

Restauracionismo, neomedievalismo e a ideia de progresso entre protestantes e católicos no Brasil oitocentista

Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros¹

Resumo: Este artigo propõe a discussão do conceito de progresso discutido em jornais católicos e protestantes, no Brasil oitocentista em associação ao senso de consciência histórica dos representantes dessas religiões. A relação entre temporalidade e religião na modernidade e como a formação religiosa provoca uma determinada visão em relação à história é a questão que norteia este texto. Além disso, procura analisar as potencialidades analíticas dos conceitos teóricos de neomedievalismo e restauracionismo para explicar a relação entre temporalidade e religião na modernidade. A referência metodológica que guia este texto é o contextualismo linguístico da Escola de Cambridge, principalmente, a partir das propostas de Quentin Skinner.

Palavras-chave: história da igreja, temporalidade, modernidade, restauracionismo.

Restauracionismo, neomedievalismo and an idea of progress between protestants and católicos no Brasil oitocentista

Abstract: This article proposes to discuss the concept of progress discussed in Catholic and Protestant newspapers in nineteenth-century Brazil, linked to the sense of historical consciousness of the representatives of these religions. The relationship between temporality and religion in modernity, and the way in which religious formation provokes a particular view of history, is the question that is at the heart of this text. It also seeks to analyse the analytical potential of the theoretical concepts of neo-medievalism and restorationism to explain the relationship between temporality and religion in modernity. The methodological reference that guides this text is the linguistic contextualism of the Cambridge School, based mainly on the proposals of Quentin Skinner.

Keywords: church history, temporality, modernity, restorationism.

Restauracionismo, neomedievalismo y una idea de progreso entre protestantes y católicos no Brasil oitocentista

¹ Doutorado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2020). Professor de História da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (Seminário Batista do Sul), na modalidade EAD. E-mail: prof.phcmedeiros@gmail.com.

Resumen: Este artículo propone una discusión sobre el concepto de progreso discutido entre católicos y protestantes modernos, sin que Brasil esté asociado con un sentido de conciencia histórica de los representantes religiosos. Una relación entre temporalidad y religión en la modernidad y como formación religiosa provoca una determinación respecto de la relación con la historia y la búsqueda que la norteía es este texto. Além disso, procurar un análisis de potencialidades analíticas dos conceitos teóricos de neomedievalismo e restauracionismo para explicar a relação entre temporalidad y religión en la modernidad. Un referente metodológico que este texto se sustenta en el contextualismo lingüístico de la Escuela de Cambridge, principalmente, a partir de las propuestas de Quentin Skinner.

Palavras clave: historia de la iglesia, temporalidad, modernidad, restauración.

Recebido em 04/12/2023 - Aprovado em 03/04/2024

Introdução

Este artigo propõe a discussão do conceito de progresso discutido em jornais católicos e protestantes no Brasil oitocentista, em associação ao senso de consciência histórica dos representantes dessas religiões. A relação entre temporalidade e religião na modernidade e como a formação religiosa provoca uma determinada visão em relação à história é a questão que norteia este texto. Além disso, procura analisar as potencialidades analíticas dos conceitos teóricos de neomedievalismo e restauracionismo para explicar a relação entre temporalidade e religião na modernidade. A referência metodológica que guia este texto é o contextualismo lingüístico da Escola de Cambridge, principalmente, a partir das propostas de Quentin Skinner.

A hipótese a ser verificada refere-se às razões que motivaram os grandes empreendimentos missionários protestantes americanos no século XIX. Colocamos à prova a ideia de que as missões protestantes modernas não se restringiam à expansão de uma mensagem religiosa e teológica, mas estavam fundamentados em uma firme consciência temporal de que a expansão missionária conduziria as nações em direção ao progresso, tendo como principal modelo os Estados Unidos da América.

Essa hipótese será testada a partir do exame dos discursos produzidos na imprensa, nos relatórios e nas cartas de missionários enviadas para as agências missionárias americanas, especialmente as presbiterianas. Nossa intenção é que essa documentação contrastada com jornais católicos, no contexto do Brasil do Segundo Reinado, revele as concepções distintas de ambos os modelos de cristianismo sobre a relação entre temporalidade, religião e processos civilizacionais.

A complexidade deste objeto de estudo se agrava ao considerarmos a formação e o desenvolvimento da liderança presbiteriana nativa, que, em determinado momento, passou a rejeitar, por serem tomados como exemplos de corrupção do evangelho, tanto a tradição católica quanto a tradição protestante americana. Porém, sem abandonar o conceito de progresso, essa liderança passou a exaltar mais a cultura nacional e buscou recuperar a idealizada pureza do evangelho tomando como modelo a história da Igreja Livre da Escócia.

Em toda a produção desse texto, procuramos manter em vista a proposta metodológica de Quentin Skinner. Conforme nos ensina Skinner (1996, p. 13), o contexto e o vocabulário difundido na época de qualquer obra de filosofia ou, no nosso caso, de cunho religioso, eram cruciais para compreensão do que o autor estava fazendo ao escrever determinado texto, quais questões ele estava formulando, o que ele estava tentando responder, o que ele aceitava e endossava, ou contestava e repelia, ou até mesmo ignorava das ideias e convenções predominantes no debate político da época. De acordo com Skinner, a atenção a esses pontos torna-se necessária para compreendermos as intenções de um determinado autor.

O conceito de progresso no discurso religioso do Brasil oitocentista

O jornal *Imprensa Evangélica* (1864-1892) foi o principal instrumento utilizado pelos missionários americanos presbiterianos para divulgação de suas ideias no Brasil imperial. O jornal serviu tanto para propósitos proselitistas, tendo sido, inclusive, servido para o estabelecimento de comunidades de fiéis independente da presença de missionários, como para propósitos político-religiosos, na defesa do estabelecimento de direitos civis para não católicos e para a divulgação da visão de progresso na qual os missionários haviam sido formados.

A *Imprensa Evangélica*, primeiro jornal evangélico do Brasil, teve sua primeira edição lançada em 05 de novembro de 1864. A ideia de lançar a folha partiu de Ashbel Green Simonton, que foi o pioneiro das missões presbiterianas dos Estados Unidos, tendo chegado ao Rio de Janeiro em 1859, ao lado de Alexander Latimer Blackford, cunhado de Simonton e segundo missionário enviado pela Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos EUA, em 1860, com o auxílio, na redação, do ex-padre e primeiro pastor presbiteriano brasileiro, ordenado no fim de 1865, José Manoel da Conceição.

