos grandes cafeicultores de Campinas e da região, qual seja, instalar um colégio de alto nível para ministrar aos seus filhos:

A Associação Culto à Ciência foi fundada em 1869 por iniciativa dos cidadãos Antônio Pompeo de Camargo e Joaquim Bonifácio do Amaral (posteriormente, Barão de Indaiatuba) e era formada por fazendeiros, industriais, comerciantes e homens graduados nas ciências, tendo por objetivo facilitar e difundir o ensino primário e secundário na cidade de Campinas. A associação emitiu ações cujo produto foi aplicado na construção de um edifício para abrigar um colégio com capacidade para cem alunos internos (BIANCONI, 2002, p. 40).

O colégio foi instalado no ano de 1874, pois seus patrocinadores desejavam que a escola iniciasse seu funcionamento em prédio próprio, que só foi concluído no ano de 1873. Com a contratação dos serviços de Boeschstein e Ullmann, bem como a transferência do colégio de Araraquara – uma estrutura educacional e pedagógica definida, com um corpo docente qualificado – completava-se a expectativa dos ricos associados e mantenedores da escola: “um magnífico edifício para aulas” e “um professorado hábil e condigno” (*Gazeta de Campinas* de 1/1/1874, apud BIANCONI, op. cit., p. 41, nota 131). O mesmo jornal ainda noticiava:

Em reunião de 28/12/1873, teriam sido nomeados para a diretoria da sociedade, os Drs. Campos Salles (secretário) e Cândido Ferreira (adjunto). No dia seguinte, 29/12, a diretoria da sociedade nomeou o Sr. F. Boeschstein como diretor do colégio, e o Sr. Ullmann como vice-diretor. A instalação do colégio foi definitivamente marcada para o dia 12/1/1874 (*Gazeta de Campinas* de 1º/1/1874, apud BIANCONI, op. cit., p. 41, nota 132).

A ida para Campinas, portanto, representava para o jovem Eduardo muitos progressos. Particularmente, lançava-o em definitivo no mundo da educação, como parte desse corpo docente “hábil e condigno” dirigido pelos professores suíços. Mas também o colocava em contato com a elite econômica paulista representada por nomes como o de Campos Salles, diretor da associação que comandava o colégio. Campinas era o epicentro do poder oligárquico e da riqueza do café, que começava a dar as cartas em São Paulo e no país. Por motivos ideologicamente óbvios, o Colégio Ypiranga transformou-se em Colégio “Culto à Ciência”, nome da associação educacional que o patrocinava.

Foi em Campinas que Eduardo Carlos Pereira entrou em contato direto, pela primeira vez, com os protestantes, embora tivesse parentes que já tinham se convertido ao presbiterianismo na

região de Brotas, São Paulo, pelos idos de 1865 e 1866. Os missionários presbiterianos tinham uma escola em Campinas – o Colégio Internacional – e foi com o fundador, Rev. George Morton, missionário norte-americano da Igreja Presbiteriana do Sul, que Pereira entrou em contato com a doutrina evangélica. Frequentou, também, vários cultos da igreja do Rev. Morton, pois o pastor tinha fama de bom orador e Eduardo queria ouvir os seus sermões. O pastor norte-americano ficou muito impressionado com o jovem professor, procurando persuadi-lo quanto à religião protestante.

A passagem de ECP por Campinas foi ligeira, não mais de um ano, pois a associação entre os oligarcas do café e os educadores suíços não prosperou. Assim se explicam os problemas que inviabilizaram a parceria:

Em Dezembro de 1872, foi contratado para dirigir o Colégio, inicialmente em local provisório, um experiente diretor, Fernando Boeschstein, de reconhecida atuação na cidade de Araraquara, onde era proprietário do Colégio Ipiranga. O funcionamento do colégio propiciaria a entrada de capital de outras fontes (jóias e pensões), facilitando a amortização das contas relativas a execução do projeto. O minucioso sistema de prestação de contas e controle dos gastos exigidos pelo Regulamento, além de inviabilizar esta iniciativa, parece ter também desencorajado o diretor, que desistiu do cargo dois meses após a inauguração do colégio, em 1874. O mesmo quase aconteceu, aliás, com Jorge Krug, que exercendo, sem remuneração, a função de guarda-livros, declarou-se incapaz de atender às exigências, que, segundo ele, se equiparavam às de uma grande casa comercial. Nesta ocasião, a própria diretoria se encontrava insatisfeita com a excessiva preocupação com os bens materiais da Sociedade que se depreendia dos estatutos e manifestou o seu repúdio à uma eventual imagem de “Mercadores da educação” na Assembléia Geral de 14 de Dezembro de 1873. Mantendo os dispositivos que garantiam o controle administrativo e decorrentemente político-pedagógico pela sociedade, foi retirado o artigo que garantia aos acionistas um dividendo de até 6% do rendimento obtido, perdendo os sócios o direito a qualquer ganho de capital (E.E “Culto à Ciência, 2007).

Em finais de 1874 o Colégio Ypiranga, de nome resgatado, retomava sua caminhada, agora instalado em São Paulo, em uma propriedade comprada por Boeschstein e Ullmann na região que viria a ser a dos Campos Elíseos. Conhecida como Chácara do Campo Redondo e depois por Chácara Mauá, a sede da propriedade abrigou o Colégio Ypiranga até 1879, quando foi vendida para o arquiteto suíço-alemão Friederich Glette, que daria seqüência aos loteamentos e instalação do primeiro bairro planejado de São Paulo, o já mencionado bairro dos Campos

Elíseos. Fato é que o jovem Eduardo tornou a acompanhar o “Ypiranga”, na condição de professor de Português e de Latim. No Colégio Ypiranga permaneceu até 1877, quando passou a lecionar na Escola Americana, de propriedade do missionário presbiteriano Rev. George W. Chamberlain. Nessa oportunidade já se convertera ao presbiterianismo, freqüentando a igreja desse mesmo missionário – a Igreja Presbiteriana de São Paulo – na Rua 24 de Maio, e tornando-se oficialmente membro dessa comunidade em 1875. Nesse mesmo ano, matriculara-se no curso preparatório da Academia de Direito do Largo de São Francisco, iniciando a concretização de seu grande sonho de estudo. Tinha apenas 19 anos de idade.

O assédio religioso, porém, tornara-se fortíssimo. Os missionários norte-americanos viam nele um líder em potencial, pois preenchia o perfil que esperavam de um pastor, nos moldes das necessidades para falar às elites brasileiras: inteligente, culto e decidido. Assim, Chamberlain, na qualidade de pastor de ECP, passou a insistir com ele que desistisse do Direito e se decidisse pela carreira de ministro protestante. A insistência surtiu os efeitos desejados: em 1875, Pereira foi apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro e aceito por esse concílio como candidato oficial ao ministério pastoral.

Ao passar à Escola Americana na condição de professor, Eduardo Carlos Pereira ficou conhecendo uma colega da instituição, a suíça Louise D’Allinges Lauper. Fina e bem educada, nascida em 1858 na cidade de Genebra, berço da reforma calvinista. Louise formara-se no Liceu dessa cidade, a mesma escola fundada por Calvino no século XVI. Passara uma temporada na Inglaterra, juntamente com sua irmã Helena, trabalhando na cidade de Scarborough como governanta de crianças de família importante. Após a perda da irmã na Inglaterra, vitimada pelo tifo, Louise foi de mudança para o Brasil a fim de encontrar seus pais, Jacques e Marianne Lauper, que tinham se transferido para a América do Sul por razões profissionais. Jacques Lauper era agrônomo e paisagista. Segundo artigo de *O Estandarte*, tinha planejado e construído em Genebra “vários parques, sendo sua última obra os jardins do museu Reveillaux”. Prossegue o artigo: “Por esta época foi o seu colega Dieberger contratado por d. Veridiana Prado para fazer o parque da sua residência em São Paulo. A entusiasta correspondência de Dieberger despertou em Jacques o desejo de conhecer o Brasil” (cf. CAMPOS, 1943, p. 21). O casal Lauper fixou inicialmente residência no Rio. Ao chegar ao Rio de Janeiro, Louise empregou-se como

governanta de uma família da Corte que vivia na serra fluminense. A família Lauper, posteriormente, mudou para São Paulo, entrando então em contato com os presbiterianos paulistas. Aí se deu o ingresso de Louise na Escola Americana. Eduardo Carlos Pereira e Louise D'Allinges Lauper se casaram em 1880. Após o casamento, Louise adotou o nome de Luiza Pereira de Magalhães. Ficou sendo, a partir daí, “Dona Luizinha”.

Pode-se imaginar o choque que foi para ela o ingresso no papel de esposa de pastor protestante, em meio ao contexto sertanejo e às dificuldades do lidar com a cultura católica do interior. Seus pais retornaram à Suíça logo depois de seu casamento, restando somente Louise e uma irmã no Brasil – Eugênia, que se casou com um professor de sobrenome Légori e fixou residência em Porto Alegre. Pela narrativa de Albina Pires de Campos, Dona Luizinha teve o que hoje se chamaria de crise depressiva, com conseqüências drásticas para sua saúde:

Escalados para abrir trabalho na católica cidade de Lorena, **partiram imediatamente**. Nessa cidade começaram a colher o escárneo público e as tribulações próprias daquela época. Mas para a jovem esposa foram duplicados os sofrimentos: **acostumada a todos os confortos da civilização, faltava-lhe a adaptação à vida rude daquele ambiente primitivo e fanático**. Por esse tempo sua família retornou à Suíça. Sentiu-se bem isolada assim desamparada do carinho e simpatia dos seus. Tinha sido muito repentina e sem transição a mudança para meio estranho, áspero e bárbaro. Aí teve o seu primogênito e ao terceiro dia levantou-se para as labutas da casa; o **seu organismo temperado no conforto** não resistiu, e teve uma recaída da qual sofreu toda a vida, **nunca mais recobrando saúde perfeita** (CAMPOS, op. cit., p. 21, grifo nosso).

E depois, na cidade sul-mineira e não menos católica de Campanha, onde o casal passou seis anos: “Não admira que Dona Luiza sofresse em seus nervos as conseqüências desses seis anos de terrível tensão de espírito” (CAMPOS, op. cit., p. 22). A escritora do texto percebe as diferenças de mundo e os choques culturais que Luiza de Magalhães teve de enfrentar. O sofrimento da mulher que tinha de parecer abnegada e submissa, em pleno Brasil que tentava se por a cavaleiro da cultura vitoriana e dos padrões da classe média que as elites cafeeiras desejavam estabelecer. Mas também, procurando colocar-se de acordo com os padrões rigorosos do calvinismo puritano: “Foi modelo [Dona Luiza] da mulher cristã, mãe amorosa e esposa dedicada” (CAMPOS, op. cit., p. 22). A afirmação da prevalência dos modelos protestante puritano e vitoriano para a mulher apenas afirma o que foi sugerido na descrição dos sofrimentos

de Dona Luiza: as contradições socioculturais que geravam os sofrimentos indesejados e muitas vezes contidos, mas nem sempre passíveis de ocultação.

As crises de Dona Luizinha e sua saúde abalada não impediram que prosseguisse. Segundo o testemunho escrito de seus filhos foi ela mãe dedicada e amorosa. Contrabalançava assim, com seu jeito de ser, o temperamento sisudo do marido, embora ela mesma, de criação calvinista rígida, também não fosse afeita a risos freqüentes. Ajudou o esposo em seu trabalho religioso e na manutenção das despesas da casa no começo do casamento, lecionando piano em Campanha. Também colaborou com a igreja, lecionando francês para os alunos do Seminário gratuitamente, já nos tempos mais maduros. É certo, porém, que Eduardo Carlos Pereira enxergava os estragos que a dura vida de pastor protestante tinha causado à saúde da mulher. A morte da esposa, em 1921, com apenas 64 anos de idade, foi um golpe rijo que feriu a sensibilidade psicológica do pastor. ECP não suportaria a situação de perda, falecendo no ano de 1923 por conta de um tumor maligno, aos 68 anos de idade, na cidade de São Paulo. Nesse mesmo ano, fizera longa viagem a Europa e aos Estados Unidos. Morreu sem riquezas, mas com vida tranqüila, possuindo uma chácara no bairro da Saúde. A filha de Eduardo Carlos Pereira, Leonor Magalhães Stewart, formou-se na Escola Normal Caetano de Campos e depois se casou com o Dr. Charles Todd Stewart, presidente do Mackenzie de 1927 a 1932. Em 1933, o casal mudou-se em definitivo para os Estados Unidos. Leonor faleceu em 1988. Carlos Pereira de Magalhães, o primogênito de ECP e de Dona Luizinha, nascido em Lorena em 1881, estudou teologia em Glasgow, Escócia, e depois Direito na Faculdade do Largo de São Francisco. Casou-se com Gertrudes Paes de Barros, moça de tradicional família paulista, neta do Comendador Luiz Antonio de Souza Barros. Estabeleceu-se em Anápolis, Goiás, como fazendeiro. Faleceu em 1962.

É preciso ainda ressaltar a maior marca da carreira pastoral e religiosa de Eduardo Carlos Pereira, que se deu em 1903, quando liderou um grupo de pastores e presbíteros no movimento que rompeu com a Igreja Presbiteriana do Brasil e que deu origem à Igreja Presbiteriana Independente. Foi a primeira manifestação autóctone do protestantismo brasileiro, motivada pelo desejo de independência administrativa em relação aos missionários norte-americanos, que ainda dominavam economicamente a cena presbiteriana no país. Em meio à crise em busca dessa

autonomia, misturaram-se outros dois temas importantes, mas naquela altura, periféricos: a questão da administração dos colégios, especialmente do Mackenzie, e o problema maçônico. Aliás, foram esses dois pontos que fizeram com que o grupo que saiu da IPB liderado por Pereira ficasse tão reduzido – apenas sete pastores e quinze presbíteros – pois antigos apoiadores da autonomia eclesiástica não simpatizavam com a oposição que ECP fazia aos protestantes maçons.

Eduardo Carlos Pereira liderou a Igreja Presbiteriana Independente praticamente até sua morte, sempre com uma política fortemente centralizadora e uma pregação baseada na recordação dos fatos que marcaram o surgimento da IPI em 1903. No início da década de 20 já se faziam muitas críticas ao seu apego ao poder eclesiástico. Em 1922, ECP resolveu deixar os cargos de liderança e se retirou da cena política, não sem resmungos em relação aos novos líderes. Sua saída, embora sentida, propiciou alterações administrativas, pastorais e teológicas na Igreja Presbiteriana Independente.

1.2 A gramática como ciência da ordem

A gramática e o ensino da língua portuguesa foi o caminho percorrido por vários protestantes no ambiente secular, eles que já usavam corriqueiramente o idioma como instrumento essencial para a pregação da mensagem religiosa. Podem ser citados como exemplos os nomes de Eduardo Carlos Pereira (*Grammatica Expositiva – curso superior, Grammatica Expositiva – curso elementar, Grammatica Historica*), Othoniel Motta (*O meu idioma, Lições de Português*, dentre outros trabalhos), Erasmo Braga (as cartilhas da *Série Braga*, publicadas a partir de 1919), Francisco Augusto Pereira Junior (*Grammatica Practica*, de 1924), dentre outros. Eduardo Carlos Pereira é, de todos eles, o mais importante no que se refere ao alcance que tiveram suas obras.

Como professor, além das experiências de Araraquara, Campinas e da Escola Americana (depois, Mackenzie), teve ECP um intenso labor no Ginásio do Estado de São Paulo. Pereira tentou o ingresso no magistério oficial do Estado a partir de 1894, quando prestou concurso para

a 2ª cadeira de português da Escola Normal da capital paulista. Cinco candidatos se apresentaram e alguns foram desistindo ao longo do exame. A maratona tomou sete dias – de 10 a 16 de abril – e incluiu, como de praxe, prova escrita com posterior leitura pública, prova oral e preleção. A banca examinadora, com o final dos trabalhos, ao julgar o desempenho dos dois candidatos restantes – Eduardo Carlos Pereira e Carlos Lentz de Araújo – e optar pelo segundo, expressou toda a sua dificuldade em decidir por um deles: “Por deliberação unanime da Commissão, ficou resolvido consignar-se na acta o seu pezar por não poder classificar igualmente os concorrentes, cuja competencia intrinseca faz com que sejam ambos dignos de reger a cadeira em concurso” (*Acta das ocorrencias do concurso para provimento da 2ª Cadeira de Portuguez da Escola Normal da Capital de S. Paulo*, 1894, p. 36). Exames como esse eram mais que processos burocráticos escolares. Tinham enorme peso político. No dia da preleção (uma espécie de aula pública sobre ponto sorteado), lá estavam, além dos membros da banca e de “lentes” da escola, o próprio presidente do Estado – Bernardino de Campos – e seu secretário do Interior, Cesário Motta Junior. Eduardo Carlos Pereira, embora não conseguisse a vaga, mostrara sua capacidade e obtivera o testemunho das principais autoridades do Estado de São Paulo. Foi aprovado em novo exame, no ano de 1895, e logo em seguida nomeado pelo presidente do Estado para a 1ª cadeira de Língua Portuguesa do Ginásio do Estado, na capital paulista. Chegou a ser, já no ano seguinte, diretor interino dessa instituição.

Eni Puccinelli Orlandi faz considerações muito significativas sobre o papel de Eduardo Carlos Pereira como gramático e lingüista. Mostra que ECP foi um dos principais estruturadores da gramática da língua portuguesa no Brasil, através das dezenas de edições de sua *Gramática Expositiva*. Orlandi dá destaque ao fato de que Pereira seguiu o caminho de Júlio Ribeiro (1845-1890), o conhecido escritor naturalista, que foi o primeiro a escrever uma gramática no Brasil (*Grammatica portuguesa*, 1881). Ribeiro pensou a gramática como “uma exposição de fatos”: “[A gramática] expõe os fatos dela [a linguagem], ordenados de modo que possam ser aprendidos com facilidade” (RIBEIRO, apud ORLANDI, 2002, p. 133). Assim, Júlio Ribeiro quebrou o paradigma da mera transposição da gramática da língua portuguesa elaborada em Portugal para o Brasil, estabelecendo nessa ruptura um princípio fundamental para a elaboração de uma gramática portuguesa *brasileira*. Júlio Ribeiro se qualifica, “na história da gramatização, como um lugar de referência absoluto, aquele que significa um discurso fundador da história da

gramática brasileira. (...) Nesse sentido, não é o uso de sua gramática (na escola, por exemplo) que dá sua importância, mas o mecanismo de *citação* que faz dele a referência primeira” (ORLANDI, op. cit., p. 131). A autora está destacando o fato de que a gramática escrita por Ribeiro teve apenas uma única edição, mas mesmo assim tornou-se o marco referencial para boa parte dos gramáticos brasileiros que vieram depois. É propício recordar que Júlio Ribeiro teve uma fase de sua vida em que se envolveu com a religião protestante, filiando-se à igreja presbiteriana de São Paulo onde Eduardo Carlos Pereira era pastor. Chegou a compor letras para hinos sacros. Foi também seminarista protestante e pregador leigo. Tal experiência religiosa, porém, foi aos poucos abandonada em favor de sua filiação ao naturalismo literário. Sua segunda esposa, Dona Belisária Ribeiro, após a morte do marido, converteu-se também ao presbiterianismo e tornou-se membro ativo da mesma igreja presbiteriana em São Paulo.

Orlandi mostra que coube a Eduardo Carlos Pereira o papel de cristizador desse rompimento formal da gramática portuguesa produzida no Brasil com suas congêneres lusitanas. Theodoro Henrique Maurer Junior é do mesmo parecer: “Na *Gramática Expositiva* continua-se o movimento de renovação dos estudos da língua portuguesa iniciada por Júlio Ribeiro e Pacheco da Silva Junior” (MAURER, 1945, p. 16). Pereira é o gramático mais conhecido e utilizado pelos estudantes de curso secundário no Brasil, na primeira metade do século XX, aquele que formou gerações seguidas de brasileiros no universo da língua portuguesa em um espaço de cinquenta anos, graças às publicações seguidas de sua *Gramática Expositiva*. Aqui, Orlandi comete um equívoco ao se referir ao número de edições que esse texto alcançou: segundo ela, 102 edições a partir de 1907. Na verdade, Eduardo Carlos Pereira escreveu dois textos, a *Grammatica Expositiva – curso superior* (em 1907) e a *Grammatica Expositiva – curso elementar* (em 1908). A primeira alcançou a marca espetacular de 96 edições; a segunda, quase inacreditáveis 164 edições, sendo que a última delas em 1957. O equívoco, porém, não modifica o fato: os números mostram, *per se*, a importância dessa obra para a consolidação de uma gramática portuguesa “à brasileira”. Foram cinquenta anos de publicação de suas *Gramáticas*. Pereira também é autor da *Grammatica Historica* (1916), que chegou a 10 edições, sendo a última em 1937.

Orlandi, referindo-se à Ribeiro, Pereira e outros precursores, afirma: “Os nossos gramáticos estão construindo um campo de referência próprio ao Brasil e à nossa tradição

intelectual, científica. Os autores estrangeiros não são, pois, simplesmente repetidos: são falados, relatados pelos nossos gramáticos, aqui no Brasil” (ORLANDI, op. cit., p. 132). Equivale dizer que as chamadas aos literatos e teóricos portugueses nos livros de gramática dos brasileiros não têm função normativa, mas sim ilustrativa. Eis aí o rompimento preconizado por Júlio Ribeiro e assumido por Eduardo Carlos Pereira.

Para Orlandi, Eduardo Carlos Pereira procura realizar um trabalho de afirmação do que para ele é a função explícita da gramática: ser pedagógica. Ou seja, a gramática deve propiciar o “ensino correto” da língua aos seus leitores e estudantes do idioma. Nesse sentido, Pereira não deseja “produzir um saber que não sabe, ou sabe só um pouco, para o uso imediato”. Sua gramática é “**capaz de erudição** [negrito nosso]”, pois não nega ao aluno o conhecimento da gramática histórica – com a qual se sabe a respeito da língua que se fala – e tampouco deixa de expor as formas que disciplinam o uso da língua. Embora haja uma predominância da regra, não falta a justificativa para entendê-la. Em Pereira, tal “dosagem” é “objeto de reflexão e não apenas comodidade didática” (ORLANDI, op. cit., p. 144-145, passim). Por isso, a *Grammatica Expositiva* trazia notas de explicação histórica, sem exagerar nesse conteúdo. O aprofundamento desta última poderia ser obtido no outro texto escrito por Pereira, a *Grammatica Histórica*. Orlandi, bem o define, então, como um gramático erudito:

Eduardo Carlos Pereira pode, assim, ser tomado como um caso exemplar da antiga gramática expositiva (didática) que, ainda que de forma lateral (complementar), através de notas e observações, dialoga com o que exclui (a gramática histórica) e pratica o saber gramatical erudito (não apenas terminológico) anterior à divisão estrita entre saber (técnico, normativo) e cientificidade (erudição, conhecimento) (ORLANDI, op. cit., p. 149).

Assim também o afirma Maurer: “... a *Gramática Expositiva* representava um esforço original em uma descrição bastante fiel dos fatos da língua. Sobretudo no campo da sintaxe, essa obra representava um trabalho útil como sistematização dos estudos gramaticais” (MAURER, op. cit., p. 16). Ou seja: ECP foi além da mera compilação dos fatos da língua, pois classificou e teorizou sobre esses mesmos fatos. Escreve “a primeira gramática histórica completa da língua publicada em português” (Maurer, *ibidem*, p. 16), separando esse saber didática e pedagogicamente do estudo expositivo da língua, a fim de não confundir o estudante, ou de não

saturá-lo com um conteúdo pedante. Ao mesmo tempo, não deixa de lado a preocupação erudita de ensinar as razões do falar e do escrever.

As falas de Orlandi e Maurer têm o condão de afirmar a importância de Eduardo Carlos Pereira não somente como gramático, mas de situá-lo também como um intelectual. ECP produz e faz circular, através de suas obras, uma “cultura do saber” (propõe teorias e estabelece relações). Tal contribuição cultural é expressiva não somente por seus resultados imediatos, mas também nas ressonâncias históricas relativas ao ensino e à utilização, por milhares de pessoas, da gramática da língua portuguesa. Pois mesmo após sua morte, em 1923, a *Gramática Expositiva* prosseguiu em sua *missio* pedagógica. A última edição da *Gramática Expositiva – curso elementar*, data de 1957 (164ª edição), terminando sua carreira com a instituição do decreto presidencial que instaurou a Nomenclatura Gramatical Brasileira (NGB). A chamada NGB trouxe uma padronização para os estudos gramaticais da língua portuguesa no Brasil, procurando acabar com a proliferação de muitas e diferentes idéias para a sistematização do idioma no país. Diz Orlandi: “Com a NGB impõe-se uma uniformidade terminológica que, como afirmamos, apaga a materialidade da função autor-gramático tal como se praticava no século XIX. (...) Com a NGB, os gramáticos foram despossuídos dos lugares de autor que tinham no século XIX” (ORLANDI, op. cit., p. 192-193).

Eduardo Carlos Pereira teve para si muito clara a sua responsabilidade como gramático – como que uma “missão”. Ele a declara no “Prólogo da Segunda Edição” da *Grammatica Expositiva – curso superior* transcrito também no texto referente à 7ª edição:

Os discursos, em geral, de nossos homens publicos e as polemicas de nossos literatos revelam quão descurado vae entre nós o estudo de nossa lingua. Entretanto, não só para as classes dirigentes, mas para todas as classes sociaes, é patriotico e de alta conveniencia um conhecimento mais perfeito de nossa lingua materna. Esperamos que para isso não seja inutil nosso trabalho (PEREIRA, 1918, p. vi).

Ou seja: ECP acredita, “por ser patriotico e de alta conveniencia”, na necessidade de levar ao povo o conhecimento de seu próprio idioma, a fim de que pessoas que não se incluam nas “classes dirigentes” venham a dominá-lo segundo as regras da gramática. Não passa pela sua

cabeça a idéia de exclusão social dos saberes, embora ele seja um representante, ainda que periférico, das elites que excluem. Para Pereira, tal cultura tem de estar disponível para todos, pois ela permite que todos, “patrioticamente” (pode-se entender: *de maneira republicana, democraticamente*), desfrutem da ferramenta essencial para se adquirir e se dominar outros conhecimentos. Por isso, o autor espera que seu trabalho não seja “inútil”, o que revela a sua expectativa pela inserção sociocultural de sua obra: a tentativa de disseminação do idioma como ferramenta de socialização e de promoção social. Porém, são as “classes cultas” que fornecem os padrões culturais a serem socializados com as outras classes.

Podem-se encontrar outras referências ao trabalho de ECP, no âmbito acadêmico. Nos últimos anos, Eduardo Carlos Pereira tem merecido uma série de estudos da academia, alguns bem específicos, como a tese de doutoramento de Arival Dias Casimiro, defendida na PUC-SP, em 2004, recentemente publicada (CASIMIRO, 2005). Outro trabalho, o de Gláucia Muniz Proença Lara, procura estudar “os livros que deram suporte ao ensino da disciplina Português” na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, “no início do século XX”, para perceber nesses mesmos textos um enfoque no chamado “bom uso” do idioma. Os livros que a autora estuda, “duas obras amplamente utilizadas”, são a “*Gramática Expositiva - Curso Superior*, de Eduardo Carlos Pereira (1ª edição de 1907), e *Lições de Português*, de Othoniel Mota (1ª edição de 1911)” (O jogo de modalidades e valores em manuais escolares, Introdução, *Estudos Lingüísticos*, nº XXXIII, 2004, p. 952). Pela última referência verifica-se a universalidade do uso dos textos de ECP, em utilização em centros regionais muito distantes das capitais mais desenvolvidas, como era a cidade de Campo Grande no início do século XX. É a confirmação empírica do que Eni Orlandi afirma: “É interessante observar a presença da gramática de Eduardo Carlos Pereira em todo o território nacional (norte, sul, leste, oeste)...” (ORLANDI, op.cit., p. 131).

É da parte de Marisa Lajolo, porém, que se tem nota importantíssima a respeito das obras de Eduardo Carlos Pereira, como as que abriram a trilha para o chamado “livro escolar”, conhecido também como “livro didático”. Por curioso, nota que chega obliquamente, em meio a um comentário sobre Monteiro Lobato:

Das mais importantes é a contribuição da editora de Monteiro Lobato para a renovação das nossas obras didáticas e infantis. O livro escolar que atualmente conhecemos – tão bom quanto o melhor de qualquer parte – surge das reedições da ‘Gramática Expositiva’, de Eduardo Carlos Pereira (LAJOLO, 2000, p. 52).

O que Lajolo quer apontar é a fundamental participação de Monteiro Lobato (1882-1948) na longevidade editorial da *Gramática Expositiva* de Pereira. As primeiras edições foram tiradas por uma gráfica e editora de São Paulo, a Weiszflog Irmãos, pertencente a dois imigrantes alemães (os mesmos que comprariam, em 1915, a Melhoramentos). Lobato assumiria a publicação das Gramáticas de ECP através da Monteiro Lobato & Cia. (constituída em 1920), depois transformada em Companhia Gráfico-Editora Monteiro Lobato (1924), que viria a falir. Sua sucedânea, a Companhia Editora Nacional, casa publicadora fundada por Lobato em 1925, tornou-se a maior empresa do gênero no país, alavancando o mercado editorial e propiciando oportunidades para muitos novos escritores. Era, evidentemente, uma empresa comercial que visava ao lucro com o mercado editorial. Daí a importância da publicação das Gramáticas de Eduardo Carlos Pereira, que segundo a afirmação de Lajolo, tornaram-se, através de sua veiculação massiva pela Companhia Gráfico-Editora Monteiro Lobato, e depois pela Companhia Editora Nacional, as precursoras dos livros didáticos contemporâneos.

Na correspondência que Lobato enviou a Godofredo Rangel por 40 anos, de 1903 a 1943, reunida e publicada no livro que tomou o nome de *A barca de Gleyre* (2 volumes; 1ª edição, 1944), o autor expressa suas dificuldades com a gramática e os gramáticos, particularmente nas cartas primeiras, correspondência que se refere aos anos de 1915 e imediatos. Para Lobato, os gramáticos desejavam aprisionar a língua em suas fórmulas estáticas e dificultosas. É nesse contexto que faz a primeira menção a Eduardo Carlos Pereira:

De grammatica guardo a memoria dos maus meses que em menino passei decorando, sem nada entender, os esoterismos do Augusto Freire da Silva. Ficou-me da “bomba” que levei, e da papagueação, uma revolta surda contra grammatica e gramaticos; e uma certeza: a grammatica fará letrudos, não faz escritores. (...) Estou com um pé na Cafra e um outro no ar, a descer com lentidão e medo sobre a lingua lusa verdadeira. Conto saltar. Hei de saltar. No intento de apressar a coisa, voltei-me para a grammatica e tentei refocilar num Carlos Eduardo Pereira (sic) [negrito nosso]. Impossivel. O engulho voltou-me – a imagem do Freire e da bomba (MONTEIRO LOBATO, Carta de 30/9, 1915, p. 50).

Tânia Regina de Luca mostra como Lobato era certamente o mais entusiasta dos defensores de uma “língua brasileira”, qual seja, o português falado no Brasil, tendo as características próprias da língua viva, que se transforma e se re-elabora. Por isso, a dificuldade de Lobato para com o português dos gramáticos tornou-se proverbial (LUCA, 1999, p. 245). Para um inimigo declarado dos gramáticos, lembrar de memória de um dos mais famosos deles custou um engano na inversão dos nomes próprios – de “Eduardo Carlos” para “Carlos Eduardo”, equívoco de quem não dá valor ao assunto embora seja capaz de lembrar do essencial. Em 1915, as *Gramáticas* de ECP eram textos consagrados e utilizados largamente, como já se viu. Monteiro Lobato reconhece, porém, que “refocilar num Carlos Eduardo Pereira” não resolveria o seu problema com a gramática, já que ele seria de imediato remetido à reprovação (“bomba”) que tomou em gramática quando garoto. Eduardo Carlos Pereira, mesmo de nome invertido, é a referência do desiludido Lobato.

A segunda menção de Monteiro Lobato a ECP em *A barca de Gleyre* é menos revoltada, porém continua irônica. O escritor diz não saber a língua (enquanto regras gramaticais), o que o faz devedor aos que detém esse domínio. Eduardo Carlos Pereira é citado como um desses “parceiros”:

São Paulo, 17, 1, 1920. Rangel: Tens toda e não tens nenhuma razão. Tens-na no meu caso: não sou literato, não pretendo ser, não aspiro a louros academicos, glorias, bobagens. Faço livros e vendo-os porque ha mercado para a mercadoria; exatamente o negocio do que faz vassouras e vende-as, do que faz chouriços e vende-os. E timbro em avisar ao leitor de que não sei a lingua. Se por acaso algum dia fizer outro livro, hei de usar letreiros das fitas: "Contos de Monteiro Lobato, com pronomes por Alvaro Guerra; com a sintaxe visada por José Feliciano e a prosodia garantida no tabelião por Eduardo Carlos Pereira [negrito nosso]. As virgulas são do insigne virgulografo Nunalvares, etc." (MONTEIRO LOBATO, op. cit., p. 211).

Dos gramáticos citados, ECP é o único que tem a garantia de “tabelião”. Sarcástico reconhecimento da autoridade do gramático mineiro nos assuntos da língua portuguesa.

A terceira referência a Eduardo Carlos Pereira é absolutamente positiva. Feita seis anos depois da anterior, está no contexto da atividade de Lobato à frente da Companhia Editora Nacional, com sede no Rio, de onde ele escreve a Godofredo Rangel. Nessa citação, o escritor inimigo dos gramáticos se vê substituído pelo empresário do mercado editorial. Os antigos ranços e as velhas neuroses foram suplantados pelo desejo do lucro. Nessa perspectiva, as obras de Eduardo Carlos Pereira são uma garantia de bons negócios, em face de sua ótima aceitação pelo público consumidor:

Nossa nova fase avança maravilhosamente bem, apesar de tão bêbêzinha: nasceu em fevereiro. Desde esse mês até hoje tivemos um líquido de 130 contos, e aquisição do estoque de livros da velha companhia vai ser tacada. (...) E breve serão duas casas, uma em S. Paulo, a matriz e outra aqui, a filial. E depois tres, quatro, cinco – uma livraria em cada capital do Brasil. Só de gramáticas do Eduardo Carlos Pereira vendemos de fevereiro até hoje 27.000 [negrito nosso]. A edição do Hans Staden (recebeu?) foi um triunfo – 8.000 em tres meses – e está entrando nas escolas (MONTEIRO LOBATO, op. cit., 07/05, 1926, p. 291).

A levar em conta o comentário de Lobato feito em maio de 1926, as *Gramáticas* de Eduardo Carlos Pereira são o carro-chefe das vendas da Companhia Editora Nacional nos seus primeiros meses de vida e fazem a alegria do escritor transformado em empresário. Em três meses, são 27 mil exemplares vendidos, com uma média de 9 mil exemplares por mês. *Hans Staden* (livro para crianças, traduzido e adaptado por Lobato, contando as aventuras do holandês que naufragou nas costas brasileiras no século XVI), um lançamento vitorioso e já segundo colocado em vendas, perde longe para Eduardo Carlos Pereira: 8 mil exemplares em três meses, média de pouco mais de 2,6 mil exemplares por mês. Em 1926, Eduardo Carlos Pereira já era falecido há três anos. Seus livros, porém, alcançavam picos de vendagem nas mãos de ninguém menos que Monteiro Lobato, o outrora inimigo dos gramáticos. Méritos das *Gramáticas*, méritos da empresa, o certo é que os textos de Eduardo Carlos Pereira continuavam a auxiliar o trabalho dos professores de língua portuguesa Brasil afora, 19 anos depois do lançamento da primeira *Grammatica Expositiva*.

Na verdade, Lobato tinha comprado os direitos de publicação das *Gramáticas* de Eduardo Carlos Pereira em 1924, pois era seu plano produzir os textos em larga escala para fornecê-los ao

governo federal – que já os tinha encomendado – em um programa de barateamento do livro didático. Suas desavenças com Arthur Bernardes, o presidente da República, expressas em uma carta enviada ao presidente (que mandara prender, por motivos políticos, o sócio e presidente da editora, Macedo Soares), destruíram o seu projeto empresarial. O governo cancelou todos os pedidos e a falência de Lobato foi rápida, pois o governo federal era seu maior cliente (cf. Geraldo Ferraz, *Depois de tudo*, p. 14, apud Azevedo, Camargos e Sachetta, *Monteiro Lobato: Furacão na Botocúndia*, 1998, p. 214). Os herdeiros de ECP contavam entre os maiores credores da massa falida; havia um estoque arrolado de 10.196 exemplares das *Gramáticas* de Pereira no processo de falência (cf. AZEVEDO; CAMARGOS; SACHETTA, op. cit., p. 214).

A questão da tiragem das *Gramáticas* de ECP – igualmente a qualquer livro de publicação na mesma época – é de difícil resolução. Depois que os direitos de publicação foram adquiridos pela Companhia Editora Nacional, em 1926, as informações relativas à tiragem desapareceram por completo dos exemplares. As edições anteriores, quase que artesanais, traziam nas primeiras folhas os seguintes dizeres: “O auctor reserva-se o direito da reprodução desta grammatica, numerando e assignando por chancela todos os exemplares desta edição”. À frase, seguia-se a assinatura tipográfica de Eduardo Carlos Pereira e, embaixo dela, o número do exemplar correspondente (cf. *Grammatica Expositiva*, Irmãos Weiszflog, 1918, p. ii). Neste estudo, os exemplares da *Grammatica Expositiva* consultados não passaram da numeração “4081”, o que reforça uma possível hipótese de que as tiragens da *Grammatica* estariam entre as maiores do período, que eram geralmente de cinco mil exemplares. Portanto, compatíveis com o mercado, ainda insipiente, do livro didático dirigido ao curso secundário no Brasil até o final da década de 1920 (cf. observação de Miceli sobre as tiragens na década de 30; mesmo em pleno “boom” editorial do período, o número de 5.000 exemplares continuava sendo uma espécie de limite para as tiragens dos livros no Brasil; MICELI, 1979, p. 85).

Miceli, em estudo com base no *Anuário Brasileiro de Literatura*, registra que do total de livros publicados pelas seis maiores editoras brasileiras, no período entre 1939 a 1943 (incluída a Companhia Editora Nacional, a maior delas), dos principais gêneros publicados, 23% dos livros eram de ficção e 22% eram didáticos (MICELI, op. cit., Quadro III, p. 80). Olhando-se a Nacional isoladamente, 22% do total dos livros publicados foram de ficção e 26% eram didáticos

(MICELI, op. cit., Quadro IV, p. 81). Por inferência, pode-se supor que a *Gramática Expositiva*, sob a responsabilidade editorial da Companhia Editora Nacional até seu último número, em 1957, estivesse entre as principais publicações e entre as de maior tiragem, já que os livros didáticos rivalizavam com os livros de ficção como campeões do mercado editorial brasileiro. Só para concluir esta reflexão, observe-se que a Nacional, no ano de 1937, alcançou a casa de 2.300.000 exemplares impressos, que a fez campeã das publicações naquele ano, com um terço de todas as publicações brasileiras em número de exemplares (MICELI, op. cit., p. 75-76).

As referências de Monteiro Lobato a Eduardo Carlos Pereira não se limitaram às expressas em *A Barca de Gleyre*. A mais valiosa, no reconhecimento do trabalho de Pereira e de sua contribuição para a cultura letrada do país, mesmo que por inferências, se dá em um dos textos de Monteiro Lobato escrito para crianças: *Emília no País da Gramática*, publicado em 1934. A turma do Sítio do Pica-Pau Amarelo decide fazer um passeio ao “País da Gramática”, uma vez que Pedrinho (o neto de Dona Benta) achava uma “maçada” ter de aprender a língua do jeito tradicional. Vão eles, então, no lombo do Quindim, o rinoceronte falante – que sugerira o passeio – rumo ao país das letras. Surge a dúvida: como Quindim teria aprendido gramática? Como teria sabido da existência de tal país?

Para mim, sugeriu Emília, Quindim comeu **aquela gramaticorra que Dona Benta comprou**. Lembre-se que a bichona desapareceu justamente no dia em que Quindim dormiu no pomar. O visconde tinha estado às voltas com ela, estudando ditongos debaixo da Jabuticabeira. Com certeza esqueceu-a lá e o rinoceronte papou-a. (...) Apesar do absurdo de semelhante hipótese, Narizinho ficou meio abalada. Quem sabe lá se **Quindim não tinha mesmo comido a “Gramática Histórica” de Eduardo Carlos Pereira?** (MONTEIRO LOBATO, 1952, p. 32-33, grifo nosso).

A pergunta de Narizinho (a neta de Dona Benta) é, na verdade, uma afirmação. Quindim tinha comido o livro do famoso gramático e se tornara um deles. Na verdade, na própria expressão das crianças do Sítio, “um sabidão” e “um grandíssimo gramático”. Lobato está também falando de Eduardo Carlos Pereira. Quindim só se tornara um sábio por causa da *Gramática Histórica* que engolira (de fato, uma “gramaticorra”, como Emília dissera; o livrão tinha 597 páginas...). Pereira é a referência imediata do escritor para falar da língua portuguesa e

de sua evolução ao longo do tempo. Recorde-se: o ano é 1934, onze anos depois da morte do gramático protestante.

No entanto, não é só isso que revela o passeio gramatical da turma lobateana. Thaís de Mattos Albieri mostra que Monteiro Lobato, muito provavelmente, usou as divisões (terminologia) das *Gramáticas Expositivas* de Eduardo Carlos Pereira para o seu *Emília no País da Gramática*:

Retomando as questões de enredo do texto, Monteiro Lobato, apesar de mencionar na história a Gramática Histórica de Eduardo Carlos Pereira, sobre a qual nos debruçaremos no capítulo “Monteiro Lobato e a Língua Portuguesa”, parece valer-se das divisões presentes na Gramática Expositiva, do mesmo autor, pois o plano de construção de ambas é semelhante. A obra de Pereira divide-se em duas partes: a Lexeologia e a Sintaxe. Aquela, por sua vez, subdivide-se em Fonologia (estudo da fonética, da prosódia e da ortografia) e Morfologia (estudo da taxonomia e da etimologia). A sintaxe, exaustivamente trabalhada por Eduardo Carlos Pereira, tem como partes o estudo das Figuras de Sintaxe, dos Vícios de Linguagem e da Pontuação. E Lobato, mesmo suprimindo os termos da nomenclatura, ou quando não os suprime, mescla-os com metáforas (“Em pleno mar dos Substantivos” é um exemplo), ainda assim, mantém as bases de construção da “gramática da Emília” muito próximas ao que fez o gramático. (...) Assim como a Etimologia, os Vícios de Linguagem (que não constam da Gramática Histórica) recebem tratamento diferente nas gramáticas, se comparadas com o livro Emília no país da Gramática. A Gramática Expositiva – Curso Elementar e a Gramática Expositiva – Curso Superior - apresentam os mesmos vícios mostrados por Dona Sintaxe em Emília no país da Gramática. No entanto, as definições diferem quanto ao estilo de escrita utilizado por Eduardo Carlos Pereira. As explicações dos assuntos nas gramáticas estão associadas à idéia de imposição dos conceitos, revelados, principalmente, pelo uso do verbo ser (é). É interessante notar, ainda, que as informações a que Lobato atribui relevância são, nas duas gramáticas de Pereira, relegadas à categoria de “notas” ou “observações” (ALBIERI, 2006, p. 23).

A autora mostra como as estruturas do livro de Lobato e da *Gramática* de Pereira são semelhantes, na apresentação dos temas gramaticais e na nomenclatura utilizada. Já seria o suficiente para confirmar, mais uma vez, a referência que era Pereira para o estudo da língua portuguesa no Brasil, na primeira metade do século XX, ao qual até mesmo Lobato “dá a mão à palmatória”, para usar uma de suas expressões favoritas. Quindim engole a *Gramática Histórica*, mas é a *Gramática Expositiva* que dá o roteiro do passeio da turma do Sítio, na verdade, uma apresentação da gramática de pelo viés lobateano. O escritor paulista caminhou, portanto, do asco aos gramáticos para a capitulação ao modelo de Eduardo Carlos Pereira, consagrado pelo uso ao

longo dos anos. Porém, Lobato marca a diferença, como sublinha a autora, usando a estrutura geral de Pereira, mas dele divergindo objetivamente ao dar destaque às “novidades” da língua falada no Brasil, em relação à “imposição de conceitos” destacada pelo gramático. Lobato quer marcar o novo em relação à gramática de Pereira; daí subverter partes da gramática de Pereira, fazendo de certos pontos apenas apêndices, e vice-versa.

Luiz Costa Pereira Júnior faz outra observação pertinente sobre as relações entre Lobato e Pereira, expressas em *Emília no País da Gramática*, para ilustrar as diferenças entre os dois, cristalizadas nas novidades preconizadas pelo escritor – particularmente as fonéticas – e nas posturas leais à “tradição etimológica” do gramático presbiteriano:

O aprendizado do idioma é um jogo, confere Emília no País da Gramática. Lobato segue a gramática normativa, mas não como um purista. Cita a Gramática Histórica de Eduardo Carlos Pereira (editada pelo próprio Lobato, na Companhia Gráfico-Editora Monteiro Lobato, nos anos 20) e inspira-se nela. A obra, é verdade, dava engulhos em Lobato, mas não a Quindim, que a comeu depois que o Visconde a esqueceu no pomar. (...) Lobato muda a seqüência da apresentação de assuntos dada pela gramática de Pereira, para dar relevo à reforma ortográfica, um tema do momento, que eclodiria com o acordo de 1938. Assim, o tema ortografia migra das proximidades da morfologia para instalar-se após o capítulo da pontuação, ao fim do livro. Lobato preferia a grafia fonética, simplificada, à de tradição etimológica e faz Emília pregar o fim de consoantes e vogais desnecessárias (PEREIRA JUNIOR, 2008)

O que revela o quanto Monteiro Lobato dialogava com Eduardo Carlos Pereira, relativamente à formulação geral da gramática da língua portuguesa praticada no Brasil.

A importância do gramático presbiteriano também foi ressaltada, de maneira direta, pela comunidade especializada da época. A *Revista de Língua Portuguesa* dedicou-lhe um artigo especial escrito por Odilon Morais para a seção “Mestres da Língua” logo após a sua morte: “Eduardo Carlos Pereira”, publicado em maio de 1923. O autor do artigo sobre ECP era pastor da 1ª Igreja Presbiteriana Independente do Rio de Janeiro, tendo escrito o texto a pedido do diretor e fundador da revista, o gramático Laudelino Freire, membro da Academia Brasileira de Letras. Pereira foi colaborador da *RLP*, tendo escrito três artigos. A *Revista de Língua Portuguesa*, fundada no ano de 1919, foi publicada até 1935 de maneira descontinuada, mas consistiu em um

dos mais importantes periódicos de gramática e de filologia da época. Consistia em uma revista bimestral de caráter conservador, visando a “conservação da língua”, dentre outros objetivos expressos por seu fundador (FREIRE, 1919, p. 5). Freire foi professor catedrático de língua portuguesa no Colégio Militar do Rio de Janeiro. Foi o mesmo Freire quem se responsabilizou, após a morte de ECP, em adaptar a *Gramática Expositiva* para a ortografia oficial após a reforma ortográfica de 1931, o que mais uma vez demonstra a importância dada a essa obra nas primeiras décadas do século XX.

Além das *Gramáticas*, Eduardo Carlos Pereira publicou, no campo da lingüística – ou “glotologia”, como se dizia na época – *Questões de Philologia – resposta aos criticos da Grammatica Expositiva*, e também *Crestomatia Historica* (uma coletânea de trechos da literatura portuguesa, escolhidos de autores clássicos, para estudo complementar na escola secundária), ambos em 1907. Sua produção na área da gramática, da literatura portuguesa e da filologia caminha em paralelo ao seu trabalho como professor no Ginásio do Estado de São Paulo. Nasce da pesquisa e do estudo para a preparação de seus programas e de suas aulas.

