

Emerson Giumbelli

Professor do Departamento de Antropologia Cultural,
do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ.

Religião e Espaço Público no Caso do Cristo no Júri Rio de Janeiro, 1891



O texto analisa um episódio ocorrido em 1891 no Rio de Janeiro, envolvendo o protesto de um pastor evangélico contra a presença de um crucifixo na sala do júri. A polêmica mobilizou a imprensa e algumas autoridades. As questões que informam a análise remetem a uma discussão sobre a relação entre símbolos religiosos e espaço público, a neutralidade do Estado em assuntos religiosos, e a forma pela qual maiorias e minorias religiosas se inserem na sociedade.

Palavras-chave: secularização, relações Igreja-Estado, religião.

The article analyses a case that took place in Rio de Janeiro, in 1891, involving the protest of a reverend against the presence of a crucifix in the court room. This controversy mobilized the press and some authorities. The issues in the analysis lead to discussions about the relationship between religious symbols and public space, the State neutrality in religious affairs, the way society deals with religious majorities and minorities.

Keywords: secularization, State-Church relationship, religion.

Em público, na porta do edifício em que funciona o júri, (...) um professor bem reputado quis sustentar-me que o ídolo deveria ser conservado naquele tribunal e apresentou-me (...) este suposto argumento: “Em matemáticas, a ausência de sinal já é um sinal; logo, se no júri não houver crucifixo, que é o sinal do católico romano (...), quem entrar na sala daquele tribunal pensará que ali são todos protestantes”.¹

UM DOCUMENTO E SEU LEITOR,
DESTINOS E ACASOS

Encontrei-o meio que por acaso. Foi durante a pesquisa para a tese de doutorado em antropologia.² Minha intenção era reunir elementos que permitissem saber como se efetivou a desvinculação entre Estado e Igreja Católica, na forma determinada pelos primórdios do regime republicano. Um

decreto de 7 de janeiro de 1890, ainda durante o governo provisório, proibia às autoridades qualquer ato “estabelecendo alguma religião, ou vedando-a”.³ O mesmo texto extinguiu o “padroado” – nome pelo qual se designava o regime que oficializava o catolicismo –, além de reconhecer “liberdade” e de prometer “igualdade” no tratamento às igrejas e associações religiosas. Queria eu saber sobre algo a que o decreto pouco se refere: como, na prática, ocorreu a transição a partir do velho regime e quais as características que marcaram o modelo que se pretendia inaugurar. Já fizera algo semelhante em relação à situação francesa, considerando a lei de 1905, que consolida a separação entre Estado e cultos e instaura o regime válido até os dias de hoje.

Duas das muitas diferenças entre o Brasil e a França nesse aspecto precisam ser mencionadas para se entender o encontro a que me refiro. A lei francesa dedica vários de seus artigos a providenciar a transição entre os dois regimes. Além disso, ela se apóia em uma lei anterior, de 1901, acerca das regras concernentes às associações em geral, de que os cultos formariam um caso específico. A lei brasileira não apenas é lacônica em relação às providências de transição, como não podia se remeter a uma legislação geral das associações. O outro ponto diz respeito às análises que se dedicaram ao tema considerando os dois campos intelectuais. Na França, a noção de “laicidade” é um dos atributos centrais

do Estado e isso explica em boa parte a existência de uma extensa literatura sobre a formulação e as implicações da lei de 1905. No Brasil, ao contrário, não são muitos os textos que se dedicam a acompanhar esse processo, acrescentando-se o fato de que a maioria daqueles que o fazem se interessam pelo modo como a Igreja Católica lidou com a questão. Percebi aos poucos que estava diante de uma questão com limites históricos mal definidos e pouco analisada como problema político e intelectual.

Não havia outra coisa a fazer senão “mergulhar nos arquivos”. Foi nessa ocasião que me deparei com o documento que transformo no principal objeto deste texto. Vasculhava os fichários de assunto da biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em busca de referências sobre “liberdade religiosa”. Ali encontrei catalogado *O Cristo no Júri*: liberdade de consciência, de autoria de um tal Miguel Vieira Ferreira. Nunca tinha ouvido falar dele e de seu livro. Solicitei o volume e o recebi amarrado por um cordão e marcado pelo tempo: um exemplar da primeira edição, de 1891. Comecei a consultá-lo e percebi logo do que se tratava: a compilação de textos publicados em jornais cariocas daquele ano, que ocupava mais de 200 páginas e girava em torno do protesto feito pelo autor depois que se deparou com um crucifixo pendurado em uma das paredes da sala do júri popular, na capital da Repú-

blica recém-proclamada. Avaliando que precisava continuar a buscar documentos tão ou mesmo mais importantes e que o caso, se fosse bem analisado, tomaria um tempo que não dispunha naquele momento, li apenas algumas páginas e delas escrevi quatro ou cinco frases em minha tese. Mas como achava a situação interessante demais, imaginei um dia reencontrar aquele documento.