De acordo com Carl Hahn (1989, p. 164-167), Simonton havia desenvolvido uma consciência histórica na qual tudo o que ele e seus colegas missionários estavam fazendo resultaria em um novo capítulo da história da humanidade: “Seu senso de história e sua convicção de que ele e seus colegas estavam escrevendo um novo e glorioso capítulo da história missionária guiaram todos os seus atos e ajudaram-no a estabelecer

cuidadosos padrões.” Os fundamentos para a formação dessa consciência, aparecem em alguns registros de seu diário. No registro de 03 de junho de 1854, Simonton narra o seu encontro com o rev. Shields, agente da Sociedade Bíblica Americana, fundada em 1816, e diz que esse reverendo nutria a esperança e fazia orações para que Simonton desistisse de cursar Direito e se dedicasse aos estudos teológicos visando se capacitar para cumprir o ministério pastoral. Em determinado momento, Simonton diz: “Existe também, como lembra o Sr. Shields, um grande dia vindouro – uma era na história do mundo – em que surgirão vastos resultados e se farão grandes mudanças, e serão honrados os que tiverem sido instrumento dessa obra” (MATOS, 2002, p. 59). Dois anos depois, em 04 de fevereiro de 1856, Simonton comenta sobre o trabalho missionário na Nova Zelândia: “Agora em toda a ilha há igrejas e pelo testemunho de homens ilustres que visitam aquelas terras, aqueles que eram apenas trinta anos atrás canibais selvagens, são hoje nação civilizada e cristã” (MATOS, 2002, p. 99).

A perspectiva missionária e civilizacional de Simonton advinha principalmente dos ensinamentos de seu mestre em Princeton, o renomado professor Charles Hodge, a principal referência da teologia conservadora americana do século XIX. No registro de seu diário em 14 de outubro de 1855, Simonton diz ter ouvido um sermão de seu mestre cujo tema tratava dos “deveres da igreja na educação”. Para Hodge, o sucesso da evangelização entre os pagãos dependia necessariamente de um trabalho prévio de educação. Diante disso, Simonton diz que “Esse sermão teve o efeito de levar-me a pensar seriamente no trabalho missionário no estrangeiro” (MATOS, 2002, p. 96-97).

Para Charles Hodge (2001, p. 1609, p.1657), as missões protestantes modernas estavam atreladas à expectativa temporal da segunda vinda de Cristo, que só ocorreria após a “proclamação universal do evangelho”, em um futuro distante: “Somente nos últimos cinquenta anos é que a Igreja foi levada a sentir que seu grande dever é a conversão das nações. [...] A Igreja esperou quatro mil anos pela primeira vinda; podemos viver contentes em esperar o tempo de Deus para a segunda”.

Deve ser assinalado também que esse posicionamento teológico de Charles Hodge estava fundamentado na ideia de conceber a Teologia como um campo da ciência. Os fundamentos teóricos que sustentavam essa ideia foram buscados na filosofia do realismo do senso comum escocês de Francis Bacon e Thomas Reid (LADEIA, 2014, p. 125, 185; MENDONÇA, 2002, p. 112-114). Isso pode ser confirmado pelos escritos de Hodge (2001, p. 7, 8), dentre eles: “Deve-se observar que essas leis ou princípios gerais não derivam da mente e são atribuídas aos objetos externos, mas derivam e deduzem-se dos objetos e são impressas na mente”. É com esse fundamento que Hodge entende ser a Teologia um campo científico: “A Bíblia é para o teólogo o que a natureza é para o

cientista. Ela é seu depósito de fatos; e o seu método de averiguar o que a Bíblia ensina é o mesmo que o filósofo natural adota para averiguar o que a natureza ensina”.

No Prospecto publicado na primeira página da primeira edição da *Imprensa Evangélica* (1864, v. 1, n. 1, p. 1), em 05 de novembro de 1864, declarava-se quais seriam os objetivos do jornal. Inicialmente, os redatores presbiterianos, identificavam haver uma separação entre as práticas religiosas dos brasileiros e seus atos cotidianos: “O homem, porém, parece ter no peito, à hora da devoção, um coração inteiramente diferente daquele que revela sua vida comum. – Aqui, seus atos não correspondem à religião que professa”. Isso provocava um “caos de ideias religiosas”. Por isso, era necessário trazer a solução para essa situação: “A propagação do Evangelho, pela vivificação da devoção doméstica, pelo órgão de uma folha, particularmente a isso consagrada, eis da nossa parte a aplicação dos meios”. Por fim, o texto declarava que o jornal se restringiria a tratar de “interesses exclusivamente religiosos da sociedade em geral, como em particular do indivíduo, estranho a toda e qualquer ingerência em política, a todos é consagrado”. Além disso, e de forma precisa o prospecto declarava que os principais leitores em vista seriam aqueles para os quais a “religião de Jesus Cristo ainda não se tornou coisa indiferente, e, no meio da perversão universal de seus princípios divinos, não trairão ainda o dom mais precioso de Deus – a liberdade de consciência perante o Evangelho.”

Ao comentar sobre esses propósitos do jornal, o professor Boanerges Ribeiro (1995, p. 43-44) indica que, além da publicação do jornal ser “garantida pelos escassos fundos da Missão”, seus artigos objetivavam a “defesa de reformas legais necessárias à liberdade completa de cultos” e continham “noticiário positivo da vida evangélica mundial, traduzido de publicações norte-americanas e europeias.”

Como pode ser observado, a defesa da liberdade de consciência e da liberdade de cultos é a tônica da *Imprensa Evangélica*. Como expresso no Prospecto da primeira edição, a liberdade de consciência é o dom mais precioso de Deus. E, conforme observado pelas análises de Boanerges Ribeiro e Júlio Andrade Ferreira, essa defesa estava associada às notícias positivas da expansão protestante no mundo, ao que era mais significativo no mundo, publicado a partir da tradução de publicações produzidas nos Estados Unidos e na Europa.

É na apresentação dessa defesa e pela análise do que ocorria no mundo com a expansão do protestantismo, a partir da tradução de notícias publicadas nos Estados Unidos e na Europa que a ideia de progresso será apresentada ao leitor brasileiro. Isso significa que esse conceito é apresentado como o processo pelo qual, com a expansão missionária, as liberdades civis, econômicas, sociais e políticas eram conquistadas, junto ao estabelecimento e ampliação educacional e científica. Neste intuito, os Estados Unidos da América sempre eram citados como o principal referencial do progresso idealizado.

Exemplo disso foi o artigo publicado na *Imprensa Evangélica* (v. 3, n. 21, p. 165) em 02 de novembro de 1867, sobre o progresso na Austrália. Em meio aos destaques dados em defesa da liberdade religiosa, ao desenvolvimento do comércio, da educação, da fundação de universidades e linhas de trem a vapor, o texto afirma que “a facilidade com que essa raça sabe colonizar terras as mais incultas é devida a este individualismo regulado pelos são preceitos bebidos no cristianismo que se deriva da fonte primitiva”. Em comparação, no Brasil havia uma “luta estéril entre os progressistas, que mal sabem o que querem, e os retrógrados, que trabalham por vazar a geração presente nos apertados moldes dos tempos feudais”. Assim, a única solução para o Brasil era “criar uma nova geração imbuída nos princípios do Evangelho, a qual poderá conciliar a religião com a liberdade e a liberdade com a religião”.

Apesar de Simonton ter sido o principal responsável pelo lançamento da *Imprensa Evangélica*, o jornal sofreu sua primeira mudança de gestão em 1868, após a morte desse pioneiro no fim de 1867. A segunda fase do jornal contou com a gerência de Alexander Latimer Blackford e com o auxílio, na redação, de Francis Joseph Christopher Schneider, o terceiro missionário enviado pela Igreja Presbiteriana do norte dos Estados Unidos, em 1861.