Mário Ribeiro Martins observa que “apesar de sua importância [ECP] não é estudado na *Enciclopédia de Literatura Brasileira*, de Afrânio Coutinho e J. Galante, edição do MEC, 1990, com revisão de Graça Coutinho e Rita Moutinho em 2001, ou no *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (2001), da Fundação Getúlio Vargas e nem é convenientemente referido, em nenhuma das enciclopédias nacionais: *Delta*, *Barsa*, *Larousse*, *Mirador*, *Abril*, *Koogan/Houaiss*, *Larousse Cultural*, etc.” (MARTINS, 2003).

Evidências apontam também para o fato de ECP não ser tão utilizado no Rio de Janeiro, onde pontificavam o Colégio Pedro II e suas preferências bibliográficas. Pedro Nava, que recupera em suas memórias as cenas, as personagens e os conteúdos estudados no Colégio Pedro II na década de 1910, não menciona ECP em nenhum momento, embora tenha várias referências a outros autores e professores. Segundo Nava, em 1916, a gramática utilizada no Pedro II era a de João Ribeiro, juntamente com a *Antologia Nacional* de Fausto Barreto e Carlos de Laet (NAVA, 2001, p. 5-6). Indicações do professor José Júlio da Silva Ramos, catedrático do Pedro II, “formado em Coimbra, filólogo, escritor e poeta, um dos fundadores da Academia Brasileira de

Letras” (NAVA, op. cit., p. 8). Seus outros professores nos anos de colégio: Álvaro Maia (1917) e Augusto Guilherme Meschick (1918), utilizavam-se da mesma bibliografia indicada pelo catedrático. Nesse particular, a questão poderia sugerir uma certa presunção de superioridade cultural da parte das instituições e dos professores da Capital da República. Os endossos que Eduardo Carlos Pereira inclui nas páginas finais das edições da *Grammatica Expositiva* e da *Grammatica Historica* são provenientes de vários lugares do país: São Paulo, Santos, Salvador, Rosário (Maranhão), Aracaju, Vitória, Porto Alegre, a demonstrar o alcance de seu trabalho. Do Rio de Janeiro, porém, apenas um comentário, positivo, do gramático Mário Barreto. Porém, evidencia-se a tendência entre as escolas do Rio e de São Paulo de adotarem os livros de autoria de seus próprios professores, caso do Colégio Pedro II, com a gramática de João Ribeiro, e do Ginásio do Estado em São Paulo, com a gramática de Eduardo Carlos Pereira. O que poderia revelar a razão principal dessa “reserva de espaço didático”, qual seja, as diferenças conceituais existentes entre os gramáticos do Rio e de São Paulo (ORLANDI, op. cit., p. 130-149). A ausência de menções a Eduardo Carlos Pereira nas enciclopédias e dicionários biográficos, diante dos estudos recentes que têm resgatado seu trabalho e destacado a larga utilização de suas gramáticas na primeira parte do século XX, deve ser atribuída, muito mais, ao próprio gênero enciclopédico, que tende, com exceções honrosas, à consagração do que já é conhecido.

Está claro que Pereira, ao lado de outros gramáticos, dá uma expressiva contribuição à língua portuguesa no Brasil e à cultura nacional, pois “nossos gramáticos estão construindo um campo de referência próprio ao Brasil e à nossa tradição intelectual, científica” (ORLANDI, op. cit., p. 132). A contribuição de ECP, no entanto, muito além de ser uma manifestação pessoal de competência científica, fala por toda uma mentalidade religiosa, com marcados elementos ideológicos.

Adolpho Machado Corrêa, pastor da Igreja Presbiteriana Independente que havia sido aluno de Eduardo Carlos Pereira no curso pré-teológico e também no curso de teologia, escreve interessante artigo em *O Estandarte*, intitulado “Filólogos protestantes de São Paulo”, no número que comemorou o quarto centenário da Cidade de São Paulo, em 1954. Tal número procurou ligar a Igreja à cidade, estabelecendo as contribuições da primeira à segunda. O autor do artigo

tinha consciência da importância dos protestantes no âmbito dos estudos gramaticais e filológicos da língua portuguesa. Ele mesmo era professor no Seminário Teológico da Igreja Presbiteriana Independente, bem como ministrara aulas de Língua Portuguesa em colégios estaduais de São Paulo. Machado Corrêa, como era conhecido no âmbito eclesiástico, cita no artigo os filólogos protestantes que lhe pareciam ter dado uma sólida contribuição aos estudos referidos no Brasil: Eduardo Carlos Pereira, Othoniel Motta, Júlio Ribeiro, Américo de Moura, Jorge Bertolaso Stella e Theodoro Henrique Maurer Junior. Júlio Ribeiro e Américo de Moura são colocados na lista como “protestantes”, mas a experiência dos mesmos na fé evangélica foi fugaz, o que dificulta classificá-los rigorosamente enquanto tais.

Ao longo do artigo, Machado Corrêa procura expor o que em sua opinião seria a contribuição mais significativa de cada um desses filólogos. Porém, o mais importante é a explicação que Machado Corrêa dá ao fato de, a seu ver, os protestantes se aproximarem da filologia:

Há uma tendência em alguns pastores protestantes que os leva a perflustrar o campo da Filologia. No preparo de seus sermões, recorrem às línguas originais da Bíblia. Na apresentação das suas mensagens ao público, sentem-se na responsabilidade de fazê-lo em estilo elevado, aprimorado. A Homilética, pois, ciência e arte da pregação, exige do orador sacro o estudo aprofundado das línguas que a ela se relacionam. (...) O pastor evangélico, ainda no campo da Homilética, vê-se obrigado a penetrar assiduamente no terreno da Exegese bíblica para descobrir o sentido real da Palavra de Deus, e aí é indispensável o chamado comentário filológico, para então despontar logicamente o comentário teológico e homilético. Percebe-se que da Filologia bíblica a fascinação é grande para passar ao campo da Filologia geral, e portanto, à Glotologia, à Gramática, etc. (MACHADO CORRÊA, 1954, p. 9).

Machado Corrêa, portanto, está seguro de que havendo rigor no estudo da Bíblia a fim de pregar seu conteúdo de acordo com os textos nas línguas originais, bem como acuidade para interpretar o texto bíblico segundo o seu correto significado – e para ele isso seria uma “tendência” dos pastores evangélicos, face aos seus freqüentes compromissos de pregação de sermões – haveria também, pelo menos da parte de **alguns**, uma “fascinação” para passar aos estudos lingüísticos gerais, ou seja, extrabíblicos. Parte ele da premissa que isso seria um caminho natural para os religiosos cristãos envolvidos com a exegese dos textos bíblicos, inclusive os padres.

Não se pode garantir que isso fosse lugar comum entre os protestantes. Embora houvesse, ao tempo de Machado Corrêa, como os há hoje, pregadores que valorizassem o estudo da Bíblia para preparar os seus sermões, diferentes níveis de apropriação do texto geravam diferentes conteúdos na pregação. No grupo de filólogos protestantes citados por Machado Corrêa encontram-se aqueles que à época eram classificados como protestantes “liberais”, ou seja, que não sustentavam uma interpretação literal da Bíblia. É o caso de Othoniel Motta, Jorge Bertolaso Stella e Theodoro Henrique Maurer Júnior. Mas havia muitos outros que defendiam esse literalismo apaixonadamente, como é o caso de Eduardo Carlos Pereira. Para estes últimos, a Bíblia seria um livro no qual cada palavra teria sido ditada pelo próprio Deus. Assim, a Bíblia seria um livro que não pode ser submetido a qualquer crivo crítico. Pois, sendo divino, é infalível, encontrando-se acima de qualquer presunção crítica. Assim, há *protestantismos*. Todos eles ligam-se à Bíblia, mas têm relativamente a ela uma percepção diferenciada.

Para a fé protestante de maneira geral, a Bíblia, chamada de “a Palavra de Deus”, é fundamental, bem como a pregação nela baseada. Existe no protestantismo uma *cultura da palavra*, proveniente dos pressupostos teológicos que encontram suas raízes em Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564). A teologia protestante caracteriza-se como sendo a “teologia da palavra”, quer em oposição ao sacramentalismo católico, quer como afirmação de sua modernidade histórica. Portanto, ler e pregar a “Palavra de Deus” – o que corresponderia a essa *cultura da palavra* – tornou-se condição histórica *sine qua non* do protestantismo. Karl Barth, o mais importante teólogo protestante do século XX, ficou conhecido por intitular a teologia cristã como sendo uma “teologia da palavra”. No entanto, para alguns protestantes, a Bíblia pode (e deve) ser criticada cientificamente, o que não lhe tiraria o brilho religioso. Para outros, isso seria impossível e inaceitável, uma vez que a crítica racional da Bíblia desrespeitaria um princípio básico da fé, qual seja, a Bíblia como livro infalível, inerrante e absolutamente acima de qualquer análise racional. Karl Barth, Othoniel Motta, Theodoro Henrique Maurer Júnior, estão entre os primeiros. Eduardo Carlos Pereira, entre os segundos.

Machado Corrêa observou com correção a contribuição significativa dos filólogos protestantes à cultura do país, homens ligados à tradição da *cultura da palavra*:

Diante deste estudo percebe-se claramente a contribuição protestante ao desenvolvimento cultural de São Paulo e do Brasil. Essa contribuição é também uma realidade em outros setores. Que isto nos sirva de estímulo no prosseguimento de nossa obra para um Brasil melhor (MACHADO CORRÊA, 1954, p. 10).

Porém, há expressivas diferenças teológicas entre esses mesmos protestantes citados por Machado Corrêa. Para compreender bem sua contribuição de natureza cultural é preciso conhecer-lhes as opções tomadas em sua teologia, particularmente em relação ao *status* que darão à Bíblia. No caso de Eduardo Carlos Pereira, a opção fica clara e inquestionável:

Os protestantes não se inclinam diante da auctoridade infallível de um homem, porem **diante da auctoridade infallível de um Livro...** (...) O livre exame não dispensa, está claro, o protestante de lançar mão diligente de todos os subsídios ao seu alcance para uma boa interpretação da Bíblia. E, como esse direito assume, para a consciencia crente, a força de um dever sagrado de tremenda responsabilidade, claríssimo é que o **protestante consequente** com seu principio não fórma seu credo na opinião tradicional de homens, porém no **estudo accurado, constante da Palavra Infallível do seu Deus.** (...) **...a Escripura Sagrada é, pois, a unica regra infallível de fé e practica,** o unico Juiz de controversias... (PEREIRA, 1896, p. 27, 47, 61, grifo nosso).

Para ECP, a Bíblia é um livro de “auctoridade infallível”. Dela, portanto, emanam todas as orientações, pois a palavra de Deus se reduz aos escritos nela contidos. Admite-se que o protestante possa “lançar mão diligente de todos os subsidios ao seu alcance para uma boa interpretação da Bíblia”; porém, tais “subsidios” não podem determinar qualquer modificação na compreensão literal do texto. “A Bíblia, só a Bíblia, nada senão a Bíblia – eis a religião do protestantismo evangélico” (PEREIRA, 1920, p. 34-35). De 1896, quando escreveu *O protestantismo é uma nullidade*, até 1920, ano da publicação de *O problema religioso da America Latina*, mais de vinte anos se passaram, mantida a mesma ótica religiosa. Foi o período mais frutífero na vida de ECP, em suas atividades de pastor, professor e escritor. A visão conservadora de Eduardo Carlos Pereira quanto à teologia e ao lugar da Bíblia se imporia, certamente, aos seus outros olhares.

Eduardo Carlos Pereira é um erudito protestante que se põe como herdeiro da tradição evangélica histórica da cultura teológica da palavra. Suas ações no âmbito da igreja atestam essa

erudição. Participou, desde o princípio, em 1902, do grupo de trabalho que trouxe a lume a chamada “Versão Brasileira” ou “Tradução Brasileira” da Bíblia. Publicada em 1917, coroava o projeto de realizar uma tradução da Bíblia no Brasil com o concurso de eruditos nacionais. Sob os auspícios da Sociedade Bíblica Americana, contou com Ruy Barbosa como consultor. De tão bem feita, ficou conhecida como TT (“Tira-Teima”) entre os especialistas da época. Encontrou, porém, grandes resistências da parte dos pastores e leigos, pois as pessoas estavam acostumadas à tradicional versão de João Ferreira de Almeida e achavam a “Brasileira” esquisita, talvez por trazer os nomes próprios muito perto de suas formas hebraica e grega originais. Os pastores das diversas denominações tinham suas reservas para com a “Tradução Brasileira”, achando-a por demais modernista, pois “modificava” os versículos tradicionalmente memorizados pelas pessoas.

Eni Orlandi mostra como são importantes as relações que Eduardo Carlos Pereira estabelece entre as línguas originais da Bíblia e aspectos históricos da língua portuguesa, de forma a reproduzi-las em suas gramáticas:

Por outro lado, interessa-nos, na Gramática Histórica, a maneira como Eduardo Carlos Pereira apresenta a influência do grego e do hebraico, na medida em que está ligada ao Novo Testamento ou Velho Testamento, portanto referida a uma textualização. A categoria de “escrita” parece-nos assim importante para traçar as linhas divisórias da gramática, entre o *conhecimento sobre* e o *saber a* língua. (...) Fica também à mostra a polêmica tradicional entre a cientificidade, o beletismo e a instrumentalidade (ORLANDI, op. cit., p. 171).

Ou seja: ECP tem a preocupação de exaltar a erudição do conhecimento da língua. É seu conhecimento bíblico ligado às línguas originais que permite uma explicação mais ampla e profunda da língua. Vê-se também como procura injetar em seus ensinamentos a cultura bíblica protestante, tanto ao nível da informação, da cultura geral, quanto ao nível da moral evangelizadora. Quando fala, alimenta a expectativa de gerar uma influência redentora, transformadora:

Enriquecemos o nosso humilde trabalho com dezenas de **proverbios, máximas e ditos sentenciosos**, que demos para aclarar e fixar as regras. Com tais exemplificações collimamos três fins: a) a fixação fácil da regra pelo frisante e agradável do exemplo; b) o **enriquecimento do espírito da mocidade** com o legado venerável da boa e velha

linguagem contida nos proloquios populares; c) a **influencia salutar dos principios moraes**, que elles conteem (PEREIRA, 1918, p. 5, grifo nosso).

Orlandi percebe também, nas gramáticas de Eduardo Carlos Pereira, a ausência de menções ao **texto**. É o conceito de **livro** ou de **obra** que sempre se coloca como primordial. O gramático mineiro está preocupado com a sintaxe e a estilística, com a correção e a beleza da língua, não com as intencionalidades. “A prática textual, nessa tradição que cria raiz e longevidade, em sua forma subalterna e ancilar à sintaxe na gramática, aparece relacionada à escrita e não ao funcionamento da língua” (ORLANDI, op. cit., p. 177). Pereira vê a linguagem como algo a ser entendido, e não algo a ser interpretado. Procura o sentido das palavras e das frases, e não do conjunto que é determinado ideológica e socialmente. Mas talvez seria esperar demais que um gramático do fim do século XIX e do começo do século XX enxergasse as questões que só seriam compreendidas a partir dos anos 60 do século passado, com Pêcheux e Bakhtin (tendo como precursores Saussure e Jakobson), originando saberes novos com a análise do discurso.

Seu discurso científico, então, vem carregado pela visão conservadora. Esse conservadorismo é teológico e político. É sempre um *discurso da ordem*. A origem social de ECP determina expressas preocupações ligadas aos interesses das classes dominantes. Foi o nacionalismo conservador que quase o levou à carreira política de deputado pelo Partido Republicano Paulista (PRP), que Pereira recusou, segundo ele muito mais por sua dedicação à causa cristã do que propriamente por qualquer dificuldade com a política do partido dominante, (cf. CORRÊA, 12/4/1923, p. 7-8). Eduardo Carlos Pereira foi visto pelos líderes do PRP como um possível quadro interessante para o partido, às vésperas das eleições gerais de 1892. Seu nome foi indicado, sem o seu conhecimento (p. 7), na convenção partidária que consagrou candidatos a deputado provincial. O nome de ECP, inclusive, constou dos folhetos de propaganda e do próprio boletim oficial de proclamação dos candidatos, este último publicado pela imprensa perrepista. Eduardo Carlos Pereira, porém, recusou a indicação, o que custou a retirada e substituição de seu nome. Segundo seu amigo Corrêa, “com desagrado da administração do partido, maximé dos saudosos chefes políticos dr. Bernardino de Campos e Coronel Vitorino

Gonçalves Carmillo” (p. 7), que o queriam muito como político ativo no PRP. Bernardino de Campos seria eleito, nesse mesmo pleito, presidente do Estado de São Paulo.

Na oportunidade da recusa, ECP tornou público um manifesto, no qual deu suas razões. Tal manifesto foi republicado em 1923 em *O Estandarte*, após a morte de Pereira, a fim de exaltar seu desprendimento em relação à política:

AOS MEUS CONCIDADÃOS E MEUS AMIGOS – Distinguido, sem ser consultado, com um lugar na chapa dos candidatos ultimamente apresentada ao eleitorado, cumpre-me agradecer a justiça que se faz ás numerosas corporações evangélicas deste Estado. (...) Ministro do evangelho, não vejo incompatibilidade moral entre as funções do meu ministerio e a pequena parcella de serviço, que, conforme o juízo de meus concidadãos, estiver ao meu alcance nas assembléas legislativas de meu paiz. Antes se me affiguram essas assembléas novos campos providenciaes para os exercicios dessas altas funções. (...) ...eu não me julgaria com direito, de accordo com os principios expendidos, de recusar o suffragio de meus concidadãos no proximo pleito eleitoral, se não fosse a convicção de que, nas actuaes emergencias, seria infructifero o contingente que pudesse levar á Camara para debelar o revolto oceano das paixões. (...) Além disto, cresceram ultimamente os deveres de meu cargo, e não comportando minhas forças o bom desempenho de duas ordens de deveres, não me permite a consciencia accumulá-los (CORRÊA, 1923, p. 7).

A razão para que os líderes do PRP desejassem ter o Rev. Eduardo Carlos Pereira na chapa não é explícita. Certamente não se tratava de tê-lo como um carreador de votos em ambientes públicos, pois sua carreira como professor em São Paulo só se iniciaria no ano de 1894, quando seria nomeado para o Ginásio do Estado de São Paulo pelo próprio Bernardino de Campos. A Igreja Presbiteriana em São Paulo, nos anos da década de 1890, não passava de duzentos membros adultos. Resta, portanto, o jornalismo, no qual Eduardo Carlos Pereira era ativo tanto no chamado periodismo (ou seja, na atividade junto a pequenas folhas, representando grupos de trabalhadores, de religiosos, de imigrantes, etc.), através de *O Estandarte*, quanto na contribuição freqüente com os jornais de maior circulação, como o *Correio Paulistano* e *O Estado de São Paulo*. Com este último, colaborou até 1920 (cf. MACHADO CORRÊA, 1983, p. 61). Se no primeiro – *O Estandarte* – ECP tratava quase que exclusivamente dos interesses protestantes, nos jornais de grande circulação discorria e opinava sobre os grandes temas nacionais e regionais, como o processo político e as questões relativas à educação. Portanto,

interessava ao PRP a palavra de um homem que tinha recursos para participar do processo de discussão e convencimento político, dialogando com eleitores cultos.

Pereira sabia disso e o desejava, como seu manifesto sugere. Trata-se de uma mensagem dirigida aos “concidadãos” e aos “amigos”, ou seja, a um grupo específico ao qual se ligava o pastor pelos laços de solidariedade de classe. Mas ali parecia estar um homem que não desejava consumir-se na política, um “revolto oceano das paixões”, pelo menos no momento em que realizava seu trabalho no pastorado. Embora negasse ao partido o concurso do seu nome como candidato, não o renegava: “Certo de que não faltará o apoio ardente de meus correligionários á chapa do governo, faço sinceros votos pelo seu triumpho” (cf. CORRÊA, op. cit. p. 7).

Assim, a percepção conservadora, radicada na origem social e alimentada pela ideologia religiosa protestante, tão ativa em seu dia-a-dia de *homo politicus*, comparece na obra do gramático. Na página inicial da *Grammatica Expositiva – curso superior*, 1ª edição, Eduardo Carlos Pereira fez questão de colocar seu lema, uma citação do filólogo e lingüista franco-israelita Arsène Darmesteter (1846-1888): “Existe uma boa tradição: a gramática tem o dever de fazê-la conhecida e defendê-la contra qualquer alteração. É ensinando o bom uso que [a gramática] não se contenta em ser ciência, mas se torna arte” (p.i). ECP é, portanto, pela “boa tradição” e pelo “bom uso” da língua. No prólogo da 1ª edição da *Grammatica Expositiva* (1907), Eduardo Carlos Pereira explica o que isso significa. Não se trata de repetir as fórmulas consagradas em Portugal: “Depois que Julio Ribeiro imprimiu nova direcção aos estudos gramaticaes, romperam-se os velhos moldes” (p. III). Portanto, trata-se de seguir esse novo caminho, qual seja, o da sistematização de uma língua portuguesa brasileira. A gramática histórica não pode ditar os rumos da gramática expositiva, assim como a língua correntemente falada não se submete às formas da fala anteriores. Os neologismos vão ganhando espaço e se impõem naturalmente. No entanto, a gramática tem de incorporar sempre os “princípios verdadeiramente scientificos” (sistematização e classificação), além de “aguçar o intellecto e formar o character”, seguindo o que preconiza a “pedagogia alemã” (p. V). Isso quer dizer: a gramática é um instrumento de aprimoramento da inteligência e da moral, que se vale da sabedoria consagrada para incidir positivamente na cultura. A gramática tem propósitos claros. No prólogo da 2ª edição da *Grammatica Expositiva* (1909), expressa ECP a sua expectativa de

que todas as classes sociais se beneficiassem dos resultados do aprendizado correto da gramática, e não somente as “classes cultas”.

A *Grammatica Expositiva – curso elementar* destinava-se ao 1º ano do curso ginasial. A *Grammatica Expositiva – curso superior* atendia às necessidades do 2º e do 3º ano do ginásio bem como ao programa da Escola Normal de São Paulo. A *Grammatica Historica* endereçava-se ao 4º ano, embora o próprio autor entendesse que o conteúdo encerrado no livro não era passível de estudo integral no exíguo espaço de um ano. De qualquer maneira, era uma tentativa de cobrir todo o programa – expediente desconhecido pelos outros gramáticos que escreviam para o curso secundário – e de influenciar em todos os níveis os alunos secundaristas.

Eduardo Carlos Pereira, primeiro modelo intelectual protestante, aquele que foi gerado pelos missionários norte-americanos e pelos primeiros pastores brasileiros em meio às circunstâncias históricas que caracterizavam o Brasil do fim do século XIX, com sua visão conservadora, encaixou-se no grande projeto nacional das elites agrárias oligárquicas. Por isso, tem-se o abolicionista, o nacionalista, o autonomista. Tais mudanças se dão pelas mãos dessa mesma elite, no âmbito da política brasileira. ECP é partidário do Partido Republicano Paulista (PRP). Faz parte do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP). A maçonaria é o grêmio no qual não ingressa, em face de suas lutas religiosas que fizeram dessa instituição, para ele, um tabu. Não fora isso, provavelmente a ela teria se filiado, pois comporia muito bem seu perfil. As ligações de Eduardo Carlos Pereira com o poder, embora estivessem prejudicadas pelo discurso antimaçônico promovido no âmbito da igreja, permitiram contatos indiscutíveis com a oligarquia que dominou a política brasileira desde o fim do império.

O contato de ECP com o pensamento dos missionários norte-americanos confirma e reforça o que já tinha assumido, ou seja, sua adesão ao liberalismo filosófico abolicionista e republicano. Assim, anos mais tarde, Pereira escreverá suas gramáticas pensando em tornar franqueada a todos a porta do conhecimento. É fundamental que “todas as classes” sejam incluídas, pela alfabetização e posteriormente pelo aprendizado erudito da língua, nesse movimento que, na compreensão protestante, abre as portas da verdade evangélica para todos os homens. Serão capazes de ler e entender as Escrituras, *O Estandarte*, os opúsculos de polêmica,

os livros de catequese e as inspiradoras biografias dos missionários, aprendendo assim a “versão correta e definitiva” da fé cristã. Eduardo Carlos Pereira nisso pontifica, ao citar livremente o sociólogo belga Émile de Laveleye, um de seus ícones:

A primeira condição do progresso é a diffusão das luzes. O trabalho é tanto mais productivo quanto mais intelligente. Além disso, a instrucção é indispensavel á practica das liberdades constitucionaes. Importa que o eleitor tenha consciencia de seu voto, sem que o paiz será mal governado e terá a inercia ou a desordem. É, pois, ella, a base da liberdade e prosperidade de um povo. Ora, é sabido, continua elle [Laveleye], que os paizes protestantes levam immensa deanteira em instrucção aos paizes catholico-romanos. A razão é clara. O culto reformado repousa sobre um livro – a Biblia: o protestante deve, pois, saber ler (PEREIRA, 1920, p. 120-121).

Assim, o “mundo das luzes” e o “culto reformado” tornam-se parceiros, a fim de permitir a participação de todos os homens no progresso e a beneficiá-los com a salvação de natureza religiosa, situação que ECP diagnostica nos países protestantes e que também almeja para o Brasil. Para isso atua com gramático, desejando que “todas as classes sociaes” expressem-se oralmente e por escrito com “correção”, conhecimento que é de posse histórica das “classes cultas”. A gramática, porém, é vista declaradamente e proposta conceitualmente como um instrumento de ordem. É função e tarefa do intelectual protestante alinhado à oligarquia a produção de um conhecimento científico que não foge à domesticação dos espíritos. Esta última é promovida com o auxílio da religião; por isso, as *Grammaticas* de Eduardo Carlos Pereira comparecerem perfumadas com as referências da Escritura. A sinceridade e as nobres intenções do coração do pastor protestante, bem como sua erudição de intelectual e gramático tornam-se, no fragor dos desdobramentos históricos de seu tempo, compatíveis com os ordenamentos excludentes promovidos pelas classes dirigentes.

1.3 A produção conservadora da história religiosa

Tendo situado a figura de Eduardo Carlos Pereira como intelectual protestante de corte conservador, há que se ressaltar sua participação na vida da igreja da qual foi o grande líder por

vinte anos (de 1903 a 1923), a fim de perceber mais claramente o mesmo traço em sua atividade religiosa, bem como a relação entre esse contexto religioso e as demais sociabilidades já descritas. A vida de ECP está umbilicalmente ligada à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, denominação protestante que ele ajudou a nascer e que liderou como seu principal quadro. Mais do que isso: Pereira foi o responsável em criar, se assim podemos dizer, uma memória confessional que, transformada em “história”, determinou os caminhos da igreja que fundou por pelo menos vinte anos.

Pierre Nora, comentando a respeito dos caminhos da historiografia francesa no princípio da década de 1980, mostrou que a “aceleração da história” nesse contexto resultou em um movimento pelo “fim da história-memória” (NORA, 1993, p. 7). Esta última, porém, continuou a ser cultuada em outros círculos, mormente nos particulares, “sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos” (NORA, op. cit., p. 13). Ou seja: a memória mostrou-se como grande trunfo de lideranças e de grupos que desejaram preservar uma história de feitos, com objetivos particulares que são declarados como de pertencimento geral.

O historiador francês afirma, a respeito da importância da memória para a própria historiografia e dos cuidados que se deve ter com ela:

Sem dúvida é impossível não se precisar dessa palavra. Aceitemos isso, mas com a consciência clara da diferença entre memória verdadeira, hoje abrigada no gesto e no hábito, nos ofícios onde se transmitem os saberes do silêncio, nos saberes do corpo, as memórias de impregnação e os saberes reflexos e a memória transformada por sua passagem em história, que é quase o contrário: voluntária e deliberada, vivida como um dever e não mais espontânea, psicológica, individual e subjetiva e não mais social, coletiva, globalizante (NORA, op. cit., p. 14).

Nora faz tal advertência porquanto quer denunciar que a **memória travestida de história** (portanto, uma memória que não é mais legítima) afirma-se através de três instrumentos que lhe são próprios e que cheiram a positivismo: a **memória arquivística** (“a lembrança é passado completo em sua reconstituição mais minuciosa”, p. 15), a **memória-dever** (“nos vem do exterior

e nós a interiorizamos como uma obrigação individual, pois ela não é mais uma prática social”, p. 17) e a **memória-distância** (“a verdadeira percepção do passado consistia em considerar que ele não era verdadeiramente passado”, p. 18).

Apesar dos esforços da historiografia contemporânea em dar combate à história-memória e seus instrumentos de construção, isso obviamente não impede que o aprisionamento da história pela memória se dê com frequência nas instituições em geral, particularmente nas religiosas. O aprisionamento do passado, transformado em história pelas lentes comprometidas dessa memória, faz parte do programa institucional de manutenção dos jogos de poder de tais sociedades.

A participação de ECP na construção da memória da IPI foi fundamental para o estabelecimento de uma “história oficial” da igreja. Além disso, comandou a construção da identidade religiosa de sua denominação no Brasil, que pode, *mutatis mutandis*, ilustrar a própria história de outros grupos protestantes de presença mais antiga no país. Essa tradição se preservou ao longo da presença de Pereira à frente da IPI. Seu esforço em vinte anos consistiu, ao lado de seus pares mais entusiasmados, em defender a memória do “31 de Julho” – data do aniversário da IPI. As tentativas de questionamento dessa história foram sempre desestimuladas e combatidas. Permitir esse questionamento seria abrir mão da condução dos destinos da Igreja. Nora pontifica: “Interrogar uma tradição, por mais venerável que ela seja, é não mais se reconhecer como seu único portador” (op. cit., p. 15). Isso não o admitiu Pereira.

Embora seu escopo ideológico no cisma presbiteriano que liderou, em 31 de julho de 1903, pudesse ser chamado de “nacionalista” e “republicano” (desejou, em pleno calor dos embates pela República, uma igreja livre do mando missionário norte-americano; os missionários norte-americanos eram vistos à época, por muitos dos pastores brasileiros, como imperialistas), Eduardo Carlos Pereira era partidário de uma teologia bastante conservadora. Seus instrutores na formação teológica, durante quatro anos, tinham sido os pastores e missionários John Beatty Howell (1847-1924) e George Whitehill Chamberlain (1839-1902). O primeiro, formado no Seminário de Princeton, no ano de 1870; o segundo, com estudos teológicos também em Princeton, feitos tardiamente, uma vez que só foi terminá-los após sua ordenação ao ministério religioso, em 1866. A falta de um seminário regularmente instituído e funcionando normalmente,

no período das lutas entre os missionários norte-americanos do norte e do sul, tinham causado o abortamento do chamado “seminário primitivo”, que formou os primeiros quatro pastores no Brasil, ainda nos tempos do Rev. Simonton, o primeiro missionário presbiteriano no Brasil, que chegou em 1859. Passou-se a um programa de tutoria teológica, no qual o presbitério nomeava um pastor ou pastores para orientarem leituras, darem algumas aulas para poucos ou um único aluno. Os tutores teológicos de Pereira foram Howell e Chamberlain, como já se afirmou. Nesse particular, ECP foi um autodidata, pois o programa de tutoria era precário e os professores eram mais pastores do que mestres em teologia. A formação teológica, assim, não era das mais rigorosas, embora se fizesse o melhor que era possível nesse contexto. ECP, porém, era um moço dedicado aos estudos, que lia fluentemente o francês e o inglês, além de já ser um professor de português e de latim desde os tempos do Colégio “Ypiranga” em Araraquara. Considerado habilitado para o ministério em 1880, Pereira foi ordenado pastor em 1881 e enviado para Lorena, em São Paulo. Em 1883, assumiu o campo missionário de Campanha, sul de Minas Gerais, cidade próxima à sua região de nascimento. Aí permaneceu até que fosse eleito, em 1888, pelos membros da comunidade presbiteriana paulistana, pastor da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, da qual fora membro por tantos anos e com a qual tinha inúmeros laços de afinidade. Tinha Eduardo Carlos Pereira 33 anos de idade ao ser empossado como pastor titular da segunda igreja presbiteriana do país e da primeira igreja presbiteriana paulistana. Foi nesse contexto que Pereira desenvolveu seus esforços de expansão da obra presbiteriana em São Paulo. Sua liderança foi também se consolidando entre pastores brasileiros, bem como fazendo sombra aos próprios missionários, nessa época ocupados em consolidar seu grande projeto – o Mackenzie College, na capital de São Paulo. As desavenças com as lideranças estrangeiras custaram a Pereira a simpatia de antigos apoiadores. É o caso de Horace Lane, diretor do Mackenzie College e membro da 1ª Igreja. Portanto, uma “ovelha do rebanho” do Pastor Eduardo. Um dos constantes defensores de ECP na assembléia geral da igreja, Lane passou a hostilizar sua liderança e não reconheceu-o como pastor depois dos episódios de puro nacionalismo que Pereira tomou contra a direção de Mackenzie. Isso os levou ao confronto aberto. O surgimento da IPI foi o resultado de divergências em três campos de idéias: o educativo, o missionário e o doutrinário.

Eduardo Carlos Pereira enxergava no protestantismo a resposta religiosa adequada para o mundo moderno. Declarava a falência da sociedade cientificista burguesa do século XIX, atribuindo essa mesma derrocada à mentalidade instaurada:

O scienticismo de nossos dias abre fallencia na liquidação geral deste fim de seculo. Suas theorias dogmaticas, suas fallazes promessas, desfizeram-se ao contacto de dolorosas experiencias. A ordem e progresso em o nome exclusivo da sciencia; a abnegação, a constancia, o amor, em nome exclusivo da solidariedade humana, é uma irrisão, uma loucura, em face das paixões, da dor e da miseria! As agonias extremas destes tempos, as violentas imprecações dos proletarios, o protesto desesperado dos anarchistas, as surdas commoções que ameaçam, por toda parte, subverter a ordem social, atestam-no tristemente (PEREIRA, 1896, p. 72).

A esperança para toda essa conturbação social não poderia ser o catolicismo, para ECP já devidamente comprovada sua ineficácia prática no mundo latino e sua infidelidade doutrinária no que tange à religião. A esperança está, para ele, no protestantismo: “O protestantismo religioso **ortodoxo** é a **moderna** consubstanciação do Evangelho” (ibidem, p. 73, grifo nosso). As palavras em negrito são paradoxais, mas não contraditórias. O protestantismo para o mundo moderno é de corte conservador, segundo Pereira, não servindo aquele de Schleiermacher ou Harnack, que se alinhava ao *scienticismo* que está sendo denunciado e que pregava o exame crítico da religião e da Bíblia. O catolicismo não serve, mas também não serve o liberalismo teológico protestante que é otimista quanto ao destino da sociedade científica moderna.

A posição antimaçônica de ECP era de cunho doutrinário, mas não surgiu cedo em seu ministério. Foi se formando ao longo do tempo pastoral e cristalizou-se no episódio dos artigos de Silva Rodrigues e Nicolau Soares do Couto Esher, publicados em *O Estandarte* ao final do século XIX, que denunciaram a maçonaria como uma prática concorrente com a religião protestante. As denúncias desses ex-maçons se davam a partir da existência de muitos protestantes nas Lojas, alguns de alta graduação. A maçonaria tinha se oferecido como um reduto altamente confortável para uma religião que pugnava com o catolicismo, isso desde os tempos dos primeiros missionários protestantes no Brasil, em meados do século XIX. A partir da meditação em torno dos artigos mencionados, ECP se convenceu da incompatibilidade entre o cristianismo e a maçonaria e passou a combater tal associação. Isso lhe custou amizades antigas e

a liderança eclesiástica dentre os pastores brasileiros. Ademais, a situação gerou inimigos no âmbito eclesiástico: missionários, pastores e leigos, ligados à maçonaria e que obviamente não viam a ambigüidade de tal pertencimento. O episódio da maçonaria levou a Igreja Presbiteriana a um confronto sério, com a minoria liderada por ECP sendo empurrada para fora da Igreja Presbiteriana. Após a divisão de 1903, ECP publicou um livro que se tornou clássico entre os evangélicos antimaçônicos: *A Maçonaria e a Igreja Cristã*, de 1905. Como a discussão foi parar nas páginas dos jornais, particularmente em *O Estado de São Paulo*, é possível que Pereira tenha sido muito prejudicado nos seus projetos pessoais, embora a crítica não fosse feita diretamente à maçonaria.

Eduardo Carlos Pereira via a Igreja Católica como inimiga fidalga, revivendo e alimentando velhas tensões religiosas já abandonadas em muitos países da Europa, até mesmo nos berços do protestantismo. Isso era resultante de sua própria experiência pessoal nos campos de pregação, como no início de seu trabalho pastoral em Lorena, São Paulo, onde foi perseguido, juntamente com sua família. No início de seu ministério publicou vários folhetos polêmicos contra o catolicismo, através da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, instituição que ele mesmo fundou para possibilitar que protestantes brasileiros tivessem pequenas obras publicadas. O texto de polêmica com o Monsenhor Nascimento Castro – *O protestantismo é uma nullidade* –, que aqui tem sido várias vezes referido, foi publicado em meados de 1896, em meio à polêmica com o referido religioso católico. O sacerdote da Igreja Católica publicava suas opiniões relativas ao protestantismo em *Pátria*, órgão oficial da Federação Católica de São Paulo, sendo que ECP dava suas respostas em *O Estandarte*. Tais matérias, em um total de onze artigos escritos e publicados entre fevereiro e junho de 1896, somando-se a elas mais um artigo de 1894, foram publicadas na forma de livreto, no mesmo ano. Este texto foi uma espécie de inspiração para o trabalho que desenvolveu anos mais tarde, *O problema religioso da América Latina*, publicado em 1920, ao qual também já foram feitas várias referências. Este último tinha sido construído às vésperas do encontro de lideranças protestantes intitulado “Congresso Evangélico Pan-Americano” (conhecido popularmente como “Congresso do Panamá”), realizado na Cidade do Panamá, em 1916, do qual Pereira foi um dos vice-presidentes de honra. Porém, nessa reunião não conseguiu nem mesmo apresentar seu texto, julgado muito conservador. O conclave não pretendia polemizar com o catolicismo, no espírito do Congresso de Edimburgo, Escócia (1910),

que tinha declarado a América Latina território já cristianizado, no espírito ecumênico que norteou seus líderes e organizadores da Europa e dos Estados Unidos. Era também um reflexo tardio da Doutrina Monroe, bem como da política norte-americana de boa vizinhança para com seus vizinhos latino-americanos. Não valia a pena para o gigante da América do Norte polemizar com as repúblicas do sul relativamente à questão religiosa. ECP não podia concordar com tal concessão ao catolicismo, que considerava ser a “mãe das abominações”, utilizando-se da linguagem consagrada pelo Livro do Apocalipse. Após a morte de ECP, em 1923, o Padre Leonel Franca respondeu ao provocador livro de Pereira, o que ocasionou o início da mais famosa polêmica católico-protestante do século XX, que durou até 1942. Dessa polêmica participaram outros pastores presbiterianos: Ernesto Luiz de Oliveira, Othoniel Motta e Lisâneas Cerqueira Leite.

A polêmica de Eduardo Carlos Pereira com NC (sigla com a qual o Monsenhor Antonio do Nascimento Castro, de Taubaté, assinava seus artigos no jornal *Pátria*), dá-se no mais comum veículo das polêmicas religiosas da época: o pequeno jornalismo, ou nas páginas das folhas identificadas com causas particulares, no embalo do periodismo que trazia setores antes excluídos para o palco das publicações. NC viria a ser, dentre outras coisas, redator-chefe de *O Lábaro* e vereador na cidade de Taubaté, além de vigário geral do bispado dessa mesma cidade, vindo a falecer em 1942. A linha desses dois jornais citados, *Pátria* e *O Lábaro*, bem como de outros mais que circularam nesse fim de século, era a de dar combate a tudo aquilo que parecesse contrário à Igreja Católica e seus dogmas, no espírito do ultramontanismo vigente. Era também o caso de *Estrella Pollar*, da cidade de Pedreiras, São Paulo, dirigido pelo Padre Alexandrino. O pastor e historiador protestante Vicente Themudo Lessa menciona uma referência azeda do Padre Alexandrino aos alunos do Instituto Teológico, que funcionava na 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo desde 1893. O padre, através do seu jornal, chamou o seminário com os seus 15 estudantes de “um ninho de quinze cobrinhas” (THEMUDO LESSA, 1938, p. 534). No entanto, eram essas oportunidades que os ministros protestantes esperavam para divulgar suas idéias, contrapondo-as às dos padres. Queriam ser chamados para as polêmicas, pois isso divulgava o conteúdo de suas crenças.

Ainda em *O problema religioso da América Latina*, ECP discorre a respeito de uma tese em voga nos meios teológicos protestantes, de que a religião cristã e as opções feitas pelos países ocidentais entre suas duas versões – catolicismo e protestantismo – estariam na base da prosperidade ou da infelicidade material desses povos. Para Pereira, o catolicismo seria o grande responsável pelo atraso de países como Portugal, Espanha, Brasil, ao passo que o protestantismo explicaria a pujança econômica e social da Inglaterra, dos Estados Unidos, da Suíça. A conversão dos países católicos ao protestantismo, segundo ECP, modificaria em definitivo o rumo dessas nações, estimulando-as ao progresso material.

Embora esse clima relativo ao catolicismo fosse sentido entre os protestantes brasileiros, em finais do século XIX e começo do século XX, havia nas igrejas evangélicas quem não o desejasse, pois entendiam-no como um contra-senso ao espírito protestante. Nesse sentido, a IPI abrigou um grupo de jovens pastores, a partir da década de 1910, que passou a questionar o estilo de liderança centralizadora de Eduardo Carlos Pereira, bem como articulou, no final dessa mesma década, algumas mudanças no programa denominacional, que iam da reforma do chamado *Livro de Ordem* (o conjunto das leis administrativas da Igreja Presbiteriana Independente) a alterações nos conteúdos ministrados no Seminário Teológico. Porém, tais vozes jovens da Igreja – dentre as quais se destacava o pastor Epaminondas Melo do Amaral – apoiadas por lideranças mais antigas, como a pessoa do Rev. Othoniel Motta, ainda não se constituíam em páreo para Pereira, que construía um conjunto de referências com as quais procurava manter a IPI dentro dos trilhos que idealizara. Daí ter razão o Prof. Émile Léonard, ao focalizar a história do protestantismo no Brasil e em particular o cisma presbiteriano de 1903, no fazer a segura e própria observação:

E assim aconteceu que a igreja presbiteriana dissidente – que na realidade era uma igreja brasileira e ortodoxa – se reduziu ao programa estreito de uma denominação essencialmente anti-maçônica, um dos programas mais insuficientes e mais temporários – e por isso mesmo mais discutíveis – conhecidos na história dos cismas (LÉONARD, 2002, p. 174).

Liderando a IPI durante quase duas décadas até 1922, quando se retirou de cena, Eduardo Carlos Pereira foi o responsável maior, no âmbito da IPI, em petrificar os marcos de separação entre os presbiterianos brasileiros e os missionários norte-americanos, bem como entre os

protestantes não-maçons e maçons. Seu discurso abafou as demais falas internas. Para isso, Eduardo Carlos Pereira utilizou-se, para retomar Pierre Nora, dos desvirtuamentos da memória transformada propositadamente em história. Fincou bandeiras e estabeleceu símbolos para o grupo. Em outras palavras, aprisionou o passado na memória que era sua, fazendo-se “historiador de si mesmo” (NORA, op. cit., p. 16) e negando a continuidade histórica ao longo dos quase 20 anos de sua liderança. Nesse contexto se encaixam os verdadeiros cultos memoriais que constituiu: à data da divisão (31 de julho de 1903), aos fundadores da igreja (celebrados através das fotos oficiais do ato de fundação) e aos relatos dos eventos do “31 de julho” (esses, registrados de próprio punho). Se isso foi suficiente para manter acesa a chama do separatismo ao longo da primeira década de existência da IPI (que registra números importantes de crescimento: de poucas dezenas de membros em 1903 para mais de quatro mil, em 1907, segundo as estatísticas da própria igreja; cf. Themudo Lessa, op. cit., p. 685), passou a ser um conteúdo reforçado na segunda década de vida da instituição, quando foram notados por Eduardo Carlos Pereira e os demais líderes que o acompanhavam os desgastes internos e a queda do crescimento numérico.

Portanto, pode-se afirmar que é ECP o grande responsável pela construção de uma primeira memória protestante brasileira, memória essa que criou uma tradição e a propôs como explicação e justificação desse mesmo protestantismo. A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil é a única das denominações protestantes do país que tem uma *data de aniversário*, uma referência histórico-temporal específica que funciona como um agenciador de identidade e que remete de imediato a uma teologia e um programa. No caso das outras igrejas, inclusive da Igreja Presbiteriana do Brasil, datas fundadoras não são exclusivas (como a própria chegada de Simonton, o primeiro missionário, ao Brasil, em 12 de agosto de 1859) e nem mesmo indicam o assumir qualquer identidade ou bandeira ideológica de maior especificidade. Examinar-se-á em seguida os aspectos julgados mais significativos dessa história-memória instituída por Eduardo Carlos Pereira.

1.3.1 O Livro Fundador: *As Origens da Independência Presbiteriana*

Em meio aos seguidores da Igreja Presbiteriana Independente convencionou-se aceitar que o principal fundador da igreja, o pastor Eduardo Carlos Pereira, teria exercido sua liderança de maneira natural e incontestável durante 20 anos, de 1903 até sua morte, em 1923. Assim, explica Flamínio Fávero:

Sua passagem pela existência marcou uma era que pode ter o seu nome. Organizador de uma igreja rigorosamente nacional, pujante e forte, pelo esforço que despendeu, auxiliado por dedicados companheiros que nunca lhe negaram solidariedade compreensiva e eficiente nas horas mais difíceis, deve sua lembrança, sempre, ser cercada de intensa gratidão (FÁVERO, 8/11/1955, p. 5).

O discurso de homenagem, como o de Flamínio Fávero, feito por ocasião do centenário de nascimento de ECP, no ano de 1955, reforça o senso comum. A “era eduardista” seria resultante de toda uma página da história da IPI que o teve como principal protagonista. Mais do que isso: dele teria dependido a criação dessa “igreja rigorosamente nacional”. Daí, o exercício tranqüilo da liderança, baseado no reconhecimento desses méritos históricos. Porém, um exame da documentação disponível, uma vista d’olhos mais atenta às evidências, apontam para uma construção bem elaborada dessa liderança, calcada especialmente na própria ação e nos esforços de Eduardo Carlos Pereira para estabelecer uma história-memória.

Nora assevera: “A passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. O dever de memória faz de cada um o historiador de si mesmo”. E ainda: “Todos os grupos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das etnias e minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens”. E mais: “Está dada a ordem de se lembrar, mas cabe a mim me lembrar e sou eu que me lembro. O preço da metamorfose histórica da memória foi a conversão definitiva à psicologia individual” (todas as citações de NORA, op. cit., p. 17). A IPI, como uma pequena dissidência protestante do então muito pequeno protestantismo brasileiro, precisava buscar, desde seus primeiros dias, uma história que a justificasse, que a redimisse de

seu nascimento conturbado. Como que apontando para uma missão épica que explicasse à sociedade as razões para a fratura tão prematura do tecido protestante no Brasil. Mas quem explica não é, em última instância, a igreja, o grupo. É Pereira o porta-voz oficial e autorizado. Ele detém o conhecimento das razões, que lhe pertencem mesmo antes do pertencimento de grupo.