Um artigo que pode ser destacado na *Imprensa Evangélica* (v. 8, n. 5, p. 35) é o que foi publicado na edição de 02 de março de 1872, a partir de uma transcrição do jornal *Novo Mundo*, produzido em Nova York, mas voltado para as questões religiosas do Brasil, sob a gerência de José Carlos Rodrigues. O artigo tinha por título: A Liberdade e a Fé. Em determinado trecho dizia: “Assim, a liberdade, que é condição essencial de nossa felicidade, supõe um princípio superior, dentro do qual ela se deve mover”. Em seguida, pergunta-se de forma retórica qual seria esse princípio superior e, refutando-se a tradição católica de afirmar que esse princípio seria a igreja infalível, declara-se que “este fim último é a lei moral, a única perfeita: é a pura religião cristã, tal qual é nos ensinada pelos profetas, por Cristo e por seus apóstolos”. Além disso, a proposta do articulista é exposta da seguinte maneira: “Ora, nós desejamos ardentemente que os Brasileiros sejam livres; que formem um todo homogêneo e compacto, aspirando, na variedade de interesses individuais, a um ideal alto e nobre de progresso e civilização”. Para concluir, o texto apresenta como exemplo desse tipo de progresso e civilização desejados os Estados Unidos.

Artigos que tomavam os Estados Unidos como principal referência de progresso e civilização sustentada por princípios extraídos da Bíblia, sem menção a qualquer tradição da Igreja Cristã, com exceção, em determinados momentos, da Reforma Protestante. Por exemplo, na edição da *Imprensa Evangélica* (v. 4, n. 22, p. 171-172) de 21 de novembro de 1868, no artigo intitulado A Origem e o Progresso do

Romanismo, afirma-se que a Reforma Protestante concretizou “a ressurreição rápida da igreja do Deus vivo do sepulcro de superstição em que por séculos havia estado encerrada”. Assim, a Reforma Protestante era tomada como o principal instrumento pelo qual o cristianismo havia retornado às suas origens.

Constata-se a importância desse periódico pela sua difusão em todo o mundo lusófono, sendo esse um propósito explícito da Junta de Missões americana. Isso é explicado por Pedro Feitoza (2018, p. 602), ao dizer que o “o periódico em si circulou em diferentes comunidades Protestantes Lusófonas” (tradução nossa).² Além disso, essa circulação do periódico também foi favorecida por “uma densa rede que incluía organizações evangélicas sediadas em Londres, tais como a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e a Sociedade de Tratados Evangélicos, imigrantes portugueses em Illinois e missionários britânicos, interligava o trabalho protestante no mundo atlântico lusófono” (tradução nossa).³

Além disso, a partir das considerações de Pedro Feitoza (2022, p. 1040), percebemos que a concepção primitivista, isto é, “Restaurar a pureza imaculada da era apostólica nas suas formas eclesásticas, ensinamentos morais e experiências espirituais, animando os convertidos e os especialistas religiosos do mundo moderno” (tradução nossa),⁴ sendo este a base para a ideia de progresso dos missionários protestantes, pode ser percebida ao longo das publicações da *Imprensa Evangélica*. O desejo de restauração da pureza primitiva do cristianismo seria assim o principal motor das missões protestantes.

Por outro lado, no Brasil do século XIX, essa visão ganha teor apologético devido ao encontro com os católicos. As missões presbiterianas dos Estados Unidos investiram em um país que estava sob o regime de Padroado estabelecido pela Constituição imperial de 1824, que mantinha o Estado unido à Igreja Católica. Logo, na visão dos missionários exposta nas edições da *Imprensa Evangélica*, o progresso da nação brasileira só ocorreria com a restauração do cristianismo primitivo, que, por sua vez, só poderia ser feita a partir do trabalho de evangelização das missões evangélicas americanas. Para isso, era crucial o estabelecimento da plena liberdade religiosa.

Ao longo do Segundo Reinado, o catolicismo brasileiro atravessou o processo da reforma ultramontana, promovida pelo próprio imperador, que, como titular do direito de Padroado, era a autoridade a nomear os bispos brasileiros. Essa reforma

² “The periodical itself circulated in different Lusophone Protestant communities”.

³ “A thick network comprising London-based Evangelical organizations, such as the British and Foreign Bible Society and the Religious Tract Society, Portuguese immigrants in Illinois and Brazil, and British missionaries linked together Protestant missionary work in the Lusophone Atlantic world.”

almejava a reorganização da Igreja Católica no Brasil e o disciplinamento do clero que, até a década de 1840, estava envolvido em demasia com questões político-partidárias.

As mais recentes pesquisas, como as produzidas por Ítalo Santirocchi (2015, p. 42-43), têm demonstrado que a reforma ultramontana não pode ser entendida como uma ação unilateral da imposição dos desejos de Roma sobre a Igreja do Brasil, o que até então havia sido designado como romanização. Isso significa que, sem perder de vista o desejo de maior alinhamento à centralidade e submissão da Igreja à Santa Sé, a reforma foi uma iniciativa brasileira alinhada com o contexto nacional.

A reforma ultramontana brasileira foi realizada no contexto da apologética anti modernista da Igreja Católica, cujo ápice foi a edição da encíclica *Quanta Cura*, acompanhada pelo *Syllabus Errorum*,⁵ em 08 de dezembro de 1864. Esse antimodernismo, frise-se, nutria uma visão específica sobre o tempo e a história, isto é, um combate ao progresso⁶ e um desejo de resgatar o tempo medieval.⁷

⁴ “To restore the pristine purity of the apostolic era in its ecclesiastical forms, moral teachings and spiritual experiences animated converts and religious experts in the modern world”.

⁵ É necessário esclarecer que o *Syllabus*, com suas 80 proposições de condenação dos aspectos considerados deletérios da modernidade para o magistério católico, foi formulado a partir da reunião de 32 documentos eclesiásticos emitidos ao longo do pontificado de Pio IX, entre 1846 e 1864. Esses documentos representavam os principais desafios enfrentados pela Igreja Católica no século XIX. (DENZINGER, 2006, p. 632). Importa também assinalar que a importância da encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus Errorum Modernorum* ultrapassa o século XIX. Isso porque passado um século, as questões postas nesses documentos se mantinham como norte a guiar os discursos e as ações dos antimodernos durante o Concílio Vaticano II (1862-1865) (CALDEIRA, 2009, p. 37).

⁶ É interessante notar como a palavra progresso, como algo a ser rejeitado pela Igreja, aparece ao longo das 80 proposições do *Syllabus*. A proposição mais significativa é a de número 80, o último erro do liberalismo hodierno que deve ser refutado: “O Romano Pontífice pode e deve reconciliar-se e fazer amizade com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”. (DENZINGER, 2006, p. 641).