Os dissidentes que fundaram a IPI, em 31 de julho de 1903, organizaram-se administrativamente no dia seguinte, 1º de agosto, através da constituição do “Presbitério Independente”. Este tratou de providenciar três documentos a fim de legitimar-se diante da igreja da qual se desligava. Conforme registrou Vicente Themudo Lessa:

“... [Redigiu-se] um *Protesto* dirigido ao Synodo, contendo as razões da separação. Vinham nelle os tópicos que representavam os inconvenientes da Maçonaria na vida christã. (...) Os outros [documentos] eram um *Manifesto á Igreja Presbyteriana no Brasil* e outro *ás Igrejas Mães*, por intermedio das junctas missionarias de Nova York e Nashville. Nestes *Manifestos* era explicada a nova situação” (THEMUDO LESSA, 1938, p. 677).

Tais documentos – redigidos por uma comissão composta pelos pastores Eduardo Carlos Pereira (o relator da comissão), Bento Ferraz, Ernesto Luiz de Oliveira e pelo Presbítero Coronel Julio Olintho –, eram uma fala aos que agora estavam do lado oposto na política eclesiástica, quais sejam, as lideranças e os membros da Igreja Presbiteriana do Brasil, bem como as juntas missionárias norte-americanas. As justificativas para a divisão, assumidas pelo grupo fundador composto de sete pastores e quinze presbíteros e incorporadas aos documentos enviados aos outros presbiterianos, eram as mesmas que Eduardo Carlos Pereira tinha patrocinado, na forma de teses ou “Plataforma”, como ele a designou, ao longo dos debates que antecederam à reunião do sínodo de 1903 (cf. THEMUDO LESSA, op. cit., p. 638-639). Embora a presidência do Presbitério Independente tivesse ficado com o pastor mais velho depois de Pereira, o Rev. Caetano Nogueira Junior, tal função, a de “moderador conciliar” (pois esse era o nome dado ao presidente dos concílios), não tinha qualquer caráter prático fora da reunião de trabalhos. Assim, Eduardo Carlos Pereira ficou sendo uma espécie de “líder executivo” da igreja, ao assumir a

presidência da Comissão das Missões Nacionais, a quem foi dada responsabilidade de superintender a IPI no cotidiano de suas atividades.

As reações aos documentos logo chegaram – violentas, apaixonadas, descaridas. Especialmente da parte de *Pelo Synodo*, um boletim criado logo após a divisão, cujos termos “eram tão agressivos, tão ferinos, tão infelizes, que causavam repugnância” (cf. THEMUDO LESSA, op. cit., p. 681). Os ataques eram dirigidos, quase todos, a Eduardo Carlos Pereira, visto como o pivô e líder da separação. A ele se atribuíam o desejo de reinar sobre o grupo presbiteriano menor, já que não teria conseguido tal intento em relação à Igreja Presbiteriana.

O Presbitério Independente, em sua terceira reunião, realizada em São Paulo no ano de 1905, deliberou que ECP deveria escrever um relato no qual desse a **verdade dos fatos da separação**, a fim de evitar que a **versão** dos que ficaram se impusesse. Tudo isso ainda no calor das discussões geradas pela divisão, pois os presbiterianos – que em oposição aos “independentes”, passaram a ser conhecidos pelo nome de “sinodais” – estavam inconformados com as perdas. De sua parte, os que tinham saído desejavam rapidamente se afirmar como um grupo legítimo e irreversivelmente constituído. Eduardo Carlos Pereira escreveu então o texto-referência solicitado pelo Presbitério Independente, que foi publicado no mesmo ano de 1905 e que recebeu o título de *As origens da independência presbiteriana e a atitude do sínodo e dos presbitérios*. Nesse livreto de pouco mais de 50 páginas o autor assume, na introdução, a responsabilidade de contar a história da divisão (episódio que ficou conhecido pelo nome de “31 de Julho”, data de sua ocorrência), “concatenado em suas relações lógicas e cronológicas”, “coligindo documentos” a fim de montar o “histórico da independência presbiteriana” e a “história íntima das origens” (PEREIRA, 1905, p. 7). Como historiador de si mesmo, entregou ao reconstituir a história a partir de sua própria memória, Pereira pontificou: “Deponham os **fatos** no processo de nossa independência, **erga o passado sua voz na justificação documentada** de nosso movimento separatista [negritos nossos]” (ibidem, p. 7). Assim, os **fatos** resgatados pela **memória** tornam-se **história**, que uma vez referida recupera os fatos, em um **círculo** indiscutível e irrefutável. O documento, antes de se tornar livreto, é a própria narrativa de Eduardo Carlos Pereira, gravada inequivocamente em sua memória de protagonista da história. Por isso, ele possui as razões da existência do grupo.

Ao analisar-se o livreto de Eduardo Carlos Pereira, a partir do título já se percebem suas posturas conservadoras. Pereira define a identidade da IPI pelo viés das “origens”. O nome do opúsculo – *As origens da independência presbiteriana* – remete de imediato à reflexão que Pierre Nora faz a respeito da diferença entre **nascimento** e **origem** (NORA, op. cit., p. 19). O conceito de “origem” pressupõe uma continuidade histórica, um prolongamento das experiências fundadoras pela existência da instituição. Pereira, como principal guardião institucional, combate as inevitáveis descontinuidades afirmando a necessidade desse *continuum*, ao qual a história-memória vem socorrer.

Nos capítulos do livreto segue-se a visão de divã que Eduardo Carlos Pereira sustenta a respeito do surgimento da IPI: suas lutas pessoais, seus desejos, suas paixões. Seus amigos e seus desafetos. Enfim, a memória pessoal transformada em história institucional. Não é por acaso que ele a chama de “história íntima das origens de nossa independência” (PEREIRA, op. cit., p. 7). Isso se vê, patente, nos temas dos capítulos do livreto: 1. a questão do seminário teológico: Pereira desejava colocar a educação teológica nas mãos dos brasileiros, oferecendo-se para administrá-la (p. 13ss); 2. o chamado “curso anexo”, que levou ao conflito com o Mackenzie College: Pereira queria um curso preparatório para os estudantes de teologia, desvinculado dos norte-americanos mackenzistas (p. 14-15); 3. o relacionamento com os missionários: Pereira cria que já passara o tempo de curvar-se ao dinheiro das missões estrangeiras (p. 16-17); 4. a questão maçônica: Pereira era convicto da incompatibilidade doutrinária da igreja com os ensinamentos da maçonaria, o que inviabilizaria, a seu ver, qualquer filiação de presbiterianos à chamada “sublime ordem” (p. 18ss); 5. as querelas pessoais com Horace Lane e Zacharias de Miranda: respectivamente, o diretor do Mackenzie College e o redator do boletim *Pelo Synodo* (p. 15-16; 34ss). Ou seja: o surgimento da IPI e os acontecimentos que lhe deram origem estão ligados à pessoa e à agenda de ECP de maneira indelével. É sua visão que plasma o passado e são suas bandeiras que definem o rumo a seguir, dele e do grupo que o acompanhou. Grupo, em sua maioria, composto de companheiros e de discípulos diretos, de jovens entusiasmados, mas ainda novatos, e de homens pouco afeitos aos temas teológicos (caso da maior parte dos presbíteros, os líderes leigos), dispostos a seguir a figura carismática do líder. Por isso, são capazes de por nas mãos de ECP o rumo de suas vidas e de permitir que lhes escreva a história.

Em *As Origens da independência presbiteriana* encontra-se o relato da maior polêmica da época pós-divisão presbiteriana, bem como a versão de Eduardo Carlos Pereira para ela. Trata-se da expressão usada por ECP em meio às discussões do momento – “a mão de gato para tirar as castanhas do fogo” – que teve uma leitura diferenciada e maliciosa feita pelo Rev. Zacarias de Miranda, que recebeu a alcunha de “Pena de Ouro” dos sinodais, por ter combatido tão denodadamente a figura do líder independente. Vê-se que o livreto também era uma peça de defesa, produzida por ECP para rebater os ataques que sofreu, de todos os lados, dos líderes da Igreja Presbiteriana. Assim explica ECP:

Nós dissemos francamente que a Maçonaria não foi escolhida, mas aproveitada pelos interesses dos grande colégios missionários em um conflito de 15 anos com o Sínodo, provando exuberantemente esse nosso asserto, e, para fixar êste fato, dissemos na discussão da Plataforma e repetimos no Sínodo, que a Maçonaria servira de *mão de gato* aos interesses do Mackenzie, para chamar a si o Seminário, alijando-nos do concílio. E o advogado [Zacharias de Miranda] com uma habilidade que espanta pela ausência dos princípios rudimentares de honestidade, afirma que nós dissemos o contrário disto, isto é, que nós declaramos ter-nos aproveitado da Maçonaria como de *mão de gato* para alijar os missionários dos concílios! E para atordoar os seus leitores na insólita audácia de uma tal campanha difamatória, agitou *ad nauseam* a *mão de gato*. Era o estribilho invariável e fastidioso no fim de cada período para adormentar o bom senso dos sinodais sinceros e lançar-lhes poeira nos olhos (PEREIRA, op. cit., p. 37-38).

Antonio Gouvêa Mendonça, cotejando as diversas versões do episódio da “mão de gato”, afirma em texto de 2004 que a explicação de Eduardo Carlos Pereira estava correta, pois o Sínodo no fatídico 31 de julho teria se dedicado a considerar apenas a questão da maçonaria, sem referir-se aos outros temas da plataforma eduardista. A “Moção Gammon” a qual Mendonça se reporta na citação abaixo era a proposta que prevaleceu relativamente a questão maçônica no Sínodo, deixando esse assunto para o âmbito da decisão pessoal de cada presbiteriano. A “Plataforma” aqui já foi referida:

O que aconteceu então foi que o Sínodo, pondo de lado os grandes problemas que vinham agitando a Igreja há quinze anos, isto é, desde sua precária autonomia conseguida em 1888, passa a decidir, no seu momento crucial, sobre um tema que se imiscuíra no cenário tardia e estranhamente. Estava ali a “mão de gato”. Votou-se a moção Gammon e não a Plataforma, que já ficara para trás (MENDONÇA, 2003, p. 62).

As evidências parecem, realmente, estar do lado de ECP e dar-lhe razão. Sua expressão aludindo à *mão de gato* tinha sido desvirtuada maldosamente. Porém, mais uma vez transpira no livreto o trabalho de **estabelecimento da verdade**. Para os independentes, o recontar do episódio da *mão de gato* constitui-se no ponto final para qualquer tipo de versão diferente daquela afirmada por Eduardo Carlos Pereira. *Causa finita est*.

O livreto de Eduardo Carlos Pereira, após sua publicação em 1905, rapidamente se tornou conhecido e espalhou-se pela Igreja Presbiteriana Independente. Era uma referência de leitura, disputada avidamente nos primeiros dez anos de existência da Igreja Presbiteriana Independente. Infelizmente defronta-se aqui com o problema do número de exemplares publicados, pois não se dá tal informação no corpo do livreto e nem se menciona algo relativo a isso em documentação da época. Fato é que o livro foi sendo esquecido e perdendo sua força persuasiva mesmo ao longo da segunda década de vida da IPI, o que demandou outras providências institucionais. Tirou-se uma segunda edição, em 1927, a mando do Sínodo da IPI – sem informes sobre a tiragem – que nada custou à igreja, pois a importante família Ferraz, inclusive com muitos pastores, arcou com a publicação, visto ser dona de uma gráfica e publicadora. Vicente Themudo Lessa, em *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo* (considerada um primeiro esforço de síntese da história do protestantismo brasileiro), recupera o episódio da *mão de gato*, talvez sentindo também a necessidade da preservação da história-memória. Segundo ele, a versão “falsa”, “perdura infelizmente até os nossos dias” (1938, p. 682).

Veio também uma terceira edição, em 1965, por decisão do Supremo Concílio da IPI (a Assembléia Geral da igreja), que ganhou um novo título: *As origens da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*. Tal lançamento coincidiu com o centenário da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo e também não se dá palavra sobre a tiragem. O livreto esgotou-se em meados da década de 1970. Todas as três edições do livreto foram, assim, de iniciativa institucional. Anos depois, em 1983, quando se celebraram os oitenta anos da IPI, o Supremo Concílio deliberou publicar um “texto histórico sobre as origens da Igreja”, em momento no qual a liderança procurava resgatar a identidade institucional posta em xeque pela avalanche do pentecostalismo. A proposta para a publicação desse “texto histórico” partiu de um

pastor, neto de um dos membros do grupo de 1903. Tal ministro, o Rev. Roberto Vicente Cruz Themudo Lessa, presidiu a comissão que coligiu documentos para publicação. Os documentos, chamados de “papéis preciosos de 1903”, guardados por seu avô, o Rev. Vicente Themudo Lessa, secretário da IPI em seus primeiros anos, foram transformados em livro – *Um passado tão presente!* – no qual também se incluiu o material de *As origens da independência presbiteriana*. O título, *Um passado tão presente!*, não poderia ser mais sugestivo.

Muitos outros artigos apareceram em *O Estandarte* depois do famoso livreto de Pereira, repetindo as compreensões ali expostas, particularmente em época de comemoração dos aniversários da Igreja. Enquanto estavam vivos, os próprios protagonistas do “31 de Julho”, liderados por ECP, tratavam de refrescar a memória da Igreja. Com a morte dos fundadores, o livreto de Pereira ficou como a referência maior, daí as republicações. Hoje, o livreto é apenas uma referência para iniciados, pouco conhecida da maioria. No entanto, seu conteúdo permanece vivo, certamente muito longe de ter sua força inicial. Porém, a IPI ainda é, para a maioria de seus membros e até mesmo para aqueles que a conhecem um pouco, “a igreja que não aceita a maçonaria”. Reverberações da construção de uma identidade histórica tão restrita, pelo viés conservador da negação. Ressonâncias que encontram em Eduardo Carlos Pereira o seu fulcro.

1.3.2 Os sermões-discurso do “31 de Julho”

Pedro Nava, talvez o mais importante dos memorialistas brasileiros, assim se expressou a respeito da metodologia mental que usou para escrever suas obras:

Cinquenta e sete anos se passaram sobre essas conversas do Ennes de Souza na sala de jantar da Rua Major Ávila. Entretanto esse passado me surge mais nítido, denso e forte que o passado ainda incolor que vai se desprendendo sem parar da abstração do presente. É que o mais remoto, cada vez que vem à tona da memória, recebe um retoque e é aperfeiçoado por lembranças analógicas ou congêneres de sucessos posteriores, que vão tornando o pretérito rico como as pérolas que ganham mais oriente quanto mais usadas,

saliente, como os relevos das estátuas avivadas pelo arbítrio da pátina e do polimento dado pelo vento. Salas de jantar da Glória, de Laranjeiras, de Padre Rolim, Timbiras, Caraça – sois mais nítidas à medida que mais recuadas (NAVA, op. cit., p. 199).

Segundo Nava, o tempo produz efeitos “aperfeiçoadores” sobre a memória, na medida que refina as compreensões e dá um brilho novo às imagens distantes, recuperando de forma enérgica essas mesmas imagens. Essa “recuperação”, porém, se dá com base nos “retoques” das experiências posteriores, tornando a memória cada vez mais independente da história. As reflexões literárias de Nava a respeito do tempo e da memória são bastante propícias para a compreensão dos processos que, ao longo de décadas, os líderes da IPI, particularmente Eduardo Carlos Pereira, se utilizaram para recontar, de viva voz, os acontecimentos do 31 de Julho de 1903. O “arbítrio da pátina” confere, nessa perspectiva, a autoridade à história-memória, reforçando-se a cada recontar.

O “31 de Julho” tornou-se emblemático para o protestantismo brasileiro. Eduardo Carlos Pereira e seu grupo romperam nessa data com os presbiterianos e se retiraram da reunião do sínodo para reunirem-se na Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo, onde decidiram organizar-se em uma nova denominação presbiteriana. No dia seguinte, organizaram a igreja em termos formais e administrativos, mas a data que ficou foi o “31 de Julho”. Isso mostra que o simbolismo estava no rompimento mais que na constituição formal do novo grupo. Coube ao jornal oficial da IPI, *O Estandarte*, tornar pública a importância da data, firmando-a no imaginário da igreja através dos textos publicados posteriormente, a maior parte da lavra de Eduardo Carlos Pereira.

Instituiu-se oficialmente a data do “31 de julho” para comemorar-se a fundação da Igreja no ano de 1904. Observe-se o que diz Lyotard: “Um certo número de movimentos minoritários enfrenta a dificuldade de ter, em um primeiro momento, que se situar negativamente. Uma autonomia cultural, social ou étnica sempre se manifesta dizendo *não...*” (LYOTARD, 1996, p. 145). Foi exatamente o que aconteceu com o grupo de Pereira. O **não**, proferido aos missionários e aos líderes presbiterianos maçons, marcou o tempo de consolidação da nova igreja protestante no Brasil. Porém, como também assevera Lyotard, a manutenção do **não** como bandeira do grupo gerou uma “ideologia política”, um discurso de minoria (ibidem, p. 146) no universo presbiteriano.

Eduardo Carlos Pereira pôs-se como o fiador e o arauto desse **não** ideológico, a reafirmar isso a cada passagem do aniversário da IPI. *O Estandarte* fez tal registro a partir do número de agosto de 1904, trazendo o discurso-sermão que Pereira proferiu do púlpito da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo. Estava batida a estaca que marcaria a liturgia desse discurso por 20 anos, tornando-a ponto de referência e de motivação da IPI. Embora dirigido primeiramente à comunidade local, aos membros da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, a fala de Eduardo Carlos Pereira era um sermão de fundador que tinha um endereço mais amplo – a IPI e todas as suas comunidades. Tempo de grandes dificuldades de comunicação com os grupos dispersos país afora, o jornal *O Estandarte* era o veículo único, a mostrar a força da comunicação impressa. Foi o caminho que tomou Pereira: a utilização do jornal que ele mesmo fundara em 1893.

A data de 31 de julho como marco temporal mais importante da IPI foi pouco contestada, desde a primeira celebração, realizada em 1904. Após a morte do líder, houve pequena discussão a respeito da comemoração também do dia 1º de agosto, data efetiva da organização eclesiástica. No entanto, tal discussão foi abafada pelas vozes dos líderes mais antigos, que defendiam a manutenção exclusiva do “31 de Julho”. Visavam a manutenção exclusiva do “31 de julho” para a identificação da data com a figura de Eduardo Carlos Pereira. “Lembrar um é lembrar o outro”, afirmou Nicolau Soares do Couto Esher, o “Lauresto”, que foi um dos inspiradores da separação presbiteriana (7/6/1923, p. 4).

Seth Ferraz, ex-aluno e discípulo de ECP, assim se expressou a respeito da importância do “31 de Julho” e do discurso tão esperado do grande fundador:

O 31 de Julho constituía a comemoração mais importante da para a Igreja naquele tempo [refere-se aos dias em que foi membro da 1ª Igreja, nas décadas de 10 e 20]. Aguardava-se ansiosamente a sua chegada. O saudoso João Del Nero [um dos presbíteros da igreja] tinha muito o que fazer antes dessa data, pois os moços iam encomendar os seus ternos novos e ele logo perguntava: “É para o 31 de Julho?” As moças também preparavam seus vestidos novos. O templo era ornamentado. O Seminário, o Colégio Evangélico, O Estandarte e as sociedades da igreja faziam-se representar por seus oradores escalados, mas acima de tudo havia grande expectativa pelo discurso de estilo que o pastor apresentava nessa ocasião. Eram verdadeiros monumentos que ainda podemos apreciar revendo as coleções antigas do Estandarte [negrito nosso] (FERRAZ, 1955, p. 11).

O testemunho de Ferraz é revelador. De tudo o que a festa do “31 de Julho” trazia, o mais esperado era a fala do grande líder, tida como um “monumento” para ser “apreciado” posteriormente, através das páginas do jornal da Igreja. O sermão-discurso do “31 de Julho” era exatamente isso: um monumento de palavras que depois era publicado em *O Estandarte* para ser “apreciado” pelos demais membros da Igreja. A cada ano se erguia um desses monumentos. Nas primeiras décadas, mostrou-se um instrumento magnífico de preservação da identidade da Igreja, mobilizando até mesmo os jovens e instigando-os à veneração da data e de seus protagonistas. Para ouvir um desses sermões-discurso, era necessária a roupa de gala, o traje de festa.

Assim, verifiquem-se algumas evidências dessa quase que perfeita simbiose entre criador e criatura, presentes em alguns dos discursos de “31 de Julho” feitos pelo “amado companheiro e chefe” (FERRAZ, 31/5/1923, p. 1). Tomem-se os sermões-discurso de 1918, 1919 e 1921, já na fase final da existência dos mesmos, nos quais o locutor já percebia os desgastes das bandeiras da fundação da Igreja. O primeiro e o terceiro sermões foram publicados em *O Estandarte* e depois transformados em livretos, impressos pela própria “typographia” do jornal. O segundo, também publicado no jornal da Igreja, veio a ser republicado na coletânea de sermões históricos da IPI, quando da comemoração do centenário, em 2003, *Sermões da Igreja, sobre a Igreja e para a Igreja* (p. 9-21). À pátina, portanto.

Em *O rumo da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira* (1918), Eduardo Carlos Pereira ressalta a importância da celebração do “31 de Julho” para a conservação dos ideais julgados fundamentais na manutenção ideológica (para lembrar do que diz Lyotard) “de nossa inteligência em um ideal positivo, nobre e santo”, “que nos dá a consciência invencível de nosso destino coletivo”:

Três lustros há, que, ano a ano, mobilizamos as nossas forças espirituais, numa como ofensiva geral, na comemoração jubilosa de nossa independência eclesiástica. Toda essa movimentação, concentrada na oração e na oferta simultâneas, operada em vastíssimo território pátrio, ocupado pela Igreja Presbiteriana Independente, oferece um espetáculo empolgante, que incita e fomenta entre nós o sentimento de solidariedade, o espírito de coesão e homogeneidade, que é a consciência viva de nossa missão, a força incoercível de nossa destinação, no seio da comunhão brasileira [negritos nossos] (PEREIRA, 1918, p. 7-8).

E ainda:

Guardemos, pois, a autonomia e harmonia de nossa corporação, no funcionamento regular e consciencioso de todos os órgãos de nossa atividade eclesiástica. Cada um se acampe junto a seu estandarte, pelas suas famílias e insígnias de suas casas – é ordem divina (Num. 2.2). Não eram as tribos d’Israel maltas de beduínos aventureiros, que corriam à vontade os desertos da Arábia; tão pouco representa a Igreja Presbiteriana Independente Brasileira um agrupamento de pessoas sem ideal coletivo (ibidem, p. 11).

O “ideal coletivo”, enfatizado nos pronomes destacados da primeira citação, é na verdade o ideal do principal líder. Tornando memória histórica, é periodicamente re-visitado na celebração do “31 de Julho”, amalgamando o pensamento e a prática da Igreja. Havia sido assim por “três lustros”. Para o líder, essa situação deveria se perpetuar por ser “ordem divina”. Eis aí o discurso ideológico que, já se bastando para atingir seus objetivos, ganha o auxílio da pressão religiosa através dos seus elementos ideológicos tão bem conhecidos.

Para Eduardo Carlos Pereira, a IPI tem uma clara missão histórica. Diz ele: “Temos no Brasil a missão do Apóstolo... No cumprimento desta missão divina, (...) temos feito soar coletiva e oficialmente o nosso testemunho contra o feudalismo missionário e contra a enfeudação maçônica na esfera espiritual da Igreja” (ibidem, p. 6). Aí estão os velhos temas de continuidade – missionários e maçonaria, aos quais alude o autor do sermão, passados quinze anos da crise. Ele exorta aos seus ouvintes/expectadores/leitores: “Prossigamos em nossa missão, e juremos de novo eterna fidelidade ao ‘pendão real que nos entregou o Rei’” (ibidem, p. 6). Esse é o “rumo” que o título do sermão preconiza – o de sempre. A missão é dar continuidade à pregação antimaçônica e manter a Igreja caminhando, a despeito da falta de recursos financeiros.

No “Discurso oficial de 31 de Julho de 1919”, o veterano pastor preconiza sua substituição: “O pastor que ora vos fala, já no declínio de seu pastorado, só roga ao Príncipe dos pastores que releve suas faltas e apresse a vos dar um homem forte que, como Davi, saiba enfrentar os leões e ursos do deserto que vos rodeiam” (PEREIRA, 1919, p. 10). Para Pereira, a IPI consistiria em uma instituição que deveria ser protegida, tutelada, cercada de cuidados. Isso exigiria alguém tão forte quanto ele. Isso significa: com as mesmas convicções e o mesmo desejo de manter o discurso oficial a qualquer preço, sem alterações no “rumo” ou na “missão”.

Mas por que tais preocupações? A falta de apego das novas gerações às bandeiras do “31 de Julho” representava, para Eduardo Carlos Pereira, “tempos infelizes de desordem, anarquia e insubordinação” (ibidem, p. 18). A recusa da Igreja em manter a memória alheia (a de ECP) como se fosse a sua própria provocou um sermão voltado para a afirmação da autoridade pastoral e eclesiástica do velho líder: “Atendendo à dignidade e autoridade de seu cargo, prescreve o escritor sagrado: ‘obedecei aos que vos governam e sede-lhes sujeitos; pois eles velam pelas vossas almas como os que têm de dar contas, para que isto façam com alegria, e não gemendo (Hb. 13.17)’” (ibidem, p. 18).

É clara a mensagem do pastor à igreja: “A igreja local é uma família e o pastor o chefe visível da família” (ibidem, p. 19). Não há o que tergiversar, portanto. Não há lugar para “perverter-se a democracia divina em democracia humana” (ibidem, p. 18). Cabe à igreja a obediência, bem como a guarda dos valores tradicionais. Nesse círculo vicioso da fé religiosa, a igreja deve crer e afirmar o que já foi sustentado desde o princípio por essa “história-memória”.

Considere-se ainda o *Balanço histórico da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira (1883-1921)*. Pereira se gaba: “Instituímos a nossa festa comemorativa de 31 de julho, que moral, espiritual e financeiramente tem sido uma grande bênção para a nossa Igreja” (PEREIRA, 1921, p. 15). Aqui, Pereira assume a paternidade da festa, embora em plural majestático que dilui a responsabilidade única pelo evento, dividindo-a com os outros fundadores: “*Instituímos a nossa festa comemorativa de 31 de julho...*”. Prossegue ele, naquela que seria sua última palavra dirigida à igreja em uma festa de aniversário, em momento no qual se fazia necessário sensibilizar os novos: “Busque a nova geração dos nossos, nas pegadas do passado, o rumo do futuro.(...) Seja fiel às nobres tradições de nossa Igreja e erga com mão firme a ‘**nova bandeira**’ onde se leia, em fúlgidos caracteres, o **lema sagrado** do 31 de Julho – ‘Pela Coroa Real do Salvador’” (ibidem, p. 17, grifo nosso). Eduardo Carlos Pereira acreditava que os motivos que levaram ao cisma presbiteriano constituíam-se em uma **nova bandeira**, mesmo passados 18 anos... Uma **tradição** elevada à condição de **sagrada**, mesmo não constando na Bíblia, o único e reconhecido depósito de valores com tal reputação entre os protestantes... Tais percepções baseavam-se na seguinte e expressa convicção:

A memória é uma preciosa faculdade e o bom senso deve ser o seu filho dileto. É por isso que o insigne tribuno romano achou que a história, arquivo da memória, é a mestra da vida. Os desmemoriados podem ser excelentes cristãos, porém não podem deixar de ser péssimos dirigentes. Esquecer para perdoar e lembrar para dirigir, é a divisa de todo cristão sisudo (ibidem, p. 38-39, grifo nosso).

E ainda: “Reformas, recuos, divergências, fraqueza moral, são névoas que podem, nesta época de transição [de poder], apagar ou empanar o brilho da estrela de nossos destinos...” (ibidem, p. 58). “A fé em Deus e a confiança em nossos puros ideais, inscritos no sagrado lema de nossa bandeira de 31, eis o segredo histórico de nossas vitórias. Bebam nessa fonte os novos dirigentes...” (ibidem, p. 51).

Como se vê, é a história que serve à memória, e as duas servem aos propósitos “sagrados” dos dirigentes eclesiais. A luta contra as rupturas é o dever de todo líder comprometido com a instituição. Eduardo Carlos Pereira, às portas de sua aposentadoria, percebia que o futuro da instituição da qual se julgava o defensor máximo passava pela permanência de seus sucessores na defesa da “história-memória” que ele mesmo protagonizara, criara e sustentara por quase 20 anos.

2 – OS INTELLECTUAIS PROTESTANTES E SUA PRODUÇÃO DE SACRISTIA: AS REVISTAS DE CULTURA RELIGIOSA

São bem conhecidas pela história e pela sociologia da religião as dificuldades que os protestantes tiveram para entrar no Brasil. Não bastassem os problemas do período colonial, quando as idéias protestantes foram rechaçadas no bojo da presença francesa (século XVI) e holandesa (século XVII) e pelo espírito da Inquisição (embora a instituição inquisitorial não tenha sido tão freqüente, o que só demonstra a eficiência do espírito católico na América portuguesa), isso também se verificou durante o século XIX, período no qual o protestantismo deitou suas raízes no país, particularmente durante o 2º Império. É Antonio Gouvêa Mendonça quem tem o estudo clássico para explicar tais dificuldades ao longo do século XIX, ao explicar o que chamou de “confronto de teodicéias”, travado entre a pregação protestante dos missionários e a mais que secular cultura católica da população (1995, p. 117-156). Ensina Mendonça que os missionários protestantes e seus discípulos brasileiros, a partir do marco temporal de 1855 (chegada do primeiro missionário protestante com objetivos proselitistas, o Rev. Robert Reid Kalley, da Escócia), tiveram problemas com seus ouvintes. Particularmente com os da zona rural (embora fossem esses homens os contemplados prioritariamente com a pregação protestante), que não aceitavam com facilidade uma pregação voltada para enquadrar suas vidas em padrões ético-morais puritanos. Afinal, o catolicismo cultural que a população abraçava não exigia deles muito mais do que uma devoção independente da doutrina católica oficial, baseada em uma relação mágica com o panteão dos santos, bem como bastante lúdica. A sisuda e exigente religião protestante, veiculada pela pregação dos missionários, esbarrou nessa tradição cultural. Sua aceitação foi, numericamente falando, pouco expressiva nesse período inicial. No “confronto de teodicéias”, os protestantes obtiveram raras vitórias nas décadas finais do século XIX, embora as poucas conquistas entre os sitiados e colonos tenham sido consistentes e duradouras.

A partir da virada de século, alguns protestantes passaram a considerar a necessidade de inserções evangélicas mais profundas e significativas na sociedade brasileira. Inserções modernizadoras, no contexto das transformações que o próprio país se impunha no início do século XX. Isso não significava, contudo, identificar a pregação a padrões culturalmente mais

“aceitáveis” nas regiões interioranas, mas sim, focar as zonas urbanas, onde ocorria de fato essa modernização, a fim de alcançar aos que chamavam de “classes cultas”. Esse esforço foi desenvolvido por uma nova geração de pastores e líderes protestantes, a maioria formada nos seminários teológicos presbiterianos a partir da década de 10 do século XX (lembrando que o primeiro seminário presbiteriano no Brasil data de 1867: o chamado “seminário primitivo”, que funcionou no Rio de Janeiro sob a direção do missionário Simonton, e que formou os primeiros convertidos ao protestantismo que se candidataram ao pastorado). Alguns desses novos pastores e líderes, além de ministros protestantes, tornaram-se também intelectuais fora do âmbito eclesiástico. Provenientes de famílias rurais marcadas pelo desejo da ascensão social, tais jovens foram enviados por seus pais para as cidades maiores, a fim de que estudassem. Famílias do campo que viabilizaram certo êxito em seus negócios dão o suporte socioeconômico para o surgimento de uma juventude protestante que desejou alçar vôos mais altos, concretizando tal projeto de vida em carreiras de estudo nas capitais. Vários deles acabaram por encontrar na carreira pastoral uma forma de promoção social e intelectual, encetada com exclusividade ou dividida com alguma outra profissão resultante de formação de nível superior.

Essa nova geração de pastores e líderes protestantes teve de romper com a pregação tradicional dos missionários rurais, elaborando uma mensagem religiosa para alcançar as elites citadinas, quais sejam, as “classes cultas”. Para esses ministros protestantes, era preciso convencer aos segmentos de poder da sociedade brasileira que o protestantismo poderia contribuir com o processo de modernização do país. Para eles, não bastava apenas mostrar que os protestantes poderiam trazer novidades, como as estratégias de educação que motivaram reformas importantes no fim do século XIX em São Paulo, empreendidas com a ajuda dos missionários presbiterianos norte-americanos, particularmente de educadoras como “Miss” Marcia P. Browne, colaboradora de Caetano de Campos e de Cesário Motta nas transformações da escola pública em São Paulo. Era preciso mostrar que os protestantes traziam uma prática nova que contribuiria com a construção de uma sociedade moderna no Brasil. Porém, antes disso, era-lhes necessário modificar o pensamento dos próprios pastores e, se possível, de todos os membros das igrejas evangélicas. Já constituído e espalhado por muitos dos estados brasileiros, em quase 40 anos de pregação missionária, o presbiterianismo tinha se acomodado em um pensamento muito defensivo. Enfatizava aspectos de sua doutrina que se encontravam vinculados às orientações

mais conservadoras da religião protestante na Europa e nos Estados Unidos. Diante disso, o caminho encontrado por esses novos pastores foi investir na produção intelectual que valorizava uma certa “cultura religiosa”, crida como atualizadora da mentalidade protestante brasileira e produtora de uma pregação mais eficaz nos seus efeitos evangelizadores.

Não se constituindo em maioria entre os pastores e encontrando resistências entre esses últimos, particularmente daqueles que não criam em um diálogo tão proveitoso do evangelho com a cultura, os “intelectuais protestantes” – nome pelo qual de agora em diante serão chamados neste trabalho – tiveram de encontrar maneiras mais criativas de agir. Pois as resistências vinham inclusive da parte de líderes como Eduardo Carlos Pereira – o exemplo por excelência de intelectual protestante brasileiro do modelo anterior, de corte conservador.

Os caminhos da Igreja foram, então, dificultados para a geração renovadora. Após a morte de ECP, em 1923, líderes conservadores como Bento Ferraz tomaram o lugar de Pereira, na defesa intransigente das tradições da IPI e da velha teologia trazida pelos missionários. Ocuparam espaços e não deram trégua aos jovens ministros. Era preciso achar uma outra maneira de falar à igreja, contornando as dificuldades impostas pelas antigas lideranças. Era necessário, também, transcender aos próprios limites denominacionais, indo além da Igreja Presbiteriana Independente no universo protestante brasileiro, igualmente dominado pela teologia meramente polêmica e negativista. As chamadas “revistas de cultura religiosa” foram o principal instrumento de disseminação de idéias, nessa tentativa de inserção e modernização da pregação protestante no Brasil, ao longo das primeiras décadas do século XX. Produzidas por iniciativa particular e sendo provenientes de fora das estruturas eclesiásticas, tais revistas desafiavam a ortodoxia sem poderem ser impedidas ou descartadas por mera decisão conciliar de âmbito superior.

2.1 As revistas de cultura religiosa e o desafio das “classes cultas”

As revistas constituíram-se no instrumento mais importante e duradouro de propagação das idéias dos grupos de intelectuais protestantes que atuaram nas décadas de 20 a 60 nas igrejas brasileiras. Formam elas dois conjuntos: o da *Revista de Cultura Religiosa* (1921-1926), dedicado ao público mais especializado dos pastores e líderes de ponta, e o de *Lucerna* (1929 e 1930), *Fé e Vida* (1939-1945) e *Unitas* (1945-1963), voltado para as lideranças e os membros das igrejas de forma geral. Embora conjuntos distintos, mantinham um parentesco indiscutível, uma vez que os projetos de *Lucerna*, *Fé e Vida* e *Unitas* foram administrados pelos mesmos fundadores da *Revista de Cultura Religiosa*. Ademais, visavam a atingir o mesmo propósito: habilitar os protestantes brasileiros ao diálogo inteligente com o que seus dirigentes chamavam de “classes cultas” brasileiras. Queriam a transformação e promoção da cultura protestante no Brasil, julgada atrasada e pobre para fazer frente às “classes cultas”, quais sejam, “as mais altas classes do país”, no dizer de um dos líderes desse movimento (RIZZO, dez. 1954, p. 48).

Para esses protestantes intelectuais, o conceito de cultura está atrelado à idéia do que se pode obter através da leitura e do estudo, existindo então vários níveis de apropriação letrada do conhecimento. Um dos maiores expoentes desse grupo de intelectuais, o pastor e professor universitário Theodoro Henrique Maurer Júnior, expressando-se a respeito da contribuição cultural que os protestantes já teriam prestado ao Brasil, afirma:

Inimigo do analfabetismo e da ignorância a que ele vem sempre associado, o protestantismo brasileiro multiplicou as escolas e, de um modo geral, criou escolas dominicais nas igrejas, que se tornaram – apesar de alguns defeitos inevitáveis, em virtude da falta de professores competentes e especializados – centros preciosos de educação popular, constituindo um fator ponderável para a elevação do nível cultural de nosso povo (MAURER, dez. 1954, p. 40).

Portanto, na visão de Maurer, o protestantismo brasileiro teria um crédito importante na “elevação do nível cultural do povo”. Está se referindo propriamente à população do interior

brasileiro, ao que chamará um pouco mais adiante de “massas incultas”, atingidas e beneficiadas com a pregação das igrejas evangélicas, recebendo doutrinação religiosa e instrução básica. Porém, lamenta no mesmo artigo que os protestantes não tivessem ainda atentado para as classes dirigentes: “Por outra parte, é preciso reconhecer que a contribuição evangélica para formar **líderes** do pensamento entre nós tem sido limitada” (ibidem, p. 40).

As revistas de cultura religiosa voltaram-se, desde o princípio, para o atingimento desse objetivo explícito mencionado por Maurer, o da formação de “líderes do pensamento”. Trata-se de um gênero específico de publicação religiosa, inaugurado pelo grupo de intelectuais protestantes, sob a direção dos Revs. Epaminondas Melo do Amaral e Miguel Rizzo Júnior, tendo como fiador o Rev. Othoniel Motta.

Jean-François Sirinelli chama de “rede” ou “estrutura” de sociabilidade, a experiência aglutinadora desse tipo de afinidade intelectual:

As revistas conferem uma estrutura ao campo intelectual por meio de forças antagônicas de adesão – pelas amizades que se subtendem, as fidelidades que arrebanham e a influência que exercem – e de exclusão – pelas posições tomadas, os debates suscitados e as cisões advindas. Ao mesmo tempo que um observatório de primeiro plano da sociabilidade de microcosmos intelectuais, elas são aliás um lugar precioso para a análise do movimento das idéias. Em suma, uma revista é antes de tudo um lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva, ao mesmo tempo viveiro e espaço de sociabilidade, e pode ser, entre outras abordagens, estudada nessa dupla dimensão (SIRINELLI, 1996, p.249).

As revistas protestantes, “lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva”, foram, de fato, importantes laboratórios. Novas idéias circularam em suas páginas, desafiando pastores e leigos a pensarem um protestantismo diferente. Seus editores e diretores privavam de amizade mútua e isso se percebe no intercâmbio e na colaboração de Othoniel Motta, Epaminondas do Amaral e Miguel Rizzo Júnior, de igrejas diferentes (os dois primeiros da Igreja Presbiteriana Independente, e Rizzo, da Igreja Presbiteriana), mas unidos nos projetos das revistas e na temática que elas apresentavam. Sua capacidade em alcançar pastores e outros líderes,

particularmente das igrejas citadinas, mede-se pelas pessoas que, ainda hoje, preservam coleções dessas revistas (especialmente de *Fé e Vida* e *Unitas*, as mais recentes).

Comparadas as quatro publicações, as revistas de cultura religiosa mantinham algumas diferenças importantes. Na *Revista de Cultura Religiosa* seguia-se a estrutura temática dos currículos de seminários: estudos teológicos e históricos, exegética, prática pastoral e homilética. Vê-se que estava dirigida para os pastores, embora os próprios editoriais da *RCR* defendessem sua utilização e leitura também entre os leigos mais instruídos. Em *Lucerna*, *Fé e Vida* e *Unitas*, os editores procuravam direcionar o conteúdo das revistas para alcançar um espectro mais largo de leitores, fugindo assim das especialidades que lembrassem os diferentes campos das atenções pastorais. A *RCR* propunha-se como uma revista teológica moderna, inspirada que foi na congênere francesa *La Revue du Christianisme Social*, publicada desde 1887 e então dirigida, em 1921, pelo intelectual e pastor francês Wilfred Monod. As outras, no entanto, tinham jeito e conteúdo de revistas mais populares, embora suas matérias continuassem a ter uma densidade científica considerável. Mesclavam as matérias bíblicas, biográficas e do que hoje se chamaria de “cultura geral”, com outras mais densas, de teologia, sociologia ou política.

Era assim que os intelectuais protestantes tentavam levar “cultura” aos fiéis em geral, particularmente aos das igrejas urbanas, desejando prepará-los para a pregação e o convencimento das “classes cultas”. Podem-se relacionar e comparar tais esforços àqueles que foram desenvolvidos por outras redes de sociabilidades no Brasil, nas décadas de 20, 30 e 40. As revistas produzidas pelos modernistas de São Paulo, Rio e Belo Horizonte tinham outras peculiaridades. Guardam, porém, com as revistas protestantes, um parentesco não somente cronológico, pois que também buscavam uma atualização cultural e estética de corte burguês. De todo modo, pode-se dizer que as revistas protestantes procuraram cumprir seus propósitos baseando-se na convicção evangélica de terem uma missão a cumprir, na sociedade brasileira e no mundo, que não deveria se limitar à busca da “conversão das almas” ou às polêmicas com o catolicismo romano.

2.2 A Revista de Cultura Religiosa: janela protestante aberta à modernidade

O ano de 1922 é emblemático no modernismo brasileiro, com a realização da “Semana de Arte Moderna”, no Teatro Municipal em São Paulo. Os muitos trabalhos relativos ao tema revelam a importância desse movimento para as artes brasileiras e para sua inserção cultural nos debates correntes da história contemporânea. Mencionem-se os textos de Jorge Schwartz (1995) e de Roberto Barbato Júnior (2004), que focalizam a Semana de Arte Moderna, com enfoques respectivos nas vanguardas latino-americanas e no grupo intelectual de Mário de Andrade ligado ao Departamento de Cultura de São Paulo.

Ao abordar a ação do grupo modernista brasileiro na Semana de 1922, Schwartz lembra que “esse evento na realidade oficializa e consolida um movimento cujas primeiras manifestações ocorrem ainda na década de 10” (1995, p. 117). E prossegue: “O ‘estopim do modernismo’ é a exposição de pintura de Anita Malfatti, em 1917, ano em que ela volta de Berlim e de Nova York após ter assimilado as novas tendências e a pincelada expressionista” (ibidem, p. 117). O autor quer mostrar que a fermentação cultural começara com a busca dos artistas e dos literatos brasileiros por novas formas de expressão de sua arte e de suas idéias. Ademais, queriam desfrutar de liberdade autêntica para romper com padrões e normas estéticas que vigiam no Brasil, de certa maneira revelando o descompasso das expressões artísticas nacionais em relação ao que acontecia fora do país, particularmente na Europa e nos Estados Unidos.

O modernismo brasileiro veio a divulgar suas idéias, inovadoras para os padrões brasileiros, utilizando-se de **manifestos** e **revistas**. Estas últimas tiveram em *Klaxon* sua primeira expressão significativa. *Klaxon* surgiu em maio de 1922, sob a direção de Mário de Andrade, tendo vida breve, até janeiro de 1923. Em sua apresentação, já mostrava a amplitude de suas pretensões inovadoras, declarando-se “internacionalista” e aberta ao “laboratório”. Após *Klaxon*, vieram *Estética* (1924), *A Revista* (1925), e *Festa* (1927), indicando a pulsação modernista não somente em São Paulo, mas também no Rio e em Belo Horizonte. Tais revistas tiveram vida efêmera. Porém, concretizaram, particularmente no meio literário, a fermentação proveniente da década de 10.

A *Revista de Cultura Religiosa* nasceu de um claro desejo de seus fundadores em identificar-se com esse movimento inovador. Uma coincidência propiciou que três protestantes voltados para o moderno – Othoniel Motta, Epaminondas Melo do Amaral e Miguel Rizzo Júnior – partilhassem o espaço de uma mesma cidade – Campinas – e articularassem o que seria a primeira revista teológica protestante publicada no Brasil, bem no começo da década de 20.

Othoniel Motta chegara à cidade de Campinas proveniente de Ribeirão Preto. Nesta última, tinha exercido a função de professor catedrático de português no Ginásio do Estado por seis anos. Fora transferido, em 1912, para o Ginásio do Estado de Campinas (criado em 1895 e instalado no ano seguinte pelo presidente do Estado de São Paulo, Campos Salles). Assumira, ao mesmo tempo, as responsabilidades pastorais da igreja presbiteriana independente local.

Miguel Rizzo Júnior, por sua vez, chegara a Campinas em 1917, para assumir a igreja presbiteriana da cidade. Em Campinas, também se localizava o Seminário Presbiteriano, instituição fundada em 1888 pelos missionários norte-americanos. Conforme um historiador e cronista presbiteriano: “Nunca, porém, um pastor da igreja de Campinas ficava livre das solicitações do Seminário” (FERREIRA, 1964, p. 14). A Igreja Presbiteriana Brasileira, através de seu sínodo, em 1920, nomeara Miguel Rizzo Júnior para a cadeira de Antigo Testamento da instituição teológica. Lecionava também na Escola Normal de Campinas, considerada uma escola-modelo, dentro do projeto civilizatório e progressista dos republicanos paulistas, baseado nas teorias da Nova Escola.

Epaminondas Melo do Amaral passou a residir em Campinas no ano de 1921. Seu presbitério o comissionara para pastorear um vasto campo de ação pastoral, tendo Campinas como epicentro. Tal campo era composto pelas igrejas e pontos de pregação localizados em Cosmópolis, São Sebastião da Gramma, Coqueiros, Jacutinga, Amparo, Borda da Mata, Monte Sião, Ipuiuna de Caldas, Botelhos, Pinhal de Campestre, Serra Negra, Machado, Machadinho e Mogi-Mirim. A atividade quase que totalmente rural de seu trabalho, envolvido que estava no atendimento de igrejas que só podiam ser atendidas no lombo de cavalo, foram substituídas em 1924 por tarefas ministeriais e religiosas de ordem intelectual que o fizeram deixar Campinas. Amaral foi nomeado professor de Hermenêutica e de Crítica Bíblica do Seminário Teológico da

Igreja Presbiteriana Independente em São Paulo. A igreja lhe confiou também a responsabilidade da redação de *O Estandarte*.

Esses três pastores estavam entre o que havia de mais identificado com o novo e o moderno entre os presbiterianos brasileiros. Dessa convivência nasceu o projeto da *RCR*. Tomou à frente o mais jovem, Epaminondas Melo do Amaral, acompanhado de perto no projeto por Miguel Rizzo Junior. Motta colocou-se como o principal colaborador da *RCR* e fiador teológico da mesma. A diferença de idade entre Othoniel Motta (43 anos) e os outros dois pastores mencionados – Rizzo com 31 anos e Amaral com 28 anos – não implicou, nesse caso, em disparidades de opinião. Tem-se aí uma comunhão de pensamento e de intenções, e daí a importância de Othoniel Motta para a revista. Era respeitado pelos jovens pastores da Igreja Presbiteriana Independente na condição de um de seus fundadores. Como filólogo, lançara em 1915 seu mais famoso livro nesse campo – *Lições de Português* – reconhecidamente um texto revolucionário no ensino do vernáculo (MORAES, 1994, p. 416). Era, portanto, um pastor erudito, um inovador, já reconhecido, dentro e fora do ambiente eclesiástico, à época do lançamento da *RCR*. Um modelo para os ministros mais jovens, particularmente para aqueles que, como Amaral e Rizzo, pautavam-se pelos mesmos ideais de refinamento e de rigor intelectual, bem como de aplicação desse rigor ao seu campo comum de atuação: a teologia.

Othoniel Motta havia tentado algo similar a uma revista teológica quando de seu tempo de residência em Ribeirão Preto (de 1907 a 1912). Há uma única menção ao fato que foi registrada por um de seus amigos, em um texto escrito em sua homenagem, logo após a sua morte. Informa esse amigo que Motta, em Ribeirão Preto, iniciara uma publicação de revista religiosa sob o título de *Reforma* (PINHEIRO, 1951, p. 5). Tal publicação ficou prejudicada pelas limitações da própria cidade onde residia, à época uma pequena cidade, na qual a maior parte da população vivia na zona rural. Porém, o desejo de criar algo que veiculasse idéias inovadoras estivera presente na tentativa de Ribeirão Preto.

Campinas, a cidade onde se encontraram os três pastores presbiterianos, se tornara o epicentro da expansão cafeeira paulista desde meados do século XIX. Por volta de 1920, a cidade se mantivera como uma espécie de subsede do poder dos cafeicultores e trampolim para o

desenvolvimento das novas fronteiras agrícolas rumo ao chamado “sertão paulista”. De acordo com Regina Célia Bega dos Santos,

Campinas foi, talvez, a cidade que mais conseguiu transferir a dinâmica de expansão da economia agro-exportadora para uma dinâmica de desenvolvimento urbano-industrial. Os avanços tecnológicos implantados na época propiciaram ali o apogeu do urbano cafeeiro. A ligação Campinas-Jundiaí, através da Companhia Paulista de Vias Férreas e Fluviais colocou a cidade em contato direto com São Paulo e Santos, e com o interior, a partir de 1875, com a Companhia Mogiana, acompanhando o itinerário do café e gerando as condições para que assumisse a função de pólo regional. (...) A cidade atraiu as atividades industriais vinculadas à produção de máquinas e implementos agrícolas, fios, tecidos e peças de vestuário, couro, peles, produtos químicos e laticínios, atendendo às novas zonas cafeeiras de São Paulo e Paraná (SANTOS, 2000, p. 26).

Bem adequado, portanto, para o projeto de produção da *RCR*. Um ambiente que se combinava com as expectativas modernas de homens cujos modelos de sociedade e de igreja estavam localizados nos centros urbanos produtores de cultura, como Paris e Nova York.

As igrejas protestantes, por sua vez, encontraram nessa região uma de suas áreas de atuação mais antigas e destacadas, particularmente as presbiterianas: Hopewell/Santa Bárbara (1870), Campinas (1870), Rio Claro (1873), Mogi-Mirim (1876-1880?), dentre outras (cf. Matos, 2004, p. 545-547). Além dos missionários norte-americanos que elegeram a cidade como uma espécie de base de apoio para expandir seus horizontes nos caminhos do café (MENDONÇA, 1984), há que se levar em conta famílias aristocráticas norte-americanas que imigraram para o Brasil por causa da Guerra da Secessão e que se estabeleceram nas imediações de Campinas. Muitas delas eram protestantes de diversos matizes confessionais, conforme tão bem estudou Ana Maria Costa de Oliveira (1995). No caso da igreja presbiteriana em Campinas, já mencionada anteriormente, a mesma passou para a Igreja Presbiteriana Independente na cisão de julho de 1903. Daí decorre o fato de que a Igreja Presbiteriana do Brasil, da qual migrou a Independente, ter implantado uma nova comunidade religiosa na cidade no mês de agosto desse mesmo ano, com alguns fiéis e freqüentadores que não aderiram à igreja independente. As animosidades decorrentes da cisão e da duplicação da atividade presbiteriana em Campinas, ásperas nos anos imediatamente seguintes, já tinham amainado consideravelmente por volta de 1920.

Como já foi dito, em Campinas fixara-se o seminário presbiteriano. A missão presbiteriana também lá deitara raízes. Próxima de Campinas estava a colônia dos imigrantes norte-americanos refugiados da Guerra da Secessão. A efervescência dessa presença presbiteriana em Campinas, além de constituir-se em instrumento de ação evangelizadora dos protestantes calvinistas e de divulgação de suas doutrinas, construía aos poucos uma presença cultural significativa na cidade.

A proximidade e o convívio em Campinas significou o primeiro e decisivo passo para a constituição e solidificação da “geração intelectual” inspirada por Othoniel Motta, fundada na herança e no legado intelectual (para lembrar do que ensina Sirinelli) do filólogo protestante. Há, porém, um outro aspecto na formação dessa “geração”: o projeto comum existente. Roberto Barbato Júnior, ao estudar a atuação dos intelectuais paulistanos, liderados por Mário de Andrade no estabelecimento e direção do Departamento de Cultura ligado à Prefeitura de São Paulo, observa:

Para além da amizade que tinham os dirigentes da instituição paulistana, o que os unia era um projeto comum, cujas raízes não podem ser explicadas simplesmente por uma relação pessoal, mas pelo contexto histórico no qual estavam circunscritos. Por esse motivo, entendemos que tais intelectuais integravam uma ‘geração’ (BARBATO, 2004, p. 87-88).

Diz ainda o mesmo autor, ainda sobre os intelectuais paulistanos:

O fato de os intelectuais paulistanos terem relações de amizade derivadas de experiências comuns não os credencia como membros de uma geração, mas somente de um grupo. Tampouco a época de nascimento e a vivência de um contexto social partilhado seriam suficientes para vê-los como tal. O que define a geração não são os fatores biológicos de seus componentes e sim a ‘relevância sociológica’ desses fatores em conexão com a história (ibidem, p. 88).

Na verdade Barbato, partindo da análise que faz Karl Mannheim a respeito do que seria uma *geração* e do que dá a devida e necessária unidade à mesma, entende que aos intelectuais paulistanos desafiava a intervenção e a construção histórica de uma identidade nacional (ibidem, p. 88-89). Há, portanto, uma “unidade de reações, uma certa afinidade no modo pelo qual todos

se relacionam com suas experiências comuns e são formados por elas” (MANNHEIM, 1982, p. 89).

A geração que comandou a *Revista de Cultura Religiosa* nasceu dos mesmos influxos dessa busca de identidade nacional, em confluência com a circunstância eclesiástica peculiar que envolvia os protestantes brasileiros. Encontraram-se em Campinas membros de uma geração intelectual que buscava a utopia protestante de uma identidade brasileira e culta, vista como necessária para sua aceitação e propagação, em um contexto marcado pelos séculos de catolicismo romano. Cria-se também que esse protestantismo culto poderia dar relevante contribuição à construção do Brasil moderno.

Tal discussão a respeito da identidade nacional também se vê no meio católico romano. Faz-se, porém, diferentemente. É uma reafirmação dos valores já construídos ao longo da história brasileira. A participação culta de homens como Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima, nos anos 20, 30 e 40, procura estabelecer um debate com a cultura moderna, não para a incorporar, mas para a rechaçar. Para isso é criado o “Centro Dom Vital”, conforme Romualdo Dias:

Este centro consistiu numa organização nuclear na mediação da elite católica, a hierarquia e os intelectuais, com os fiéis em geral. A dinâmica de atividades deste grupo se caracteriza pelo duplo movimento: o de, num primeiro momento, recolher no meio social os temas para o debate com a cultura moderna, e os leigos para o exercício do apostolado no mundo em mudança para, em seguida, organizá-los e habilitá-los para o combate às heresias e às divisões (1996, p. 92).

Ameaçado pelo positivismo e pelo secularismo, o Brasil necessita reencontrar-se com sua vocação católica. Os intelectuais católicos das décadas referidas precisam, assim, defender toda uma tradição e presença histórica no Brasil, o que lhes acarreta um dever apologético considerável. Isso se dá debaixo das críticas dos intelectuais alheios a qualquer credo religioso, que desejam inclusive o afastamento da Igreja Católica do cenário político e social do país. Em âmbito bem restrito, no enfrentamento das igrejas protestantes. A polêmica do Padre Franca com os pastores protestantes nas décadas de 20, 30 e 40 (na qual participa ativamente Othoniel Motta) é um capítulo bem conhecido desse agir defensivo. A mais conhecida ação escrita é, no entanto, a

revista *A Ordem* (lançada em 1921), dirigida ao público intelectual da Igreja Católica. Jackson de Figueiredo é seu líder e primeiro diretor. Segundo Dias, “a revista se apresentava como católica, declarando-se participante da obra restauradora da Igreja” (ibidem, p. 93). Somente a partir de 1931, quando Alceu Amoroso Lima, influenciado pelo neotomismo, assume a direção da revista, *A Ordem* mudará em sua orientação editorial, afastando-se dos claros objetivos políticos da fase anterior (ibidem, p. 95-96).

A *Revista de Cultura Religiosa*, em sua vida muito curta, serve a outros propósitos. A minoria protestante luta para manter sua pregação em um ambiente ainda não totalmente acostumado à liberdade religiosa. A geração de Motta, Amaral e Rizzo é claramente de filosofia liberal, fazendo disso um dos seus trunfos. Identifica-se com esse liberalismo, entendendo-o como o responsável pelo progresso dos povos da América do Norte e da Europa. Deseja o ingresso do Brasil nesse quadro moderno de liberdade e prosperidade e anuncia aos seus leitores essa participação transformadora:

Não somos [os protestantes] uma aglomeração informe de inconscientes desnacionalizados, sem a luz de um ideal: mas um corpo que tem alma e sente, uma individualidade que vae sendo conhecida, que vae levando sua influencia no meio social em que opera, e em attenção a cujo espirito liberal e vigilancia, já se corrigem erros sociaes, já se eliminam abusos, já se evitam quebras da Constituição (AMARAL; RIZZO, jul./set. 1923, p. 6).

Os dirigentes da *RCR* têm consciência que é necessário modernizar o próprio protestantismo brasileiro, a fim de que o mesmo possa acompanhar o ritmo das transformações culturais pelas quais o país passa, em suas primeiras décadas do século XX. Esse abrir de janelas, solicitado aos protestantes nas páginas da *RCR*, é o compromisso de uma geração que veio romper com o hermetismo cultural e social, relativamente ao qual a negação referida – “Não somos uma aglomeração de inconscientes desnacionalizados” – mais parece uma constatação.

2.2.1 La Revue du Christianisme Social: matriz francesa da Revista de Cultura Religiosa

A *Revista de Cultura Religiosa* aparece em 1921 e nesse sentido antecipa-se até à primeira revista modernista publicada no Brasil – *Klaxon* – que saiu em 1922. A *RCR* durou seis anos – de 1921 a 1926 – lutando com enormes dificuldades, particularmente financeiras. A *RCR* pautou-se na mais moderna revista teológica francesa, *La Revue du Christianisme Social*. O objetivo de Rizzo e Amaral para com a *RCR*, qual seja, o de tornar seu conteúdo profundamente inserido nas discussões gerais da cultura, partira do modelo da famosa revista francesa. Portanto, esta foi sua matriz, reverentemente citada em suas páginas: “*A Revue du Christianisme Social...* diversas vezes tem sido nomeada em nossas paginas, e merece, por varios motivos, o conhecimento directo de nossos leitores...” (AMARAL; MOTTA, 1925, p.147).

La Revue du Christianisme Social, lançada na França em 1887 pelo pastor Gédéon Chastand, da Igreja Reformada, consagrou o chamado “movimento do cristianismo social”, que buscava dar uma alternativa evangélica ao individualismo liberal e ao pensamento de esquerda. Na verdade, o “cristianismo social” pregava o engajamento e a participação ativa das igrejas protestantes no ambiente social, político e econômico do fim do século XIX, baseado nos ideais cristãos de solidariedade e cooperação.

Os criadores da *Revista de Cultura Religiosa* estavam acostumados a ler a teologia européia protestante, particularmente a francesa. A simpatia e a admiração que a França desfrutava entre a intelectualidade brasileira desse período – início dos anos 20 – podia ser fortemente vislumbrada também entre os intelectuais protestantes. *LRCS* (sigla da revista francesa) trazia em suas páginas a principal proposta teológica em voga na França: comprometimento com a teologia crítica e com a responsabilidade social da igreja.

À época do surgimento da *Revista de Cultura Religiosa* no Brasil, *LRCS* apresentava um quadro de dirigentes de grande reputação entre os protestantes europeus. Seu diretor executivo era o pastor reformado Elie Gounelle, sendo Wilfred Monod, também pastor da Igreja Reformada, o presidente da sociedade mantenedora. Os dois pastores, os maiores representantes do liberalismo teológico na França. Dentre seus colaboradores mais frequentes naqueles anos estavam o próprio Monod, Suzanne de Dietrich (líder ecumênica e teóloga, uma das idealizadoras do Conselho Mundial das Igrejas, em 1948), Walter Rauschenbusch (teólogo e líder do “movimento do evangelho social” nos Estados Unidos), Henri Strohl (professor de História do Cristianismo em Estrasburgo) e Marc Boegner (pastor reformado, teólogo e líder ecumênico). O jovem Roger Bastide, com apenas 23 anos, teve seu primeiro artigo publicado exatamente em *LRCS* de maio-junho de 1921 – “Christianisme social et Patronat protestant” (cf. Claude Ravelet, *Bio-Bibliographie de R. Bastide*).

LRCS tinha uma proposta clara: ser uma “revista mensal de pensamento, de ação e de oração” (frase que era uma espécie de subtítulo, colocada invariavelmente logo abaixo do nome da revista, em sua primeira capa e também em sua primeira página interna). Abaixo do subtítulo, na capa, duas frases: a da esquerda, de Jesus: “Venha o teu reino!”; a da direita, de Alexandre Vinet (1797-1847), pastor suíço, considerado o principal teólogo protestante de língua francesa no século XIX: “A Reforma está por ser feita”. Então, o sumário de cada número, para fechar a capa com uma frase de Kant: “Dormi, e sonhei que a vida era Beleza. Acordei, e vi que era Dever”. Eis aí os três pilares de *LRCS*: a fé cristã (sua base e inspiração), o ideário da Reforma do século XIX (expressão do *ethos* protestante comprometido com o lema histórico, *ecclesia quia reformata semper reformanda*) e o compromisso com a obra social (tipificado na frase de Kant).

O conteúdo de *LRCS* no pós-guerra refletia a grande desilusão do protestantismo europeu com o individualismo liberal. A teologia protestante européia da segunda metade do século XIX, vitimada pelo cientificismo que tomara conta da sociedade de então, rendera-se a ele, o que quase lhe custara a perda de sua base de fé – a Bíblia. Pouca coisa confiável restou, para a teologia liberal, do livro que sustentara a devoção de milhões de pessoas desde o século XVI. Na Alemanha hegeliana, a teologia protestante adotara uma postura crítica a respeito da cristologia tradicionalmente aceita, achado-a demasiadamente mística e pueril, ante a racionalidade do

mundo moderno. No geral, uma expectativa pós-milenarista envolvia a teologia protestante européia e norte-americana, fiada na proximidade de uma era de paz universal e grande progresso material. A 1ª Guerra Mundial quebrou o encanto da teologia liberal e prostrou a igreja que nela se escorara.

O que se vê nas páginas de *LRCS* é uma resposta a essa desilusão protestante. Ao mesmo tempo em que critica o individualismo liberal, *LRCS* se reposiciona decididamente frente às novas realidades políticas e sociais – inclusive o socialismo – pretendendo ser:

(...) uma Revista de Cristianismo Social com a ambição de abordar de frente todos os inflamados problemas da escola leiga, do ensino religioso, da arte cristã, do serviço social, do dever profissional, da educação econômica e cooperativa do proletariado, da burguesia, de consumidores e produtores, da Paz em busca do direito e do desenvolvimento da amizade entre os povos, etc. (*LRCS*, 1921, p. 93).

Ou seja: a revista procurava ficar a meio caminho das tensões ideológicas das turbulentas décadas de 10 e 20, tentando responder às expectativas do proletariado e da burguesia através dos ideais do *cooperativismo*. Tal doutrina social e econômica, surgida na Inglaterra na primeira metade do século XIX, espalhou-se para países como a Suíça, França e Alemanha. Afirmando serem as raízes do cooperativismo de inspiração cristã e protestante (tendo como precursor um *quaker* de nome John Bellers, na Inglaterra de finais do século XVII), muitos teólogos e líderes do protestantismo europeu colocaram-se entusiasmadamente ao lado do cooperativismo, sobretudo após o a 1ª Grande Guerra. Era o caso dos líderes de *LRCS*.

O desejo de participar no resgate de uma sociedade marcada pelo sofrimento, pelo ódio e pela violência manifestava-se claramente nos editoriais de *LRCS*. Em sua análise, os líderes da revista enxergavam a igreja com parcela de responsabilidade na *débâcle* européia e mundial. Era preciso apontar saídas para a recuperação dessa mesma sociedade em bases genuinamente cristãs, que apagassem as marcas da subserviência com que o protestantismo se houvera, nas décadas anteriores, ante o individualismo liberal e o cientificismo positivista.

Os editores de *LRC* lutavam com problemas de ordem financeira decorrentes da crise econômica européia gerada pela 1ª Guerra. O comitê diretor de *LRC* apelava para seus assinantes e amigos, no primeiro número de 1921 (janeiro), no sentido de solicitar doações para que a revista não parasse de ser publicada (*LRC*, 1921, p. 91-94). Em face dos altos custos (a revista tinha por volta de 3.000 assinantes em 1921), era preciso contar com a ajuda dos simpatizantes. Daí, a irregularidade da publicação. No ano de 1921, por exemplo, *LRC* sai mensal nos meses de janeiro, abril, julho e dezembro, e bimestral em fevereiro-março, maio-junho, agosto-setembro e outubro-novembro. O número diminuto de assinantes revela, porém, que mesmo na França tal literatura era dirigida para um grupo seletivo de leitores que compunha a liderança protestante no país. Não se tratava de um texto popular, mas de uma revista especializada para um clero e um laicato letrados. Já era bem conhecido das igrejas protestantes francesas o fenômeno de deserção de seguidores ou mesmo da frequência esporádica aos cultos, com um número bastante expressivo de crentes nominais, em ambiente já tão secularizado como o europeu (GAY, 2002, p. 178-179).

A revista não se obrigava a enfeixar os artigos em seções temáticas a cada número, e nem mesmo a limitar tais seções a alguns temas pré-definidos. Um editorial nem sempre aparecia. Porém, algumas seções eram mais frequentes, como “Tribuna Social” (voltada para a análise e a crítica dos problemas contemporâneos), “Para ler a Bíblia dia-a-dia” (comentários bíblicos devocionais), “Revista das Revistas” (resenhas de textos publicados em outras revistas), “Bibliografia” (resenhas e indicação de livros, tanto do meio editorial francês quanto do internacional), “Documentário” (recortes de jornais e revistas), “Comunicações” (informes gerais de programas e cursos mantidos por instituições e igrejas protestantes), “Nossos Amigos” (sessão de cartas recebidas). Outras seções, de aparecimento esporádico nas páginas de *LRC*: “Direitos da mulher”, “Atualidades do pós-guerra”, “Reflexões sobre arte religiosa”, “Teologia Prática”. Citando ainda os números de *LRC* publicadas em 1921, observa-se que o número de fevereiro-março é dedicado à juventude francesa e seus problemas, o de agosto-setembro focaliza o pós-guerra, o de outubro-novembro enfoca as missões protestantes e a necessidade de sua atualização cultural, e o de dezembro trata da necessidade de renovação do próprio protestantismo.

A *Revista de Cultura Religiosa* teve a quem puxar. Similaridades de forma e conteúdo. Há também semelhanças entre os que dirigem, apesar das peculiaridades dos respectivos contextos sócio-históricos. São, de fato, protestantes de mundos muito diferentes, que procuram levar aos seus leitores, da França e do Brasil, valores e idéias tidos como redentores da igreja e da sociedade onde elas se inserem. As semelhanças das gerações intelectuais e de seus respectivos meios de sociabilidade mostram-se como resultantes do mundo moderno, no qual se tornara possível o intercâmbio mais rápido e freqüente de informações através dos meios de comunicação da época, que aproximavam intelectuais de diferentes partes do planeta. Por outro lado, as diferenças entre essas mesmas gerações e suas respectivas revistas apontam para os descompassos de uma sociedade mundial construída no liberalismo político-filosófico e no capitalismo. Estes últimos, os produtores das diferenças de classe e dos problemas sociais que afligiam e desafiavam intelectuais protestantes de dois continentes.

2.2.2 A Revista de Cultura Religiosa: sua formatação e conteúdos

Na página 14 de *O Estandarte*, jornal oficial da Igreja Presbiteriana Independente, no número de outubro de 1921, na coluna “Factos e Noticias”, publicou-se a seguinte nota:

Revista de Cultura Religiosa – Esta nova e volumosa publicação, apparecida ha pouco, sob a direção dos Revs. Epaminondas do Amaral e Miguel Rizzo Junior, e editada pelo senhor J. W. Clay, vae tendo excellente acolhimento, mesmo fora do gremio evangelico. O Dr. W. E. Browning, illustre educador, residente em Montevideo, e que occupa na obra evangelica da America do Sul eminente posição, declara que a Revista ‘está á altura de qualquer outra desse genero’, um juizo altamente favoravel a uma publicação que tem, no estrangeiro, numerosas e respeitaveis congeneres (1921, p. 14).

A breve nota de saudação, feita provavelmente por Eduardo Carlos Pereira, reconhece as qualidades da *RCR* e seu valor para os protestantes brasileiros. Veio a merecer depois desse

comentário inicial mais algumas poucas menções, nas páginas de *O Estandarte*. No entanto, a *RCR* nunca foi vigorosamente apoiada, nos anos em que saiu publicada. Sua linha editorial não se coadunava com a teologia das principais lideranças presbiterianas, muito mais preocupadas em confirmar suas doutrinas e práticas distintivas do que abrir reflexão em torno de temas mais agudos. Pode-se dizer que a política assumida pelos detratores da *Revista de Cultura Religiosa*, após as primeiras refutações, foi a de ignorá-la.

Mais intrigante ainda é ter passado despercebida pelas tentativas de síntese ou mesmo de simples revisões históricas a respeito do protestantismo brasileiro. Não a menciona nem mesmo o Prof. Émile Leonard, (que tão de perto conheceu os intelectuais protestantes), na obra magna e pioneira *O protestantismo brasileiro* (1ª edição, 1963; 3ª edição, 2002), embora lembre de passagem a *Lucerna* (LEONARD, 2002, p. 316).

As menções mais importantes a *RCR* foram feitas, não por coincidência, por duas das figuras mais importantes da intelectualidade protestante, os professores Theodoro Henrique Maurer e Isaac Salum, muito depois de do desaparecimento daquele periódico. A primeira, de Maurer, em 1954, lamenta a saída de cena da *RCR*, e de sua sucessora, *Lucerna*:

Revistas de orientação cultural constituem uma das necessidades mais urgentes do protestantismo. Duas tentativas feitas no passado tiveram de ser interrompidas. A primeira delas, a *Revista de Cultura Religiosa*, publicada sob a direção de Epaminondas Melo do Amaral e Miguel Rizzo Júnior, saiu pela primeira vez no segundo semestre de 1921, conseguindo manter-se até fins de 1926. Esta publicação foi seguida de uma nova tentativa com a *Lucerna*, que saiu mensalmente de julho de 1929 a abril de 1930, também sob a direção do Rev. Epaminondas Melo do Amaral. Infelizmente, ainda não possuímos outras revistas especializadas de cultura teológica e bíblica, com exceção de algumas publicações feitas por seminários teológicos, sem continuidade (MAURER, dez. de 1954, p. 42).

A segunda menção é de Salum, quando do falecimento de Epaminondas Melo do Amaral, ocasião na qual o jornal *Cristianismo*, fundado e dirigido pelo pastor que falecera, prestou-lhe homenagens. O número de setembro-dezembro de 1962 (dedicado quase que integralmente à memória de Amaral) trazia, o artigo assinado por Isaac Nicolau Salum, com as seguintes notas a respeito da *RCR*:

A Revista de Cultura Religiosa foi publicada a princípio em Campinas e depois em São Paulo. Nos dois primeiros volumes seu editor era o Rev. J. W. Clay, gerente da Imprensa Metodista. A partir do vol. III, ela passou a ser propriedade dos seus diretores, Rev. Epaminondas M. do Amaral e Miguel Rizzo Júnior, tendo por gerente, em 1925, Vicente Themudo Júnior, e, em 1926, o próprio Rev. Miguel Rizzo Júnior. A Revista apresentava sete secções: Comentos, Estudos Vários, Exegética, Obra Evangélica, Púlpito Evangélico, Revista das Revistas e Bibliografia. O vol. IV altera apenas o título da 4ª e 6ª secções para Ação Cristã e Resenha. Saiu trimestralmente a princípio (vols. I e II), depois bimestralmente (vol. III), e voltou a ser trimestral no vol. IV, em que a publicação lamentavelmente se interrompeu (SALUM, set.-dez. 1962, nº 153-154, p. 8).

Uma outra consideração de Salum, agora como nota de rodapé do mesmo artigo:

A **Revista de Cultura Religiosa** saiu de jul.-set. de 1921 a abril-junho de 1922 (4 tomos) (vol. I), de jul.-set. de 1923 a jul.-set. de 1924 (três tomos) (vol. II), de jan.-fev. a nov.-dez. de 1925 (seis tomos) (vol. III), de jan.-mar. A out.-dez. de 1926 (4 ns.) (vol. IV). É de notar que, apesar do grande cuidado do Diretor, houve uma falha técnica muito curiosa em todos os volumes: a Revista só trazia a data na capa externa! Foi o cuidado do Rev. Themudo, que escreveu a data no início de cada número, que me deu elementos para datá-los! (ibidem, p. 15).

Na opinião de ambos os mestres, constituiu-se em grande perda o término de publicação da *RCR*. Para Salum, o “corpo de colaboradores” da *Revista* “era um grupo de escol, de alto gabarito – como hoje se diz –, tanto no plano intelectual como espiritual, e animado dos mais nobres ideais” (ibidem, p. 9). A *RCR* tinha sido “uma excelente revista, a melhor que até agora se criou entre nós” (ibidem, p. 8). Ao dizer isso, Salum está afirmando que depois da desapareição da *RCR*, mais precisamente passados 36 anos, não surgira no protestantismo nada que se ombreasse à iniciativa de Amaral e Rizzo.

De fato, A *RCR* fora primeira no gênero a ser publicada no Brasil entre os protestantes (é conveniente lembrar que aqui se está considerando o protestantismo missionário e não o protestantismo de imigração – no caso brasileiro, o alemão – até porque a experiência luterana foi desenvolvida em circunstâncias muito específicas, caracterizadas pelo isolacionismo cultural defensivo que ali se desenvolveu). Depois dela, além da *Lucerna* (dirigida por Amaral, 1929),

vieram *Sacra Lux* (iniciativa de presbiterianos cariocas liderados por Galdino Moreira e Clodomir Goulart, 1936), a *Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil* (dirigida pelo Rev. Guilherme Kerr, 1939), e posteriormente *Biblos* (revista de estudos bíblicos, surgida em 1949 e dirigida por Jorge César Mota, que visava a alcançar especialmente os professores de escola dominical). *Fé e Vida* e *Unitas*, embora da mesma época, eram revistas mais populares. *Sacra Lux*, de maneira explícita, declarava na capa interna ser uma “revista de cultura espiritual” e “reflexo do pensamento evangélico brasileiro”. Não teve a qualidade da *RCR*, até porque, muito conservadora, cumpria a risca seu moto declarado.

A *RCR* veio carregada de coisas novas. A modernidade vinha estampada na capa: sobre um fundo de tom pastel, linhas pretas paralelas, simétricas e verticalmente traçadas, ofereciam-se para acomodar o título da publicação – REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA – em caracteres aproximados ao estilo *art nouveau*, com traços sinuosos, curvos, esticados, na cor vermelha. Para depois, voltar à sobriedade que a teologia requer: a indicação de periodicidade JULHO-SETEMBRO, tendo embaixo o ano, 1921, grafados em comportados caracteres, ainda que vermelhos. Tal conjunto de palavras e números, cercado por uma elipse, encimava o logotipo da *RCR* (também uma novidade, o uso de logotipo): um livro aberto, sobreposto a uma tocha grega. O símbolo, tradicional, se religiosamente interpretado (o livro e a tocha podem ser a Bíblia, mas também podem ser qualquer livro ou literatura que gera saber, conhecimento), também o é em sua plástica: uma espécie de neoclássico despojado. Contrapondo-se ao *art nouveau* das letras e às linhas modernas que lhe são fundo. Embora o estilo *art nouveau* não tenha sido representativo da tardia *belle époque* brasileira (conforme bem demonstra Camargos), foram exatamente as artes gráficas que mais o absorveram, utilizando-o ecleticamente “em vinhetas a enfeitar livros e brochuras de poemas parnasianos ou simbolistas” (CAMARGOS, 2001, p. 23, 24).

Internamente, a diagramação é comportada. Não há informes de tiragem, até porque a revista sempre lutou com extremas dificuldades para sair e não se sabia quantas se poderiam tirar até a última hora, em prejuízo dos próprios assinantes. Gravuras, nenhuma. Somente as poucas fotografias – os “clichês” –, presentes em praticamente todos os números (a única exceção é o último fascículo, tirado nos limites agudos dos recursos financeiros e, por causa disso, sem fotos) e sempre em honra de algum líder da igreja brasileira, ou mesmo de figurões da teologia européia

e norte-americana. Os clichês compõem um quadro total de trinta e cinco fotos, distribuídas irregularmente por quinze fascículos, tendo formato de encarte. Assim, a primeira delas é a de Othoniel Motta, entre as páginas 85 e 86 do volume I-1. A primeira homenagem não deixa dúvidas quanto à tendência da *RCR*. É ao patrono que se quer homenagear, pois isso marca uma posição clara de identificação com as idéias teológicas do principal fiador do projeto.

Agrupando-se tais fotografias, pode-se ter uma melhor idéia do que tal iconografia fotográfica conta. Fotos de pastores brasileiros: 16 [ministros da Igreja Presbiteriana do Brasil (8), Igreja Presbiteriana Independente (4), de outras confissões protestantes (4)]. Fotos de líderes religiosos estrangeiros: 11 [dentre eles, Wilfred Monod, Harry Emerson Fosdick e John Mackay, notáveis da teologia moderna e do movimento ecumênico]. Fotos de outras personagens consideradas de “valor à causa cristã”: 3 [D. Pedro II, General Abreu e Lima e Louis Pasteur – um grande leitor da Bíblia, um político liberal que defendeu a liberdade religiosa e um cientista simpático à fé cristã]. Outras fotos: 5 [temas gerais; uma delas apresenta a primeira turma protestante de teologia formada no Brasil]. As homenagens aos pastores brasileiros privilegiam os pioneiros (como José Manoel da Conceição, o “padre protestante”; vol. I-3) e os grandes púlpitos (como o presbiteriano Zacharias de Miranda; vol. I-2), respeitando a representatividade numérica das igrejas presbiterianas – a IPB e a IPI. Dois ícones presbiterianos foram homenageados, por ocasião de seu falecimento: Eduardo Carlos Pereira (vol. II-1) e Álvaro Reis (vol. III-3). Um pastor absolutamente heterodoxo para os padrões anticatólicos do protestantismo brasileiro, Salomão Ferraz, veste sua batina anglicana (vol. II-2). O bloco estrangeiro: os já citados Monod (vol. II-1), Fosdick (vol. I-4) e John Mackay (vol. IV-3; a última fotografia que saiu publicada na *RCR*), três expoentes da teologia ecumênica. O elenco de fotografias posiciona-se do centro para a esquerda do espectro religioso protestante, sendo exceção de destaque o Rev. Bento Ferraz (vol. I-2), tradicional adversário (inimigo?) de Othoniel Motta e depois de Epaminondas Melo do Amaral, que assim foi “premiado” por uma espécie de tributo democrático que os diretores da revista pagam aos críticos mais contumazes da *RCR*. Tal foto se publicou no âmbito do debate que a *RCR* promoveu, relativo à passagem bíblica de Mateus 16, 13-20.

Outro item novo aparece no vol. I-2, também como encarte, logo no começo do fascículo: a partitura do hino “O Semeador”, com letra de Othoniel Motta e música de A. Oppermann. A

aparição dessa partitura na *RCR* coloca-se no contexto de uma campanha da revista, sob os incentivos de Motta, que visava a melhoria da qualidade musical nas igrejas protestantes brasileiras. Melhores músicas com poesias em bom português, era o que se buscava.

É provável que a tiragem da *RCR* não passasse de duzentos exemplares, uma produção quase que artesanal. Os fascículos tinham em média oitenta páginas, tirados em papel grosso. A *RCR* não menciona em nenhum lugar a sua tiragem e nem mesmo o número exato de assinantes. Somando-se os nomes das várias listas de colaboradores e assinantes que vão sendo nomeados, aqui e ali, de maneira esparsa, se aproxima da casa dos cem o número de pessoas ligadas a *RCR*. Imaginando-se que representassem o universo de assinantes, não é exagerado supor que os diretores teriam mais uns outros cem exemplares para vender ou doar como forma de propaganda. Os nomes que aparecem nas listas são de pessoas ligadas, em sua maioria às igrejas presbiterianas da IPI e da IPB. Alguns metodistas e poucos batistas. O que limita o universo de circulação da revista. Ademais, o corpo pastoral dessas denominações protestantes era ainda pequeno. Eram exatamente os pastores, o público a quem a *RCR* se dirigia preferencialmente. Em 1921, ano de lançamento da *Revista de Cultura Religiosa*, a IPI tinha apenas vinte e cinco ministros arrolados sob sua jurisdição (contagem feita a partir de lista de ministros publicada em *O Estandarte* de 15/9/1953, p. 32).

As primeiras revistas foram publicadas pela Imprensa Metodista, sob a responsabilidade de Charles Wesley Clay, diretor da Imprensa Metodista, em São Paulo. Clay esteve na função de editor de 1921 a 1924. Nesse período, saíram os volumes I e II, respectivamente com quatro e três fascículos. As expectativas dos diretores era a de terem a *RCR* com regularidade e pontualidade, o que não ocorreu, provavelmente por também não ter sido preenchida a expectativa do editor – o aumento do número de assinantes. Não houve publicações no 2º semestre de 1922 e também no 1º semestre de 1923. A mesma coisa ocorreu no 1º semestre e no último trimestre de 1924. As irregularidades causaram o fim do acordo entre os diretores e o editor (cf. o vol. III-1, na p. 5, deixa, polidamente, assinalado). Durante esse período, a *RCR* veiculou anúncios da Imprensa Metodista, utilizando-se para isso das páginas de sobra, da 3ª e da 4ª capas.

O vol. III-1 traz uma nova personagem com sobrenome de peso, Vicente Themudo Lessa Junior, filho do Rev. Vicente Themudo Lessa e membro da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, que assumiu o cargo de gerente, ficando as responsabilidades de publicação com Amaral e Rizzo. Essa equipe deu conta de publicar com eficiência e pontualidade seis fascículos correspondentes ao vol. III, no ano de 1925. Isso só foi possível com o auxílio de “um grupo de amigos”, dentre eles um empresário, da engenharia “F. Amaro e Cia”, que iniciava a venda de pequenos terrenos em Lausanne Paulista, na zona norte paulistana. Nesse período, a *RCR* foi publicada na gráfica dos “Irmãos Ferraz”, permutando os espaços das folhas de sobra para a propaganda de seus livros. A 3ª e a 4ª capas, porém, ficaram para os anúncios de F. Amaro e seus terrenos em Lausanne Paulista. A crise econômica dos anos 20, porém, já fazia sentir os seus efeitos econômicos, a encarecer o papel e os serviços gráficos. A inibir nos orçamentos familiares gastos considerados, em tempos difíceis, supérfluos. Os diretores da *RCR* já não tinham mais condições de bancar uma revista deficitária. O último volume saiu em 1926, com quatro fascículos trimestrais, tendo Miguel Rizzo Júnior acumulado a função de gerente administrativo, pois Themudo Lessa Junior saíra, alegando “acumulo de serviços” (vol. IV-1, p. 6). A *RCR* agonizava, a demonstrar a falta de planejamento estratégico para a sua publicação, a inexperiência editorial de seus líderes e as dificuldades econômicas da conturbada década de 20.

O vol. IV-4, que corresponderia ao último trimestre de 1926, só saiu em 1927. Os diretores, mencionando uma “interrupção forçada”, anunciavam que não seria possível a publicação do vol. V em 1927 (p. 339). Os diretores explicavam ter assumido o “déficit annual” com seus próprios recursos (p. 340). O momento era, portanto, o de pagar as contas, evitar os vexames dos cartórios, dar uma satisfação aos assinantes e deixar as portas abertas para uma possível e desejada continuidade, passada a crise. Na verdade, seria esse o último capítulo desse pioneiro e importante empreendimento.

A *Revista de Cultura Religiosa*, a despeito das dificuldades todas que enfrentou, constituiu-se no grande avanço que Amaral, Rizzo e seu colaborador assíduo, o Rev. Othoniel Motta, legaram ao protestantismo brasileiro. Volte-se ao fundamental parentesco entre a *RCR* e *La Revue du Christianisme Social*. É possível estabelecer essa relação já a partir de suas seções. Algumas delas têm até o mesmo nome e vêm na mesma ordem de apresentação, como “Revista

das Revistas” e “Bibliografia”. O mais importante nas semelhanças está no conteúdo, ou seja, no diálogo da teologia com a cultura, bem como na reflexão em torno dos temas sociais.

“Commentos”, a seção que funcionava como o editorial, ficou por conta da direção executiva da *RCR* (Amaral e Rizzo). Algumas das seções da *RCR* foram entregues à responsabilidade de colaboradores fixos, como no caso de “Bibliografia”, que ficou com Erasmo Braga, e “Exegética”, sob a responsabilidade de Othoniel Motta. Eram esses dois, Motta e Braga, os principais incentivadores da *RCR*. Erasmo Braga, nesse momento residindo em Niterói, desempenhava o importante papel de secretário geral do Comitê Brasileiro de Cooperação, órgão ecumênico que buscava dar maior unidade ao protestantismo nacional. Embora distante, não deixava de colaborar com a revista. Motta, como se sabe, estava junto deles, em Campinas.

A *RCR* publicou no total 296 artigos assinados; foram 17 fascículos enfeixados em 4 volumes, com média de 17 artigos por fascículo. Ao se contabilizarem os 296 artigos levando-se em conta a autoria dos mesmos, chega-se ao seguinte quadro de autores mais freqüentes:

Autor	Nº de Artigos
Epaminondas Melo do Amaral	58 artigos
Othoniel Motta	33 artigos
Vicente Themudo Lessa	21 artigos
Miguel Rizzo Júnior	19 artigos
Erasmo Braga	14 artigos
Salomão Ferraz	13 artigos
Ernesto Thenn de Barros	9 artigos
Jorge Bertolaso Stella	6 artigos
Alfredo Borges Teixeira	5 artigos

Ou seja: nove autores somam quase 50% de todos os artigos assinados na *RCR*. Epaminondas do Amaral comparece com o impressionante número de 58 artigos (praticamente 1/5 de todo o conteúdo da *RCR*), seguido por Othoniel Motta (33). Rizzo aparece com 19 artigos, sem que se considere a seção de comentários, que era da responsabilidade da direção da revista. Erasmo Braga também aparece com destaque nas páginas da *RCR* (14 vezes). Então, vê-se bem qual é a orientação editorial: Amaral, Motta, Rizzo e Braga dão o tom, com praticamente 40% do total de artigos produzidos e publicados na *Revista de Cultura Religiosa*. São eles que tomam a frente no processo de conduzir os protestantes brasileiros a uma renovação cultural e teológica, na busca de seu encaixe na modernidade.

Os colaboradores mais freqüentes da *RCR* reforçam a conclusão exarada acima. Há uma considerável presença dos bons companheiros de Othoniel Motta da Igreja Presbiteriana Independente: Vicente Themudo Lessa (com 21 artigos) e Alfredo Borges Teixeira (com 5 artigos). Eram do grupo mais jovem e aberto entre os fundadores da IPI. Dos amigos próximos de Epaminondas Melo do Amaral em seu tempo de seminário, encontra-se na lista Jorge Bertolaso Stella (6 artigos), que dava seus primeiros passos nos estudos da glotologia oriental, campo no qual era autodidata, tornando-se conhecido também fora do ambiente eclesiástico. Salomão Ferraz, que aparece na listagem com o número expressivo de 13 artigos, é um caso dos mais interessantes. Tendo migrado do presbiterianismo para o episcopalismo – é na condição de pastor anglicano que escreve na *RCR* – no ano de 1936 fundou a Igreja Católica Livre e passou depois para a Igreja Católica Apostólica Romana, em finais de 1959, no pontificado de João XXIII (cf. FERRAZ, 1995, p. 89). No tempo da *RCR*, seu nome era visto com grande desconfiança por aqueles que o achavam muito “católico” para os padrões protestantes brasileiros. A *RCR*, diferentemente, deu-lhe simpática guarida.

Ao lado de Miguel Rizzo Júnior e de Erasmo Braga, as duas grandes referências da Igreja Presbiteriana do Brasil nas páginas da *RCR*, comparecem alguns nomes que se tornariam grandes colaboradores de Rizzo em suas empreitadas editoriais futuras: Júlio Nogueira, Guilherme Kerr, Galdino Moreira, Paschoal Pitta, dentre outros. Ligados ao Seminário Presbiteriano do Sul em Campinas, colaborariam intensamente nos projetos de Rizzo no Instituto de Cultura Religiosa, bem como através de *Fé e Vida* e *Unitas*.

A *RCR* concedeu poucos espaços para quem pensava de maneira conservadora. Exceções foram abertas para a participação dos presbiterianos independentes Bento Ferraz, Orlando Ferraz e Francisco Augusto Pereira Júnior (todos pertencentes a mesma família). A *RCR* concedeu espaço para que Bento Ferraz rebatesse um artigo de Othoniel Motta a respeito do polêmico texto de Mateus 16:18, sobre o apóstolo Pedro e a recepção das chaves do reino, talvez a principal querela entre católicos e protestantes (o artigo de Motta, em *RCR*, 1922, vol. I-3, p. 317-321; a réplica de Ferraz em *RCR*, 1922, vol. I-4, p. 459-460). Uma terceira posição também aparece no mesmo número em que Bento Ferraz replicou, da lavra do pastor presbiteriano e professor do Seminário de Campinas, Herculano Gouvêa Júnior (p. 449-459). Motta havia exposto o pensamento de que “a pedra era Pedro”, o que não significava, segundo ele, ceder teologicamente ao catolicismo romano, mas fazer justiça à melhor exegese do texto. Tal posicionamento ocasionou a manifestação de Ferraz, na defesa da posição protestante tradicional, qual seja, a de negar que nesse texto exista qualquer identificação de Pedro com a pedra mencionada por Jesus Cristo. O texto é curto, de apenas duas páginas, escritas de maneira respeitosa e elegante. No mesmo número, uma tréplica de Motta (p. 461-470) e, logo após o texto, a palavra da direção da *RCR* deu por encerrado o debate: “Tendo exposto, em benefício de nossa cultura religiosa, os vários aspectos da matéria, a **Revista** encerra a presente discussão” (p. 470).

Comparecem também nas páginas da *Revista de Cultura Religiosa* nomes que viriam a fazer parte do grupo dos liberais presbiterianos, que se alinhariam com Motta e Amaral em lutas políticas e eclesiásticas das décadas de 30 e 40. Dentre eles, Lívio Teixeira (recém-saído do seminário, com dois artigos), Ernesto Thenn de Barros (nove artigos) e Albertino Pinheiro (um artigo). A relevância desses nomes para o grupo liberal cresce na medida que recrudescer o embate com os fundamentalistas presbiterianos, o que se dará a partir de 1938.

Embora o núcleo de articulistas da *RCR* fosse formado por presbiterianos independentes e presbiterianos sinodais, colaboradores de outras confissões protestantes também deixaram sua contribuição: episcopais (além de Salomão Ferraz, Américo V. Cabral), metodistas (César Dacorso Filho, José Ferraz), um luterano (Miguel Geleker), que se identificaram com as propostas modernizadoras da *RCR*.

A presença de nomes estrangeiros assinando artigos, embora em pequeno número, revelam a ênfase no “elemento nacional”, como se costumava dizer. Participam os missionários Donald McLaren, John H. Warner (da Associação Cristã de Moços – YMCA, nos Estados Unidos), Harold Cook e James P. Smith (reitor do Seminário Presbiteriano de Campinas). A *RCR* queria marcar a independência teológica dos protestantes brasileiros em relação aos missionários norte-americanos e sua teologia, considerada conservadora e, em consequência, pouco reflexiva.

A *Revista de Cultura Religiosa* contou com diminuta colaboração de mulheres em suas páginas. No entanto, as presenças existentes constituíam-se em uma de suas grandes novidades editoriais no meio protestante, pois mulheres não escreviam sobre teologia nos periódicos evangélicos. Presença pequena na *RCR* que reflete as limitações socioculturais as quais a mulher estava submetida. Espelha também a quase inexistência da participação da mulher nos quadros dirigentes do protestantismo brasileiro (a ordenação feminina ao ministério religioso permanece, ainda hoje, como um grande tabu para muitas confissões protestantes no Brasil). A primeira contribuição feminina para a *RCR* comparece no vol. I-3 (1922), pelas mãos da missionária E. Jean Batty, secretária geral da Associação Cristã Feminina (ACF), sediada no Rio. Seu trabalho – “Um movimento feminino mundial” – certamente marcava a visão simpática da *RCR* relativamente à atuação feminina no âmbito eclesiástico. No vol. II-1 (1923), tem-se uma contribuição brasileira. Uma jovem presbiteriana, Isabel B. de Camargo Schützer, que anos depois seria uma das integrantes da primeira turma do curso de Sociologia da recém-fundada Universidade de São Paulo, com o tema – “O Cristianismo e a História da Educação”. A autora ainda se faria presente com mais um artigo no vol. IV-4 (1926). Mencione-se que uma terceira mulher escreveu para a *RCR*: Henedina Anderson (1923, vol. II-2), missionária e professora norte-americana. O tema da educação, permitido ao trânsito das mulheres no âmbito profissional, reforça a percepção de que a teologia ainda estava muito distante das mulheres protestantes no Brasil. A primeira mulher a ingressar na Faculdade de Teologia da IPI foi Cesarina Xavier Pinto, em 1942.

2.2.3 A *RCR*: objetivos e temas

No que toca aos objetivos da *RCR*, vemo-los declarados na apresentação que seus diretores fizeram em seu primeiro número:

Primeiramente, a Revista tem como ideal estimular estudos religiosos elevados. (...) A theologia é a systematização das idéas religiosas: a cultura della, para o beneficio dos fieis, deve ser um interesse vivo dos responsaveis pelo destino do povo christão. (...) Em nossa Revista, que tem como intento a consideração das sciencias theologicas e dos variados e interessantes estudos religiosos em geral, existe agora um organ que acolhe producções que, esperamos, elle mesmo vae promover e estimular. (...) Queremos que modesta, mas firme e real, uma corrente de cultura se mostre, sensível, definida, sem notas de exaggeradas influencias, independente, acclimatada á nossa civilização – um movimento pronunciado e consciente! (...) **Um segundo fim que está no proposito da Revista é divulgar estudos valiosos de religião.** A importância da theologia justifica não somente o desejo de contribuir para o seu cultivo, mas ainda para sua divulgação. (...) Não receíamos um povo consciente de suas crenças: pelo contrario, é a garantia de nossa vida; e quanto mais penetre elle as sciencias que o ministério cultiva, maior será a vitalidade de nosso movimento. (...) **Mas a Revista ainda se propõe um terceiro fim: fornecer estudos auxiliares da obra christã.** (...) Assim, a revista procura auxiliar o ministério, e, com especialidade, o elemento leigo que, felizmente, mais e mais se está preocupando com o trabalho e compreendendo sua missão. (...) É tempo de se prepararem, recebendo armas para as luctas, agora que as oportunidades se abrem, pronunciadamente (*RCR*, 1921, vol.I-1, p. 4-7, grifo nosso).