⁷ É necessário acrescentar que uma das ênfases desse movimento ultramontano é a idealização da sociedade dividida em três classes: clero, nobreza e povo, conforme defendido por Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da Sociedade Brasileira para Defesa da Tradição, Família e Propriedade – TFP: “Nesta perspectiva, cabia ao clero assentar e manter firmes os próprios fundamentos morais da civilização perfeita, que é a cristã. [...] Pio XII insiste paternalmente em que a nobreza não se deixe diluir no anonimato a que querem arrastá-la a indiferença e a hostilidade de muitos, ao sopro do rude igualitarismo moderno”. (OLIVEIRA, 1993, p. 54, 67). Plínio Corrêa não fazia parte do clero, porém, foi o maior articulador do ultramontanismo no século XX. Durante o Concílio Vaticano II (1862-1865), suas ideias foram representadas e defendidas por dois arcebispos que haviam sido seus alunos, conforme explicado por Rodrigo Caldeira (2009, p. 12): “O grupo que se forma em torno de Plínio tornar-se-á, entre os vários que surgirão no período, o mais aguerrido e intransigente frente a um mundo cada vez mais secularizado. Na verdade, esses sujeitos verão a si mesmos como os últimos defensores da tradição ameaçada por aqueles que desejam fazer do catolicismo uma religião mais próxima das demandas modernas. [...] Os integrantes desse grupo de elite,

Essa antimodernidade da Igreja Católica era nutrida pelo temor de que o progresso levaria à secularização do mundo e à conseqüente morte da religião. Porém, como indicado por Peter Berger, esse temor provou-se infundado. Segundo Berger (2000, p. 10), a tese segundo a qual a secularização moderna teria sido o resultado do progresso e fruto do protestantismo não pode ser tomada de forma absoluta.⁸ Isso porque, ao longo do século XX, ao contrário de ter ocorrido a consolidação da secularização mundial, o que se percebeu foi o aumento do desejo pela religiosidade no mundo: “A ideia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada”.

Por isso, a partir das considerações de Berger, George Weigel (2019, p. 14-15) indica que a história da Igreja Católica nos dois últimos séculos demonstrou ser uma história “irônica”.⁹ Conforme Weigel ensina, Pio IX e diversos ultramontanos foram acometidos de um temor que acabou por se mostrar sem fundamento, isto é, a ideia da “morte da convicção religiosa” (tradução nossa),¹⁰ advinda da modernidade secular. Porém, além de isso não ter ocorrido ao longo do século XX, algumas verdades básicas sobre a Igreja foram redescobertas pela hierarquia ao longo desse período, “Mais ironicamente ainda, a redescoberta dessas verdades pela Igreja pode, só pode, colocar o catolicismo em posição de ajudar a modernidade secular a salvar-se da sua própria incoerência crescente” (tradução nossa).¹¹

Ainda assim, é perceptível que o processo de Reforma Ultramontana do século XIX estava sustentado em uma visão negativa em relação ao progresso e à modernidade. Essa visão negativa e de refutação, fez com que surgisse um sentimento de resgate e restauração do tempo medieval, em seus símbolos, atitudes, pensamento e política. Ivan Manoel (2004, p. 124), ao analisar essa questão, diz que “o grupo ultramontano delineou

principalmente os padres Antônio de Castro Mayer e Geraldo de Proença Sigaud, tornaram-se os maiores e mais aguerridos defensores da Tradição, consubstanciada pela Igreja ultramontana”.

⁸ Essa é uma correção que Peter Berger (1985) faz às ideias expostas no livro de sua autoria *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*.

⁹ Weigel defende que a melhor forma para explicar a história da relação entre a Igreja Católica e a Modernidade é por meio do recurso narrativo da ironia. Dessa forma, lembrando-nos do que foi dito por Hayden White (1992, p. 51): “Na ironia a linguagem figurada torna a dobrar-se sobre si mesma e põe em questão suas próprias potencialidades para distorcer a percepção. É por isso que as caracterizações do mundo vazadas no modo irônico são amiúde consideradas intrinsecamente refinadas e realistas”.

¹⁰ “Death of religious conviction”.

¹¹ “Even more ironically, the Church’s rediscovery of those truths might, just might, put Catholicism in a position to help secular modernity save itself from its own increasing incoherence”.

uma estratégia política de âmbito mundial para realizar o que lhe parecia necessário: a paralisação do pêndulo da história”. A base desse anseio, segundo Manoel, era o pensamento romântico do século XIX. Dessa forma, para esses ultramontanos, não bastava apenas “fazer parar o movimento histórico; tratava-se, acima de tudo, de fazer o pêndulo retornar ao seu ponto de repouso, tal como, supunham, ocorrera na Idade Média”, isto é, a “Idade de Ouro perdida”.

O pensamento ultramontano brasileiro oitocentista pode ser analisado especialmente pelo jornal *O Apóstolo*, fundado em 1866, no Rio de Janeiro. Esse jornal foi o principal instrumento de divulgação e consolidação, para o público leitor, das ideias ultramontanas no Império do Brasil. Em suas edições, essa posição contra a modernidade e a exaltação do tempo medieval esteve presente. A título de exemplo, pode-se citar a edição de 21 de julho de 1867, na qual afirmava-se: “O vendaval das liberdades modernas, depois de haver soprado rijo sobre a Europa e parte da América, já começou a açoiar nossa cara pátria” (*O APOSTOLO*, v. 2, n. 29, 227). Na edição de 21 de maio de 1871, sob o título de A Restauração da França, *O Apóstolo* (v. 6, n. 21, p. 163) publicou um texto no qual se afirmava: “Ora eis aqui o ídolo que é necessário seja nacionalmente queimado pela França, se esta quer restabelecer-se e tornar a ser a *gens inclyta Francorum* de Clovis, de Carlos Magno e de S. Luiz”. É necessário destacar que essa referência ao governo de Carlos Magno como tempo áureo para as nações é constante nas edições do jornal.

Assim, enquanto que os missionários oriundos dos Estados Unidos nutriam uma consciência histórica de serem os instrumentos de Deus para conduzir as nações em direção ao progresso, olhando para frente, mas fundamentados no propósito de que isso só seria possível com a restauração dos princípios do cristianismo primitivo. No discurso católico ultramontano, além de uma evidente crítica às liberdades modernas e ao progresso moderno, havia uma exaltação e o desejo de restaurar a glória do tempo medieval. Porém, resta ainda analisar uma terceira proposta, representada, no caso da nossa proposta de pesquisa, por pastores nativos brasileiros.

A partir da década de 1880, os pastores presbiterianos nacionais passaram a ter maior espaço na redação da *Imprensa Evangélica*. Isso fez com que mudanças significativas começassem a ocorrer. Em 1883, a primeira grande mudança, capitaneada pelos líderes nativos, foi a fundação da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos. O principal idealizador deste projeto foi o pastor Eduardo Carlos Pereira, consagrado pastor presbiteriano em 02 de setembro de 1881. O propósito dessa sociedade era estimular os pastores nacionais a produzirem literatura teológica para que não houvesse mais dependência da literatura estrangeira para a formação cristã brasileira. Na edição de 31 de agosto de 1883, Pereira declara que o propósito dessa Sociedade, que dependia do apoio financeiro dos crentes brasileiros, era iniciar o processo de emancipação da igreja nacional

em relação à missão americana. Para ele, era passado o “período de nossa infância” e era tempo de apressar “o período de nossa virilidade”, ou seja, havia passado o tempo da submissão dos brasileiros aos americanos, agora, era tempo de brasileiros e americanos andarem em pé de igualdade uns com os outros (IMPRESA EVANGÉLICA, v. 19, n. 16, p. 122).