Três objetivos, portanto, tinha a *RCR*. “Estimular estudos religiosos elevados”, “divulgar estudos valiosos de religião” e “fornecer estudos auxiliares da obra christã”. Os diretores da *RCR* criam que a literatura religiosa por eles publicada poderia funcionar como uma espécie de alavanca para elevar o nível da pregação protestante, tirando-a da mera disputa de espaço com a Igreja Católica. Criam eles que os brasileiros tinham competência (pelo menos alguns) para escrever artigos de bom nível. Somados aos estudos já existentes, inspirariam e motivariam pastores e líderes a melhorarem sua atividade evangelizadora. Isso daria a igreja protestante credibilidade no âmbito social, particularmente diante das “classes cultas”, como já foi assinalado anteriormente. A fala dos diretores expõe um claro desejo de atingir os protestantes leigos, embora o primeiro auditório fosse o pastoral. A *RCR* almejava dar melhores e mais adequados instrumentos de pregação ao povo protestante, daí as seções de homilética (teologia da pregação) e de indicação de leituras.

É provável que a expectativa tenha sido muito exagerada, pois a *RCR* colocou-se em nível muito crítico para obter a simpatia e a aceitação dos pastores, os quais não tinham uma formação tão cosmopolita para digerir os estudos que a revista trazia. A formação básica dos pastores, obtidas nas escolas públicas ou particulares, e mesmo nos programas pré-teológicos, não era deficiente em áreas como o latim, o grego ou a filosofia. Os estudos feitos nos seminários eram o maior entrave, uma vez que a teologia ensinada era a da velha cartilha princetoniana. Por isso, a maior parte dos pastores viam com desconfiança os “estudos teológicos elevados” que a *RCR* trazia. A formação pastoral só foi aprimorada, no caso do Seminário Presbiteriano Independente, em princípios da década de 1920, quando Alfredo Teixeira assumiu a direção da escola e Othoniel Motta e Epaminondas do Amaral integraram-se ao corpo docente. Estes últimos tornaram-se os professores de teologia exegética e o Seminário, transformado em “Faculdade de Theologia” em 1925, passou por inúmeras mudanças modernizadoras em seu programa e conteúdos (cf. demonstra o *Regulamento da Faculdade de Theologia da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira*, aprovado pelo Sínodo de 1925, p. 9-16).

De todo modo, a *RCR* queria ajudar a igreja a escapar da autêntica armadilha teológica na qual os pastores e seus rebanhos tinham se prendido, vinda de fora e carregada de preconceitos. Desejava a aclimação da igreja protestante à “civilização brasileira”, na expectativa de que isso imprimisse novos rumos à pregação protestante no Brasil. Na inserção original promovida pelos missionários americanos e pastores brasileiros na zona rural, junto aos “homens livres e pobres” (para lembrar da expressão de Maria Sylvia de Carvalho Franco), “os núcleos protestantes constituíam-se num mundo à parte sob todos os ângulos da vida social” (MENDONÇA, op. cit., p. 151). O protestantismo, portanto, se limitara a ficar na fímbria dessa “civilização brasileira”. Agora, fazia-se necessária uma segunda inserção, voltada para o mundo urbano. Inserção que rompesse em definitivo com os limites de apropriação dessa cultura, a bem da própria comunicação do conteúdo evangélico.

Os diretores da *RCR* tinham uma visão histórica bastante segura do que poderia representar a sua iniciativa:

Uma publicação da natureza da que ora aparece, há de servir, em nossa terra, para **documentação de nosso movimento religioso, e, com particularidade, do seu pensamento**. Quando se estuda, na literatura de um povo, a sua civilização, estudam-se as grandes phases da vida religiosa, que nella se espelham também. As revistas, por sua natureza, porisso que comportam produções mais extensas e mais aprofundadas, trazem, com proeminência, as características da época, ou de **determinadas correntes de uma época**. Apontam-se, nos países protestantes, revistas de grande nome, e a grandes nomes ligadas, que são preciosas fontes de estudo das varias tendencias da theologia e do púlpito, que lembram conhecidas escolas, representam phases diversas do pensamento theologico. A tendencia geral da mente religiosa, as phases mais assignaladas do evangelismo e o tom do nosso púlpito vão ter, por certo, em nossas paginas, um registro de um **alcance proveitoso no futuro** (RCR, 1921, vol. I-1, p. 8, grifo nosso).

Sabem que são **uma corrente de pensamento dentre outras**, embora decidida a marcar a história do “evangelismo” no Brasil. Esperam, por isso, ter um “alcance proveitoso no futuro”. Isso demonstra a confiança que tinham em seu projeto como proposta de ação para o protestantismo brasileiro. A *RCR*, para seus diretores, tinha vindo para ficar e influir na vida protestante, mesmo em meio às outras “correntes da época”. Os artigos publicados funcionariam como testemunho histórico da mudança do protestantismo brasileiro.

Uma questão que parece a Epaminodas do Amaral e Miguel Rizzo ser fundamental é a nacionalização da igreja protestante, pois eram críticos da dominação teológica que os missionários norte-americanos tinham exercido por décadas. Expressam suas esperanças nesse voltar-se da igreja protestante para o país e seus problemas:

(...) a Revista póde ser um factor entre os que possam accentuar no ministerio um **cunho nacionalista** e na Igreja um espírito de vida propria, si, fiel ao seu programma, em obra lenta e modesta, mas persistente, illuminar e dirigir. Acariciar o desenvolvimento da consciencia de nós mesmos é obra do mais puro nacionalismo, nacionalismo digno e elevado, nacionalismo christão, cujo ideal é dar á Egreja o amor a uma vida de individualidade própria, de responsabilidade, de fórmula a se offerecer, como aggremação respeitavel, ao serviço da pátria. (...) Ainda mais, o **evangelho não comporta um patriotismo estreito. Si ha um espirito nacionalista em nossa publicação, tambem ella vae procurar trazer para suas columnas o reflexo da vida e o espelho do pensamento do evangelismo de além de nossas fronteiras** (RCR, 1921, vol. I-1, p. 9, grifo nosso).

A *RCR* diagnostica a necessidade de se dar à nacionalização do protestantismo brasileiro alta prioridade. Essa nacionalização representaria a autonomia definitiva das igrejas protestantes brasileiras, não só administrativa, mas teológica e cultural. Porém, isso não poderia significar um fechamento do protestantismo brasileiro aos valores existentes “além das fronteiras”, pois seria um “patriotismo estreito”. A *RCR* faz o mesmo que os movimentos modernistas latino-americanos também promoviam: um voltar-se para a própria cultura em meio à paradoxal abertura para o mundo. *Klaxon* gabava-se de ser “atual”: “KLAXON sabe que a humanidade existe. Por isso é internacionalista. O que não impede que, pela integridade da pátria, KLAXON morra e seus membros brasileiros morram” (ANDRADE, Klaxon, 15/5/1922, apud SCHWARTZ, 1995, p. 215). A fala da *RCR*, mesmo sem a qualidade literária de Mário de Andrade, expressava algo muito parecido.

O editorial traz ainda a identificação filosófica da *RCR*, sua marca registrada declarada:

Para alcançarmos os fins propostos e colhermos os fructos referidos... **seremos fieis a um espírito que nos oriente. Esse espírito é liberal.** Queremos ser dignos filhos da Reforma. Dentro do bom senso christão, em nossas columnas, livremente serão estampados estudos que representem real interesse para a cultura religiosa. **Sem cânones de aperto extremado**, sem cadeias de ferro, não tolheremos o passo á expressão conveniente da **liberdade christã**, sob a responsabilidade dos que assignarem suas producções. Uma revista de estudos importa que seja assim. (...) Revista de estudos, nossa publicação, que tem em mira a cultura religiosa, não vae, de ordinario, ter orientação combativa. (...) Contudo, não seremos indifferentes ao erro theorico... [negritos nossos] (ibidem, p. 10).

O liberalismo preconizado pelos diretores da *RCR* é chamado de “um espírito”. Mais para uma maneira de ser do que para um credo filosófico ou político. Não se trata nem mesmo do liberalismo teológico clássico, marcado pela incredulidade cientificista do fim do século XIX. Crêem eles que sua postura ante a diferença de opinião, ou ainda, sua abertura para o convívio com a opinião contrária ou diferente, deviam-nas a esse liberalismo, Assim, a revista acolheria estudos “sem cadeias de ferro”, como demonstração desse “espírito liberal”. A explicação soa como uma espécie de explicação antecipada da heterodoxia, a fim de que os leitores, acostumados à doutrinação confessional, não se “assustassem” com a leitura. Baseada nessa

premissa liberal, a *RCR* defende, no vol. II-1, a “liberdade de pensamento” no Brasil (*RCR*, 1923, p. 8-9), em referência às ainda vivas manifestações de intolerância religiosa, bem como às articulações políticas e pressões que visavam a fechar portas para outras religiões que não a católica, no processo de revisão constitucional que transcorria naqueles dias.

O modelo desse protestantismo estava na Europa, não nos Estados Unidos. Wilfred Monod (1867-1943), um dos principais dirigentes de *La Revue du Christianisme Social*, é citado várias vezes nas páginas da *RCR*, a começar do editorial do primeiro número da revista. Não só Monod, mas também Jean-Frédéric Oberlin (1740-1826) e Alexandre Vinet (1797-1847), sempre muito citados, como exemplos de pastores que tinham um forte envolvimento social. Em “Comments” do vol. II-1, a direção da *RCR* publicou uma nota sob o título “Wilfred Monod”, com a já referida fotografia do pastor e teólogo. Assim o editorial o define:

É um apóstolo ardente do **christianismo social**. Sua atitude nesse particular se firma no conceito que, depois de cuidadosos estudos, formou a respeito da natureza do reino de Deus. Embora não se possa identificar, como no romanismo, com a igreja reinante, é, todavia, esse reino, na concepção de Monod, um meio de promover a actividade desinteressada dos crentes em todos os domínios e consiste essencialmente em realizar a vontade de Deus na terra. Firmado nesses conceitos, o illustre pastor **repelle, ao mesmo tempo, a idéa exclusivamente mystica do reino e a noção materialista do socialismo, ou procura uma formula de actividade evangélica que aproveite o que ha de bom nessas duas correntes** (1923, p. 7, grifo nosso).

Esse é o modelo ideal de protestantismo para a *RCR*: esclarecido teologicamente e comprometido socialmente; crítico das posturas fugidias assumidas por igrejas imersas em doutrinas exclusivistas. Participante ativo do cenário social e político. O editorial da *RCR*, na defesa da adoção do voto secreto no Brasil, é um bom exemplo dessa disposição (1922, vol I-4, p. 401-402), Da mesma maneira, a nota em “Comments” do vol. III-5, a respeito da citada revisão constitucional que ameaçava alguns direitos individuais, como o habeas-corpus (*RCR*, 1925, p. 326). No que se refere à política da República Velha, voltada para a acomodação conservadora, a *RCR* não poupou das críticas.

No âmbito das discussões temáticas, as páginas da *RCR* trouxeram o enfoque na exegese e nos estudos bíblicos. Os responsáveis por essa temática são Othoniel Motta (“Exegética”) e Erasmo Braga (“Bibliografia”), bem como o próprio Epaminondas do Amaral. Os estudos bíblicos na *RCR* não são propostos como meditações, mas de fato como “estudos”, tratando de temas que necessitam de esclarecimentos ou que sejam controversos. Outro tema muito explorado é o da história eclesiástica, um dos pontos altos da revista, na medida que há trabalhos exemplares e extremamente importantes para o resgate do protestantismo no Brasil. O principal colaborador é Vicente Themudo Lessa, fazendo na *RCR* as seguintes intervenções: “A Holanda e a Reforma no Brasil”, (1922, vol. I-3); “Annaes da Imprensa Evangelica Brasileira”, (1925, vols. III-2, III-3, III-4, III-5, III-6 e 1926, vols. IV-1, IV-2, IV-3 e IV-4). Os artigos de Abel de Castro – pastor presbiteriano de Lisboa – são os responsáveis pelas primeiras menções simpáticas, no meio protestante brasileiro, a Freud (“A psico-análise de Freud e o instinto religioso”, 1925, vol. III-5; “Considerações psicoanalíticas”, 1926, vol. IV-3). A psicologia comparece com Miguel Rizzo Júnior, em inovadora prática pastoral (“A psicologia da fé”, 1926, vol. IV-2).

Dos mais significativos esforços da *RCR* é o que diz respeito aos artigos de Othoniel Motta para a nacionalização da hinologia protestante no Brasil (“O nosso Hinário”, 1921, vol. I-1 e 1925, vol. III-3; também a partitura do hino “O sementeiro”, já referida, 1921, vol. I-2). O protestantismo marca sua liturgia por uma ativa participação da comunidade nos cultos, particularmente nos cânticos. No tempo da *Revista de Cultura Religiosa*, o hinário mais utilizado no Brasil era o *Salmos e Hinos*, compilado pela missionária Sarah Poulton Kalley em 1868 para ajudar seu marido, o Rev. Robert Kalley, na tarefa de doutrinação. Tal hinário mereceu o seguinte comentário de Othoniel Motta: “Bastava que nosso hymnario fosse iniciado por estrangeiros para nascer viciado. (...) É quasi impossivel ao estrangeiro apanhar a lingua e a alma do povo em cujo seio elle veio fincar as estacas de sua tenda. (...) Quanto á metrica, nosso pobre hymnario deixa tudo a desejar...” (*RCR*, vol. I-1, p. 30-31). E por aí vai Motta, a desancar o *Salmos e Hinos* e a mostrar suas fraquezas e inconsistências melódicas, prosódicas, teológicas, literárias e gramaticais. Othoniel Motta denuncia o linguajar estropiado do hinário protestante como capaz de “provocar o riso, a critica malevola e predispor desastradamente os espiritos contra o nosso movimento, para o qual desejamos atrrahi-los de todo o coração” (ibidem, p. 30). Para Othoniel Motta, “o hymnario precisa ser um instrumento de edificação interna das igrejas, mas também um

elemento de evangelização, de propaganda...” (ibidem, p. 29). As falas de Motta relativas à hinologia expressam mais uma vez a direção do olhar dos intelectuais protestantes, voltada à elite letrada, a única classe que detém tal preocupação com a estética poética e a correção gramatical. O concurso de composição de hinos sacros brasileiros, patrocinado pela RCR a partir do vol. II-1 (1923), marca bem essa busca de aprimoramento. Não há notícias de que tenha havido algo do gênero anteriormente entre os protestantes brasileiros. O concurso de composição de hinos jamais foi concluído, mas a concretização de um hinário mais elaborado deu-se somente em 1952, com o *Hinário Evangélico*. Tomou um longo processo de elaboração, desenvolvido por um grupo do qual Othoniel Motta fez parte, sob os auspícios da Confederação Evangélica do Brasil. Hinos novos foram acrescentados, alguns poucos de autores e compositores brasileiros. Traduções foram refeitas. Apesar do esforço, o *Hinário Evangélico* jamais chegou a cair no gosto das igrejas protestantes, habituadas aos cacófatos das traduções primeiras. O *Salmos e Hinos*, com todos os seus tradicionais defeitos, continuou a ser o mais utilizado nas comunidades protestantes, particularmente nas presbiterianas, metodistas e congregacionais. Vindo a passar por uma revisão rigorosa somente em 1975.

Uma das seções mais importantes da *Revista de Cultura Religiosa* é a que Erasmo Braga tinha sob sua responsabilidade. Inúmeras indicações bibliográficas que ali se indicavam mostram a atualidade das leituras feitas pelos liberais protestantes brasileiros e o nível de informação que detinham. São citadas e resenhadas as poucas obras que saíam em português. Também os livros que iam sendo publicados fora do país (ou mesmo obras clássicas, julgadas de fundamental importância), de autores como Giovanni Luzzi (da Faculdade Valdense de Teologia de Roma, considerado o maior teólogo reformado de fala italiana do século XX), Alexandre Vinet (líder reformado suíço e ícone dos diretores da francesa *La Revue du Christianisme Social*), Walter Rauschenbusch (a própria voz do evangelho social nos Estados Unidos), Charles Wagner (pastor e escritor suíço), Alfred Plummer (exegeta inglês e pastor da Igreja da Igreja Anglicana) e Harry Emerson Fosdick (considerado o mais importante ministro de teologia liberal da Igreja Batista, no século XX). Entre as revistas citadas e resenhadas, as mais frequentes eram *La Nova Democracia* (publicada de 1920 a 1962, em Nova Iorque, sob os auspícios da Comissão de Cooperação para a América Latina, órgão ecumênico que contou com a colaboração da escritora Gabriela Mistral), os periódicos em língua francesa *Foi et Vie* (revista quinzenal editada na

França pelos irmãos Paul e Émile Doumergue), *Revue Biblique* (da École Biblique de Jérusalem, publicada a partir de 1892, continua até o presente), *Revue Chrétienne* (1854-1923; revista fundada pelo teólogo parisiense Edmond Dehault de Pressense, discípulo de Alexandre Vinet), *La Revue du Christianisme Social*, e as revistas que saíam em inglês, dentre elas a escocesa *The Expository Times* (publicada de 1889 até o presente; revista teológica mensal da Escola de Teologia da Universidade de Edimburgo). Mencione-se também a *Revista do Brasil*, exatamente na fase em que a dirigia Monteiro Lobato (de 1918 a 1925).

2.2.4 A Revista de Cultura Religiosa e a oposição conservadora

No início deste capítulo mencionou-se que a aparição da *Revista de Cultura Religiosa* fora saudada pelo jornal *O Estandarte* na pessoa de seu principal diretor, o Rev. Eduardo Carlos Pereira. Na verdade, o mesmo ECP já se pronunciara a respeito da *RCR* na edição de *O Estandarte* de 13 de outubro de 1921, em termos elogiosos. Porém, com um pé atrás:

Vem ella preencher sentida lacuna em nossa propaganda. Já era tempo de se ministrar, á já crescida communitade evangelica no Brasil, um ensino superior, substancial e ponderado, que imprimisse, no elemento evangelico nacional, mais consistencia, harmonia e profundidade, relacionando-o, ao mesmo tempo, mais intimamente, com a vida moral, religiosa e intellectual do Christianismo em geral, e do Protestantismo em particular. (...) Força é confessar, **entretanto**, que a grandeza da missão e a propria beleza do trabalho typographico devem volver aos hombros de seus **jovens editores grave fardo de natural responsabilidade**...(O *Estandarte*, 13/10/1921, p. 4, grifo nosso).

A ressalva de Pereira se destaca mais que o elogio. ECP não confia nos “jovens editores”. Em termos semióticos, constitui-se em uma forma de desclassificar a dupla de diretores da revista. Se Epaminondas Melo do Amaral e Miguel Rizzo Júnior precisam estar atentos para o “fardo de responsabilidade” que pesa sobre seus “hombros”, é porque ainda não estão suficientemente maduros para a tarefa que assumiram.

As inovações trazidas pela nova geração configuraram-se como objeto de preocupação para ECP porque ameaçam a ordem eclesiástica e doutrinária já estabelecida. Porém, ele não é o único a manifestar-se diante das novidades. Na página seguinte do mesmo número do jornal, Othoniel Motta comparece (*O Estandarte*, p. 5-6), defendendo-se de um ataque do Rev. Álvaro Reis, da Igreja Presbiteriana do Rio, dos maiores líderes do presbiterianismo brasileiro, que se queixa de seu artigo publicado no vol. I-1 da *RCR* a respeito da hinologia protestante no Brasil. Vê-se que Pereira não é o único a ter a visão crítica das novidades, o que mostra os laços de solidariedade da geração intelectual anterior. Motta, porém, usa o espaço de *O Estandarte* de maneira enérgica, eloqüente e arrasadora. Suas palavras são duras, pondo em evidência a ignorância do queixoso no que se refere aos problemas detectados nos hinos.

O ano de 1921 é de grande desgaste na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Estão em rota de colisão Eduardo Carlos Pereira e os jovens ministros, dos quais dois tomam a frente – Epaminondas Melo do Amaral e Thomaz Pinheiro Guimarães – passando a, cúmulo da ousadia! – se contrapor às idéias do “grande *leader*” pelas próprias páginas de *O Estandarte*. Guimarães, em 1º de dezembro de 1921, fizera artigo em *O Estandarte* com o título “A nossa situação”, rebatendo o pessimismo do Rev. Eduardo Carlos Pereira, particularmente em relação às mudanças que os jovens ministros preconizavam para o Seminário. ECP, então, responde aos jovens ministros com artigos seqüenciais sob o mesmo título, em primeira página, espaço do editorial. Assim argumenta o Rev. Eduardo:

Chegado a esta altura, era tempo de deixar a outros a plena realização do sonho.. Persuadido disso, tive a idéa, feliz ou infeliz, de formular, no meu discurso de 31 de julho e na pequena série sobre “O Seminário”, o que julgava ser o *inventário historico* de nossa amada Igreja, acompanhado de rapidos comentarios, que me pareceram convenientes. Levava eu em tudo isso o manifesto intuito de **lembrar á nova geração o quanto custára a preciosa herança, que lhe era transmittida**; frisar o elemento moral dos grandes ideaes, que teem sido a força e o prestígio de nosso movimento, e, por ventura, **exhortá-la a trilhar, sem vacillação**, sempre de frente erguida, a senda aberta e abençoada pela mão do Senhor, através de mais de trinta e trez annos de árduo labutar. Não fui, talvez, compreendido, por **dois de meus jovens companheiros, que teem, em a nova phase, tomado a frente de seus irmãos**. (...) É, pois, motivo para alegrar a todo amigo de nossa Igreja o **terem entrado ultimamente na discussão dos problemas geraes e da attitude da Igreja Presbyteriana Independente** os que vão sentindo a responsabilidade pessoal dos destinos do Evangelho no Brasil. Esta alegria, porém, **não impede o receio de uma falsa orientação, bem como de uma certa confusão e baralhamento a que todos estamos sujeitos, mormente os jovens inexperientes**. É o que me faz attender ao apello nominal do **Rev. Epaminondas do Amaral e do Rev.**

Thomaz Pinheiro Guimarães, em numeros transactos de nosso jornal. Impugnou o Rev. Epaminondas a parte da serie sobre “O Seminario” em que eu, por uma questão de principios e prudencia, reclamava a remoção preliminar de obstaculos creados pela questão maçônica, para podermos cooperar, hombro a hombro, na formação comum de um ministerio presbyteriano. Dissemos então que trez pontos devíamos assentar com esses nossos patricios e irmãos: 1º) reconhecerem elles a nossa plena liberdade anti-maçônica; 2º) **não se melindrarem com a nossa festa de 31**; 3º) **reconhecerem elles a injustiça que nos fizeram com a célebre mão do gato**. Ora, causou-nos triste surpresa que o Rev. Epaminondas impugnasse qualquer desses topicos e contra a nossa *dureza* defendesse os irmãos synodaes, que, aliaz, não lhe passaram procuração. A nossa surpresa cresceu, quando, em nome de uma caridade ás avessas, **não queria elle com esses topicos renovarem dolorem**. Ora, com esses topicos não queria eu renovar a dor de ninguem, mas apenas *obter balsamo curativo de dores passadas e preventivos de dores futuras*. (...) Mas, repellindo nossa actitude, o Rev. Epaminondas declara-se filiado á corrente reaccionaria da cooperação incondicional. (...) O amor, conforme entende, **o faz enrolar a bandeira de nossa Igreja** e deixar correr á revelia o grave labéo lançado sobre **as origens de nossa independencia**. (...) **Julgo perigosa a corrente para os nossos destinos, e até ameaçadora de nossa existencia** (PEREIRA, 22/12/1921, p. 1-2, grifo nosso).

O artigo foi seguido por outros dois, na mesma linha desclassificatória da fala dos pastores jovens e na defesa intransigente das “bandeiras” que a nova geração teimava em querer enrolar. A crítica aos pastores jovens a contrariedade às pretensões dos mesmos em governar a Igreja, pela falta de apego às “bandeiras históricas” e por sua “inexperiência”.

No princípio, são divergências sobre a política interna da IPI. Os novos líderes desejam mudanças de natureza administrativa, no que são rebatidos por Pereira. O jornal se mostra democrático, evidenciando um traço que ECP sempre priorizou – o da abertura das páginas de *O Estandarte* para os debates, mesmo que em detrimento de suas idéias. Havia também o compromisso de atender à Igreja de uma maneira geral, pois o *status* do jornal como “órgão oficial da Igreja” poderia desacreditar-se. A chegada da *Revista de Cultura Religiosa* se dá nesse quadro crítico. ECP mostrou-se democrático para com a veiculação da *RCR*, mesmo no ambiente pesado que se configurava. Mas o processo desclassificatório da *RCR* – que se encontrava nas mãos do mesmo grupo de jovens atrevidos – já estava em andamento.

Após a viagem que Eduardo Carlos Pereira empreende para o exterior, em 1922, a *RCR* desaparece das páginas de *O Estandarte*, pois a direção do jornal ficara com Bento Ferraz. As divergências se tornaram confronto aberto e declarado, quando os assuntos prediletos da *RCR* são atacados em *O Estandarte*. O ostracismo pelo qual passa a *RCR* é apenas de fachada. Suas teses

são negadas a cada artigo em que *O Estandarte* alerta para os perigos do “liberalismo teológico” e do “modernismo liberal”.

2.2.5 A Revista de Cultura Religiosa e seus interlocutores

À luz do que já se levantou, vê-se que a *Revista de Cultura Religiosa* buscava capacitar pastores e líderes protestantes para o exercício da pregação religiosa. Alimentava-se a expectativa de oferecer a esse contingente específico de leitores os instrumentos intelectuais que contribuíssem na melhoria do púlpito, da liturgia, da diaconia, junto às comunidades protestantes por eles dirigidas. Cria-se que essa melhoria de qualidade ministerial resultaria em comunidades mais esclarecidas, com a superação da mentalidade culturalmente estreita do protestantismo rural. Tal processo resultaria em uma fala instruída e consistente da igreja nos ambientes de sociabilidade urbana.

As vozes protestantes intelectualizadas, representadas aqui pela *RCR*, dirigem-se então, embora não diretamente, às chamadas “classes cultas”, que não são outras que não as elites dirigentes e as burguesias em ascensão:

As forças do paiz crescem, constantemente, em todas as direcções, multiplicam-se as suas actividades, desdobram-se esforços tendentes á solução dos problemas sociaes que emergem, cada dia, do nosso evolucionar espantoso, e de harmonia com toda essa vida, a consciencia nacional vae se aprofundando, e se apurando, cada vez mais, a nossa cultura, a nossa civilização. É em tal meio que está agindo o protestantismo (*RCR*, vol. I-1, p. 3).

“As forças do paiz”. Tratam-se daquelas que, através de suas “actividades”, estão colocando o Brasil em sintonia com o mundo. O “evolucionar espantoso” do país no ano de 1921 é reconhecido e louvado pelos diretores da *RCR*. Estão eles imbuídos do mesmo espírito de

pressa e de progresso que Nicolau Sevcenko descreveu em *Orfeu extático da Metrópole*. As burguesias emergentes modernizam o país à sua moda na construção da própria prosperidade, valendo-se dos segmentos sociais que estão empenhados na implantação dessa mesma modernidade. Os protestantes querem também ser esse fermento, no dizer da *Revista de Cultura Religiosa*: “É em tal meio que está agindo o protestantismo. Crescem as nossas responsabilidades, na razão do progresso de nossa pátria” (ibidem, p. 3).

São, portanto, dois discursos, simultâneos e entremeados: o primeiro, que é explícito e direto, dirigido à igreja que necessita de modernização, e o segundo, entranhado no primeiro, revelando os alinhamentos ideológicos e as solidariedades classistas, em resposta ao projeto destas últimas.

Seguindo o modelo de *La Revue du Christianisme Social*, a *Revista de Cultura Religiosa* procurou, ao longo dos seus seis anos de existência, trazer para suas páginas as contradições e os debates da teologia. Na *RCR*, a teologia crítica desafiou a teologia recitativa, e os temas da cultura e da sociedade foram apropriados pela discussão teológica. A *RCR* negou a polêmica religiosa, tratando o catolicismo romano de forma pacífica e respeitosa. Buscou o convívio de idéias e de significações culturais, promovendo-se o intercâmbio das mesmas. Abriu algum espaço para as mulheres. Utilizou até mesmo a linguagem e a prática dos modernistas da Semana de 22 em São Paulo, propondo “saraus” para “estimular a promoção da cultura religiosa, por meio de estudos, conferencias, audições musicas, publicações e outras maneiras convenientes” (*RCR*, 1925, vol. III-1, p. 8). Porém, tal movimento de abertura teológica e de modernização eclesiástica estava limitado pelo engajamento histórico de seus protagonistas na defesa de sua confessionalidade. Amaral, Rizzo e seus colaboradores produziram, através da *Revista de Cultura Religiosa*, o **moderno possível**, no âmbito de uma instituição que vive da fé nas tradições bíblicas e da fidelidade a eventos fundadores. Portanto, instituição conservadora por definição. O que só reforça a ambigüidade da experiência desses mesmos intelectuais, ressaltando também seu esforço, provavelmente insuficiente, de superar seus próprios limites históricos.

2.3 *Lucerna, Fé e Vida, Unitas*: versões “populares” de revistas de cultura religiosa

As dificuldades da *Revista de Cultura Religiosa*, culminando com a interrupção de sua publicação, em 1927, não puseram fim aos projetos de seus diretores. Por caminhos diferentes, resultantes das possibilidades de cada um no seu contexto de trabalho, Epaminondas do Amaral e Miguel Rizzo Júnior retomaram o projeto de levar a cultura religiosa ao seu público-alvo.

Amaral foi o primeiro a retomar a via das publicações, trazendo a lume *Lucerna*, que circulou de julho de 1929 a maio de 1930. Não o fez, porém, sozinho. Constituiu-se uma “Junta Publicadora *Lucerna*”, tendo como proprietários Amaral, Othoniel Motta, Salomão Ferraz e Miguel Rizzo Junior. Amaral tomou à frente como diretor e gerente, capitaneando a revista desde os escritórios da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, na Rua Visconde de Ouro Preto em São Paulo. Era, à época, seu diretor. Constituiu-se também um corpo de agentes, baseados em São Paulo, Rio e em pouco mais de uma dezena de cidades, que tinha a responsabilidade de angariar novos assinantes e promover o recolhimento das assinaturas. Os gestores da revista queriam precaver-se de uma nova *débâcle* financeira; armaram-se de maneira a garantir a publicação de *Lucerna* com as assinaturas e venda de espaço para anúncios. A revista trazia a informação: “O presente número, com edição de 3.200 exemplares, é enviado a mais de 300 localidades, em 20 Estados do Brasil, sendo que cerca de 600 às capitais de São Paulo e Rio” (*LUCERNA*, vol. I, nº 1, 2ª capa). Era, portanto, uma espécie de edição-piloto com uma grande quantidade de exemplares distribuídos gratuitamente, a fim de tornar a revista conhecida. Isso só foi possível porque os diretores da revista tinham constituído um fundo inicial, com base em contribuições recebidas de particulares simpáticos à causa. Dentre esses amigos de *Lucerna*, contaram Dona Maria Paes de Barros, Álvaro Ferreira de Moraes, José Cândido de Cerqueira Leite, Dona Felicíssima de Souza Barros, sobrenomes ligados à elite paulista, de pessoas que mantinham ligações com o protestantismo.

O primeiro número de *Lucerna* trouxe anúncios de uma casa de móveis, de uma livraria e importadora, de uma empresa formicida, de uma máquina de moer café, de uma casa de instrumentos musicais, de uma oficina de afinação de instrumentos musicais, de duas gráficas, de uma marca de inseticida, de um loteamento em Santos, de três livros, de três dentistas, de três médicos, de um advogado e de um tradutor. Começava, portanto, com muito fôlego a *Lucerna*, com 21 propagandas vendidas. Porém, os números seguintes não apresentaram o mesmo fôlego comercial: nove propagandas no nº 2, onze nos números 3 e nº 4, oito no nº 5, sete no nº 6, no volume I; cinco nos fascículos correspondentes aos números 1 e 2 (em conjunto) e nº 3, quatro no fascículo correspondente aos números 4 e 5 (em conjunto). A diminuição na quantidade de anunciantes evidencia a dificuldade de captação, que deve ser atribuída à falta de tino comercial da equipe, por um lado, e ao aprofundamento da crise econômica brasileira, a mesma que provocaria a queima em massa do café em 1929 e a Revolução de 30. De todo modo, percebe-se que os intelectuais protestantes tinham um suporte econômico de classe: indústrias de transformação, empresas de loteamento urbano, livrarias e escolas, profissionais liberais. Tais mecenas protestantes não esperavam certamente que a revista lhes pudesse trazer grandes retornos. Participavam, porém, das mesmas expectativas de transformação social que moviam os intelectuais protestantes envolvidos com *Lucerna*. O protestantismo tinha se urbanizado o suficiente para exigir seu espaço e participar das ações modernizadoras do país.

Nos meses em que *Lucerna* circulou – de julho de 1929 a abril/maio de 1930 – foram tirados dois volumes, o primeiro com seis fascículos mensais (de julho a dezembro de 1929), e o segundo com três fascículos (referentes a jan./fev., março e abr./mai. de 1930). Diferentemente da *RCR*, os fascículos traziam a informação relativa à tiragem – de três mil exemplares (com exceção do nº 1, como se viu) – colocada no expediente, à capa nº 2, procedimento este que se verificou até o nº 4 do volume I.

Lucerna, ao seu primeiro número, revela que Amaral e sua equipe tinham aprendido muitas coisas com a experiência anterior e desejavam afastar os problemas enfrentados com a *RCR*: “Ahi está a nossa obra. Conhecemos os espinhos que a esperam, mas, certo, ella não poderá morrer: foi feita com muita oração e foram estudados os meios que pareceram mais seguros á sua

realização” (vol I, nº 1, editorial, p. 2). A menção aos “meios seguros” parece ser uma referência à provisão financeira para as publicações.

Nas “Anotações”, seção reservada aos comentários do editor, Amaral declara o que esperava de *Lucerna*:

LUCERNA, que vem para o terreno da imprensa com uma **finalidade eminentemente pratica**, não pôde deixar de reconhecer, por isso mesmo, que a Igreja forte e capaz é a que educa os seus filhos á plena luz das idéas religiosas, longe dessa penumbra perigosa á saude espiritual. Não temos no Brasil movimento coordenado de cultura religiosa, especialmente na imprensa. Esta suspensa, ha mais de dois annos, a REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, o empreendimento mais largo e duradouro que existiu em nosso meio, publicados que foram quatro volumes repletos de estudos. Foi obrigada a interromper-se, por motivos financeiros. Parecerá talvez extranho que ella deixe de sair e surja novo órgão, a cuja frente se ponham também os directores daquella revista. Mas **este representa necessidades mais imediatas e, dirigindo-se a publico mais numeroso, pôde contar com recursos diferentes**, maximé porque, por sua natureza, pôde publicar-se todos os mezes, e, assim, conseguir meios economicos especiaes – tudo differentemente da revista mencionada. Mas o certo é que a “Junta Publicadora Lucerna” reconhece a necessidade de uma publicação nos moldes da REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, e, mediante accordo com seus antigos directores, tem o intuito de reedita-la, como supplemento de LUCERNA, logo que a situação desta se firme. Esperamos que LUCERNA fique em perfeito pé de estabilidade, e seus amigos, bem como os velhos amigos da REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, possam concorrer para que, conjugados os dois periodicos, mais larga bênção colham as Igrejas nossas [negritos nossos] (LUCERNA, 1929, vol. I, nº 1, p. 6).

Algumas conclusões podem ser tiradas do longo parágrafo: 1) *Lucerna* desejava alcançar um maior número de leitores, o que significa tornar-se mais **popular**, não se limitando a atingir somente pastores, seminaristas e líderes afeitos à linguagem filosófica e teológica; 2) *Lucerna*, diferentemente da *RCR*, queria ser “prática”, ou seja, deixava de lado a proposta da revista de estudos para se tornar uma revista pedagógica; 3) *Lucerna* almejava segurança financeira; daí, os mecenas e as propagandas de empresas e profissionais liberais; 4) *Lucerna* se identificava com a mesma linha teológica da *RCR*, preparando-se para ser a plataforma de relançamento daquela revista de estudos.

A guinada das revistas de cultura religiosa para um âmbito mais “popular” não significou o barateamento do conteúdo. Fiel ao seu objetivo de trazer para o mesmo espaço editorial o pensamento teológico e as reflexões contemporâneas, *Lucerna* reservou a primeira página, do primeiro ao derradeiro número, para o “Momento Social”, examinando temas sociais de caráter nacional e mundial. O número de dezembro de 1929, produzido no contexto da crise econômica mundial, assinala:

Não é possível disfarçar a gravidade profunda que a situação econômica apresenta, no momento em que a crise financeira, perturbando a situação geral, vem criar condições muito especiais às zonas produtoras do café, e, particularmente, colocar em perplexidade o Estado de S. Paulo, onde está o pulso da economia nacional. Um efeito salutar já se fez sentir, neste estado, decorrente das angústias da ocasião; um grande movimento das classes produtoras, que assim despertam para a necessária vigilância dos seus altos interesses, vigilância que poderá ter consequências de ordem moral apreciáveis no futuro. (...) O risco imenso que corre agora a fortuna pública deveria, muito especialmente, acordar os homens para uma visão mais espiritual dos destinos humanos... (vol. I, nº 6, p. 129).

Nenhuma crítica radical às “classes produtoras”, que estão a defender “seus altos interesses”, que por sua vez estão identificados com a “fortuna pública”. A preocupação de *Lucerna* é a de levar essas mesmas classes a pensar “na instabilidade assustadora dos bens da terra e nos valores morais que Deus criou para a humanidade” (ibidem, p. 129). Amaral não consegue enxergar para além dos interesses da classe que representa. Sua crítica aos “factores da economia e da ordem social”, conforme se referirá aos cafeicultores um pouco mais adiante, ficará apenas na solicitação de “um exemplo moral mais digno” (ibidem, p. 129). Crítica de costumes, portanto, que passa longe do viés rigoroso da análise estrutural.

Lucerna, apesar de almejar ser popular, parecia-se em muito com a revista anterior. Suas seções eram as mesmas da *RCR*, com nomes diferentes: “Anotações” (equivalente a “Commentos”), “Artigos Diversos” (“Estudos Vários”), “No Santuário” (“Pulpito Brasileiro”), “Reflexos” (“Revista de Revistas”), “O Momento” (“Acção Christã”), “Publicações Recentes” (“Bibliographia”). *Lucerna* também não foi capaz de mudar a linguagem, muito marcada pelos termos técnicos e pela intertextualidade característica do universo intelectual. Os colaboradores de *Lucerna* eram os mesmos da *Revista de Cultura Religiosa*. As alterações empreendidas, então,

foram de ordem meramente cosmética: encurtaram-se os textos e aumentou-se o tamanho das páginas, para deixá-las mais parecidas às revistas seculares (a *RCR* tinha páginas com 16,5 cm. por 23 cm.; *Lucerna* apresentava páginas de 18,5 cm. por 26,5 cm.). Com isso, *Lucerna* não conseguiu se tornar uma revista de grande aceitação nas igrejas, conforme era o desejo de seus diretores. Acrescentou-se a isso a oposição conservadora (que agora apontava suas baterias para a sucessora da *RCR*, pois a linha de continuidade era evidente) e a crise econômica. Completava-se, assim, o quadro que inviabilizou a continuidade da revista.

Epaminondas Melo do Amaral mudou-se em 1933 para o Rio de Janeiro, onde assumiu a secretaria geral da Confederação Evangélica do Brasil. Nesse cargo, teve a oportunidade de administrar as publicações desse importante órgão ecumênico evangélico, que sobreviveu em meio ao fogo dos conservadores das várias denominações protestantes brasileiras. No ano de 1936 a CEB, como era popularmente conhecida a Confederação Evangélica do Brasil, realizou um importante congresso teológico em São Paulo, no qual foram apresentadas palestras em forma de tese que Amaral reuniu em livro. *Apreciação e Diretrizes*, publicado em 1937, trazia as principais idéias que a *RCR* e *Lucerna* já vinham defendendo, dentre elas o desenvolvimento da obra social, das relações ecumênicas e da formação acadêmica dos pastores. Amaral já escrevera, em 1934, *Magno Problema*, no qual discute o excessivo denominacionalismo das igrejas protestantes brasileiras.

Posteriormente, uma conflagração teológica entre conservadores e liberais (ao lado dos quais Epaminondas Melo do Amaral se alinhava) no seio da IPI, nos anos finais da década de 30, determinou nova divisão presbiteriana. Conhecida como “questão doutrinária”, trouxe à tona todas as diferenças teológicas existentes na Igreja Presbiteriana Independente. Desse conflito surgiram mais duas outras igrejas protestantes. Uma facção radical, em 1940, tomou o nome de “Igreja Presbiteriana Conservadora”, composta de pastores mais velhos e líderes leigos que não se conformaram com a “brandura” da IPI ao lidar com os liberais. O outro grupo, formado por pastores jovens, formados na Faculdade de Teologia nos anos 20 e 30, aglutinou-se em torno de Othoniel Motta, uma espécie de patrono teológico e intelectual. Decidiram-se por organizar uma comunidade, que foi fundada em 1942 e levou o nome de “Igreja Cristã de São Paulo”. Othoniel Motta já saíra da Igreja Presbiteriana Independente bem antes, em 1938 (contando 60 anos de

vida), sendo a primeira baixa na IPI, altamente simbólica, dessa luta motivada por razões ideológicas.

Pouco antes de deixar a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, o grupo mais jovem, ainda se intitulando como “corrente liberal” da igreja, redigira um manifesto a IPI (dezembro de 1941), posicionando-se em termos teológicos, culturais e políticos. Nesse ponto enxerga-se a liderança que Epaminondas Melo do Amaral exerce relativamente aos jovens. É ele quem encabeça a elaboração de um manifesto, intitulado *A Questão Doutrinária – À Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*. Constando de 14 páginas e subscrito por seis pastores (Epaminondas do Amaral, Lívio Teixeira, Ruy Gutierrez, Eduardo Pereira de Magalhães, Olympio Batista de Carvalho e Thomaz Pinheiro Guimarães), expressava as idéias do grupo, que desejava uma igreja moderna e liberal, voltada para o diálogo com a cultura e a sociedade. A Igreja Cristã de São Paulo procurou encarnar essas expectativas, sendo uma comunidade sem pretensões proselitistas, voltada para abrigar pessoas tolerantes e comprometidas com o diálogo cultural e religioso.

Na Igreja Cristã de São Paulo, além de Motta e Amaral, destaque-se desde seu início a participação de Lívio Teixeira (tinha sido pastor em Bebedouro, São Paulo, e professor da Faculdade de Teologia) e Ruy Gutierrez. Agregaram-se à igreja, pouco depois de sua organização, Theodoro Henrique Maurer Junior e Isaac Nicolau Salum (o primeiro, pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, e o segundo, membro ativo da Igreja Presbiteriana Independente). Já em finais da década de 40, passou a freqüentar a comunidade o Rev. Jorge César Mota (pastor presbiteriano). O grupo que se agregou na Igreja Cristã de São Paulo cumpriu importante papel na disseminação da cultura protestante nos diferentes ambientes de sociabilidade onde atuavam. Lívio Teixeira deixou o pastorado. Porém, foi eleito presbítero da Igreja Cristã de São Paulo, função que desempenhou até 1975, ano de sua morte. O Rev. Maurer tornou-se um dos pastores da nova igreja. Escreveu artigos em jornais protestantes, na defesa dos ideais cooperativistas, inclusive presidindo um movimento que constituiu uma cooperativa na cidade, em meados dos anos 50. Isaac Salum, por sua vez, embora não tenha desejado seguir a carreira pastoral após concluir o curso de teologia, também seguiu na Igreja Cristã de São Paulo, escrevendo artigos nas folhas protestantes e, particularmente, traduzindo, adaptando e escrevendo poesias para hinos.

Seu trabalho como hinologista prestou grande contribuição para o enriquecimento litúrgico do protestantismo brasileiro.

Embora tivesse tanto potencial humano, a Igreja Cristã de São Paulo viveu em uma espécie de auto-segregação, motivada pelos incidentes que originaram sua organização. Jamais conseguiu manter uma boa relação com as outras denominações protestantes, pois era vista como uma “igreja de liberais”, de pessoas com um pensamento teológico muito díspar da ortodoxia. O surgimento, em 1949, de *Cristianismo*, jornal que se declarava independente, mas que era escrito pelos intelectuais da Igreja Cristã de São Paulo, foi mais uma razão para que se mantivessem os distanciamentos, pois as idéias que a folha vinculava causavam estranhamentos e desagradados entre os pastores e líderes das denominações protestantes. *Cristianismo* seguia os passos da *RCR* e de *Lucerna*. Porém, era consumido por um grupo pequeno e já anteriormente identificado com seus ideais, não se traduzindo em real influência sobre outros grupos protestantes.

Miguel Rizzo Júnior, porém, trilhara caminhos muito diferentes, desde o seu ingresso no pastorado da poderosa e rica Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo, no ano de 1926. Entrara de cabeça nesse trabalho pastoral, tornando-se conhecido pelos seus dotes oratórios. Os cultos da Igreja Unida viviam cheios, pois todos queriam “ouvir o Rizzo”. A posição consolidada à frente da mais importante igreja presbiteriana da IPB na capital paulista guindou-o a uma posição político-eclesiástica de grande prestígio, resultando na sua eleição para a presidência da Assembléia Geral presbiteriana, em 1932. Enquanto Epaminondas do Amaral se indispunha com os conservadores da IPI, Rizzo ganhava força no ambiente eclesiástico da Igreja Presbiteriana do Brasil. Tal posição estratégica no âmbito da IPB, aliada à competência pessoal e aos dotes de pregador de Miguel Rizzo Júnior, possibilitaram a ele encetar seu projeto de levar “cultura religiosa” aos protestantes, com o objetivo de falar às “classes cultas”. Haveria de fazer isso sem o concurso direto dos velhos companheiros da IPI. Por outro lado, isso lhe garantiu o êxito do empreendimento, com as revistas *Fé e Vida* e *Unitas*, e também com o seu “Instituto de Cultura Religiosa”.

A trajetória de *Fé e Vida* começa em 1938, antes mesmo do surgimento de seu primeiro número, com a fundação do Instituto de Cultura Religiosa (ICR). Rizzo entendia que as revistas

de cultura religiosa só teriam boa aceitação se viessem no bojo de um projeto maior, calcado no contato direto com as igrejas protestantes. O ICR se propunha a realizar conferências nas igrejas e em outros auditórios, levando o desafio da modernização protestante através do púlpito. Ou seja: a maneira de propor tal modernização deixava o academicismo para tornar-se uma experiência mais próxima do dia-a-dia da igreja.

Fato é que todos queriam ouvir Miguel Rizzo. Tornara-se conhecido como “o príncipe dos pregadores brasileiros” (cf. FERREIRA, 1964, p. 17). Seus sermões eram curtos, entregues em linguagem precisa e clara. Figuras originais e oportunas. Modernos, portanto, pois sem a linguagem rebuscada da maior parte dos pregadores protestantes da primeira metade do século XX. Ter Miguel Rizzo no púlpito era experiência que qualquer auditório protestante desejava concretizar. Não foi necessário muito esforço para que o Instituto de Cultura Religiosa se tornasse conhecido e visse se lhe abrirem as portas das igrejas.

Em 1939, no mês de janeiro, sai o primeiro número de *Fé e Vida*, homônima brasileira de *Foi et Vie*, a famosa revista reformada francesa. Não há informação a respeito de diretoria, corpo consultivo, coisa parecida. Revista mensal, conforme a caixa do expediente, na 2ª capa: “FÉ E VIDA. Edição do Instituto de Cultura Religiosa. Diretor: MIGUEL RIZZO JOR. A colaboração será solicitada. TÔMO I. NÚMERO 1. JANEIRO. 1939. SÃO PAULO. BRASIL”.

A apresentação de *Fé e Vida* cuida de marcar diferenças e aproximações das duas revistas das quais Rizzo participara, a *Revista de Cultura Religiosa* e *Lucerna*. Comece-se pelo formato. Um pouco maior que *Lucerna* – 19 cm. por 26,5 cm. – com capa colorida, dando destaque, bem no centro, ao escudo do ICR em estilo heráldico. Nada que lembrasse a *art nouveau* dos tempos da *Revista de Cultura Religiosa*. Internamente, vinhetas para cada seção da revista, algumas fotos de autores de artigos, algumas gravuras. Páginas pouco carregadas, sugerindo conteúdos de leitura rápida.

Os poucos e muito caseiros anúncios de *Fé e Vida* no primeiro número, ao contrário de denunciar um mau início comercial do novo empreendimento, são explicados pelo diretor na “Apresentação”:

Geralmente, as empresas de publicidade do gênero que esta Revista representa, têm diante de si um espectro – o problema financeiro. Felizmente, ele não nos amedronta: antes de nos abalancarmos a esta publicação, já tínhamos em caixa os recursos monetários suficientes para mantê-la, folgadoamente, durante todo um ano, e compromissos certos que nos habilitarão a mantê-la definitivamente (1939, Tomo I, nº 1, p. 5).

Na verdade, as condições anunciadas por Rizzo, quais sejam, as de um cacife suficiente para doze números, eram resultantes do papel que jogou o Instituto de Cultura Religiosa no ano anterior. O ICR nascera com um quadro de associados e um programa de cursos e conferências a serem oferecidos ao público protestante. *Fé e Vida* nascera como um órgão de divulgação da cultura religiosa no escopo das atividades do ICR (Rizzo, *ibidem*, p. 5). Esperava-se que seu público fosse constituído de leitores fiéis assinantes, embora não se tivesse somente tal expediente para garantir sua publicação. O organizado programa de vendas de espaços para anúncios, com uma tabela de preços publicada a partir do nº 2 da revista, mostra que o diretor cercara-se de boas orientações. Não há dúvida de que *Fé e Vida* vinha bem mais preparada que suas antecessoras.

A maior mudança, certamente, vinha nos conteúdos. Rizzo percebera que as idéias avançadas veiculadas pela *RCR* e por *Lucerna*, se adotadas igualmente por *Fé e Vida*, punham em risco o empreendimento. A questão era não se expor de imediato à crítica conservadora. Rizzo também sabia que as desavenças anteriores eram muito mais lutas particulares compradas por seus ex-colegas de direção, os Revs. Othoniel Motta e Epaminondas do Amaral, com os fundamentalistas da Igreja Presbiteriana Independente – tendo Bento Ferraz à frente – do que propriamente com ele, ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil. Daí a explicação do diretor, dada também na “Apresentação”:

Decorre de tudo isso que a fixação de conceitos exatos da vida moral é imprescindível para a formação condigna da personalidade. A vida religiosa não escapa, de maneira alguma, a essa exigência inflexível: **doutrinas verdadeiras**, não há negar, **são essenciais** para que haja verdadeira piedade. Os efeitos de doutrinas errôneas, como se póde exemplificar fartamente no Brasil, se refletem de mil maneiras na orientação do espírito, dos afetos, das esperanças e do destino humano. Representando, como de fato o fazemos, um movimento espiritual, é inevitável que abordemos a questão doutrinária.

Vamos fazer-lo sem reboços. É certo que não o faremos por mero diletantismo intelectual, nem com espírito polêmico, mas sim porque **reconhecemos o inevitável entrelaçamento que existe entre doutrina e caráter** (negritos anteriores nossos). Não é, pois, sem razão, que aparece no título desta Revista o vocábulo **Fé**. Ele indica que vamos estudar questões doutrinárias. E nos o faremos sistemática e persistentemente. (...) Inúmeros fatos de que temos conhecimento nos habilitam a afirmar, sem exagêro, que, ao levantarmos a coluna que estamos erigindo nos arraiais da imprensa nacional,, milhares de vistas imediatamente nela se focalizarão. Para que porto as orientaremos? Já neste número perceberão os leitores quais as nossas diretrizes. Naufrágio não haverá, porquanto as luzes que no tópo desta coluna vão tremeluzir **não serão da filosofia ou da ciência dos homens** (op. cit., p. 4).

O esclarecedor parágrafo mostra que Rizzo retrocedeu para sobreviver na selva das paixões eclesiásticas e no meio dos ciúmes que determinam, muitas vezes, o êxito ou o insucesso dos empreendimentos. Os tempos passados na Igreja Presbiteriana Unida tinham ensinado Miguel Rizzo a agir com cautela no ambiente majoritariamente conservador do protestantismo brasileiro. Seus colaboradores no primeiro número de *Fé e Vida* eram pessoas de diferentes matizes teológicos: o presbítero Flamínio Fávero (o único presbiteriano independente a escrever nesse primeiro número; genro do Rev. Bento Ferraz) e o Rev. William Kerr (reitor do Seminário Presbiteriano de Campinas; “muito piedoso e conservador”, no dizer da própria *Fé e Vida*, à p. 23), reconhecidamente simpáticos à ortodoxia, bem como um grupo de jovens pastores presbiterianos que surgia influenciado pelo seu estilo, como José Borges dos Santos Junior (sucessor de Rizzo na Igreja Presbiteriana unida) e Julio Nogueira (jovem pastor de grande cultura). Ninguém que remetesse à *Revista de Cultura Religiosa* ou à *Lucerna*.

Por outro lado, Rizzo desejava correr em pista própria. Suas leituras da área da psicologia e, particularmente, da lavra do reverendo e escritor norte-americano Norman Vincent Peale (1898-1993; Peale foi pastor da Marble Collegiate Church, pertencente à Igreja Reformada da América (RCA), em Manhattan, Nova Iorque, de 1932 a 1984), ajudaram-no a formalizar sua doutrina própria – que ele viria a batizar de “Cristianismo Positivo”. Dessa combinação de psicologia e experiência religiosa, Rizzo cunhara sua frase-moto, expressa na “Apresentação” de *Fé e Vida*: “Em mim o cristianismo não há de fracassar” (op. cit., p. 5). Pode-se explicar esse casamento da seguinte forma: Rizzo propunha a transformação da doutrina e da ética cristãs em princípios motivacionais (vinculação que hoje se desenvolve intensamente no campo da auto-

ajuda e da neurolinguística). O “Sermão da Montanha” é encarado, nesse contexto, como um programa ético de ação visando a formação dessa nova personalidade. Diz Rizzo:

Há nos Evangelhos um sistema de princípios morais que, aplicados à conduta, produzem personalidades vigorosas. Isso não é fantasia, nem devaneio metafísico, nem dogma insustentável, nem liturgia árida. É fato incontestável. Referindo-se a esses princípios, o próprio Jesús asseverou que quem os observa é semelhante ao homem que edifica a sua casa sobre a rocha (FÉ E VIDA, 1941, Tomo VI, nº 5, p. 270).

No caso de Norman Vincent Peale, sua pregação no contexto norte-americano vinha ao encontro de uma classe média de maioria protestante, depauperada pela Grande Depressão e necessitada de alentos que a fizesse recobrar a confiança no capitalismo. A pregação de Peale foi, ao longo da década de 30, parceira do New Deal rooseveltiano e da reconstrução social baseada no *welfare state*. Uma pregação religiosa identificada com os esforços das elites dominantes norte-americanas, na busca de reconquistar uma classe média empobrecida materialmente e psicologicamente destrozada. No caso de Rizzo, o “Cristianismo Positivo” vinha como uma forma de discurso de persuasão das classes médias urbanas ascendentes e das classes políticas dominantes, tentando convencê-las do valor da religião protestante para “o combate dos males sociais, apontando o erro, pregando a verdade e apresentando o Cristianismo como o recurso de que ainda não lançamos mão para a organização justa da sociedade e o bem estar do indivíduo” (cf. PERNASETTI, 1946, nº 9, p. 9).

Nos números seguintes de *Fé e Vida*, de 1939 e 1940, os primeiros colaboradores passaram a ser anunciados como corpo de “redatores”. Outros nomes foram surgindo: Galdino Moreira, Jorge Goulart, Amantino Vassão, Teodomiro Emerique, todos eles jovens ministros da Igreja Presbiteriana do Brasil. Os anúncios de serviços, escolas e empresas cobrem as primeiras e as últimas páginas: médicos, advogados, dentistas, alfaiate, despachante, oficina de funilaria, pensão, laboratório de análises clínicas, relojoaria, indústria de alimentos, loja de material de construção, fábrica de ceras, fábrica de tecidos, Colégio Mackenzie, Colégio Batista Brasileiro, Imprensa Metodista, Livraria Biblos, Casa das Seringas (de artigos médicos e hospitalares), Fábrica de Tintas Wanda e as afamadas Casas de Sapatos Clark, para citar alguns dos anunciantes. *Fé e Vida* adquirira o apoio de empresários e profissionais liberais do âmbito das amizades feitas

por Rizzo ao longo de seu importante pastorado na igreja localizada nos Campos Elíseos. O empresário Luiz Dumont Villares era freqüentador assíduo dos cultos da Igreja Unida, embora não tivesse se filiado oficialmente à igreja. Os protestantes tinham uma voz pastoral importante que se insinuava na burguesia e em estratos importantes da classe média, ativas no comércio, indústria e serviços.

A partir do tomo V, nº 1, fascículo que saiu em janeiro de 1941, *Fé e Vida* tornou-se uma revista “de bolso”, nas dimensões de 14 cm. por 18,5 cm.. Esse foi seu tamanho definitivo até o seu último ano de publicação, em 1963. A redução se deveu a vários fatores, como a crise do papel – sempre importado – e às dificuldades de se encontrar gráficas que assumissem o trabalho de publicações periódicas. Tudo se tornara absurdamente raro e caro em 1941, por causa da 2ª Grande Guerra e de seu efeitos nas economias de todos os países. Mesmo daqueles que, no caso do Brasil, procuravam manter uma certa neutralidade pragmática quanto aos principais contendores do conflito. O país tinha sido pego na armadilha de sua própria economia que, apesar da política varguista da substituição de importações, ainda era pouco variada em seu leque produtivo, particularmente por não dispor de uma indústria de base. *Fé e Vida* teve de se adaptar à realidade econômica e suprimiu as vinhetas, fotografias e ilustrações. O sumário veio para a capa, à semelhança da *Reader's Digest* norte-americana.

Diga-se que as semelhanças entre *Fé e Vida* e *Reader's Digest*, como produtos culturais modernos, iam além das questões motivadas pela crise econômica. A capa de *Fé e Vida* assumiu a mesma disposição gráfica, na qual o sumário apresentava-se enquadrado por um pórtico grego, com as colunas jônicas a ladeá-lo. A revista norte-americana trazia o sumário ladeado por frisos gregos. Antes de assumir essa nova concepção visual, *Fé e Vida* trazia na 1ª capa um vitral ao estilo das grandes catedrais, sendo que a “Apresentação” vinha encimada por arcos góticos. Os vitrais e os arcos da arquitetura medieval cristã, símbolos identificados com a igreja, acabaram sendo substituídos pelos símbolos da cultura clássica. Outro expediente que *Seleções* usou e consagrou, as anedotas, frases de efeito e curiosidades – para separar as matérias e dar um “descanso” ao leitor – foi incorporado por *Fé e Vida* com a mesma finalidade. Como se vê, *Fé e Vida* não escapou à órbita de *Reader's Digest*, a grande divulgadora da linguagem da comunicação voltada para a classe média.

Se por um lado Rizzo cedia aos estímulos da linguagem de cultura média (para usar a expressão consagrada por Dwight MacDonald), de outro e aos poucos ia reincorporando a temática analítica, especialmente no campo das relações entre a teologia, a política e a economia. A seção “Problemas Sociais do Cristianismo”, sob a responsabilidade do pastor episcopal João Del Nero, tratou, por mais de uma década, de questões como democracia, totalitarismo, liberalismo, socialismo, comunismo, fascismo, capitalismo e liberalismo, procurando marcar tal discussão a partir das teses do “cristianismo social” e do cooperativismo. Júlio Nogueira e Jorge Goulart, dois pastores presbiterianos, tornaram-se os mais assíduos colaboradores de Rizzo, trazendo para as páginas de *Fé e Vida* (e depois, de *Unitas*) os temas da 2ª Guerra e das repercussões na sociedade brasileira, particularmente na seção “Notas e Comentários”. No entanto, cuidou-se para que a teologia não se tornasse excessivamente crítica, a fim de não afugentar os leitores às duras penas conquistados. Os articulistas de *Fé e Vida*, em sua maioria, eram cuidadosos quanto à orientação teológica de Epaminondas Melo do Amaral e de Othoniel Motta. É o caso do comentário que faz o articulista Júlio Nogueira a respeito do livro *Cristianismo intrépido*, de Epaminondas do Amaral. Em meio a elogios e apreciação positiva, julga o analista que o livro poderia provocar, “não raro, opiniões em contrário”; daí, as ressalvas que Nogueira faz quanto aos temas “melindrosos” do livro (1941, Tomo V, nº 6, p. 397-398). É importante lembrar que nesse mesmo ano de 1941, Amaral e Motta estavam envolvidos na organização da nova comunidade religiosa – a Igreja Cristã de São Paulo – declaradamente “liberal e ecumênica”. Experiência que afastava mais ainda o grupo ligado à *Fé e Vida* – mais os articulistas do que o próprio Rizzo – dos antigos companheiros dos tempos da *RCR* e de *Lucerna*.

O êxito do Instituto de Cultura Religiosa, através das atividades de Miguel Rizzo pelo país, fazendo conferências em salões e teatros e atraindo grandes auditórios, possibilitou uma grande expansão nas assinaturas da revista. Uma rede de lideranças evangélicas expressivas, baseadas em São Paulo, no Rio e em outras cidades de expressão, funcionava como comitês preparatórios para as “conferências culturais” de Rizzo. Aliás, o ICR tornara-se um movimento interconfessional importante no meio protestante brasileiro, a ponto de Rizzo passar a se dedicar integralmente a essa atividade, a partir de 1946. Foi investido nessa condição de líder de um grande movimento protestante no Brasil que Rizzo partiu para os Estados Unidos em dezembro de 1945, para uma longa estada que duraria até agosto de 1946. Custeado pela Junta de Missões

da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, Miguel Rizzo cumpriu toda uma agenda intensa de palestras e atividades, na divulgação do movimento que vinha liderando no Brasil. Era, na verdade, sua segunda viagem aos Estados Unidos sob o patrocínio dos presbiterianos norte-americanos. Da primeira vez, Rizzo tinha sido indicado para a viagem pela Igreja Presbiteriana do Brasil a fim de representá-la no centenário da Junta de Missões daquela confissão. Nesse segundo périplo norte-americano, Rizzo avistou-se com muitos líderes evangélicos norte-americanos e inteirou-se mais de perto das realizações e empreendimentos do maior deles à época, o já mencionado Norman Vincent Peale. Enfim, tratou de estabelecer laços do ICR com pessoas e instituições protestantes bastante importantes nos Estados Unidos. Não se verifica, porém, que tenha lutado por algum tipo de subvenção financeira. Mais importante era o capital social recolhido dessa viagem a meca protestante mundial.

Em 1946, Rizzo processou a mudança do nome da revista – de *Fé e Vida* para *Unitas*. Rizzo tinha escolhido o nome “Fé e Vida” por ter uma admiração profunda pela homônima francesa. Preocupava-lhe, porém, a utilização do nome sem a devida licença de *Foi et Vie*, até então não promovida por força dos entraves que a guerra provocara. Após o fim da guerra, chegou-lhe aos ouvidos que *Foi et Vie* desejava tirar uma edição brasileira (cf. GONÇALVES, 1991, p. 129). *Fé e Vida* tinha registro obrigatório no temível Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), criado por Getúlio Vargas em 1939. Rizzo, antes de partir para os Estados Unidos, acertou com seu diretor de redação, Paulo Pernasetti, a devida mudança de nome a partir de janeiro de 1946. Esse mesmo número foi o primeiro a ser vendido em algumas bancas de jornais de São Paulo, Rio e de outras capitais brasileiras (*Unitas*, 1946, Ano I, nº 1, p. 2). Experiência que acabou sendo descontinuada pela falta de estrutura para controlar a distribuição.

O Instituto de Cultura Religiosa seria o responsável por levar *Unitas* à tiragem de seis mil exemplares em setembro de 1953 (cf. RIZZO JÚNIOR, 1953, vol. XV, nº 9, p. 12). Não há como mensurar o número de pessoas que compravam *Unitas* nas bancas, mas evidencia-se o apetite por alcançar leitores de fora do grêmio protestante. Há um quê de inserção protestante no universo social urbano, um “colocar a cara” para fora das paredes da Igreja. Inserção essa que se mostra expressiva através dos programas de rádio que o Instituto de Cultura Religiosa passou a levar ao ar a partir de outubro de 1944, nos domingos pela manhã, das 9h00 às 9h30, na Rádio

Tupi de São Paulo. Intitulado “Programa da União Cultural Editora” (o braço editorial do ICR), mereceu o seguinte comentário do semanário “Guia Azul de São Paulo”:

Programa da União Cultural Editora, transmitido pela Rádio Tupi de São Paulo aos domingos, das 9,00 às 9,30 horas. Tivemos momentos de enlevo pela seleção e gosto na escolha de números musicais, em gravação. Entremeiando-se, foram lidos alguns trechos de livros a serem editados por aquela companhia, trechos muito interessantes. Para finalizar, o Reverendo Miguel Rizzo Junior, com um palavreado simples e atraente, discorreu sobre um tema da atualidade. Programa leve, educativo, instrutivo. Recomendamo-lo aos leitores (cf. Focalizando. Um programa por semana apud Unitas, Tomo XI, nº 11, p. 32).

Em 1945, o programa migrou para a Rádio Difusora e mudou de horário: das 14h30 às 15h00. O nome foi alterado para “Programa Cultura Espiritual”. Em finais de 46, o programa assumira seu nome definitivo – “Programa do Instituto de Cultura Religiosa”, diminuído em seu tempo de duração, de trinta para quinze minutos, mas estendendo-se para o Rio de Janeiro, dominicalmente levado ao ar pela Rádio Cruzeiro do Sul. Nesse mesmo ano, o ICR contava com três mil associados, e sedes em São Paulo e Rio de Janeiro. *Unitas* continuava sendo oferecida nas bancas de jornais, com o seguinte *slogan*: “Unitas: a Revista para o intelectual, para o homem do povo, para todas as classes” (jun. 1946, nº 6, 3ª capa).

O ICR teve seu apogeu em meados da década de 50. Em *Unitas* de setembro de 1953, Rizzo prestou extenso relatório das atividades do Instituto. Inicialmente, ele explica a respeito da principal motivação que o levou a concretizar o ICR:

No Brasil há, incontestavelmente, acentuado preconceito contra a religião evangélica. Muita gente existe que tem até certo pavor de entrar nos templos protestantes. Decorre daí que só seria possível atingir essa classe de pessoas – algumas das quais muito religiosas – se promovessemos conferências, não nos templos, mas em teatros ou salões nos quais entrem elas, sem constrangimento (Vol. XV, nº 9, p. 4).

A idéia de “classe” comparece nesse comentário sem qualquer rigor acadêmico. Não somente inclui as chamadas “classes cultas”, mas também toda e qualquer pessoa que tivesse

“acentuado preconceito” contra o protestantismo. O ICR tinha superado os primeiros objetivos de alcançar as “classes cultas”, para dirigir-se ao universo amplo da sociedade urbana brasileira. A contabilidade relativa às atividades do ICR mostra-se digna de nota, a levarem-se em conta seus números: em pouco mais de oito anos, Rizzo realizara 805 conferências em dezenas de cidades brasileiras, muitas delas proferidas em salões e teatros, sempre com grandes auditórios. Mantinha na oportunidade um “Curso de Religião por Correspondência” com mais de 800 alunos. Instalara filiais do Instituto de Cultura Religiosa em 22 cidades, afora a capital paulista, com suas respectivas diretorias locais. Realizara vários “congressos de cultura religiosa”. A União Cultural Editora publicara dezenas de títulos, calculados em mais de quinhentos mil exemplares tirados (*Unitas*, 1953, Vol. XV, nº 9, p. 12-14).

A fase do apogeu do ICR permitiu a *Unitas* reassumir a face de disseminadora de cultura teológica. Rizzo sentia-se suficientemente forte para voltar aos tempos ousados da *RCR* e de *Lucerna*. À retomada da crítica em *Unitas* não faltaram as críticas conservadoras. Caso típico é o da reação que tiveram, um pastor presbiteriano independente e um outro, da Igreja Batista, às afirmações de Miguel Rizzo Júnior a respeito do teólogo norte-americano batista Augustus Hopkins Strong, uma das principais fontes da teologia conservadora do fim do século XIX. Os dois pastores tacharam a Rizzo de “fideísta” (no jargão conservador da época, quase um palavrão) por ter contestado a teologia de Strong de maneira veemente e jocosa (ALVES, 15/9/1948, p. 2-3).

Unitas contou, em seus anos mais importantes – entre 1945 e 1959 – com a contribuição ostensiva do grupo ligado à IPB: Jorge Goulart, Júlio Nogueira, Paulo Pernasetti e Paulo Lício Rizzo, filho de Miguel Rizzo e, como o pai, pastor presbiteriano. Tais colaboradores tinham ligações com o Seminário Teológico de Campinas. Rizzo fazia questão de deixar as páginas de *Unitas* abertas para a reflexão teológica dos novos colaboradores que se agregaram à revista na segunda metade da década de 40, como Jorge César Motta e Odilon Nogueira de Mattos. Saem também alguns artigos de Roger Bastide, à época professor da Universidade de São Paulo. Pode-se dizer que *Unitas* constituiu-se em um dos poucos espaços de expressão teológica que restou a esses intelectuais, reconhecidamente produtivos e respeitados no âmbito universitário.

O ocaso de *Unitas* e do ICR coincidiu com a aposentadoria de Miguel Rizzo, em 1960, quando completou 70 anos. Era ele a alma de tudo o que construía. Quando lhe faltaram a força e a disposição para viajar, para escrever, para tocar os seus cursos, percebeu-se que o ICR, sendo muito mais um movimento do que uma instituição, não resistiria à falta do criador. O filho, Paulo Lício, falecera prematuramente aos 34 anos, vítima de coma diabética. *Unitas* seguiu até 1963. Mesmo assim, houve ainda tempo para um novo nome surgir nas páginas da revista: Rubem Alves, articulista da revista em seu último ano de existência.

Miguel Rizzo Junior faleceu em 1975, aos 85 anos, vivendo despojadamente em um apartamento na Rua Augusta que lhe foi doado pela Igreja Presbiteriana Unida, da qual fora declarado “pastor emérito”. O que Epaminondas do Amaral e Othoniel Motta não obtiveram, Rizzo alcançou: a publicação ininterrupta de uma revista de cultura religiosa por longos 24 anos. Muito mais do que isso, um intenso movimento de mobilização protestante em prol de uma inserção cultural mais significativa, identificada com a confessionalidade que praticavam, na sociedade urbana brasileira das décadas de 30, 40 e 50. Os intelectuais protestantes haviam cumprido, pelas vias possíveis, sua tarefa de sacristia.

3 – OS INTELLECTUAIS PROTESTANTES E A UNIVERSIDADE: A SACRISTIA CHEGA AO LABORATÓRIO

Tendo examinado a trajetória e a experiência eclesiástica dos intelectuais protestantes, o que se chamou aqui, de maneira figurativa, de “sacristia” (conforme propôs Othoniel Motta), cabe agora a verificação de sua produção intelectual no âmbito acadêmico. O que se tem proposto nesta tese, desde a análise do modelo primeiro de intelectual protestante, fundamentado na figura de Eduardo Carlos Pereira, é mostrar como tais intelectuais expressaram suas convicções religiosas através da produção intelectual extra-eclesiástica que vieram a concretizar. É também apontar para os caminhos pelos quais circulou essa produção e o impacto que teve na sociedade brasileira de maneira geral, e nos segmentos com os quais queriam dialogar, de maneira particular. Poder-se-ia também questionar a respeito da percepção que esses mesmos interlocutores sociais tiveram desse substrato protestante na produção cultural desses intelectuais.

Viu-se no estudo da intensa participação eclesiástica desses intelectuais uma preocupação inicial, qual seja, a de chegar às “classes cultas” – que num primeiro momento eram as elites agrárias, particularmente as do café, e depois, as elites burguesas urbanas, acomodadas aos tácitos acordos feitos com as velhas classes dominantes. Esse objetivo foi perseguido na expectativa de que os pastores e fiéis das igrejas protestantes viessem a se habilitar para essa comunicação, adequação julgada imprescindível face à pobreza cultural (entenda-se: falta de instrução escolar em todos os níveis) do povo protestante no Brasil. As revistas de cultura religiosa procuraram cumprir esse papel, mas a maior parte delas malogrou em seus objetivos, exceção feita às iniciativas de Miguel Rizzo Junior e do seu Instituto de Cultura Religiosa. Enquanto Rizzo alcançou muita gente com aquilo que julgava ser o remédio para o conservadorismo religioso e a ignorância sociológica dos protestantes, os outros intelectuais, do grupo de Motta e Amaral, envolvidos em uma queda de braço política e teológica em seu reduto eclesiástico, fecharam-se em copas na Igreja Cristã de São Paulo, optando por não colher os frutos que, em tempos anteriores, julgaram imprescindíveis para o atingimento de sua missão protestante. Porém, se não tiveram êxito como clérigos, certamente muitos deles obtiveram resultados muito satisfatórios, levada em conta sua exposição ao mundo da cultura universitária.

O tema dessa contribuição cultural protestante, de forma muito interessante e precoce, foi discutido por Roger Bastide em dois artigos, um em *Fé e Vida*, o outro em *Unitas*, sempre tomando a literatura como o campo dessa contribuição. O primeiro, “A literatura protestante no Brasil”, no número de julho de 1944 (publicado originalmente em *O Estado de São Paulo*, em 25 de maio do mesmo ano), e o segundo, “Protestantismo e literatura”, na edição de fevereiro de 1949. Examinando-se em primeiro lugar o artigo de 1949, que se refere particularmente à França, encontra-se o sociólogo, na época professor da Universidade de São Paulo, referindo-se à importante contribuição do protestantismo para a literatura: “Na realidade, os protestantes franceses não são muito numerosos; entretanto, eles deram a seu país uma das mais ricas literaturas que infelizmente é bem pouco conhecida no Brasil” (ibidem, p. 73). Bastide prossegue, afirmando ser essa contribuição protestante através da literatura uma “expressão estética do sentimento religioso”, vista desde o século XVI – através da literatura poética baseada na Bíblia – e no século XVII, “na prosa clássica, com seus longos e harmoniosos períodos, que é de origem protestante, continuação de Calvino e dos pregadores reformados” (ibidem, p. 74). Ao comentar a contribuição protestante à literatura francesa do século XX, Bastide assevera que as “marcas psicológicas” do protestantismo estavam ali, a impregnar os literatos e artistas franceses. Isso os levava ao hábito da oração, como bons protestantes, embora não lhes desse a convicção de que seus livros ou suas telas poderiam ser atribuídos a Deus, ou mesmo vinculados “ao serviço da causa divina” (ibidem, p. 74). Bastide completa:

Notemos que estamos seguindo plenamente o pensamento de Calvino. Muitas vezes se disse que Calvino condenava a arte. Pelo contrário, mas ele viu claramente que a arte tinha sua origem no mundo carnal e visava o prazer dos sentidos. Entretanto ele não disse que a arte era proibida ao cristão, contudo é uma vocação profana, que (salvo para certas músicas) não tem lugar no templo. Vocação profana, que consiste em procurar a beleza nas sensações, mas vocação apesar de tudo, que tem por conseguinte sua ética e esta ética é a submissão à beleza, à única beleza. Escrever bons livros, como o sapateiro deve fazer bons sapatos e o marceneiro bons móveis (ibidem, p. 74).

A sociologia bastidiana, aqui verdadeira teologia por sua muito boa interpretação de Calvino, expõe com clareza a mentalidade protestante francesa no século XX, transformada em arte e literatura. A produção cultural é atividade profana que não deve ser confundida com a vocação religiosa. Esta última lida exclusivamente com a fé e seus desdobramentos eclesiais e missionários, embora arte e religião tenham origem na mesma divindade, e por isso mesmo

estejam sujeitos a uma ética e uma estética exigentes. Daí a qualidade e a criatividade da literatura produzida pelos protestantes franceses e sua importante contribuição à arte nesse país.

No artigo publicado em *Fé e Vida*, Roger Bastide examina o mesmo tema, agora transferido ao ambiente brasileiro, qual seja, o das primeiras décadas do século XX. Observa que, igualmente à França, “os protestantes são pouco numerosos no Brasil”. No entanto, “do ponto de vista intelectual, eles ocupam, aqui, um lugar digno de ser destacado, devido a seus caracteres especiais” (op. cit., p. 52). E prossegue:

Sem dúvida, os raros **escritores protestantes no Brasil** podem ser considerados **escritores puritanos**, por sua oposição ao realismo, pelas críticas que não cessam de fazer à “literatura de bordel e de cloaca”. (...) Além disso, a esse **primeiro puritanismo**, junta-se, no Brasil, um **segundo – o da forma**. Primeiro das formas tradicionais da arte poética da rima e do ritmo, **contra o modernismo**. Compreende-se a razão disso. É que **o protestantismo que defende a disciplina, o controle de si mesmo, a regra**, não pode senão amedrontar-se de ver os poetas revoltarem-se contra as regras. Há aí uma **passagem da estética para a ética; teme-se dar um papel à liberdade** e oportunidade para agir livremente, pois ela poderá acabar, **por contágio, destruindo, também, os alicerces morais**. Em segundo lugar, apresenta-se o **puritanismo da língua**. Várias razões agem nesse caso. Primeiramente, o **desejo de mostrar que o protestantismo brasileiro não é de origem norte-americana**, mas que continua o protestantismo lusitano, o que é verdade por serem muitos pastores de origem portuguesa. Mas a razão principal deve ser procurada no **medo**, baseado na opinião de que a liberdade deixada à vontade num setor, acabará por se irradiar por todos os lugares, na idéia de que a **disciplina** só se adquire pelo exercício, que o exercício da disciplina lingüística, por consequência, ajuda a tornar-se dono de si mesmo. **Saber controlar suas palavras, sua sintaxe, seguir escrupulosamente as regras gramaticais já é um primeiro controle da vida interior**, pois não se pode pensar senão através da linguagem. Nisto o sociólogo encontra ainda a **ligação entre o protestantismo e a classe média tradicional**, que se **separa do povo com o qual poderia ser confundida pelo seu nível de vida**, às vezes muito baixo, utilizando justamente como **barreira a pureza da língua lusitana**. A boa linguagem e os bons costumes constituem a fronteira, algumas vezes agressiva na sua apresentação, dessa pequena burguesia, que habita as chamadas residências modestas (op. cit., p. 52, grifo nosso).

Tem-se aí um quadro muito preciso da opção cultural protestante no Brasil, abrigada de maneira genérica na expressão “literatura”. Bastide entende o puritanismo protestante como o responsável por essa opção cultural, definindo o comportamento literário no âmbito da disciplina e da regra. Sabe-se que é exatamente o que caracterizou a teologia e a ética dos calvinistas, particularmente a partir do século XVII na Inglaterra. Daí, a fobia à liberdade estética, que ameaça contaminar a vida moral e espiritual. O controle da fé é exercido, portanto, a partir da

linguagem, com suas regras gramaticais, sendo esse “um primeiro controle da vida interior”. Pode-se concluir que para os protestantes como Eduardo Carlos Pereira, **a normatização das regras da linguagem no Brasil**, em fins do século XIX e começos do século XX, constituía-se em **uma forma não declarada de evangelização**. Nessa perspectiva, todas as atividades de âmbito didático, pedagógico, científico e cultural são disciplinadoras, desenvolvidas a fim de que se preserve a submissão moral e espiritual do ser humano, sem prejuízo de seus propósitos explícitos. Isso vale para as aritméticas de Antonio Trajano, para a literatura de polêmica de Ernesto Luiz de Oliveira, para os tratados de medicina legal de Flamínio Fávero, para os textos de botânica de Frederico Hohene, para os estudos entomológicos de Adolph Hempel. Pois os campos científicos são espaços nos quais se ganha a confiança das pessoas para o Evangelho, em sua versão protestante. O cristianismo, assim, não tem a ciência como inimiga, pois esta sempre comprovará a verdade enunciada na Bíblia. A ciência será levada em conta até o momento em que não mais puder ser usada como comprovação da mensagem religiosa. A partir daí, para tal protestantismo, a ciência perde seu *status* para tornar-se heresia. Pois o estatuto que dá cientificidade às coisas é a Bíblia. Os vigilantes da ciência são os próprios cientistas cristãos, fiadores do verdadeiro conhecimento por dominarem tanto esses saberes quanto a Bíblia. Os cientistas têm a responsabilidade de selecionar os conhecimentos que deverão alcançar o *status* de **verdade**. Tais cientistas e intelectuais são parte do quadro social brasileiro do fim do século XIX e do começo do século XX. A elite nacional busca sair do atraso cultural que dominou a colônia e o império por quase quatro séculos. Por isso, funda museus, institutos históricos e geográficos, faculdades de Direito e de Medicina, como tão bem retratam Schwarcz (*O espetáculo das raças*) e Alves (*O Ipiranga apropriado*). Os intelectuais e cientistas protestantes estão integrados a esses esforços de modernização científica. No entanto, essa modernização deve obedecer às regras do jogo. No caso da mentalidade protestante, as regras resumem-se ao biblicismo literalista.

Antonio Mendonça analisa com propriedade o papel que a teologia exerceu no mundo ocidental, ao lado e a cavaleiro da filosofia, na validação do conhecimento humano. Mendonça afirma que os sistemas teológicos, inclusive o fundamentalismo norte-americano do final do século XIX e começo do século XX, ligado aos professores do Seminário Teológico (Presbiteriano) de Princeton, propunham-se em bases filosóficas e científicas [no caso do

fundamentalismo, baseado no “Realismo do Senso Comum Escocês”, cujo principal articulador foi Thomas Reid (1710-1796), principal adversário do ceticismo de Hume], assumindo o seguinte:

Estabelecido que a Bíblia é o testemunho das verdades de Deus feito por diversas pessoas num dado período de tempo e aceito por muitos séculos seguidos por outras pessoas, não há como negar que as Escrituras são a verdade e tudo o que ela narra é historicamente verdadeiro. São fatos. Não há necessidade, na leitura da Bíblia, de qualquer mediação para ser compreendida. O senso comum de qualquer pessoa o conduz á verdade bíblica. Toda a teologia posterior de Princeton será construída a partir desse princípio e irá privilegiar o método indutivo na teologia. Por isso, por esse rigor metodológico, os teólogos princetonianos como o próprio Alexander Charles Hodge (1797-1878), Archibald Alexandre Hodge (1823-1886) e Benjamin B. Warfield (1851-1921) reivindicaram para a teologia um lugar no cenário da ciência (MENDONÇA, 1997, p. 23).

Nessa cosmovisão princetoniana, a “cientificidade da teologia” já está dada. É óbvia. Cabe aos outros saberes o ajuste à Bíblia, a fim de que sejam legitimados como “ciência”. Tais saberes possuem a liberdade da pesquisa em seus respectivos campos de estudo, mas não detém a última palavra. A Bíblia, mais que um livro de religião, é um repositório infalível da sabedoria divina. Poder-se-ia perguntar como foi possível o desenvolvimento tão espetacular da ciência e da tecnologia na sociedade norte-americana ao longo do século XIX, em um ambiente tão marcado pelo protestantismo conservador e puritano. A resposta está, dentre outras coisas, no pragmatismo de William James (1842-1910). A filosofia adotada pela sociedade burguesa norte-americana funcionou como um amortecedor entre a mentalidade conservadora protestante e as concepções burguesas de progresso e de desenvolvimento tecnológico. No próprio dizer do filósofo norte-americano: “Nos princípios pragmáticos, não podemos rejeitar qualquer hipótese se daí decorrem conseqüências úteis à vida. (...) Nos princípios pragmáticos, se a hipótese de Deus funciona satisfatoriamente, no sentido mais lato da palavra, é verdadeira” (JAMES, 2005, p. 145, 157). Embora se criticassem mutuamente (muitas vezes de maneira contundente, como nas ocasiões em que o conservadorismo teológico refutou o darwinismo), a religião protestante puritana e a ciência burguesa souberam ajustar-se, pragmaticamente, na idealização do “sonho americano” e na concretização da sociedade mais rica e poderosa do mundo ocidental que o século XX conheceu.

Os missionários norte-americanos trouxeram na bagagem, em sua chegada ao Brasil, essas mesmas convicções, particularmente os presbiterianos. Religião e progresso não são excludentes. Pelo contrário: a religião protestante norte-americana ostenta uma certa presunção de superioridade em relação às outras religiões exatamente porque parte da premissa de que as nações líderes do mundo moderno adotaram o protestantismo como seu credo. Essa era a convicção de Eduardo Carlos Pereira ao escrever *O problema religioso da América Latina* (1920). Essa também é a postura de toda a geração intelectual de Pereira, o que explica a maneira com que se entrega à missão de evangelizar o país pela pregação polêmica e pela atuação educativa (através das escolas, bem como pelos livros didáticos que escrevem). Os primeiros intelectuais protestantes, ao alcançarem os ambientes dos ginásios, das escolas normais, dos institutos históricos, dos museus e das academias de letras, da produção de livros didáticos, levam a sacristia para o laboratório, mas não são capazes de por esses dois ambientes em diálogo. O laboratório, na verdade, torna-se mera extensão da sacristia, pois os saberes por ele produzidos devem ser legitimados pela religião.

Dentro desse quadro, os estudos gramaticais e filológicos são aqueles que se apresentam como fundamentais para essa doutrinação protestante através da ciência, pelas razões que Bastide aponta dentro dessa lógica, “pois não se pode pensar senão através da linguagem” (jul. 1944, p. 54). Daí, a importância de Eduardo Carlos Pereira, colaborador na estruturação da gramática da língua portuguesa falada no Brasil. Uma obra notável de ordenação científica da língua portuguesa falada no Brasil; uma obra não menos importante no ordenamento ideológico da sociedade brasileira, ao propor às classes instruídas o domínio preciso da língua; uma obra que corresponde à ordem moral e espiritual que a religião cristã protestante requer e propõe. Bastide completa:

Quanto aos gramáticos [protestantes], já salientamos a razão que consiste numa transposição do puritanismo (e do desejo de pureza) da ética para a estética. Para a **filologia** entra em jogo, ainda, uma outra causa. Sabe-se que **a exegese ocupa um lugar importante nas faculdades de teologia protestante**; ora, **essa exegese baseia-se** menos sobre a história do quem **sobre o estudo da língua hebraica**. Desenvolve-se desse modo, nos **jovens pastores**, uma **mentalidade de pesquisas filológicas** que sem dúvida existe em muito outros brasileiros, mas de um modo esporádico. (...) Mas não posso apresentar prova melhor de que a filologia tenha um lugar especial no mundo protestante do que os **estudos de Othoniel Motta** publicados neste jornal ou na Revista do Arquivo Municipal. (...) Como se vê na literatura de ficção [o protestantismo] não ocupa um lugar

apreciável nesse balanço. Não obstante, ela existe e até foi pelo govêrno do país conferido um prêmio, mais ou menos há dois anos atrás, a um jovem estudante de teologia que retratou o mundo dos imigrantes espanhois em São Paulo. Ésse fato prova, talvez, uma certa mudança de valores na **mocidade presbiteriana brasileira**, um certo **desejo de sair das regulamentações puritanas**, o puritanismo nada tendo a ver com a saude moral, uma certa vontade de dar à arte pura um papel mais importante na vida. Se isso fôsse verdade, no entanto, a literatura protestante no Brasil se desenvolveria paralelamente à literatura protestante de língua francesa, da França pou da Suíça, que tenta procurar até em Calvino as bases de uma estética; promoveria um movimento de arte protestante; e poderia orgulhar-se disso... (op. cit., p. 54, 55).

No entender de Bastide, Othoniel Motta é o exemplo ideal para que se perceba como os estudos exegéticos, tão caros às faculdades teológicas protestantes, deram origem a consagradas carreiras filológicas. Portanto, no caso específico da filologia, o problema não está ligado tão diretamente ao puritanismo (enquanto desejo de pureza), mas à “mentalidade de pesquisas” que a exegese imprime. Bastide põe Othoniel Motta na linha divisória entre o rigor puritano dos gramáticos protestantes – que nesta tese está ilustrado pelo modelo do intelectual protestante conservador – e um novo modelo de estudioso, que se permite ir além do puritanismo metodológico, representado pelo “jovem estudante de teologia” e pela “mocidade protestante brasileira”. É evidente que esse salto de qualidade foi dado, não pelo abraçamento da “literatura de ficção”, ou mesmo pelo surgimento de um movimento artístico (de corte análogo ao dos modernistas brasileiros), mas pela entrada em cena de um grupo de jovens estudiosos e ousados, que imprimem um movimento de renovação teológica nas suas igrejas. Que decidem ingressar nas lides universitárias, uma vez preteridos em seus espaços eclesiásticos de atuação. Que levam para esse novo ambiente o rigor e a honestidade de seu trabalho intelectual, combinados com a sensibilidade humanística herdada dos estudos teológicos. Roger Bastide não percebeu, mas estava no olho desse furacão, ele mesmo um incentivador e testemunha do surgimento dessa tão significativa geração. A sacristia chegava, então, ao laboratório. Sem intenções de instrumentalizar o laboratório, usando-o indevidamente para cumprir propósitos da religião. Sem se deixar também, em presença do laboratório, desfazer, extinguir, aniquilar pelas categorias positivistas da racionalidade e da materialidade.

O destaque deste estudo recai sobre três nomes da geração intelectual protestante – Lívio Teixeira, Theodoro Henrique Maurer Júnior e Isaac Nicolau Salum, que serviram a universidade brasileira e que deixaram profundas marcas de rigor, sabedoria e dedicação por onde passaram. A

trajetória científico-acadêmica desses intelectuais protestantes vem registrada, fragmentariamente, pela própria comunidade universitária, nos textos de homenagens, nas orelhas e contra-capas de livros e nas menções que lhes foram prestadas à época de sua morte. Percebe-se um quase que total desconhecimento da vida religiosa desses homens, por parte daqueles que os mencionam ou que os homenageiam. Quando tais menções são feitas, vêm incompletas, superficiais, equivocadas, suspirando uma certa incapacidade de integrar esse aspecto da vida desses intelectuais à participação que tiveram, como professores, escritores e mesmo colegas, nas lides universitárias. Sugerem ainda um preconceito do qual a academia deveria se envergonhar. Pois é impossível estabelecer uma separação ou qualquer dicotomia entre a experiência religiosa desses mestres – não somente a progressa, mas a que mantiveram ativa ao longo de toda sua carreira acadêmica – e seu labor intelectual no ambiente universitário.

3.1 Lívio Teixeira no Departamento de Filosofia da USP

A figura de Lívio Borges Teixeira passou a ser recuperada pela academia na década de 90, através das iniciativas tomadas por dois de seus alunos mais celebrados, os filósofos Marilena Chauí e Bento Prado Júnior. Teixeira faleceu em 1975. Na época, as únicas menções feitas ao seu falecimento, de maior significação no âmbito da universidade, foram as de seu colega, professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e também presbiteriano, Odilon Nogueira de Matos, no texto publicado na *Revista de História* de abril/junho de 1976, intitulado “Em memória de Lívio Teixeira. Do púlpito à cátedra”, bem como a de seu ex-aluno Bento Prado Junior, publicada na revista *Discurso*, da Faculdade de Filosofia da USP, em seu número 6 do ano de 1975. Sobre esse último texto aqui se retornará. Quanto ao artigo de Matos, na verdade foi transcrito na *Revista da História*, publicado que foi originalmente no jornal *Correio Popular* de Campinas, em 19 de dezembro de 1975, como esclarece o redator da *Revista* em nota de rodapé (p. 483). O artigo, como era de se esperar de um presbiteriano, fez justiça à experiência religiosa de Lívio, mencionando o fato de ter sido pastor e assim participado das lutas presbiterianas das

décadas de 20, 30 e início dos anos 40. No entanto, não deixa de cometer o equívoco já mencionado, pois ao falar de sua saída da Igreja Presbiteriana Independente, no fragor da “questão religiosa”, afirma ter Lívio trocado, “definitivamente, o púlpito pela cátedra” (p. 484). A expressão é quase um sinônimo para descrever uma espécie de “conversão” pela qual Teixeira teria passado, integrando-se então à universidade e dando as costas para a vida religiosa. Pois não ventila mais qualquer coisa a respeito da vida eclesiástica do professor Lívio. Por outro lado, o artigo menciona passagens muito particulares da vida de Teixeira no dia-a-dia universitário, como a de seus comentários a respeito das dificuldades que encontrava para publicar seus textos produzidos na academia, em tempos muito mais complicados para o mercado editorial universitário. Odilon de Matos afirma ter sido ele mesmo que sugeriu a Lívio procurar o Professor Eurípedes Simões de Paula, na época o diretor da Faculdade de Filosofia da USP, que estava lançando a *Revista de História* (op. cit., p. 485). Foi exatamente essa revista que abriu as portas para as publicações dos primeiros trabalhos de Lívio Teixeira: “Nicolau da Cusa: estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento” (sua tese doutoral; publicada pela *Revista de História* em três partes: janeiro-março, abril-junho e julho-setembro de 1951), e “A religião de Descartes” (artigo publicado no número de janeiro-junho de 1955). Diz ainda Matos: “Tirado em separata, *Nicolau de Cusa* veio a constituir um dos primeiros volumes da chamada *Coleção da Revista de História* (op. cit., p. 485). É bom lembrar que Teixeira tirara seu doutorado em 1944, orientado por seu mestre francês, o Professor Jean Maugué. Portanto, sua tese só foi publicada anos depois, e mesmo assim em capítulos, como artigos de uma revista acadêmica de estudos. O Prof. Maugué não contou entre os principais destaques da delegação francesa de professores que deu o respaldo inicial à USP (cf. RIBEIRO, 12/01/2006, p. 2; Ribeiro também lembra que Maugué só recebeu o devido reconhecimento depois do “empenho de Gilda e Antonio Cândido de Mello e Souza, que foram seus alunos”). É também sabido que o Prof. João Cruz Costa (1904-1978), contemporâneo de Teixeira e seu colega de cátedra na Faculdade de Filosofia, sempre recebeu uma atenção maior dos editores. Sua tese doutoral foi publicada em 1942: *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanches*, no Boletim nº 29 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Sua tradução dos *Diálogos* de Platão saiu em 1955 pela Editora Globo de Porto Alegre. Seu *Contribuição à História das Idéias no Brasil* foi publicado pela José Olympio no ano de 1956. Lívio Teixeira, de sua parte, sempre pendeu para a História da Filosofia. Talvez tenha sido essa sua opção, naquela altura dos estudos filosóficos na

USP, determinante para passar em segundo plano a sua atuação como professor, nos primórdios da Universidade de São Paulo.