Porém, no decorrer dos anos, esse processo de emancipação da igreja presbiteriana brasileira provou-se não ser algo pacífico a ser realizado. Os atritos com as missões americanas não tardaram a surgir, principalmente a partir da chegada de Horace Lane¹² e sua filiação à Igreja de São Paulo em 1885, quando essa ainda era pastoreada por George Chamberlain.¹³ Em 28 de fevereiro e 10 de março de 1892, Lane envia dois relatórios para a Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, sediada em Nova York, informando a situação da *Imprensa Evangélica* e sugerindo a suspensão da publicação do jornal.

No relatório assinado em 28 de fevereiro, Lane elabora um quadro comparando a *Imprensa Evangélica* com outros jornais evangélicos publicados no Brasil. Inicialmente, informa que de treze jornais apenas a *Imprensa Evangélica* e *O Expositor Cristão*, da Igreja Metodista, eram folhas semanais. Porém, *O Expositor Cristão* se auto-sustentava, ao contrário da *Imprensa Evangélica*, cujo pagamento dos assinantes não cobria nem a metade dos custos de produção. Além disso, as contribuições dos crentes estavam sendo destinadas para a produção de outro periódico fundado pelos pastores nativos, a *Revista das Missões Nacionais*, que era uma publicação mensal, anexa à *Imprensa Evangélica*, de iniciativa de Eduardo Carlos Pereira, lançada em 1887.

No relatório assinado em 10 de março, Lane reforça que o jornal não se sustentava, principalmente em razão da inadimplência dos assinantes: "ved. There is a list of 132 subscriber who have not paid for 2 years, and 197 who still not fn (*sic.*) 1891". Segundo alega, o jornal só continuava por razões sentimentais que a Junta de Missões não deveria aceitar, pois era com o dinheiro dela que o jornal se mantinha. Além disso, o

¹² Horace Lane esteve, pela primeira vez, no Brasil, em 1859, para trabalhar com educação e comércio. Naquele momento, não era presbiteriano. Em 1885, ele retorna ao Brasil, a partir do convite de George Chamberlain para assumir a direção da Escola Americana. É neste ano que ele é batizado por Alexander Blackford. Em 1886, ele é designado oficialmente diretor da Escola Americana. Em 1887, ele passa a constar como missionário da Junta de Missões de Nova York (MATOS, 2004, p. 115-119).

¹³ George Chamberlain veio para o Brasil em 1862, para cuidar de sua saúde. Em 1866, foi ordenado ministro presbiteriano, quando retornou para os Estados Unidos para cursar teologia em Princeton. Em 1869, assume o pastorado da Igreja Presbiteriana de São Paulo, onde permanece até 1887, sendo sucedido por Eduardo Carlos Pereira. Em 1870, funda a Escola Americana, origem da Universidade Presbiteriana Mackenzie (MATOS, 2004, p. 47-54).

conselho editorial não era de interesse da Junta de Missões, pois, conforme alegava: “The heterogeneous Editorial Committee, appointed by the Synod is already at loggerhead” (PRESBYTERIAN, v. 15, 1892-1893). Por isso, defendia que o jornal fosse suspenso até que os assinantes quitassem o ano de 1892. Em 02 de julho de 1892, foi publicada a última edição do jornal *Imprensa Evangélica*.

Em 07 de janeiro de 1893, Eduardo Carlos Pereira, Bento Dias Ferraz de Arruda¹⁴ e o presbítero Remígio de Cerqueira Leite¹⁵ lançam a primeira edição do jornal *O Estandarte*. Nesta edição de lançamento, os propósitos do jornal foram apresentados nos três artigos de capa e a palavra-chave nestes artigos é patriotismo.

No editorial, estava clara a junção entre o contexto de início da República brasileira e seu processo de consolidação com a nova fase da Igreja Presbiteriana Nacional. No editorial, declarou-se: “Neste cometimento por demais ousado, alenta-nos, por sua vez, a visão querida da Pátria. Ela é ainda a imagem fagueira dos sonhos de nossa juventude, contemplada através das vibrações ardentes do nosso patriotismo cristão”. Em seguida, encontramos a seguinte afirmativa: “O momento é, por certo, angustioso para ela, e exige, do civismo de seus filhos, o esforço extremo para a eliminação de tudo quanto possa amesquinhar seu destino.” Além disso, “Rasgados os fundamentos de uma nova nacionalidade, é de momentosa importância excluir dos alicerces as pedras sedimentares formadas pelos detritos étnicos de grandes males; cumpre, na diferenciação progressiva do tipo nacional, apagar as linhas atávicas que nos deturpam.” O editorial conclui manifestando que: “Em nome de Deus e da Pátria, em nome dos altos interesses da Igreja de Cristo na terra de Santa Cruz, aí tremula *O Estandarte* ao sopro matutino do novo ano.”

Em seguida, em texto assinado por Remígio Cerqueira Leite, o senso de dever, associado ao símbolo do herói e ao sentimento de ser um agente da história, reaparece com foco nos redatores brasileiros. Para ele, *O Estandarte* serviria para despertar os fiéis presbiterianos brasileiros para a sua responsabilidade com a “evangelização da pátria,

¹⁴ Bento Dias Ferraz de Arruda converteu-se ao presbiterianismo e fez sua profissão de fé em 1885, na Igreja de Dois Córregos, em São Paulo. Em 1891, foi ordenado ao ministério presbiteriano, quando assumiu a liderança da Igreja de Dois Córregos. Aliado de Eduardo Carlos Pereira, assinou o Plano de Ação em dezembro de 1892, que culminou com a criação de *O Estandarte*. Em 1902, também foi signatário da Plataforma que resultou no cisma da Igreja Presbiteriana no Brasil. (MATOS, 2004, p. 386-390)

¹⁵ Remígio de Cerqueira Leite era primo de Eduardo Carlos Pereira. Foi aluno da Escola Americana e, posteriormente, professor de português, latim, retórica e história dessa instituição, entre os anos de 1877-1892. Foi exonerado do seu cargo devido aos desentendimentos entre os pastores nativos e as missões americanas, passando a assumir o cargo de professor da Escola Normal da Praça da

fazê-las cômicas de sua responsabilidade”. Por isso, o jornal era saudado como um “novo lutador” e aqueles que estavam envolvidos com sua produção receberiam os “louros da vitória, que o futuro, risonho, lhes aguarda, eu saúdo, em seus briosos redatores, os arreboes de novas eras para a Igreja Nacional”.

E em texto assinado por Benedito Campos¹⁶, essa retórica é reforçada: “Alistemo-nos todos, sob esse estandarte que tremula vitorioso no futuro da nossa extremada Igreja: oferecerá paz aos que querem unir-se sinceramente à Igreja Nacional, mas é um sinal de guerra aos que procuram impedir o seu progresso” (O ESTANDARTE, v. 1, n. 1, p. 1-2). Portanto, a nova fase da Igreja Presbiteriana Nacional, representada pelo lançamento do jornal *O Estandarte*, foi marcada pela retórica do patriotismo, do nacionalismo e do herói que está disposto para a batalha, visando as glórias futuras.