No levantamento bibliográfico feito por Marilena Chauí a respeito de Lívio Teixeira, publicado ao final do fascículo X de *Cadernos Espinosanos* (2003), encontram-se as menções aos outros passos de sua trajetória bibliográfica na universidade, da qual citam-se aqui os dados mais expressivos: a publicação de seu trabalho de livre docência (“A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa”, no *Boletim* nº 199 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP em 1955) e de cátedra (“Ensaio sôbre a moral de Descartes”, *Boletim* nº 204 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1955), quase que seqüencialmente às referidas conquistas acadêmicas obtidas nos anos de 1954 e 1955, respectivamente. Tais publicações circularam no ambiente universitário ao qual são dirigidas prioritariamente revistas e boletins dessa natureza, com tiragens proporcionais ao público ao qual se dirigem e orçamentos muito limitados. Lívio Teixeira também foi tradutor de textos de Voltaire e Espinosa. Sua primeira produção bibliográfica de vulto que veio a ser publicada foi a tradução do livro de André Maurois, *O pensamento vivo de Voltaire* (Martins Editora), em 1940, com várias reedições. Escreveu ainda artigos e capítulos de livros publicados no Brasil, em Portugal e na França. Não se trata de uma produção acadêmica extensa, mas certamente de grande qualidade.

A produção bibliográfica de Lívio Teixeira teve sua veiculação para o público leitor do atual mercado editorial com a publicação de sua tese de cátedra sobre Descartes, em 1990, pela Brasiliense (com prefácio de Bento Prado Júnior), seguida de sua tese de livre docência sobre Espinosa pela Editora da UNESP em 2001 (com apreciação nas orelhas do livro pela Professora Marilena Chauí) e de vários “textos dispersos”, reunidos e apresentados pela já citada filósofa em *Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. Número em homenagem ao Prof. Lívio Teixeira (1902-1975)*, no ano de 2003, publicado pelo Departamento de Filosofia da USP. A questão aqui não se coloca em relação à quantidade de possíveis leitores, pois os livros citados não se referem à tiragem e o boletim espinosano saiu com mil exemplares. É, muito mais, a divulgação e o reconhecimento de uma forma de pensar a filosofia que foi determinante para a

estruturação de uma importante cadeira do Departamento de Filosofia da USP, qual seja, a de História da Filosofia.

O reconhecimento dessa importância está presente nas palavras de Marilena Chauí:

Lívio Teixeira inaugurou entre nós o estilo de trabalho que orientou as pesquisas em História da Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Como ele mesmo nos dizia e praticava, a História da Filosofia é o caminho natural e único para ingressar na Filosofia e essencial para a formação filosófica, desde que saibamos conjugar o estudo do aspecto estrutural de cada filosofia – aquilo que efetiva e logicamente o filósofo escreveu – com as condições históricas e intelectuais de sua realização – aquilo que uma obra filosófica pretende significar. O “professor Lívio”, como o chamávamos, foi o mestre de pelo menos cinco gerações de estudantes que, entre os anos 1950-1960, passaram por seus cursos de História da Filosofia Antiga e História da Filosofia Moderna, descobrindo com ele que aprender a ler é também aprender a pensar. Em suas aulas, ensinava-nos a paciência para desentranhar o sentido dos conceitos, a pertinácia para não desistir diante das dificuldades, a dedicação ao trabalho do pensamento de um outro com o qual aprendíamos a pensar, a permanência das dúvidas e da interrogação como condição de nosso próprio pensar. Liberdade de espírito é, certamente, o traço mais marcante de sua personalidade filosófica e torna-se plenamente visível na maneira como explora o papel decisivo da vontade moral cartesiana... (...) A liberdade de espírito sempre palmilhou o caminho de sua vida intelectual. De fato, não foi casual que, formado em teologia e destinado à carreira de pastor presbiteriano, Lívio Teixeira tivesse inquietações que o levaram ao recém-criado curso de Filosofia, da faculdade de Filosofia da USP, nem que tivesse começado suas pesquisas investigando o conceito de “douta ignorância” em Nicolau de Cusa, o filósofo da “visão em Deus”, sobre o qual escreveu sua tese de doutoramento. Seu espírito livre e inquisitivo, porém, lhe valeu ser excluído da condição de pastor de sua igreja, experiência pela qual também havia passado um outro pensador, três séculos antes, ao questionar supostas evidências religiosas e teológicas. Assim, também não foi casual que Lívio Teixeira tenha tido um encontro marcado com o “amor intelectual de Deus”, isto é, com Espinosa, sobre o qual escreveu sua tese de livre docência e do qual traduziu o *Tratado da reforma da inteligência*. Sua obra sobre Espinosa é um clássico da filosofia no Brasil. Sua tradução, rigorosa, elegante e erudita, um marco na formação de uma biblioteca filosófica em língua portuguesa (CHAUÍ, ago. 2003, p. X, grifo nosso).

Em primeiro lugar, dê-se o devido destaque ao reconhecimento que Chauí faz a Lívio Teixeira no cenário da filosofia no Brasil. Marilena Chauí, certamente, foi e é a intelectual mais comprometida com o resgate da importância de Lívio Teixeira e com a exaltação de sua competência pedagógica, acadêmica e intelectual. Bento Prado Júnior também deu esse reconhecimento, em seu artigo publicado no número 22 de *Estudos Avançados*, quando essa importante publicação do Instituto de Estudos Avançados da USP homenageou personalidades

ligadas aos 60 anos de existência da universidade paulista (Em memória de Lívio Teixeira, setembro/dezembro de 1994). Outra palavra importante, mais recente, deu-a Miguel Reale, no artigo “Panorama filosófico brasileiro”, em *O Estado de São Paulo* (16/7/2005, p. 2), ao comentar a respeito das grandes contribuições da USP à filosofia. Tais menções puseram Lívio Teixeira, em termos públicos, no mapa da ciência nacional, como um de seus grandes protagonistas, embora ele já o estivesse de efetivo. Lívio foi o primeiro, no Brasil, a apontar a História da Filosofia como uma das mais importantes vertentes do estudo das Humanidades, plasmando a visão de muitos de seus alunos com a mesma percepção científica, além de dar o tom metodológico ao Departamento de Filosofia uspiano referente a esse campo de estudo, o que não é pouco.

Chauí parece negar a validade científica e cultural da vida religiosa do professor homenageado. Põe a experiência religiosa de Lívio Teixeira em oposição ao que chamou de “espírito livre e inquisitivo” do filósofo. Daí, para ela, ter sido Lívio Teixeira “excluído da condição de pastor de sua igreja” a semelhança dos processos inquisitoriais que marcaram o início da Era Moderna na Europa e seus domínios (parece ser esse o caso, embora a referência de Chauí não seja historicamente precisa). Para a filósofa, a mentalidade que o pensador presbiteriano detinha era incompatível com o ambiente eclesiástico; o que parece ser, na visão de Chauí, um problema recorrente, senão crônico, do ambiente eclesiástico. Neste último aspecto, certamente Chauí não se equivoca, em face da própria história de intolerância das instituições religiosas – particularmente as cristãs – no mundo ocidental.

Bento Prado Júnior, por sua vez, capta elementos do antigo mestre que põem em relevo aspectos psicológicos e linguísticos da relação professor-aluno, não menos importantes para o aprendizado rigoroso. Tais observações estão no texto que escreveu em 1975, mencionado em parágrafo anterior, e que se incluiu na edição de *Estudos Avançados*, nos 60 anos da USP. Cita-se aqui com base nessa última publicação:

O discurso do mestre era mais da ordem do horizonte ou da atmosfera e só agora se cristaliza, para mim, como *obra*. (...) O que aparece como austeridade de linguagem logo denuncia algo mais profundo, que envolve a própria idéia de filosofia. A recusa do

jargão, de toda e qualquer cumplicidade com as modas intelectuais dominantes (por que não dizê-lo? Com a ideologia), tal é o nervo da obra (set/dez 1994, p. 245).

Prado Júnior, ao captar o despojamento filosófico do mestre relativamente aos “modismos”, compreende nisso uma expressão de sua maneira de ser, indo além propriamente das linhas ou sistemas de pensamento que lhe eram preferidos (e ele certamente as tinha, como seus estudos de Espinosa). É, segundo o autor, o “nervo de sua obra”. O professor Lívio era capaz de transitar pelos sistemas filosóficos com a mesma independência e o mesmo grau de tolerância em relação aos diferentes sistemas examinados na História da Filosofia, fossem eles da “moda” ou julgados ultrapassados, não permitindo que mesmo suas predileções teóricas interferissem em seu “discurso austero”.

Aqui, parece existir um efeito importante da “sacristia” no ambiente acadêmico. Não somente relativo ao fato óbvio de que Lívio Teixeira se aproximou da filosofia por força das portas que os estudos teológicos abriram, uma vez que o currículo seminarístico incluía, ao tempo de Lívio, uma razoável presença das disciplinas filosóficas: Lógica, História da Filosofia e Ética, segundo o currículo da Faculdade de Teologia onde Lívio estudou, na década de 1920 (*Regulamento da Faculdade de Theologia*, 1925). Porém, resultante também do mesmo ambiente conturbado de onde viera Lívio Teixeira, qual seja, das lutas entre conservadores e liberais na Igreja Presbiteriana Independente. Pois Lívio adquiriu sua independência intelectual e sua tolerância prática das leituras e dos comprometimentos históricos no ambiente da sociabilidade teológica, ao lado do pai, de Othoniel Motta e de Epaminondas Melo do Amaral. Sua “liberdade de espírito”, para usar a expressão de Marilena Chauí, não é resultante de sua saída da IPI, nem mesmo algo que Teixeira recebe ao por os pés no ambiente universitário. É, antes e acima de tudo, uma característica de sua geração teológica, já declarada nos manifestos de 41 (dirigido a IPI) e 42 (dirigido ao protestantismo nacional) dos liberais protestantes:

Nosso liberalismo é, fundamentalmente, um espírito, uma atitude... que nos leva a encarar de um ponto de vista largo e tolerante os problemas religiosos... Não nos escravizaremos às tradições. (...) O espírito liberal... é o espírito cristão e o da Reforma (AMARAL, 1941, p. 11-14, *passim*).

A postura de Lívio Teixeira como professor de filosofia expõe um perfil intelectual já existente, provado ao longo dos anos em que as questões políticas e teológicas na Igreja se faziam tormentosas. É perfeitamente possível que esse rigor intelectual e ético tenha se depurado com a vivência universitária e a ampliação dos horizontes de estudo. É muito provável que a busca do sentido de *beatitudo* tenha sido enriquecida com o aprofundamento das leituras filosóficas, conforme assinala Prado Júnior:

A busca do sentido de *beatitudo* nas obras de Descartes e de Espinosa é particularmente significativa sob a pena do antigo Pastor. (...) Beatitudo natural, portanto, ou terrestre e que se exprime de maneira forte na idéia cartesiana de generosidade. (...) Remédio contra as paixões, a generosidade implica em conhecimento... (...) Mas esse remédio é também uma paixão. Beatitudo natural porque para Descartes como para Espinosa, a virtude não se opõe de maneira absoluta à paixão, ou porque é possível um bom uso das paixões (op. cit., p. 246-247).

Porém, a *beatitudo* assinalada – aqui, sinônimo claro de **integridade intelectual** – não resulta de uma conversão pura e simples da teologia para a filosofia, como se no caso de Lívio Teixeira se estivesse lidando com dois “saberes” antagônicos e excludentes. Pelas evidências apresentadas em seus textos, parece ter faltado aos ex-alunos de Teixeira (os professores Bento Prado Júnior e Marilena Chauí) um aprofundamento maior no conhecimento da **carreira histórica** do mestre. Em suas menções a Lívio Teixeira, os autores não mencionam sua produção e atividade intelectual no âmbito da Igreja, ignorando-a por completo. Se melhor reparassem em sua trajetória histórica, perceberiam que o Professor Lívio Teixeira não renunciou ao cristianismo e nem abandonou a experiência eclesial. Embora tivesse deixado a Igreja Presbiteriana Independente e se exonerado da carreira ministerial, fez-se fundador e líder de uma outra igreja, a qual frequentou assiduamente até o fim de seus dias. Ao invés da mudança radical de ambiente, como sugere o nome do artigo do Prof. Odilon Nogueira de Matos – *Do púlpito à cátedra* –, promoveu-se na vida de Lívio Teixeira uma síntese – *Da sacristia ao laboratório* – retomada a expressão de Othoniel Motta, que descreve uma caminhada a unir esses dois pontos particulares. Para Lívio Teixeira, portanto, não havia as incompatibilidades dos ambientes, das sociabilidades, e nem mesmo uma reinterpretação, em sua vida acadêmica, do sentido de beatitudo. O rigor científico, o trânsito austero e tolerante pelos diferentes sistemas e conceituações filosóficas da

História da Filosofia, os brilhantes estudos que produziu – de Nicolau de Cusa a Espinosa –, a honestidade intelectual e moral, a apreensão humanística da realidade da sala de aula e da tarefa do professor, são reverberações de sua formação, experiência e convicções protestantes. Uma maneira, talvez não intencional, de tornar verificável o conjunto de valores e crenças que trazia consigo e uma expressão coerente com o protestantismo liberal europeu e com alguns de seus segmentos norte-americanos, ao abrir mão da *missio* para ficar com o *ethos*.

A melhor forma de reforçar essa impressão e de possivelmente torná-la convicção, é dar a palavra ao próprio Professor Lívio Teixeira, na introdução que faz à sua tese de doutoramento, quando estudou o pensamento de Nicolau de Cusa. Defendeu-a em 1944; escreveu-a “durante a guerra”, ou seja, nos anos passados na USP que coincidiram com parte do desenvolvimento da 2ª Guerra Mundial (1938-1945). Poder-se-ia, também, figurativamente, interpretar esse tempo de “guerra” com os anos passados no fragor dos debates teológicos e políticos que dividiram a IPI (1938-1942). Teixeira esclarece:

Nicolau de Cusa viveu no século XV. Foi um personagem de grande destaque na Igreja, como cardeal e como legado papal em missões importantes. Seu amor à literatura e à filosofia lhe deram celebridade entre os homens que na época representavam os tempos novos. Nesse século de transição, cheio de pressentimentos e inquietações ele é também um homem de transição, ligado à Igreja pela sua fé e à Renascença pela sua cultura. Contudo não foi um homem dividido entre essas duas forças que em breve iriam pôr-se em campos opostos, não como fé e ciência, entretanto, - oposição que só mais tarde apareceu – mas antes como dois gêneros de vida diferentes, o religioso e o secular. Não se encontram em sua obra sinais de conflitos e desarmonias. Inquietações de uma consciência em dúvida não as teve ele, ao que parece. Suas lutas, aliás numerosas, foram de feição política, em concílios, em missões de caráter oficial, ou como bispo cioso de suas prerrogativas. Foi um estadista, um homem de ação, que achou tempo para justificar-se em uma filosofia bem articulada. (...) Nicolau de Cusa foi um homem de rara inteligência e, sem dúvida, a cabeça mais filosófica de seu século. Viveu intensamente. Sua ação é toda penetrada de sinceridade e elevação moral. Personalidades tais são sempre interessantes, quando o seu pensamento é estudado, não como sistema suspenso no vácuo, mas na perspectiva das realidades históricas (Revista de História, 1951, nº 5, p. 19-20).

O negrito torna-se desnecessário em face da clareza, da força e da exuberância do parágrafo de Lívio Teixeira. Em muito, parece o seu retrato. Poderia, muito bem, ser a interpretação a respeito de sua experiência como pastor e professor. É, acima de tudo, uma viva expressão de seu quilate intelectual.

3.2 Maurer, Salum: os estudos filológicos na USP

Alguns aspectos referentes ao início da carreira docente destes dois professores da USP, Theodoro Henrique Maurer Júnior e Isaac Nicolau Salum, encaixam-se em aspectos já destacados na trajetória acadêmica de Lívio Teixeira. O ambiente eclesiástico do qual faziam parte e que os envolveu era o das crises teológicas e políticas que assaltaram o presbiterianismo brasileiro nas décadas de 30 e 40. No âmbito da docência na Universidade de São Paulo, é difícil falar de um sem mencionar o outro, pois Salum foi discípulo, colega e sucessor de Maurer, sendo tais mestres, quase sempre, citados conjuntamente quando das referências que são feitas à instalação dos cursos de Latim, Grego e Filologia Românica na USP. Essa é certamente a razão que levou o Prof. Izidoro Blikstein a tratar dos dois professores no mesmo artigo, no já citado volume de *Estudos Avançados* que comemorou os 60 anos da USP (1994, p. 259-262).

O ingresso de Theodoro Henrique Maurer Junior na USP se deu em 1938, na condição de aluno do curso de Letras Clássicas e Português. Seu conhecimento já era tão significativo e sua experiência docente de tal maneira rica que, mesmo ainda aluno, no ano de sua licenciatura (1940), foi alçado à condição de professor assistente de Grego e Latim, ficando depois só com a assistência de Latim. É bom lembrar que seus estudos de latim vinham desde os tempos de ingresso no Seminário Presbiteriano de Campinas (1927), no qual teve de estudar a língua como autodidata para entrar no Curso Pré-Teológico. A conclusão dos estudos teológicos também exigia, naquele tempo, uma tese escrita integralmente em latim. Quanto a sua experiência, desde 1930 já ministrava aulas de latim em escolas públicas e privadas, seculares e confessionais, em Franca, São Paulo e Jandira. Seu cabedal de conhecimentos era amplo, pois também serviu à Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente de 1935 a 1938, como professor de Exegese do Antigo e do Novo Testamento, lidando diretamente com o hebraico e com o grego nessa disciplina. Esse era o seu impressionante lastro de conhecimento e de experiência, quando ingressou na USP como aluno, no ano de 1938.

O doutorado em Latim na USP foi cumprido com uma tese com o título *A Morfologia e a Sintaxe do Gentivo Latino (estudo histórico)*, no ano de 1944. A ida para cumprir estudos em

Yale, em 1945, foi um momento dos mais importantes em sua formação, onde tomou contato direto com especialistas em Linguística Híndio-Europeia, bem como em Sânscrito e Hitita, particularmente com o Prof. L. Bloomfield. Ao retornar para o Brasil, em 1947, sendo recontratado pela USP, sua carreira de títulos acadêmicos foi se completando: livre docência em 1951, com a tese, ainda hoje muito citada, *A unidade da România Ocidental*, e cátedra em 1952, com o trabalho *O Latim Vulgar: estudo crítico*. Foi deixando, também, o ensino da Filologia Indo-Europeia para concentrar-se na Filologia Românica. Há que se ressaltar, em matéria de publicação de seus trabalhos, que teve estudos publicados desde 1943, no *Boletim da Sociedade de Estudos Filológicos de São Paulo*. Depois, com o apoio entusiasmado do Prof. Bloomfield, da Universidade de Yale, sai publicado seu trabalho “Unity of the Indo-European Ablaut System: the Dissyllabic Roots” na revista *Language*, em 1947. No mesmo ano, publica-se sua tese doutoral, no *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP*, nº LV. Em 1951, teve outro texto publicado na *Language*: “The Romance Conjugation in -esco (-isco) –ire: its Origin in Vulgar Latin”, e ainda publicada sua tese de livre docência, no *Boletim da Faculdade de Filosofia*, na edição de número 118. Destaque-se ainda, entre os vários outros trabalhos de Maurer que vieram a lume, a *Gramática do Latim Vulgar* (Acadêmica, 1959), *O problema do Latim Vulgar* (Acadêmica, 1962) e *O Infinitivo Flexionado Português* (co-edição da Companhia Editora Nacional e Editora da USP, 1968).

Paralelamente à carreira que desenvolvia na USP e no campo das publicações de seus eruditos trabalhos, Maurer prosseguia comprometido com a Igreja Cristã de São Paulo, a qual se juntou em 1942 e da qual fez parte, desde então e até sua morte, do corpo pastoral. A década de 1950, tão frutífera para ele na área da filologia românica, foi também pródiga em produção religiosa, particularmente em artigos escritos para *O Cooperador Cristão* e *Cristianismo*, ao lado de Othoniel Motta e Epaminondas do Amaral. É também a década da publicação de alguns de seus principais trabalhos no tema do cooperativismo, do qual foi um defensor e praticante.

Toda a carreira docente que Maurer desenvolveu na Universidade de São Paulo foi considerada brilhante e pontilhada de pioneirismos. O destaque maior é dado ao fato de que foi ele o responsável pela instalação do curso de Linguística na Universidade de São Paulo:

Como professor catedrático de Filologia Românica, encarregado do curso de Lingüística Indo-Européia, **sem ônus para a Faculdade**, foi quem iniciou, em cursos de especialização, os estudos de Lingüística Geral na faculdade, antes de a Lingüística ser incluída no Currículo Mínimo pelo Governo Federal. Depois de incluída, foi o Prof. Maurer que se encarregou do Curso de Lingüística, em graduação e pós-graduação, (regime anterior), até a sua aposentadoria (Miscelânea de estudos dedicados ao Prof. Theodoro Henrique Maurer Júnior, 1972-73, p. 9).

A criação do curso de Lingüística pelas mãos de Maurer deu margem ao surgimento do que é hoje o Departamento de Lingüística, um dos onze departamentos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Em 1985, o nome de Maurer foi dado ao Laboratório de Fonética da universidade, “em homenagem ao fundador do curso de Lingüística da USP” (DEMASI; MEDEIROS, p. 4).

O Departamento de Letras da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, através do boletim *Alfa*, homenageou o Prof. Maurer com uma série de artigos, na publicação em *separata* “Miscelânea de estudos dedicados ao Professor Theodoro Henrique Maurer Júnior, na edição correspondente aos números 18/19 de 1972-1973. Na “Apresentação”, assim se expressa o editor:

O Prof. Theodoro Henrique Maurer Júnior é um dos grandes professores que honraram os cursos de Letras da Faculdade de de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo... pela sua cultura, pela sua dedicação ao trabalho, pela seriedade e rigor com que investiga, pela sua modéstia e pelas qualidades do seu caráter: bondade, mansidão, equilíbrio e probidade (p. 9).

E lamenta, o editor: “É pena que seus trabalhos, editados com pobres recursos tipográficos, se achem esgotados e assim inacessíveis às novas gerações de estudiosos” (op. cit., p. 13).

De fato, os “pobres recursos tipográficos” com os quais foram publicados os trabalhos de Maurer (provavelmente resultantes da pouca importância que as administrações universitárias e os editores do mercado editorial sempre deram aos estudos das áreas de Letras e das Ciências Humanas), aliados à não reedição de seus textos (muitos deles, certamente, desatualizados em

face das novas pesquisas, o que certamente não deixaria chateado o professor Maurer), prejudicam as novas gerações de conhecer a obra que realizou. Porém, há nisso uma emblemática associação com a expressão destacada em negrito, na citação imediatamente anterior à última: Maurer criou e encarregou-se do curso de **Linguística Indo-Européia** “sem ônus para a faculdade”. A atitude desprendida, desinteressada de qualquer ganho, visando apenas o enriquecimento do conhecimento científico no âmbito acadêmico, contrasta com qualquer percepção da cátedra universitária como meio de vida. É o mestre que não se importa em ver seus trabalhos publicados em papel de segunda categoria ou mesmo de não receber qualquer remuneração pelo serviço notável que presta. Desde que isso redunde em conhecimento intelectual e crescimento de natureza espiritual (que aqui não possui conotação religiosa, mas filosófica). O que combina perfeitamente com a descrição que o editor de *Alfa* fez do seu caráter acadêmico: “cultura, dedicação ao trabalho, seriedade, rigor, modéstia”.

Isaac Nicolau Salum chegou à USP em 1937, ingressando na universidade um ano antes de Maurer para fazer seu curso de Letras. Fê-lo em paralelo ao curso de teologia, realizado na Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente. Obteve seu diploma na USP, em 1939, e depois a licenciatura, em 41, esperava prosseguir na carreira pastoral. No entanto, ao tempo em que seu presbitério mostrava-se refratário em aceitar candidatos ao pastorado que, como ele, tinham simpatias por teologias mais humanísticas e menos doutrinárias, apesar de concluir o curso, preferiu desistir da carreira pastoral. Prosseguiu, porém, na assistência aos cultos e na prática evangélica junto à Igreja Cristã de São Paulo, da qual eram pastores Othoniel Motta e Theodoro Henrique Maurer Junior.

A desistência do pastorado significou para Isaac Salum o abraçar integral da docência, tanto no ensino secundário quanto no ensino teológico, este último entre os metodistas. Testemunha da passagem de Salum pelo ensino secundário, José Sebastião Witter, que foi seu aluno na escola Normal de Mogi das Cruzes no ano de 1946, captou uma imagem do antigo professor que revela um traço marcante de seu caráter docente:

Os que escolheram seguir o mestre nesta profissão [de professor], ao mesmo tempo penosa e gratificante, tiveram nele um modelo a ser seguido. Muitos de nós, que como

ele passamos por diferentes graus de ensino, saindo da experiência do professor normalista para chegar às funções do professor muniversitário, sabemos o que ele nos queria inculcar quando dizia que só fôssemos “dar aulas” se realmente “gostássemos de crianças e não gostássemos de ser ricos” [negrito nosso]. Queria dizer que gostássemos de dar aulas e não de ter posses além daquelas que nos permitissem uma vida segura e digna para exercer, como ele exercia, o magistério (Revista da USP, dez-jan-fev 1993-94, p. 79).

O que mostra a clareza de convicções do Prof. Salum relativamente à tarefa que exercia. Dar aula é uma questão de gosto, de gostar. Não só da técnica, do método, do conteúdo, mas especialmente de lidar com as pessoas. A docência é um dos exercícios mais humanísticos das relações interpessoais. Por outro lado, a percepção consumista da vida é recusada pelo mestre, como bem demonstra a frase em destaque. Entendimento análogo ao de Maurer, quando este se propôs dar conta do curso de Lingüística Indo-Européia sem receber salário por aquelas aulas. O que para alguns poderia configurar falta de esperteza ou de bom senso, era para Salum e Maurer paixão pelo ensino e manifestação de profundo respeito pelos alunos.

Além do ensino secundário, abriram-se-lhe as portas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Mackenzie, para o ensino de Latim. O lance mais importante para sua carreira, porém, foi quando Maurer o convidou para que fosse seu assistente na cadeira de Filologia Românica na USP, no ano de 1947. A partir daí, acelerou-se sua carreira acadêmica na Universidade de São Paulo. Como aluno, obteve seu doutorado em 1954, com a tese *Contribuição lingüística do Cristianismo na România Antiga*. Depois, alcançou a livre docência com a tese *A Semana Astrológica e a Judeu-Cristã: Introdução à Problemática da Nomenclatura Semanal Românica* (1967). Sua cátedra foi conquistada em 1968, ao defender a tese *A Problemática da Nomenclatura Semanal Românica*. Por incrível que possa parecer, jamais qualquer uma de suas teses foi publicada. Essa lacuna tem gerado, ainda hoje, forte lamento do meio acadêmico e particularmente dos círculos lingüísticos, caso dos professores Bruno Fregni Bassetto e Izidoro Blikstein, da USP (*A filologia românica na Universidade de São Paulo*, p. 1 e *Revista da USP. Dossiê Canudos*, 1993-1994, p. 72). Há uma unanimidade quanto à qualidade e a importância desses trabalhos, o que só vem reforçar o que se sabe: o mercado editorial é absolutamente cruel com a erudição não comercial. No que concerne ao Prof. Salum, atuando ao lado de Maurer durante exatamente 20 anos na condição de professor assistente de Filologia Românica, assumiu

a titularidade da cadeira com a aposentadoria de seu colega e amigo, em 1967. Salum geriu a cátedra até 1983, quando também se aposentou.

Isaac Nicolau Salum teve importantes trabalhos publicados no *Jornal de Filologia*, nos boletins *Língua e Literatura* e *Littera*, na *Revista Camoniana* e na *Revista da Faculdade de Educação*, no periódico *Alfa* (no número já mencionado que homenageou Maurer – “A Semana Hebdomanária: origens, expansão e designações”; *Alfa* 18/19: 1972-1973, p. 17-59). Colaborou também escrevendo verbetes para o *Dicionário de Literatura* (Comissão Estadual de Literatura, 1967) e escrevendo prefácios e apresentações de importantes obras da área da lingüística, da literatura e dos estudos bíblico-exegéticos. Há também muitos artigos esparsos, escritos para a *Folha de São Paulo* e *O Estado de São Paulo*. E um número muito grande de trabalhos escritos e impressos em *off-set* ou mimeografados, usados em sala de aula.

Repita-se que a circulação de sua produção acadêmica e cultural foi muito mais pela via orientativa do que através da publicação de trabalhos, conforme sustenta o editor do livro que se publicou, em 1981, em sua homenagem:

A maior parte das atividades do Prof. Salum têm sido dedicadas à orientação de alunos da graduação, e nos últimos dez anos, de Pós-Graduação, à participação em bancas de mestrado, doutorado, livre-docência e cátedra, e a ministração de conferências em diversas cidades de São Paulo e do país. É impossível avaliar a extensão dessa atividade, pois ela não rende nem artigos nem livros. Mas a Lingüística Românica e Portuguesa não seria a mesma – sobretudo no Estado de São Paulo – não fossem suas atividades, lendo minuciosamente os trabalhos que lhe são submetidos, reescrevendo traduções de obras de porte, e achando sempre tempo para ajudar a quem o procura. Isso explica a presente homenagem, que lhe é prestada por colegas e ex-alunos, num testemunho de reconhecimento por esse labor sério, profundo e desinteressado, invariavelmente apresentado com modéstia e despreensão (Apresentação, *Estudos de filologia e lingüística*, 1981, p. 3).

Portanto, é um caso muito vívido de uma contribuição importante que incide direta e decisivamente nos caminhos do ensino de um saber valioso – a lingüística românica – e de uma instituição de grande porte – a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, hoje FFLCH/USP. Afora os incontáveis benefícios trazidos aos estudantes, na verdade, os maiores beneficiados com a sabedoria, a seriedade, a criatividade e a bondade do mestre em questão. Vê-se que a circulação da produção intelectual e acadêmica não é necessariamente algo que passa

pelo papel, pelo livro, pelas publicações. Estas últimas, tão exigidas pelas universidades em relação aos seus docentes. Incorporado, então, na instituição universitária, o **espírito do mercado** que se manifesta na **urgência da produção**.

A contribuição de Maurer e Salum para a romanística – como os lingüistas têm hoje preferido, ao invés de “filologia românica” e “lingüística românica”, ambas abrangidas naquele estudo maior – são de grande expressão, a começar para a própria importância que a lingüística adquiriu para as outras ciências, como mostra Blikstein:

Parece haver uma unanimidade quanto ao indiscutível papel de *ciência piloto* que a lingüística desempenha no âmbito das ciências humanas: com efeito, ao desvendar o funcionamento da linguagem, a lingüística oferece um eficaz aparelho teórico metodológico para a análise do discurso, com fecundos desdobramentos para as mais variadas áreas do ensino de línguas, literatura, poética, comunicação, antropologia, filosofia, psicologia, etc. Pois bem, se lembrarmos que os introdutores da ciência lingüística na faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (a antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras lá da saudosa Rua Maria Antonia), foram os professores Theodoro Henrique Maurer Junior e Isaac Nicolau Salum, já teremos falado um pouco da importância desses dois mestres para a Universidade de São Paulo (1994, p. 259).

Como “introdutores da ciência lingüística” na USP, Maurer e Salum prestaram contribuições extraordinárias através da cátedra que regeram, particularmente com a abrangência que seus estudos alcançaram na aplicação do “método histórico-comparativo” na filologia românica:

[Maurer e Salum] não se restringiram ao estudo dos textos antigos (*filólogo*, nunca é demais lembrar, é o *amigo do texto*), mas ampliaram a sua perspectiva, à medida em que, com a utilização do método histórico-comparativo, passaram a analisar e a descrever a estrutura e a evolução das línguas românicas a partir do *latim vulgar*. Além da Filologia (o que não era pouco), os alunos praticavam a *Lingüística Românica* que, como explicação mais ampla e satisfatória dos fatos lingüísticos, exigiu a contribuição de outras áreas, como a literatura, a história, a geografia, a sociologia, etc. A Lingüística Românica tornou-se uma *Romanística*, isto é, uma ciência geral do mundo românico, sendo o método histórico-comparativo a sua ferramenta básica. (...) A partir daí, foi apenas um salto para a Lingüística Geral, antes mesmo que essa disciplina se tornasse obrigatória no currículo mínimo de Letras (op. cit., p. 260).

A visão integradora dos dois professores, que resultou em uma ampliação significativa dos estudos filológicos e linguísticos na USP, certamente decorrente de “sua visão dinâmica e *culturalista* da linguagem” (como afirma Blikstein), tem suas raízes indubitáveis no traquejo que já tinham com os estudos bíblicos vistos em perspectiva crítico-cultural. O próprio Blikstein o reconhece (op. cit., p. 259).

No caso protestante, era o que Epaminondas Melo do Amaral, Othoniel Motta, Erasmo Braga e Miguel Rizzo propunham desde a *Revista de Cultura Religiosa* (1921-1926), tese que foi incorporada por esses pastores em suas cátedras nos seus respectivos seminários (na Faculdade de Teologia da IPI, em 1925, por Motta e Epaminondas, e a partir de 1935, pelo próprio Maurer; no Seminário Presbiteriano de Campinas, da IPB, por Braga e Rizzo, também nos anos 20). Ou seja: o trabalho exegético do texto bíblico, vasado em hebraico e grego, já era feito com base em uma leitura que incluía a análise textual e a crítica literária, mas que as transcendia. O programa da Faculdade de Teologia da IPI para a cadeira de “Theologia Exegética do Velho Testamento” anunciava o conteúdo a ser estudado: “Estudo dos **costumes geraes** da vida na Palestina, **domestica** e **social**, incluindo as **ocupações, calendario**, etc; e da **vida política** e **religiosa...** (*Regulamento da Faculdade de Theologia*, 1925, p. 11, grifo nosso). Estavam, portanto, os estudantes de teologia, mais acostumados a uma apropriação cultural dos textos de estudo. As palavras realçadas em negrito acusam o interesse em perceber como as sociedades produtoras daqueles textos bíblicos conceituavam o trabalho, o tempo, a questão do poder, o cotidiano, além da questão religiosa propriamente dita.

O que se sugere é a real incidência dessa metodologia conceitual nos estudos feitos posteriormente pelos professores Maurer e Salum. Não se trata da aplicação das ferramentas do curso teológico nos estudos filológicos da academia, mas do manuseio habitual de um conceito integrador aplicado à linguagem.

Por outro lado, ressurgem nas descrições feitas dos professores Maurer e Salum algo daquilo que se disse de Lívio Teixeira. O rigor e a seriedade do trabalho acadêmico, a humildade e a modéstia no lidar com o objeto de estudo e com os alunos. “A primeira impressão que nos transmite a sua presença é a de alguém que de nós se aproxima em busca de aprender mais”,

relata o Prof. Evanildo Bechara, da UERJ (Isaac Nicolau Salum, *Estudos de filologia e lingüística*, p. 303). E ainda: “A verdade é que Salum ensina a todos nós com uma modéstia tal, como se estivesse a nos pedir perdão pelo muito que sabe... (p. 304). Blikstein concorda, certamente: “... [Maurer e Salum] deixaram a sua marca indelével de cultura, de erudição e... sobretudo de humanismo e de humildade” (*Estudos Avançados*, p. 262). Segismundo Spina intitula seu texto de homenagem a Salum com o título absolutamente explícito: “Humilitas et Sapientia” (*Estudos de Filologia e Linguística*, p. 305). Antonio Cândido de Mello e Souza aponta na mesma direção:

O que sempre me impressionou em Salum foi a sapiência. Um sábio ele é, sem dúvida, com todo arsenal de informação e reflexão que o termo implica. Os amigos gostariam que fosse menos enrolado e um pouco mais afoito, para publicar o que elabora lentamente e guarda na gaveta ou arredores, sempre querendo melhorar, completar, tornar o escrito mais útil e acabado. Trata-se de uma certa ilusão de totalidade, derivada de sua **honestidade fundamental**, do **rigoroso escrúpulo** que cancela qualquer improvisação e do **respeito tanto pela ciência quanto pelo próximo**. Como se a ciência fosse esgotável pelo afincado e o próximo merecesse tanto apreço... [negritos nossos] (*Estudos de filologia e lingüística*, p. 299-300).

Tal “respeito tanto pela ciência quanto pelo próximo”, presente de maneira tão intensa em Salum e Maurer a ponto de impressionar os colegas e ex-alunos e tornar-se uma espécie de unanimidade no testemunho de todos eles, compunha uma assumida forma de apreensão da existência, qual seja, o espírito protestante liberal: “Dentre as pressuposições ou princípios informantes centrais do protestantismo liberal encontrava-se o *espírito liberal* – o espírito da mente aberta, de tolerância e humildade, de devoção à verdade, onde quer que ela se encontre” (DILLENBERGER; WELCH, 1958, p. 199). Tal o *modus vivendi* de Theodoro Henrique Maurer Junior e Isaac Nicolau Salum no ambiente da universidade, encontrando um ponto de equilíbrio entre o rigor científico (a “devoção à verdade”) e a percepção do “outro”. Evidentemente, tal postura não é um privilégio protestante. Porém, no caso dos mestres, define uma motivação específica que os levava a proceder rigorosamente daquela forma:

Quando o homem sabe que a moral não é apenas um conjunto de atos externos, mas uma disposição íntima para com todos os homens e isenta de todo o desejo de autoglorificação, ele se liberta da auto-satisfação do fariseu, que agradecia a Deus por não ser como os demais homens, pois descobre que também ele é pecador e precisa do

perdão e da graça, esperança de todos os pecadores (MAURER JÚNIOR, jan/fev 1957, p. 30).

Vista nessa perspectiva, a questão moral ganha contornos de humanismo, harmonizando-se às melhores expectativas do pleno crescimento do ser humano no ambiente da universidade. Maurer e Salum traduziram sua religião em atitudes apropriadas para o trato da ciência e o convívio com o próximo.

Nota-se, da parte daqueles que trouxeram seus relatos a respeito dos dois grandes professores de Lingüística, uma percepção muito mais aguçada para enxergar as pistas da religião na atividade docente e acadêmica. Os resgatadores do trabalho de Maurer e Salum procuraram relevar o histórico religioso, embora sem considerar que essa sociabilidade continuava não somente refletindo na atividade acadêmica dos dois mestres, mas sendo uma parte específica e importante de sua produção. Assim, Blikstein lembra que “Maurer e Salum eram profundos conhecedores da Bíblia e da língua hebraica, devido à sua formação religiosa de orientação presbiteriana” (*Estudos Avançados*, p. 259). Antonio Cândido, ao comentar a respeito de sua relação com Isaac Salum, com a sabedoria habitual confessa e concede:

Sei pouco de sua atividade no campo religioso, mas acho significativa a circunstância de pertencer ele originariamente a um setor da Igreja Presbiteriana que vai sempre dividindo-se, dando lugar a organizações cada vez mais abertas, que procuram inserir o Cristianismo na luta pela solução dos problemas da terra. Esta tendência afina bem com sua personalidade tolerante mas atuante, capaz de indignação e estrilos oportunos quando os princípios estão em jogo (op. cit., p. 301).

O “sei pouco” de Antonio Cândido parece uma enciclopédia diante da ignorância da comunidade acadêmica, quase que absoluta, da experiência religiosa bem como da produção científica e cultural de Salum **no e a partir** do seu *locus* religioso.

Isso se verifica no trabalho que homenageou Maurer, estando o professor ainda ativo na USP – a *Miscelânea* com a qual a Faculdade de Filosofia de Marília o contemplou – no qual as menções feitas à sua trajetória eclesiástica vão muito completas e detalhadas até o momento em

que referem à sua volta de Yale, em 1947 (op. cit., p. 8). A partir dessa indicação, desaparecem por completo, para retornar na parte final que resgata sua bibliografia (ibidem, p. 15), com apenas uma menção entre cinco outros trabalhos de Maurer. Faça-se justiça ao texto que, sob o título “Outros Domínios”, lista os trabalhos do professor sobre o tema do cooperativismo. O levantamento é, porém, incompleto, pois desconhece dezenas de estudos eruditos que Maurer escreveu sobre os textos bíblicos, particularmente para o jornal *Cristianismo*, de 1949 a 1961, que foi a fase mais dinâmica desse periódico. A razão dessas lacunas é o já mencionado desconhecimento da atividade religiosa em paralelo à docência na USP, o que não justifica a omissão desse labor de Maurer, que certamente é científico e de alto valor para a comunidade dos estudos lingüísticos.

No caso de Isaac Nicolau Salum a mesma situação se repete. No livro *Filologia e Lingüística*, escrito em sua honra no ano de 1981, as notas biográficas são muito precisas relativamente ao seu envolvimento eclesiástico, mais ainda do que aquelas que se referiram a Maurer. Dão nomes, datas e fatos ocorridos em sua vida ligada à Igreja Presbiteriana, bem como detalham o seu labor docente em instituições confessionais. Desde o princípio das notas, a intenção parece ser a de acolher a produção científica de Salum *in totum*, ou nos mais possíveis termos gerais dessa produção. O limite das referências é a frase: “A partir de 1959 concentrou todas as suas atividades na Universidade de São Paulo, pois passou a trabalhar em regime de tempo integral. Sua carreira científica desenvolveu-se inteiramente na Universidade de São Paulo...” (Apresentação, *Filologia e Linguística*, p. 2). A afirmação desconsidera, portanto, a partir desse marco temporal, tudo aquilo que Salum escreveu e realizou fora da USP, não concedendo a essa produção o status de ciência e nem mesmo como parte de sua “carreira científica”.

Essa desclassificação é contraditada pelo próprio texto quando, ao seu final, apresenta a bibliografia do Prof. Salum, dividindo-a em quatro partes, das quais a primeira é intitulada “Trabalhos de Natureza Bíblica”. A seção enumera cinco trabalhos feitos por Salum, os quais, como já se viu, não esgotam a sua produção como erudito das ciências bíblicas e teológicas. No entanto, dos cinco trabalhos mencionados, quatro foram produzidos e publicados **depois** de 1959 e **fora** dos limites uspianos. Ressalte-se mais uma vez que o ano de 1959, para o autor do texto,

define a USP a partir dali como o universo exclusivo da produção científica de Salum. Trata-se, portanto, de uma visão ambígua e contraditória, não só relativa à carreira do Prof. Isaac Nicolau Salum, mas especialmente do próprio conceito de ciência e do entendimento do que seja uma produção científica. Revela ainda que os mecanismos psicológicos e ideológicos que determinam certos preconceitos no âmbito da universidade são tão latentes e vigorosos que atuam prevalentemente, mesmo quando se quer produzir algo que pareça mais democrático ou, para ficar-se com um dos temas-foco desta tese, relativo a *universitas*.

A produção científica e a circulação do saber erudito de Maurer e Salum, de Lívio Teixeira e de outros mestres – componentes da fração liberal presbiteriana que atuou no âmbito da universidade a partir de finais dos anos 30 – devem ser consideradas expressões notáveis da presença protestante no Brasil, no esforço deste último em alcançar espaços de sociabilidade que lhe permitissem o diálogo com as “classes cultas”, ou ainda, com as elites culturais brasileiras. O *status* de “intelectuais”, que nunca lhes foi negado pela academia, deve se conjugar à trajetória eclesiástica de todos eles e às suas convicções religiosas, sob pena de não poderem ser entendidos em profundidade no papel que desempenharam no âmbito da produção da cultura acadêmica e erudita brasileira. No caso da experiência desses intelectuais protestantes ligados à universidade, o *laboratório* não se concretiza e não se explica sem a *sacristia*.

CONCLUSÃO

A tese que se procurou defender no decorrer deste trabalho é a da pertinência do protestantismo brasileiro na cultura. Os processos iniciais de inserção das igrejas protestantes no Brasil, particularmente das agências missionárias que se instalaram no país na segunda metade do século XIX, mostraram-se incapazes de estabelecer diálogos que permitissem aceitação mútua, qual seja, da mensagem religiosa que se trazia e do conjunto das tradições socioculturais presentes no cotidiano brasileiro. Disso resultou um contingente muito pequeno de convertidos ao protestantismo e igrejas protestantes extremamente refratárias ao jeito de ser e de viver dos brasileiros, tanto do campo quanto das regiões que se urbanizavam.

Embora poucas e pequenas comunidades, o protestantismo brasileiro respirava e ia fazendo seus primeiros discípulos importantes, caso do pastor, professor e gramático Eduardo Carlos Pereira. A mentalidade desse pastor presbiteriano refletia sua origem social ligada às tradições rurais e interioranas, bem como a teologia na qual tinha sido forjado protestante. Ambas as influências mostraram-se determinantes no definir seu perfil religioso e de estudioso da língua portuguesa. Nos dois universos tornou-se uma figura de grande expressão, como fundador de um ramo presbiteriano autônomo (livre do controle missionário) e autor de gramáticas utilizadas no país inteiro, consideradas modelares para o ensino da língua. A obra de Eduardo Carlos Pereira, como líder religioso e pensador do idioma, mostrou-se adequada às acomodações conservadoras que a própria sociedade brasileira sofria, promovidas pelas oligarquias rurais cafeeiras então no poder, na chamada República Velha. Na Igreja Presbiteriana Independente, denominação que fundou em 1903 e que regeu até 1923 (ano de sua morte), manteve sob seu controle velhos e novos, submetidos por um discurso calcado nos ideais de origem. Na gramática, sistematizou nomenclaturas e estabeleceu normas lingüísticas que se ofereceram como bases pedagógicas para o ensino da língua. Gerações de brasileiros usaram os livros de Pereira para aprender o idioma segundo padrões julgados “corretos”. Eduardo Carlos Pereira, como um produtor de cultura científica, foi intelectual importante. Representa ele toda uma geração de protestantes brasileiros marcada pela ortodoxia religiosa. Disposta a consolidar o protestantismo no país pela afirmação de sua superioridade cultural em relação ao catolicismo romano. De maneira ambígua, porém,

limitada sua ciência por conceitos teológicos superados e até retrógrados, como aqueles que afirmavam a Bíblia como livro de referência para todos os saberes humanos. De qualquer sorte, protestantes como Eduardo Carlos Pereira conseguiram acomodar tais ambigüidades de maneira pragmática, e por essa razão comparecem em número significativo como autores de livros diáticos, professores de escolas secundárias e universitárias (especialmente as de medicina, engenharia e direito), e até mesmo membros de instituições científicas e culturais. Na exposição de seus saberes expressam um compromisso filosófico com a ordem e a instrumentalização desses conhecimentos para a redenção da cultura e da moral brasileiras. São, enfim, personagens da sociedade urbana brasileira que ia se desenvolvendo, espremida entre a necessidade de acompanhar a modernização burguesa e a manutenção dos privilégios das velhas oligarquias.

Em conseqüência dos próprios processos de aburguesamento e de urbanização da sociedade brasileira, em particular daqueles que se dão nas décadas de 1910, 1920 e 1930, surge no interior do protestantismo no Brasil uma geração de líderes que busca uma renovação de idéias e posturas dentro de seu próprio universo protestante. São portadores de um ideal de transformação cultural que está concebido em duas etapas: a primeira, de uma reelaboração do protestantismo brasileiro que o leve à posse de uma “cultura religiosa”. Entendida enquanto o adquirir uma compreensão mais científica da Bíblia e o abrir-se para uma telogia capaz de dialogar com o universo dos outros saberes humanos. A segunda etapa consistiria na capacitação das igrejas protestantes para o exercício de comunicação do cristianismo às “classes cultas”, quais sejam, as elites dirigentes e à burguesia urbana. Na percepção dessa geração de líderes, capitaneada na Igreja Presbiteriana Independente pelo pastor e filólogo Othoniel Motta, somente assim o protestantismo seria ouvido com credibilidade e aceito como parceiro por essas mesmas classes na transformação do Brasil em país moderno.

Percebendo as dificuldades que teriam para realizar seu intento de modernização da igreja, os principais líderes desse projeto – Othoniel Motta, Epaminondas Melo do Amaral, Miguel Rizzo Júnior e Erasmo Braga – resolveram empreender o lançamento de uma revista de estudos teológicos nos moldes de *La Revue du Christianisme Social*, a mais famosa publicação francesa do gênero. Esperavam com ela influenciar pela via escrita os pastores e os líderes mais instruídos à perseguir o ideal da modernização protestante no Brasil. Fatores de ordem financeira e da

política eclesiástica, no entanto, deram fim à existência da *Revista de Cultura Religiosa*, que circulou de 1921 a 1926, exercendo um papel pioneiro na disseminação da “cultura religiosa” entre os protestantes brasileiros. Epaminondas do Amaral ainda faria mais uma tentativa – com *Lucerna*, em 1929 e 1930 – que veria sua trajetória cancelada pelas mesmas razões que deram fim a *RCR*.

No âmbito eclesiástico, as vozes modernizantes foram tomadas como arautos da desordem e portadores da heresia teológica. Crises se abateram sobre o presbiterianismo nacional, motivadas pelo entrechoque de idéias e pela disputa do poder. A mais grave delas foi detonada em 1938, pela chamada “questão doutrinária”. O confronto entre “conservadores” e “liberais” acabou por provocar uma tríplice divisão, acrescentando-se então os “moderados” ao palco das divergências. Em 1940, conservadores abandonaram a Igreja Presbiteriana Independente para constituir a “Igreja Presbiteriana Conservadora”. Os “moderados”, sentindo-se constrangidos com a saída de um grupo tão ligado às tradições da igreja, do qual fazia parte até mesmo um dos fundadores de 1903 – o Rev. Bento Ferraz – passou a pressionar os “liberais” a um enquadramento doutrinário e disciplinar, ao qual estes últimos responderam com um documento, o “Manifesto de 1941”, e com o conseqüente abandono da Igreja Presbiteriana Independente. Liderava o grupo o Rev. Epaminondas Melo do Amaral, acompanhado de outros ministros, dentre eles o Rev. Lívio Teixeira, filho de um dos pastores fundadores da IPI. O conteúdo do “Manifesto”, ao trazer a posição do grupo, explicava no que consistia seu “liberalismo”: muito mais um “um espírito”, uma postura de tolerância e liberdade, do que a identificação com qualquer corrente teológica que já tivesse se identificado com esse rótulo.

Rompidos com a Igreja Presbiteriana Independente e contando com a presença de Othoniel Motta, seu inspirador e patrono, o grupo organizou em 1942 uma comunidade nos moldes preconizados no “Manifesto” de 1941: aberta, tolerante, ecumênica, pacífica e sem objetivos de expansão eclesiástica. A “Igreja Cristã de São Paulo” tornou-se o espaço de aglutinação e de conagração de um grupo maior, acrescido pela presença de outros presbiterianos, como o pastor e professor Theodoro Henrique Maurer Júnior e o filólogo e professor Isaac Nicolau Salum. Formaram uma comunidade de intelectuais protestantes que não conseguiu ser bem aceita pelas outras denominações já existentes, marcada que estava pelos

rótulos que lhes impingiram os setores conservadores e fundamentalistas do protestantismo brasileiro. A Igreja Cristã de São Paulo, a partir de 1949, através de seus principais líderes, publicou um jornal de estudos e atualidades, de nome *Cristianismo*, que circulou até 1973. Através de *Cristianismo*, os intelectuais protestantes ligados à igreja referida procuraram dar sua contribuição modernizadora ao protestantismo brasileiro, discutindo sua agenda temática com a liberdade que caracterizava o grupo. Pode-se afirmar que tais intelectuais protestantes compuseram uma autêntica **geração intelectual**. Geração calcada em laços de afinidades culturais e sociais, tendo a igreja e o jornal *Cristianismo* como seus instrumentos de sociabilidade. O que não quer dizer que tenham alcançado resultados expressivos no que se refere ao seu projeto original, qual seja, o de reelaborar culturalmente o protestantismo brasileiro.

Do núcleo inicial de dirigentes da Revista de Cultura Religiosa, apenas um deles não se uniu ao grupo de intelectuais protestantes abrigados na Igreja Cristã de São Paulo. Miguel Rizzo Júnior seguiu caminho próprio, preferindo lutar pela modernização do protestantismo no ambiente das estruturas eclesiais. Para isso, adotou uma estratégia diferenciada, criando um organismo que dirigiu por mais de duas décadas: o Instituto de Cultura Religiosa. Através do ICR, criou e publicou duas revistas, *Fé e Vida* (1939) e *Unitas* (1946), com as quais buscou popularizar o tema da “cultura religiosa” entre as igrejas protestantes. Seus projetos contaram com a adesão e o apoio de prósperos representantes da classe média, empresários e profissionais liberais que freqüentavam sua igreja, no bairro dos Campos Elíseos em São Paulo. Além disso, contou Rizzo com seu próprio talento de orador, o mais admirado e requisitado pregador protestante da primeira metade do século XX no Brasil. O ICR teve também programas de rádio, cursos por correspondência, diretorias regionais em diversas cidades do Brasil e chegou a vender suas revistas de cultura religiosa nas bancas de jornais. O apogeu do ICR e de *Unitas* foi atingido em meados da década de 50, tratando-se de um legítimo fenômeno de inserção cultural do protestantismo no ambiente urbano brasileiro. A aposentadoria de Miguel Rizzo Júnior, em meados da década de 1960, determinou a finalização do projeto, que de fato vivia muito mais de seu empenho e de sua liderança do que das tentativas de sua institucionalização.

Porém, inserções protestantes de grande significado para a cultura brasileira, particularmente para a cultura científica, desenvolvidas nos ambientes da pesquisa e do ensino

universitário, são da lavra dos intelectuais protestantes que participaram dos primeiros passos da Universidade de São Paulo. Em particular, Lívio Teixeira, Theodoro Henrique Maurer Júnior e Isaac Nicolau Salum, personagens da história das tentativas de renovação cultural do presbiterianismo brasileiro, conviveram em paralelo, a partir de finais dos anos 30, com as salas de aula e com as tarefas cotidianas do labor universitário. Teixeira, no Departamento de Filosofia, e Maurer e Salum, no Curso de Filologia Românica, foram os responsáveis em dar contribuições fundamentais a suas respectivas unidades, de tal maneira a serem reconhecidos, embora tardiamente, como pilares do saber científico brasileiro. Os esforços realizados para o resgate justíssimo desses mestres e de seu trabalho, através de publicações e de republicações das suas obras, bem como por meio de textos de homenagem, trazem uma lacuna das mais sérias: não levam em conta, como deveriam, a trajetória religiosa e o lastro protestante desses professores. Em alguns casos, tomam essa experiência como um momento superado, a se opor àquele que se seguiu, qual seja, o do ingresso de Teixeira, Maurer e Salum na universidade. Assim, inviabilizam a possibilidade de um melhor entendimento da própria obra que tais professores realizaram. Pois é exatamente esse dado, qual seja, o da experiência e das convicções religiosas de Teixeira, Maurer e Salum, que pode explicar traços característicos de seu trabalho, como o rigor metodológico, a honestidade intelectual e a democrática e serena postura de mestres. Além de sua proverbial bondade e humildade. Foram esses traços marcantes que possibilitaram a outros, particularmente a muitos de seus ex-alunos, trilhar caminhos análogos de rigor e comprometimento científico.

Os intelectuais protestantes se tornaram responsáveis, portanto, em ter aproximado, em sua própria experiência pessoal e através dos instrumentos de sociabilidade que lhes foram disponibilizados, a sacristia do laboratório. O que não significa que puderam concretizar todas as suas expectativas, na medida que a igreja com a qual lidaram não lhes foi devidamente receptiva. Certamente, não foram capazes de fazer melhores leituras de seu próprio ambiente social. Mesmo assim, os lances mais significativos de inserção cultural do protestantismo, em associação ao desenvolvimento da sociedade urbana brasileira da primeira metade do século XX, correram por sua conta.

No que se refere à inserção no ambiente da universidade, os intelectuais protestantes, diferentemente do modelo representado por Eduardo Carlos Pereira, recusaram-se a instrumentalizar a ciência para fins religiosos. Tinham claras as diferenças entre a sacristia e o laboratório. Não se propuseram a qualquer alquimia, a fim de transformar religião em ciência e vice-versa. A maneira como viabilizam tal aproximação, e o fazem com êxito, é realizar o seu trabalho, para aqui lembrar novamente Roger Bastide, como **“vocação profana... que tem, por conseguinte, sua ética, e esta ética é a submissão à beleza”**. O trabalho intelectual – belo e rigoroso – que Lívio Teixeira, Theodoro Henrique Maurer Júnior e Isaac Nicolau Salim realizaram no âmbito da universidade, é a concretização protestante da “vocação profana”.

No *Relatório de Atividades do triênio 1999-2001*, prestado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP à reitoria da universidade, em janeiro de 2003, na introdução do documento, onde se trata de expor historicamente os caminhos da pesquisa desde o seu início em 1934, lê-se:

A qualidade desta tradição expressa-se na constituição de linhagens de pesquisadores e pensadores do fenômeno humano que remontam a nomes que hoje, para além da história da Faculdade, estão inscritos na trajetória da inteligência brasileira. Os nomes de Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo, Florestan Fernandes, Egon Schaden, João Cruz Costa, Antonio Candido, Eduardo d’Oliveira França, Aziz Ab Saber, Isaac Nicolau Salum, Milton Santos, Carlos Franchi e Fernando Novais esboçam, ao lado de outros de igual mérito, o contorno de uma geração que deu vida à sementeira dos mestres fundadores. Foram eles que definiram o paradigma de qualidade acadêmica observada pela FFLCH na formação de pesquisadores, referencial que tem balizado, ao longo do tempo, um processo cujas qualidade e escala têm merecido reconhecimento nacional e internacional (janeiro de 2003, p. 4).

Dentre os mestres citados, na verdade uma galeria de fazer inveja a qualquer grande universidade mundial, comparece o nome de Isaac Nicolau Salum. Mas bem poderia ser o nome de Maurer, ou o de Lívio Teixeira. Ali está a parte pelo todo. É o reconhecimento que a universidade, sem certamente o saber, presta aos intelectuais protestantes, não somente os da universidade, mas a todos quantos compuseram sua tão frutuosa geração. É, ademais, a certeza de que o protestantismo, em meio às suas contradições internas e parcerias de classe, inseriu-se significativamente no tecido social brasileiro a ponto de produzir cultura. Desfaz-se o mito da

esterilidade cultural protestante no Brasil. Nega-se a incompetência de sua participação histórica. Afirma-se, portanto, a legitimidade de sua inserção.

BIBLIOGRAFIA

A Bíblia de Jerusalém – Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1975.

Albertino Pinheiro. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, 15/6/1954. p. 3.

ALBIERI, Thais de Mattos. Lobato: a cultura gramatical em **Emília no País da Gramática.** In: **Sínteses - Revista dos Cursos de Pós-Graduação.** Vol. 11, 2006. p. 22-28

ALVES, Ana Maria de A. **O Ipiranga apropriado – ciência, política e poder. O Museu Paulista, 1893-1922.** São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

ALVES, Elpídio Carmo. Cinquentenário da Igreja Presbiteriana Independente de Ribeirão Claro. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 15/10/1949. p. 3.

ALVES, Ewaldo. Renovação teológica. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, 15/9/1948. p. 2 e 3.

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

AMARAL, Epaminondas Melo do et al. **Ao protestantismo do Brasil.** São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1942.

____ et al. **Apreciação e diretrizes.** Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, 1937.

____ et al. **A questão doutrinária. À Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.** São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1941.

____. O problema educativo In: **Semana Evangélica.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 31/7/1928, p. 8.

____ et al. Pastoral do Sínodo à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano XLII, 16/2/1934, nº 5, p. 1 e 2.

____ et al. **Sermões.** São Paulo: União Cultural, 1949.

AMARAL, Epaminondas Melo do; MOTTA, Othoniel. Revista de Revistas. Testemunhos postumos. In: **Revista de Cultura Religiosa.** São Paulo: vol.III-2, mar./abr. 1925. p. 147.

AMARAL, Epaminondas Melo do; RIZZO JÚNIOR, Miguel. Comentarios. Notas dos directores. O protestantismo no Brasil. In: **Revista de Cultura Religiosa.** São Paulo: vol. II-1, jul./set. 1923. p. 4-6.

Anuario Brasileiro de Literatura 1938. Rio: Irmãos Pongetti, 1938.

AZEVEDO, Carmen Lucia de; CAMARGOS, Márcia; SACHETTA, Wladimir. **Monteiro Lobato: Furacão na Botocúndia**. São Paulo: Ed. SENAC, 1998.

BARBATO JÚNIOR., Roberto. **Missionários de uma utopia nacional-popular. Os intelectuais e o Departamento de Cultura de São Paulo**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2004.

BASSETTO, Bruno Fregni. **A Filologia Românica na Universidade de São Paulo**. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br>>. Acesso em: 25 mai. 2008.

BASTIDE, Roger. A literatura protestante no Brasil. In: **Fé e Vida**. São Paulo: Tomo XI, nº 7, julho de 1944. p. 52-55

_____. **Elementos de sociologia religiosa**. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós Graduação em Ciências da Religião/UMESP, 1990.

_____. Protestantismo e literatura. In: **Unitas**. São Paulo: vol. XI, nº 2, fevereiro de 1949. p. 73-74.

BAUBÉROT, Jean; WILLAIME, Jean-Paul. **El protestantismo de A a Z – lugares, nombres, conceptos**. Barcelona: Gayata, 1996.

BIANCONI, Renata. **Dinâmica econômica e formas de sociabilidade: aspectos da diversificação das atividades urbanas em Campinas (1870-1905)**. Campinas: UNICAMP/Instituto de Economia, 2002. Dissertação de mestrado não publicada.

BORBA, Francisco da Silva (dir.). **Estudos de filologia e linguística: em homenagem a Isaac Nicolau Salum**. São Paulo: T.A.Q./Edusp, 1981.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **As regras da arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **O poder simbólico**. Rio: Bertrand, 2000.

BRAGA, Erasmo. **Religião e cultura**. São Paulo: União Cultural Editora, 1944.

_____. **Série Braga**. São Paulo: Weiszflog Irmãos (Melhoramentos), 1919. v.4.

BRAZIL, Lael Vital. **Os Pereira de Magalhães descendentes do Cel. José Francisco Pereira**. Rio: ed. do autor, 1993.

BRENDA, Julien. A traição dos intelectuais. In: BASTOS, E. R. & RÊGO, W. D. L.. **Intelectuais e política – A moralidade do compromisso**. São Paulo: Olho d'Água, 1999.

Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. Número em homenagem ao Prof. Lívio Teixeira (1902-1975). São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, nº X, agosto de 2003.

CAMARGOS, Márcia. **Semana de 22.** São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. **Villa Kyrial: crônica da Belle Époque paulistana.** São Paulo: Ed. SENAC, 2001.

CAMPOS, Albina A. Pires de. D. Luiza Pereira de Magalhães. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, 7/1/1943. p. 21-22.

CÂNDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida.** São Paulo: Duas Cidades, 2001.

CANO, Wilson. **Raízes da concentração industrial em São Paulo.** São Paulo: DIFEL, 1977.

CARONE, Edgard. **A República Velha. II. Evolução política (1889-1930).** São Paulo: DIFEL, 1983.

CASALI, A. **Elite intelectual e restauração da Igreja.** Petrópolis: Vozes, 1995.

CASIMIRO, Arival Dias; NASCIMENTO, Jarbas Vargas (orgs.). **Sermões de Eduardo Carlos Pereira.** São Paulo: SOCEP, 2002.

_____. **O discurso protestante reformado.** São Paulo: Socep, 2002.

_____. **Um mestre da língua portuguesa: um estudo da produção gramatical de Eduardo Carlos Pereira.** São Paulo: SOCEP, 2005.

CASTRO, Roberto Mauro de Souza (org.). **Sermões da Igreja, sobre a Igreja, para a Igreja.** São Paulo: Pendão Real, 2003.

CERTEAU, M. de. **A escrita da história.** Rio: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, R. **A história cultural: entre prática e representações.** Lisboa: DIFEL, 1990.

_____. (org.). **Práticas da leitura.** São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

_____. Prefácio. In: ELIAS, Norbert. **A Sociedade da Corte. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte.** Rio: Zahar, 1993.

CHÂTELLIER, L. **A religião dos pobres – as fontes do cristianismo moderno, séc. XVI-XIX.** Lisboa: Estampa, 1995.

CHAUI, Marilena de Souza (ed.). **Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII.** São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, nº X, agosto de 2003.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550). A Reforma protestante.** Lisboa: Edições 70, 1993.

CORRÊA, Joaquim Alves. O Rev. E. Carlos Pereira – Sua candidatura a deputado. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, 12/4/1923. p. 7-8.

COUTO ESHER, Nicolau Soares do. 31 de julho ou 1º de agosto? In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, ano XXXI, 7/6/23, n. 23, p. 4-5.

DARNTON, R. **O beijo de Lamourette.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DEMASI, Rita; MEDEIROS, Beatriz Raposo de. **A história que nos conta o acervo do Laboratório de Fonética da USP.** São Paulo: FFLCH/USP. Disponível em: <www.fflch.usp.br/cedoch/textos/A_hist_ria_do_acervo_hist_rico_do_Laborat_rio.doc>. Acesso em: 2 jun. 2008.

DILLENBERGER, John & WELCH, Claude. **El cristianismo protestante.** Buenos Aires: La Aurora, 1958.

DREHER, Martin N. Humanismo social cristão e história da Igreja. In: OSOWSKI, Cecília (org.). **Teologia e humanismo social cristão – Traçando rotas.** São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 101-123

E. E. “Culto à Ciência”. **Diretamente do Passado.** Campinas: Website Oficial, 2007. Disponível em: <<http://cultoaaciencia.wordpress.com/2007/08/02/diretamente-do-passado>>. Acesso em: 14 abr. 2008.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade da Corte. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte.** Rio: Zahar, 1993.

Estudos Avançados. 60 anos de USP. Ciências Básicas e Humanidades. Origens e linhas de pesquisa. Perfis de mestres. São Paulo: IEA/USP, vol. 8, nº 22, setembro/dezembro de 1994.

FÁVERO, M. de L. de A. & BRITTO, J. de M. **Dicionário de educadores no Brasil.** Rio: Ed. UFRJ/MEC-INEP, 1999.

FERRAZ, Bento. **Autobiografia de Bento Ferraz. Comemorativa das Bodas de Ouro de seu ministério. 1º de setembro de 1891 – 1º de setembro de 1941.** São Paulo: ed. do autor, 1941.

_____. Primeiro de agosto ou 31 de julho? In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, ano XXXI, 31/5/1923, n. 22, p. 1, 4.

FERRAZ, Geraldo. **Depois de tudo.** Rio/São Paulo: Paz e Terra/Secretaria Municipal de Cultura, 1983.

FERRAZ, Hermes. **Dom Salomão Ferraz e o ecumenismo.** São Paulo: João Scortecci Editora, 1995.

FERRAZ, Seth. Recordações do meu pastor e mestre. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, ano 63, 811/1955, n.ºs. 21-22, p. 11-12.

FERREIRA, Antonio Celso. **A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

FERREIRA, Julio Andrade. Rev. Miguel Rizzo Junior e o ministério que recebeu do Senhor. In: RIZZO JUNIOR., Miguel. **Semeadura do entardecer**. São Paulo: Ed. Rizzo, 1964.

_____. Seminário de Campinas: um século de experiência. In: **Revista Teológica**. Campinas: Seminário Teológico Presbiteriano do Sul, vol. 67, n.º 63, p. 69-86, 2007.

FRANCO, Isaac. Severo Virgílio Franco. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, ano , 21/8/34, n. , p. 8.

FRANCO, José Luiz de Andrade; DRUMMOND, José Augusto. Frederico Carlos Hoehne: a atualidade de um pioneiro no campo da proteção á natureza do Brasil. In: **Ambiente e sociedade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (Nepam-Unicamp): Jan./Jun. 2005, vol.8, n.º1, p.141-166.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Kairós, 1983.

FRANCO, Trajano Virgílio. Severo Virgílio Franco (Centenário do seu nascimento: 3-11-1856 – 3-11-1956). In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, 7/11/56. p. 3.

FREIRE, Laudelino. Intenções. In: **Revista de Língua Portuguesa**. Rio: n.º 1, 1919. p. 5.

FREITAS, Zoraide R. Otoniel Mota – Atrás dos bastidores. In: **Diário da Manhã**. Ribeirão Preto: N.ºs de 21/4, 23/4, 24/4, 25/4, 26/4, 27/4, 28/4 de 1957.

GAY, Peter. **O século de Schnitzler – a formação da cultura de classe média (1815-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GEORGE, Sherron Kay; SANTOS, Cláudio Oliver dos; STEFFEN, Paulina (orgs.). **Sonhos em parceria**. Campinas/Patrocínio: Missão Presbiteriana do Brasil/CEIBEL, 1991.

GLEZER, Raquel. São Paulo e a elite letrada brasileira no século XIX. In: **Revista Brasileira de História. Política e cultura**. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, set. 91/ago.92. Vol. 12, n.º 23/24.

GODOY, João de. **Fundamentos de análise lógica. Estudos e análises por diagramas**. Arapongas: Tipografia Iracema, 1957.

GOMES, A. de C. **Essa gente do Rio... Modernismo e nacionalismo**. Rio: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GONÇALVES, Joaquim Rodrigues. **Miguel Rizzo Jr., aquém do véu**. São Paulo: Presbiteriana, 1991.

GONZALEZ, H. **O que são intelectuais**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GOULART, Jorge. **Memórias**. Piracicaba: Aloisi, 1963.

GRAHAM, R. **Grã-Bretanha e o início da modernização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1973.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio: Civilização Brasileira, 1989.

GUEIROS VIEIRA, David. **O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Ed. UnB, 1980.

GUIMARÃES, Thomaz Pinheiro. A nossa situação. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano XXIX, nº 48, 1º de dezembro de 1921. p. 5

_____. Atitude religiosa do Rev. Otoniel Mota. In: **Cristianismo**. São Paulo: Sociedade Cristianismo, set./nov. de 1951. Ano III, nºs 27-29. p. 7.

HOBSBAWM, Eric. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio: Paz e Terra, 2002. p. 271-316.

IRWIN, Richard. O jovem Eduardo Carlos Pereira. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente Brasileira, nº 7, ano 91, 31/7/1983. p. 5.

JAMES, William. Pragmatismo. São Paulo: Martin Claret, 2005.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Campinas: Papyrus, 1996.

LAJOLO, Marisa. **Monteiro Lobato: um brasileiro sob medida**. São Paulo: Moderna, 2000.

LANGE, Melanias. Igreja de Bebedouro. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, nº 1, ano 51, 7/1/1943. p. 47

LAPA, José Roberto do Amaral. **A economia cafeeira**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LARA, Gláucia Muniz Proença. O jogo de modalidades e valores em manuais escolares. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. **Estudos Lingüísticos XXXIII**, 2004. p. 952-958

La Revue du Christianisme Social. Saint Etienne: Le Christianisme Social, 1921. nº 1-8.

LASKI, H. J. **El liberalismo europeo**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (orgs.). **História: novas abordagens**. Rio: Francisco Alves, 1995.

_____. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio: José Olympio, 2003.

LEME, L. G. da S. **Genealogia Paulistana**. São Paulo: Duprat, 1904.

LÉONARD, Émile-Guillaume. **O protestantismo brasileiro**. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003.

LESSA, Roberto Vicente Cruz Themudo (org.). **Um passado tão presente!** São Paulo: Pendão Real, 1983.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. **Epaminondas Melo do Amaral: Protestantismo de vanguarda no pensamento religioso brasileiro (1916-1962)**. Londrina: UEL, 1995. monografia não publicada.

_____. **Leonel Franca versus protestantes: itinerário de uma polêmica**. Londrina: Ed. da UEL, 1995.

_____. Presbíteros Fundadores. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano , janeiro de 2003, n. . Encarte (12 p.).

_____. **Protestantes em confronto – Conservadores e liberais na época de Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Pendão Real, 2005.

LIMA, Maurício Antônio de Castro; MARTINS, Maria do Carmo Salazar; SILVA, Helenice Carvalho Cruz da. **População de Minas Gerais na segunda metade de séc. XIX: novas evidências**. In: X SEMINÁRIO SOBRE A ECONOMIA MINEIRA, 2002, Diamantina. Disponível em: www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/D05.PDF. Acesso em: 12 mar. 2008.

Livro de Atas do Presbitério do Sul da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira. nº 1. 1908 – 1919.

Livro de Atas do Presbitério do Sul da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira. nº 4. 1934 – 1943.

LONGFIELD, Bradley J. **The Presbyterian controversy: fundamentalists, modernists and moderates**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991.

LOPES, Ilídio Burgos. Rev. Odilon Moraes. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, nº 26, ano 55, 31/12/1947. p. 1.

LYOTARD, Jean-François. **Moralidades pós-modernas**. Campinas: Papyrus, 1996.

LUCA, Tânia Regina de. **A Revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

Lucerna. São Paulo: Junta Publicadora Lucerna. [coleção completa; vol. I e vol. II, respectivamente, segundo semestre de 1929 (seis fascículos) e primeiro semestre de 1930 (três fascículos)].

MACHADO CORRÊA, Adolpho. **Eduardo Carlos Pereira – Seu apostolado no Brasil.** São Paulo: Pendão Real, 1983.

_____. Filólogos protestantes de São Paulo. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano 62, nº 23/24, dezembro de 1954. p. 9-10.

MANNHEIM, Karl. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, M. (org.). **Karl Mannheim.** São Paulo: Ática, 1982, p. 67-95. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

Manual do Umpista. São Paulo: Pendão Real, 1983.

MARTINS, Maria do Carmo Salazar; SILVA, Helenice Carvalho Cruz da. **Produção econômica de Minas Gerais em meados do século XIX.** Belo Horizonte: Abphe, 2003.
http://www.abphe.org.br/congresso2003/Textos/Abphe_2003_90.pdf

MARTINS, Mário Ribeiro. **Dicionário Biobibliográfico Regional do Brasil.** 2003. Disponível em: <<http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=3741&cat=Ensaio>>. Acesso em: 12 mai. 2008.

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

MATOS, Odilon Nogueira de. Em memória de Lívio Teixeira. Do púlpito à cátedra. In: **Revista de História.** São Paulo: vol. LIII, nº 106, Ano XXVII, Abr./Jun. 1976.

MAURER JUNIOR., Theodoro. Henrique.. A cultura protestante no Brasil. In: **O Estandarte.** São Paulo: dez. de 1954. p. 40-43.

_____. **A democracia integral (o que ela deve ser e como podemos ajudar a construí-la).** São Paulo: Reis, Cardoso, Botelho, 1960.

_____. A unidade da România ocidental. IN: **Boletim da FFLCH.** São Paulo: USP, nº 118, 1951.

_____. Epaminondas do Amaral, ministro do Evangelho. In: **Cristianismo.** São Paulo: Sociedade Cristianismo, nº 153-154, set.-dez. 1962.

_____. **Gramática do latim vulgar.** Rio: Acadêmica, 1959.

_____. **O cooperativismo – Uma economia humana.** São Paulo: Metodista, 1966.

_____. **O cooperativismo – um ideal de solidariedade humana na vida econômica.** São Paulo: s.ed., 1950.

_____. O ensino de Jesus e a moral humana. In: **Cristianismo.** São Paulo: Sociedade Cristianismo, Ano VIII, nºs 91-92, jan./fev. de 1957. p. 2-3.

_____. O filólogo. In: **O Estandarte.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano 63, nº 21/22, 8 de novembro de 1955. p. 16-17.

_____. **O problema do latim vulgar.** Rio: Acadêmica, 1962.

_____. Otoniel Mota – O intelectual e o filólogo. In: **Cristianismo.** São Paulo: Sociedade Cristianismo, Ano III, nºs 27-29, set./nov. de 1951. p. 8-9.

MELO, L. C. de. **Dicionário de autores paulistas.** São Paulo: s. ed., 1954.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Ideology and Protestant Religious Education in Brazil. In: BASTIAN, Jean-Pierre; BRUNO-JOFRÉ, Rosa del Carmen (eds.). **Protestant Educational Conceptions, Religious Ideology and Schooling Practices: Selected Papers.** Manitoba: University of Manitoba, 1994. p. 76-103 (“Monographs in Education” series, XXII)

_____. **O celeste porvir – A inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Pendão Real/ASTE/IEPG-IMS, 1995.

_____. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos. O campo religioso e seus personagens.** São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

_____. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: MARTINO, Luís Mauro Sá; SOUZA, Beatriz Muniz de. **Sociologia da religião e mudança social. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil.** São Paulo: Paulus, 2004.

_____. Raízes da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. In: **Caderno de O Estandarte. Publicação especial em comemoração ao Centenário da IPI do Brasil.** São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Julho de 2003. p. 4-83.

MESSIAS, Rosane Carvalho. **O cultivo do café nas bocas do sertão paulista – Mercado interno e mão-de-obra no período de transição – 1830-1888.** São Paulo: UNESP, 2003.

MICELI, S. **A elite eclesiástica brasileira.** Rio: Bertrand, 1988.

_____. **Intelectuais à brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945).** São Paulo: DIFEL, 1979.

Miscelânea de estudos dedicados ao Professor Theodoro Henrique Maurer Júnior. In: **Alfa.** Marília: Departamento de Letras da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, nº 18/19, 1972-1973.

MONOD, Wilfred. **Les Religions du Protestantisme**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.

MONTEIRO LOBATO, José Bento. **A barca de Gleyre. Quarenta anos de correspondência literária entre Monteiro Lobato e Godofredo Rangel**. 2º tomo. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1955.

_____. **Emília no País da Gramática**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1952.

MORAES, L. C. D. de. Filologia e língua portuguesa: histórico. In: **Estudos Avançados. 60 anos de USP: ciências básicas e humanidades; origens e linhas de pesquisa; perfis de mestres**. São Paulo: IEA/USP, set./dez. 1994. Vol. 8, n. 22. p. 415-421.

MORAIS, Odilon. Eduardo Carlos Pereira. In: **Revista de Língua Portuguesa**. Rio: Ano IV, nº 23, mai. 1923. p.155-171

MOTA, Jorge César. Rev. Prof. Otoniel Mota. In: **Cristianismo**. São Paulo: Sociedade Cristianismo, Ano III, nºs 27-29, set./nov. de 1951. p. 6.

MOTTA, Cássio. **Cesário Motta e seu tempo**. São Paulo: Indústria Gráfica João Bentivegna, 1947.

MOTTA, Othoniel. **A filosofia do João-de-barro**. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1935.

_____. **Cesario Mota Junior**. São Paulo: Departamento Estadual de Informações, 1947.

_____. **Do rancho ao palácio (evolução da civilização paulista)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

_____. **Horas filológicas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

_____. **Lições de Português**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

_____. **O caso Anchieta – Bolés**. São Paulo: Ação renovadora Cristã, s.d..

_____. **O Evangelho de São Matheus. Tradução e anotações**. São Paulo: Methodista, 1933.

_____. **O meu idioma**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1929.

_____. **Pequenos estudos**. São Paulo: s. ed., 1943.

_____. **Perdeganha**. Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, 1937.

_____. Rev. Eduardo Carlos Pereira. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 10/5/1923. p. 5.

_____. Santos Neves. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano XXIX, nº 41, 13/10/1953. p. 5-6.

_____. **Selvas e choças**. São Paulo: Livraria Liberdade, 1927.

_____. **Temas espirituais**. São Paulo: Metodista, 1945.

MOYA, Salvador de. Biografia de Eduardo Carlos Pereira. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1943. (separata do Vº ano do Anuário Genealógico Brasileiro)

NAVA, Pedro. **Chão de ferro**. São Paulo: Ateliê Editorial/Giordano, 2001.

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: Ciência da Religião/ASTE, 1992.

NOGUEIRA, Sherlock. Severo Virgílio Franco: dados biográficos. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano 61, nº 13-14, 31/7/1953. p. 89-90.

NORA, Pierre. Entre memória e história – A problemática dos lugares. In: **Projeto História**. São Paulo: PUC/SP, nº 10, dez. 1993. p. 7-28.

OLIVEIRA, A. M. C. de. **O Destino (não) Manifesto: os imigrantes norte-americanos no Brasil**. São Paulo: União Cultural Brasil-Estados Unidos, 1995.

OLIVEIRA, Ernesto Luiz de. **Enrico Ferri. Réplica á conferencia “Do Microbio ao Homem”**. Rio: Typographia “Ao Luzeiro”, 1909.

_____. **Horas Eucharísticas. Ensaio critico e historico**. Campinas: Typographia Livro Azul, 1906.

_____. **Roma, a Igreja e o Anticristo. Réplica ao livro “A Igreja, a reforma e a Civilização”, do Revmo. Leonel Franca, S.J.** São Paulo: Presbiteriana, 1960.

_____. **S. Pedro ou S. Rocha? Algumas notas ao “Evangelho de S. Matheus”, nova versão em vernáculo pelo Rev. Othoniel Motta**. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1933.

ORLANDI, Eni P. **Língua e conhecimento lingüístico – Para uma história das idéias no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Terra à vista – Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.

OSOWSKI, Cecília (org.). **Teologia e humanismo social cristão – Traçando rotas**. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

PACHECO, José Gonçalves. Otoniel Mota – O protestante ecumênico. In: **Cristianismo**. São Paulo: Sociedade Cristianismo, Ano III, nºs 27-29, set./nov. de 1951. p. 7-8.

PEIXOTO, S. **Vicente Themudo Lessa – sua vida literária através de uma entrevista**. São Paulo: Livraria Carlos Pereira, 1940.

PEREIRA, Eduardo Carlos. **A maçonaria e a Igreja Christã. Demonstração da incompatibilidade existente entre uma e outra instituição, com argumentos e provas extrahidas dos livros maçonicos e da Biblia Sagrada**. São Paulo: Empreza Editora de São Paulo, 1901.

_____. A Nossa Situação I. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano XXIX, nº 51, 22/12/1921. p. 1-2.

_____. **A religião christã em suas relações com a escravidão**. São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1886.

_____. **As origens da independencia presbyteriana e a atitude do synodo e dos presbyterios**. São Paulo: Presbyterio Independente, 1905.

_____. **Balanco historico da Igreja Presbyteriana Independente Brasileira (1883-1921)**. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1921.

_____. Factos e noticias. Revista de Cultura Religiosa. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano XXIX, nº 43, 27/10/1921. p. 14.

_____. **Gramática Expositiva – curso elementar**. 164ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. (Livros Didáticos. Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 2ª, vol. 4)

_____. **Gramática Expositiva – curso superior**. 48ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. (Livros Didáticos. Biblioteca Pedagógica Brasileira, sob a direção de Fernando de Azevedo, série 2ª, vol. 5. Adaptada à ortografia oficial por Laudelino Freire, da Academia Brasileira)

_____. **Grammatica Expositiva – curso superior**. 7ª ed. São Paulo: Weiszflog Irmãos, 1918.

_____. **Grammatica Historica**. 6ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1929.

_____. **O problema religioso da America Latina**. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

_____. **O protestantismo é uma nullidade (polemica religiosa)**. São Paulo: Typographia Aurora, 1896.

_____. **O rumo da Igreja Presbyteriana Independente Brasileira**. São Paulo: Typographia do Estandarte, 1918.

_____. **Questões de Philologia – resposta aos criticos da Grammatica Expositiva**. São Paulo : Typographia Falcone, 1907.

_____. Revista de Cultura Religiosa. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano XXIX, nº 41, 13/10/1921. p. 4.

PEREIRA JUNIOR, Francisco Augusto. **Grammatica Pratica**. Curitiba: Empreza Graphica Paranaense, 1924.

PEREIRA JÚNIOR, Luiz Costa. A gramática da Emília. **Revista Língua Portuguesa**, nº 27, jan. 2008. Disponível em: <<http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11454>>. Acesso em: 6 mar. 2008.

PEREIRA NETO, André de Faria. Formação de cientistas: o caso de Vital Brazil (1865/1950). In: SCHMIDT, Benício Viero, OLIVEIRA, Renato de, ARAGÓN, Virgilio Alvarez (orgs). **Entre escombros e alternativas: ensino superior na América Latina**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000. p. 99-136

PINHEIRO, Albertino. Otoniel Mota. In: **Cristianismo**. São Paulo: Sociedade Cristianismo, ano III, nº. 27-29, set./nov. 1951. p. 3-5.

_____. Prof. Dr. Livio Teixeira. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano 83, nº 14, 30 de jul. de 1975. p. 7.

PRIEN, Hans-Jürgen. **La historia del cristianismo em America Latina**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

PUECH, Henri-Charles (org.). **Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes**. México: Siglo Veintiuno, 1981. (Col. Historia de las Religiones, v. 7)

RAMALHO, Jether Pereira. The pedagogical characteristics of Protestants schools and the ideological categories of Liberalism. In: BASTIAN, Jean-Pierre; BRUNO-JOFRÉ, Rosa del Carmen (eds.). **Protestant Educational Conceptions, Religious Ideology and Schooling Practices: Selected Papers**. Manitoba: University of Manitoba, 1994. p. 61-75 (“Monographs in Education” series, XXII)

RAVELET, Claude, Bio-Bibliographie de R. Bastide. **Bastidiana**. Centre d'Etudes Bastidiennes. Disponível em: <http://www.unicaen.fr/mrsh/lasar/bastidiana/BIO-BIBLIO.html>>. Acesso em 26 abr. 2008.

REALE, Miguel. Panorama filosófico brasileiro. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 16 jul. 2005, 1º caderno, p. A2

Regulamento da Faculdade de Theologia da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira. Aprovado pelo Synodo de 1925. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1925.

Relatório de Atividades do Triênio 1999-2001 da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: FFCLH-USP. Jan. 2003. Disponível em: www.fflch.usp.br/pesquisa/pdfs/Relatorios%201999-2001/Relatorio%2099-01>. Acesso em 12 jun. 2008.

Revista da USP. Dossiê Canudos. São Paulo: Coordenadoria de Comunicação Social da USP, nº 20, Dezembro-Janeiro-Fevereiro 1993-1994.

Revista de Cultura Religiosa. São Paulo: Metodista, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926. (col. completa)

RIBEIRO, Boanerges. **A Igreja Presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma.** São Paulo: O Semeador, 1987.

RIBEIRO, Júlio. **A carne.** São Paulo: Martin Claret, 1999.

_____. **Grammatica Portugueza.** São Paulo: N. Falcone, 1884.

RIBEIRO, Renato Janine. **Filósofos franceses no Brasil: um depoimento.** Portal da CAPES, Brasília, 12 jan. 2006. Disponível em: http://www.capes.gov.br/export/sites/capes/download/artigos/Artigo_12_01_06. Acesso em: 3 jul. 2008.

RIZZO JUNIOR, Miguel. Evangelização das classes cultas. In: **O Estandarte.** São Paulo: dez. de 1954. p. 48.

_____. Instituto de Cultura Religiosa. In: **O Estandarte.** São Paulo: dez. de 1954, p. 49.

_____. Instituto de Cultura Religiosa. In: **Unitas.** São Paulo: Vol. XV, nº 9, set. 1953. p. 4-13.

ROCHA, João Gomes da (compilador e adaptador). **Salmos e Hinos com Músicas Sacras.** Rio: Igreja Evangélica Fluminense, 1975.

ROMANO, Roberto. Brasil: **Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico).** São Paulo: Kairós, 1979.

SALUM, Isaac Nicolau. **A problemática da nomenclatura semanal românica.** São Paulo: FFLCH/USP, 1968.

_____. Os acontecimentos de Alpinópolis. In: **O Estandarte.** São Paulo: 21 de janeiro de 1954. p. 3.

_____. Otoniel Mota – O homem e o escritor. In: **Cristianismo.** São Paulo: Sociedade Cristianismo, Ano III, nºs 27-29, set./nov. de 1951. p. 9-10.

_____. Prefácio. In: LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro.** 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2002.

_____. Rev. Epaminondas do Amaral, o jornalista. In: **Cristianismo.** São Paulo: Sociedade Cristianismo, nº 153-154, set.-dez.1962.

SALLUM JUNIOR, Brasília. **Capitalismo e cafeicultura: Oeste paulista, 1888-1930**. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

SANTOS, R. C. B. dos. Campinas como centro produtor e irradiador de alta tecnologia na estruturação do espaço urbano regional. **Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, Barcelona, nº 69 (73), 1 ago. 2000. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn-69-73.htm>>. Acesso em: 17 jun. 2008.

SARTRE, Jean.-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas – polêmicas, manifestos e textos críticos**. São Paulo: Iluminuras/Edusp/FAPESP, 1995.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Orfeu extático na metrópole – São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SILVA, José Joaquim da. **Tratado de geographia descriptiva especial da Provincia de Minas Geraes**. Rio de Janeiro: E. & H. Laemmert, 1878.

SILVEIRA BUENO, F. da. Prof. Otoniel Mota. IN: **Questões de Português**. São Paulo: Saraiva, 1957.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, R. (org.). **Por uma história política**. Rio: Ed. UFRJ/Fundação Getúlio Vargas, 1996.

SOUZA, Jonas Soares de. **Publicação eletrônica** [mensagem pessoal]. Mensagens recebidas por <executivo@ipib.org> e <eberlima@onda.com.br> de: 22 nov. 2001 a 24 jan. 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. Rio: Graal, 1982.

SOUZA, Wlaumir Doniseti de. **Anarquismo, Estado e pastoral do imigrante. Das disputas ideológicas pelo imigrante aos limites da ordem: o Caso Idalina**. São Paulo: UNESP, 2000.

STELLA, Jorge Bertolaso. **A Bhagavad-Gitâ e o Novo Testamento**. São Paulo: Metodista, 1972.

_____. **As línguas indígenas na América**. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1929.

_____. **Introdução à história das religiões**. São Paulo: Metodista, 1970.

_____. **História do Indianismo**. São Paulo: Metodista, 1972.

_____. **O Rig-Veda**. São Paulo: Metodista, 1958.

_____. Rev. Otoniel Mota. In: **Cristianismo**. São Paulo: Sociedade Cristianismo, Ano III, nºs 27-29, set./nov. de 1951. p. 6.

_____. **Zoroastro, Buda e Cristo**. São Paulo: Metodista, 1971.

STEWART, Leonor Magalhães. Reminiscências... e fé. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano 63, nº 21-22, 8/11/1955. p. 14-15.

SUPPO, Hugo. Intelectuais e artistas nas estratégias francesas de "propaganda cultural" no Brasil (1940-1944). In: **Revista de História**. São Paulo: Departamento de História da USP, nº. 133, 2º semestre de 1995.

TEIXEIRA, Fausto Ribeiro. **Coronel Joaquim Ribeiro – Político, Filantropo, Educador. Biografia**. Campinas: ed. do autor, 1965.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

_____. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. Nicolau de Cusa. Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do "De Docta Ignorantia". In: **Revista de História**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, vol. II, nº 5, Ano II, janeiro-março de 1951. p. 19-41

_____. Nicolau de Cusa. Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do "De Docta Ignorantia". Parte II. In: **Revista de História**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, vol. II, nº 6, Ano II, abril-junho de 1951. p. 283-305

_____. Nicolau de Cusa. Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do "De Docta Ignorantia". Parte III. In: **Revista de História**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, vol. III, nº 7, Ano II, julho-setembro de 1951. p. 71-84

_____. Notas e Comentários. Constituição e Ordem. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano XLII, nº 6, 23/2/1934. p. 1 e 2

_____. Notas e Comentários. O nosso ponto. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano , 1/8/1934. p. 2

_____. Precisamos de um líder? In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 4/8/1933. p. 4

_____. Sobre a questão maçônica. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 21/8/1938. p. 6

_____. Theologia de Crise. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 12/3/1931. p. 10-11

TELAROLLI, Rodolpho. **Para uma história de Araraquara (1800-2000)**. Araraquara: UNESP, FCL, Laboratório Editorial, 2003.

Téses. São Paulo: Instituto de Cultura Religiosa/Casa Editora São Paulo, 1941.

THEMUDO LESSA, Vicente. **Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903). Subsídios para a história do Presbiterianismo brasileiro**. São Paulo: Ed. da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 1938.

_____. **Echos da Bohemia**. Rio: Typographia do Jornal do Commercio, 1919.

_____. **Episódios e perfis**. Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, 1937.

_____. Ernesto de Oliveira. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano XLVI, nº 30, 21/XI/1938. p. 2-3

_____. Joaquim Honório Pinheiro. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 1º/10/1934. p. 3-4.

_____. **Lutero**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1956.

_____. **Maurício de Nassau, o Brasileiro**. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1937.

_____. **O Evangelho na Borda da Matta**. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1924.

_____. **Relatórios apresentados ao presbitério**. Manuscrito. 1925.

_____. Severo Virgílio Franco. In: **O Estandarte**. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 7/9/1924. p. 27

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das idéias religiosas no Brasil**. São Paulo: Edusp/Grijalbo, 1968.

VAINFAS, Ronaldo. Guia de leitura da história brasileira. O que falta estudar na história brasileira: as religiosidades e africanidades. In: **Mais!** São Paulo: caderno semanal da Folha de São Paulo, domingo, 2 de abril de 2000.

VASCONCELOS TORRES. **O conceito de religião entre as populações rurais**. Rio: A. Coelho Branco Filho, 1941.

VERGUEIRO, Laura. **Opulência e miséria das Minas Gerais**. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Col. "Primeiros Passos", nº 28)

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

VILLELA, Moacyr. Inventário e Testamento do Coronel José Francisco Pereira. **Centro de Memória do Sul de Minas**, Campanha, cx. 31, 1856. Disponível em: <<http://geocities.yahoo.com.br/projetocompartilhar>>. Acesso em: 18 mar. 2008.

VITAL BRAZIL. Algumas notas autobiográficas. **Pinheiros Terapeutico**, São Paulo, v. 17, n.83, mar./abr. 1965. Disponível em: <<http://www2.prossiga.br/VitalBrazil/sobre/Algumasnotas.htm>>. Acesso em: 6 mar. 2008.

WAGNER, CHARLES. **Valor**. São Paulo/Rio: Weizflog Irmãos, 1918.

_____. **O Amigo**. Rio: Civilização Brasileira, 1937.

WEILER, Anton. História eclesiástica como autocompreensão da Igreja. In: **Concilium**. Petrópolis: Vozes, nº. 7, 1971.

WEINGÄRTNER, Lindolfo (ed.). **Termos teológicos alemães, latinos e outros**. São Leopoldo, Sinodal, 1967.

WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX – A reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. Linhas de pesquisa em história eclesiástica. In: **Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. Anais da VI Reunião**. São Paulo: SBPH, 1987.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

ZEMON DAVIS, Natalie. **Culturas do povo. Sociedade e cultura no início da França moderna**. Rio: Paz e Terra, 1990.

GLOSSÁRIO

Assembléia Geral – Reunião administrativa de caráter decisório, reunindo todos os concílios da igreja.

Denominação – Expressão cunhada pelos puritanos ingleses no século XVII e disseminada nos Estados Unidos a partir do século XIX, para designar as diferentes igrejas evangélicas que se originaram da Reforma e de seus desdobramentos históricos.

Diaconia – Atividade desenvolvida no âmbito das igrejas protestantes que visa à obra social.

Leigo – Membro de igreja protestante que não possui ordenação pastoral.

Licenciatura – Autorização conciliar para que candidatos ao pastorado, em período de prova, exerçam atividades ministeriais como a pregação e o ensino religioso nas igrejas presbiterianas.

Livro de Ordem – Texto que trazia todas as leis e ordenanças da Igreja Presbiteriana e da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. O mesmo que “Constituição e Ordem”.

Moderador – Função de presidência das reuniões conciliares presbiterianas.

Ordenação – Cerimônia de consagração de pastor ou ministro religioso.

Presbitério – Reunião administrativa de caráter decisório, englobando várias igrejas e pastores presbiterianos de uma determinada localidade, cidade ou região.

Presbítero, presbíteros – Líder ou líderes leigos das igrejas presbiterianas, responsáveis pela administração eclesiástica e pelo acompanhamento do pastor nas atividades eclesiásticas.

Sínodo – Reunião administrativa presbiteriana de caráter decisório, englobando presbitérios de uma determinada localidade, cidade ou região.

Supremo Concílio – O mesmo que Assembléia Geral.