Concordamos com Sérgio Kitagawa (2014, p. 133) ao explicar que esse tipo de retórica serviu para propósitos de formação da identidade do presbiterianismo nacional, ou seja: “Essa relação entre cidadania, ideal republicano e patriotismo foi muito bem explorada nos anos iniciais do novo regime e de forma análoga pelo próprio protestantismo presbiteriano, como se verifica no constante conclave de O Estandarte a ação evangelística”. Aqui, portanto, havia uma conjugação de fatores para a formação desse cidadão, patriota e evangélico. Como afirmado por Kitagawa (2014, p. 136): “As representações patrióticas e o discurso nacionalista ideologicamente utilizado tanto pelos grupos que instauraram sistema republicano tanto quanto pelos presbiterianos nacionais. Tratava-se de um forjar a identidade, de uma relação de justificativa”.

Assim, a questão do civilizacional como fruto das missões se tornou um dos primeiros e mais aguerridos campos de batalha. E, neste momento, essa questão estava materializada no projeto de fundação do *Mackenzie College*, atual Universidade Presbiteriana Mackenzie, com sede em São Paulo. Essa instituição foi fundada em 1894, a partir da Escola Americana, existente desde 1870. O *Mackenzie College* era a maior concretização do projeto civilizacional das missões americanas. Esse instituto teria como principal objetivo formar uma elite intelectual que colocasse o Brasil no caminho do progresso, conforme o modelo desejado pelos missionários. Além de ser o principal instrumento pelo qual essa elite receberia os influxos da cultura cristã americana.

República, durante o governo de Bernardino de Campos. Em 1884, foi eleito diácono da Igreja de São Paulo. Em 1886, foi ordenado presbítero (MATOS, 2004, p. 477-478).

¹⁶ Benedito Ferraz de Campos fez sua profissão de fé na Igreja Presbiteriana de Rio Claro, São Paulo, em 1883. Em 1885, foi recebido na Igreja de São Paulo. Em 1889, foi ordenado pastor pelo Presbitério recém formado de São Paulo (MATOS, 2004, p. 375-378).

O método para alcançar esse objetivo, conhecido como evangelização indireta por projetos civilizacionais, incluindo a educação com métodos americanos, era defendido de forma árdua por Horace Lane (PRESBYTERIAN, v. 16, 1893-1895), o missionário enviado para o Brasil para trabalhar diretamente na organização do *Mackenzie College*. Segundo Lane, essas escolas eram verdadeiras escolas bíblicas, porque a Bíblia estava posta em todos os seus departamentos. Assim, o contato do jovem estudante com a Bíblia, que falava por si própria, seria suficiente para convertê-lo, independente do trabalho de um evangelista.

Horace Lane também ficou conhecido pelas diversas denúncias feitas contra Eduardo Carlos Pereira e outros pastores brasileiros para a Junta de Missões de Nova York. Por isso, esses pastores decidiram combater a fundação do *Mackenzie College* em defesa da valorização da evangelização direta, da formação de pastores nacionais e da cultura brasileira. Nesse sentido, Boanerges Ribeiro (1991, p. 201) indica, inclusive, que as propostas educacionais defendidas por Eduardo Pereira e seus apoiadores buscavam seguir um caminho oposto ao de Princeton, que enfatizava o estudo das ciências na Teologia. Além disso, Pereira era contrário ao modelo de escolas abertas ou mistas, como era o *Mackenzie*, em razão do risco dos filhos da igreja serem corrompidos moral e espiritualmente durante a convivência com jovens não cristãos.

Na avaliação de Eduardo Carlos Pereira, a ideia otimista em relação ao progresso como resultado da expansão missionária, acabou por culminar na sobreposição do desejo de se alcançar o progresso em detrimento da evangelização, corrompendo o propósito das missões. É necessário assinalar que nem todos os missionários americanos eram contrários às críticas de Pereira, assim como nem todos os pastores brasileiros endossavam as suas críticas. Assim como não se pode dizer que Pereira fosse contrário ao progresso. O que ele rejeitava era um progresso que fosse dependente do modelo e do domínio intelectual e cultural americanos. Dessa forma, havia a defesa de um progresso que associasse a centralidade da Bíblia ao lado da valorização da cultura brasileira, pelos esforços de evangelização direta dos pastores nacionais. Enfim, essa divergência deixou clara a distinção entre dois tipos de visão sobre o propósito das missões.

Em razão disso, a ideia de imperialismo americano passou a ser utilizada pelos editores de *O Estandarte* (v. 9, n. 1, p. 1) no combate aos objetivos americanos. Para exemplificar, na edição 03 de janeiro de 1901, afirma-se: “O imperialismo saxônico tinge criminosamente de sangue os umbrais de dois séculos e apaga, com profunda tristeza para o protestantismo evangélico, as gloriosas tradições cristãs gravadas na história por essa raça forte e predestinada”. Ceder aos objetivos das missões era considerado por Pereira (*O ESTANDARTE*, v. 4, n. 2, p. 1) como uma humilhação: “iríamos, porventura,

bater à porta do Mackenzie e beijar humildemente a mão que nos feria? Para crê-lo seria necessário ter perdido não só a noção de dignidade cristã, porém dos brios desta terra”.

Assim, ainda que a ideia de progresso material e civilizacional associada à expansão do protestantismo também fosse afirmada pelos redatores brasileiros do jornal *O Estandarte*, ao longo das edições, afirmou-se que o presbiterianismo necessitava resgatar a sua pureza. Neste sentido, a história da Igreja Livre da Escócia é tomada como referencial do que os pastores nativos desejavam.¹⁷ Na edição de 04 de dezembro de 1897, declarou-se que: “O princípio fundamental que sustentamos em todas as nossas questões eclesiásticas acha-se expresso em poucas palavras numa resolução adotada pela Assembleia Geral da Igreja Escocesa em 1838” (*O ESTANDARTE*, v. 5, n. 49, p. 1). Essa resolução havia declarado a independência espiritual e temporal da Igreja da Escócia.

Na edição de 05 de julho de 1900, o editorial demonstra que a ideia de tomar a Igreja Livre da Escócia como modelo não havia se restringido ao discurso, mas se concretizou no envio de dois jovens brasileiros presbiterianos para estudarem teologia na Escócia, em 1900. Esses jovens eram Carlos Eduardo Pereira de Magalhães, filho de Eduardo Carlos Pereira, e Albertino Pinheiro.

Na edição de *O Estandarte* (v. 12, n. 37, p. 1) de 15 de setembro de 1904, quando o jornal já havia se tornado órgão oficial da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, após o cisma com a Igreja Presbiteriana do Brasil, que congregava os missionários americanos, o editorial narrou a história do presbiterianismo, a partir de suas origens na Escócia. Em seguida, defendeu que a fundação da Igreja Livre da Escócia, em 1843, a partir da cisão da igreja estatal, havia ocorrido em defesa da liberdade e em resgate às suas origens. E, na edição de 22 de setembro de 1904, o editorial comparou explicitamente o processo de fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil com a história daquela igreja. O texto explica que a história é “sempre a grande luta entre a luz e as trevas, entre a verdade e o erro, entre Cristo e Belial”. Por isso, os leitores deveriam permanecer do lado certo da história, fieis às doutrinas bíblicas e não aos concílios, que só poderiam exigir obediência se fossem fieis a essas doutrinas, pois “Deus está na história”.

¹⁷ É importante ressaltar que as batalhas travadas por pastores nativos capitaneados por Eduardo Carlos Pereira foram várias, todas com a ênfase de resgatar a pureza do presbiterianismo, contextualizando-o à realidade e aos interesses nacionais. Dentre elas, pode-se citar, a questão maçônica, que foi a polêmica definitiva para a cisão da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, em 1903. É necessário lembrar também que o protestantismo escocês tem importância fundante na evangelização brasileira. Aqui, refiro-me ao trabalho missionário escocês Robert Reid Kalley, que iniciou seu ministério no Brasil em 1855 de forma independente.

Acreditamos que compreender como os diversos cristianismos trabalharam a relação entre teologia e história é essencial para trazer entendimento sobre as crenças e as práticas cristãs na modernidade. No Brasil, entre a segunda metade do século XIX e início do século XX, a imprensa serviu como um laboratório em que perspectivas diferentes da visão cristã do tempo foram propostas e defendidas.

Assim, é necessário considerar que estamos diante dos problemas concernentes à consolidação da modernidade, que, de acordo com Reinhart Koselleck, teve como principal característica, em relação aos problemas de temporalidade, a formação do conceito moderno da própria história, vista, a partir de então, como história universal, diante da qual todos os povos estariam caminhando para um destino único, o que implicou, apoiado pela ideia otimista em relação aos avanços da ciência, a ideia do progresso, a promessa de um futuro de melhoria contínuo para o mundo.

Para Koselleck, entretanto, isso só foi possível com a mudança estruturante da consciência de historicidade. O tempo medieval era caracterizado pela relação entre a experiência terrena¹⁸, que não sofria grandes mudanças ao longo do tempo, e a expectativa¹⁹ do tempo perfeito escatológico, ao projetar o futuro de melhoria para o além. Porém, na modernidade ocorre o distanciamento gradativo contínuo entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, formando a consciência de história.

São as ideias desenvolvidas a partir desse distanciamento que irão constituir o conceito de progresso. No sentido em que o horizonte de expectativa tem sido materializado, isto é, a melhoria é ansiada para este mundo, ofuscando e lançando para um dia cada vez mais distante a antiga expectativa escatológica que estava sempre presente: “Do ponto de vista da terminologia, o ‘profecias’ espiritual foi substituído por um ‘progressus’ mundano” (KOSELLECK, 2006, p. 316).

Dessa forma, o conceito de progresso se torna a principal categoria a caracterizar a modernidade. A questão desta pesquisa, entretanto, é avaliar como esse conceito foi instrumentalizado tanto por protestantes quanto por católicos para submeter o tempo e a história à teologia, com repercussões na cultura latino-americana até os nossos dias.²⁰

¹⁸ “A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (KOSELLECK, 2006, p. 309).

¹⁹ “Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto” (KOSELLECK, 2006, p. 310).

²⁰ João Rangel (2022, p. 41) demonstrou como predomina na literatura confessional a ideia de que a história é sempre a história da salvação, submetendo dessa forma a história à teologia. Isso faz com que a história seja tomada de forma instrumental apenas para a afirmação de ideias teológicas pré-

Neste sentido é que assinalamos a importância do conceito de restauracionismo, para aprofundar a compreensão sobre a relação entre os protestantismos e a modernidade. Conforme ensinado por Richard Hughes (1995, p. x), esse conceito busca explicar o anseio nutrido por diversos grupos religiosos do segmento protestante que, desde o século XVI, desejam resgatar a pureza do cristianismo primitivo que foi contaminado na história.

No protestantismo, as igrejas de modelo cristandade seriam o oposto das igrejas restauracionistas. A diferença fundamental entre os dois modelos está na consciência histórica desenvolvida por cada grupo. Ou seja, enquanto o protestantismo de cristandade precisa recorrer à tradição para sustentar sua legitimidade, formando uma consciência histórica de continuidade, os restauracionistas, ao olharem apenas para o cristianismo primitivo idealizado, tornam-se indiferentes à tradição.

A consequência do pensamento restauracionista é que não apenas a igreja deveria ser restaurada, mas, por fim, toda a sociedade também deveria ser restaurada. O verdadeiro progresso em direção ao retorno de Jesus Cristo seria realizado a partir desse pressuposto. Isso resultou em sérias implicações para a história do pensamento religioso americano, afinal, os Estados Unidos teriam sido fundados por denominações restauracionistas. Tais grupos, ao olharem para a América do Norte como um marco zero e, por isso, não corrompido pelo tempo e pela tradição, tomaram a consciência histórica de que ali iniciava a história do restabelecimento da Igreja Primitiva. Mais do que isso, conforme explicado por Hughes (1998, p. 102), a partir dessa visão, os Estados Unidos, para os restauracionistas, passava a ter a responsabilidade de “guiar outras nações nas trilhas dos tempos primitivos. E então, quando a liberdade e a democracia tivessem atingido todo o globo, a pirâmide estaria completa e o milênio estaria começando”.

Franklin Littell (HUGHES, 1995, p. 61) acrescenta, entretanto, que o idealismo inicial dos restauracionistas americanos, de resgate do cristianismo primitivo, foi perdendo espaço, no século XIX, para as exigências de uma postura intelectual rígida e ao mesmo tempo progressista e moderna, erigidas sobre os pressupostos teóricos do realismo do senso comum escocês. Assim, a ideia de sustentar as verdades bíblicas em

concebidas: “A perspectiva defendida por essa produção teológico-confessional apresentará a Reforma como um evento teleológico e escatológico, essencialmente religiosos e moral. [...] Todos os demais fatores levados em consideração, como o político, o econômico e o social, são secundários sob essa perspectiva. A história que importa aqui é a da ‘salvação’. Conceitos como ‘ortodoxia’ e ‘heresia’ são tomados *a priori* – como características intrínsecas na história, e não produto dela. A história avança em razão de um imperativo, uma ortodoxia (também compreendida como vontade de Deus) que vai se impondo”. Como exemplos desse tipo de literatura, Rangel cita as obras de Earle Cairns, *Christianity Through the Centuries: A History of the Christian Church*, e de Roger Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*.

fatos e no método científico, terminou afastando-os do ideal de vida dos cristãos neotestamentários e a olhar alegremente para um “futuro de mudança progressiva e ordenada”.²¹ Esse dilema entre o desejo de progresso e ao mesmo tempo a defesa do resgate do cristianismo primitivo era o dilema de todos os missionários e pastores presbiterianos do século XIX.

É importante assinalar que há uma lacuna nas pesquisas sobre a história das missões modernas no que diz respeito às relações entre temporalidade e religião. Sobre o conceito de restauracionismo há alguns poucos trabalhos esparsados, tangendo algum aspecto deste conceito, mas sem aprofundá-lo. Porém, há pesquisas mais desenvolvidas sobre o conceito de neomedievalismo no estudo das relações entre temporalidade e religião.

Nos anos recentes, uma produção historiográfica tem sido desenvolvida, com notável cooperação internacional, para estudar a apropriação medieval desenvolvida desde o século XIX por grupos identificados com um tipo de catolicismo, isto é, o tradicionalista ou ultramontano, particularmente na América Latina e especialmente no Brasil. Esses estudos têm contribuído para o desenvolvimento do conceito teórico e do campo de estudos chamado de neomedievalismo. Na introdução ao dossiê publicado pela revista *Signum* (v. 22, n. 1, p. 13) e organizado pelos historiadores brasileiros Clínio Amaral e Maria Eugênia Bertarelli e pela historiadora Nadia Altschul, da Universidade de Glasgow, afirma-se que o neomedievalismo é uma proposta teórica para analisar “uma série de aspectos da cultura latino-americana e pode contribuir para descolonizar o conhecimento”.

Amaral e Bertarelli (*SIGNUM*, v. 22, n. 2, p. 38) acrescentam que “A idade média, mais do que um período histórico, é um conceito. E, como tal, foi construída durante um longo processo até propriamente emergir no século XIX”. Assim, o conceito de idade média surge paralelo ao conceito de modernidade.

As teorias historiográficas do restauracionismo e do neomedievalismo demonstram como determinados grupos cristãos no Ocidente, tanto protestantes quanto católicos, têm buscado resgatar uma era dourada para solucionar os desafios postos pela modernidade. Resgate esse que resulta em uma tomada de ação para realinhar as sociedades na história universal da salvação. Com a observação de que cada igreja fundada pelo pensamento restauracionista apresenta a defesa de que sua própria história está do lado certo da história da salvação.

²¹ “Future of progressive and orderly change”.

Considerações Finais

Este texto teve o objetivo de levantar uma questão ainda pouco observada, isto é, que, para além das razões teológicas e no fundo das motivações vocacionais dos religiosos que encararam o seu campo de atuação como espaço de lutas pela verdadeira fé no Brasil oitocentista, esses homens tinham uma consciência de que eles eram agentes da história combatendo o progresso ou trabalhando em prol dele pelo evangelho.

A necessidade de apresentar este artigo surgiu em razão dos poucos estudos produzidos ainda hoje que analisem as relações entre temporalidade e religião. A ideia de um tempo áureo perdido, seja no cristianismo primitivo ou na idade média, e a expectativa do retorno de Jesus, a *parousia*, na longa história da salvação, é um problema que tem tido consequências as mais variadas ao longo da história, incluindo as tentativas de conduzir povos não cristãos ou com um cristianismo “corrompido” ao progresso civilizacional. No caso do nosso estudo, o modelo desse progresso eram os Estados Unidos, adequar os povos à cultura e ao poder americano foi motivo de diversos empreendimentos missionários, incluindo o *Mackenzje*.

A esperança deste autor é que o leitor sintá-se provocado a pesquisar a partir dos conceitos de restauracionismo e neomedievalismo outros casos não abordados neste texto sucinto, inclusive prosseguindo no recorte temporal, até alcançar os nossos dias, para verificar até que ponto a religiosidade brasileira com suas igrejas neopentecostais e com o despertar do tradicionalismo católico não revela as formas múltiplas da relação entre tempo e fé, e como a consciência histórico-religiosa forma os posicionamentos políticos e sociais dos cristãos no Brasil contemporâneo.

Referências bibliográficas

- ALTSCHUL, Nadia; BERTARELLI, Maria Eugênia; AMARAL, Clínio. Apresentação do Dossiê: O que é o Neomedievalismo? *Signum*, v. 22, n. 1, 2021. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/issue/view/32/showToc>>. Acesso em: 18 ago. 2023.
- APÓSTOLO, O, Rio de Janeiro, 1866-1901. Disponível em: <<https://bndigital.bn.br/acervo-digital/apostolo/343951>>.
- BERGER, Peter. A Desseccularização do Mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 21, 2000.
- _____. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERTARELLI, Maria Eugenia; AMARAL, Clínio de Oliveira. Discursos sobre a Divina Comédia ou temporalizações de Dante Alighieri? A construção do conceito de Idade Média e uma análise decolonial por meio da teoria do medievalismo. *Signum*, v. 21, n.

- 2, 2020. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/561>. Acesso em: 17 ago. 2023.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os Baluartes da Tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II*. 2009. Tese (doutorado em Ciências da Religião) UFJF, Juiz de Fora/MG.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- ESTANDARTE, O, São Paulo, 1893-2017. Disponível em: <https://ipib.org/index.php/o-estandar-te-de-1893-a-2017>.
- FEITOZA, Pedro. Experiments in Missionary Writing: Protestant Missions and the Imprensa Evangelica in Brazil, 1864-1892. *Jnl of Ecclesiastical History*, v. 69, n. 3, jul. 2018. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-ecclesiastical-history/article/experiments-in-missionary-writing-protestant-missions-and-the-imprensa-evangelica-in-brazil-18641892/9F7E817DD2F1ED8A29845F0EF8D4C0DE/share/d829b704632f26929d98ecdafaf3e02695fcbc58>. Acesso em: 19 ago. 2023.
- _____. The Middle Line of Truth: Religious and Secular Ideologies in the Making of Brazilian Evangelical Thought, 1870–1930. *Modern Intellectual History*, n. 19, ano 2022, Cambridge University Press. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1479244321000585>. Acesso em: 25 ago. 2023.
- HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.
- HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001.
- HUGHES, Richard (ed.). *The Primitive Church in the Modern World*. Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- _____; ALLEN, C. Leonard. *Raízes da Restauração: a gênese histórica do conceito de volta à Bíblia*. São Paulo: Editora Vida Cristã, 1998.
- IMPRESA EVANGÉLICA, Rio de Janeiro, 1864-1892. Disponível em: <https://bndigital.bn.br/acervo-digital/imprensa-evangelica/376582>.
- KITAGAWA, Sergio Tuguio Ladeira. “Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil”: nacionalismo, carisma e o cisma presbiteriano de 1903. 2014. Dissertação (mestrado em História Social) UERJ, São Gonçalo/RJ.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.
- LADEIA, Donizeti Rodrigues. *A Matriz Filosófica do Presbiterianismo no Brasil*. 2014. Tese (doutorado em Ciências da Religião) UMESP, São Bernardo do Campo/SP.

- LANE, Horace. Educational Work at S. Paulo, Brazil. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. The Presbyterian Historical Society. *Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA*, v. 16, 1893-1895, microfilme nº 148.
- _____. Imprensa Evangélica. PRESBYTERIAN CHURCH OF U.S.A. The Presbyterian Historical Society. *Records of Board of Foreign Missions of the PCUSA*, v. 15, 1892-1893, microfilme nº 147.
- MANOEL, Ivan. *O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá, PR: Eduem, 2004.
- MATOS, Alderi Souza de (org.). *O Diário de Simonton 1852-1866*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.
- _____. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Nobreza e Elites Tradicionais Análogas nas Alocuções de Pio XII ao Patriciado e à Nobreza Romana*. PORTO: Livraria Civilização-Editora, 1993.
- RANGEL, João Guilherme Lisbôa. *Os Santos Reformados: Hagiografia, santidade, doutrina e confessionalização no Livro dos Mártires de Jean Crespin (1548-1570)*. 2022. Tese (doutorado em História) UFRRJ, Seropédica/RJ.
- RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: Semeador, 1991.
- _____. *José Manoel da Conceição e a reforma evangélica*. São Paulo: Livraria O Semeador, 1995.
- SANTIROCCHI, Ítalo. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- WEIGEL, George. *The Irony of Modern Catholic History: How the Church rediscovered itself and challenged the modern world to reform*. New York: Basic Books, 2019.
- WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1992.