E assim foi, quase quatro anos depois. Porém, basta pensar um pouco para se dar conta que não se trata de um reencontro. Considerar o contrário equivaleria a cair na mesma armadilha que nos faz conceber como algo fixo e dado uma "cultura". Acabo de invocar a palavra mágica da antropologia e, nesse caso, não é por acaso. Pois, de fato, a análise que proponho sobre o episódio do crucifixo no júri pressupõe um olhar etnográfico, olhar que embora não lhe seja restrito coube à antropologia cultivar e justificar. Em que consiste isso? É o olhar etnográfico que permite conferir relevância analítica àquilo que, segundo um outro ponto de vista, seria insignificante. A antropologia se esmerou em estudar insignificâncias para tentar demonstrar o contrário. Elegeu, para fazer "o estudo do homem", como seus objetos privilegiados, povos que pareciam estar destinados a desaparecer ou a serem assimilados. E quando se voltou para a sociedade na qual tinha se originado, tendeu a se dedicar a grupos e temas considerados irrelevantes. Ao fazê-lo, sua

pretensão reside em revelar o que se pode saber sobre o centro ao nos interessarmos por suas margens. No caso que será aqui analisado, a idéia é exatamente mostrar como uma discussão sobre a natureza do Estado, o lugar da religião e a definição de nação se depreendem de um episódio praticamente esquecido e com o qual me deparei quase por acaso.

É verdade que, além da etnografia, a noção de cultura ficou muito atrelada à antropologia, e de tal modo que pode ficar oculto que ao longo de sua história aquela noção sempre esteve em debate. Assim, em vários momentos levantaram-se perspectivas e procedimentos que possibilitaram trabalhar com a noção de cultura de um modo que a tornasse uma espécie de ficção séria. As culturas são construções que existem e elas existem enquanto construções. Imaginá-las como fixas e bem delimitadas significa, como fica mais claro no cenário político atual, avaliar certas elaborações discursivas em detrimento de outras. O mesmo não se poderia dizer dos documentos em sua relação com seus leitores? Nesse caso, as coisas parecem se complicar, pois, afinal, o documento "está lá", guardado, à disposição de muitas leituras, estas sim inevitavelmente mutantes e diversas. Achamos então que são apenas as leituras que variam, de acordo com os interesses e as trajetórias daqueles que preenchem esse lugar. Sugiro que devemos reconhecer que também os documentos

mudam, pois, a rigor, apenas se realizam plenamente nas suas diferentes leituras. Há um sentido bem concreto nisso, pois quando os leitores não cuidam dos documentos, eles se extraviam ou se deterioram. Mas refiro-me, essencialmente, ao fato de que documentos e leitores interferem-se mutuamente e que cada encontro singular revela razões que fazem parte da trajetória de ambos.

Meu próprio retorno a esse documento que me deparei há cerca de quatro anos atrás decorre, na verdade, de um deslocamento quanto às questões nas quais estou interessado. Quando o encontrei pela primeira vez, meu foco, como já disse, incidia sobre o processo de desvinculação do Estado em relação à religião, tendo como campo comparativo as situações no Brasil e na França. Atualmente, meu interesse principal reside em pensar modos de pluralismo cultural levando em conta as relações entre Estado, religião e sociedade. Antes de retomar o episódio do crucifixo no século XIX, dediquei uma análise ao caso do “chute na santa”, que envolveu um bispo da Igreja Universal e uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, em 1995. Nos dois casos, é possível realizar uma discussão que leve em conta a relação entre símbolos e nacionalidade (e, ligada a ela, a neutralidade do Estado em assuntos religiosos), bem como a forma pela qual diferentes grupos religiosos são tratados pela sociedade. Além disso, meu campo de comparação (em-

bora permaneça apenas implícito neste texto) abrange agora a Índia e o modo como lá se tratou, em meio a casos que envolvem a relação entre hindus e muçulmanos, a pluralidade religiosa. Assim, não há nada de casual em ter resolvido voltar ao livro de Ferreira, tornando-o parte de meus destinos.

Quanto ao documento, não reúno elementos suficientes para fazer sua história. Porém, havia mais de uma razão para colocar-me no seu caminho. De fato, creio não existirem muitos pesquisadores interessados em discutir as relações entre Estado, religião e sociedade tomando-se por base casos obscuros como esse de Ferreira – e é, então, significativo que não tenha jamais encontrado uma citação dele em trabalhos derivados da história ou das ciências sociais.⁴ Além disso, como veremos, Ferreira é o fundador da primeira igreja protestante criada no Brasil, a partir de uma dissidência de um grupo missionário.

Uma das idéias centrais da minha tese é que os evangélicos constituem o terreno mais interessante para problematizar certas mudanças no campo religioso brasileiro. Por fim, ao procurar reunir maiores informações sobre essa igreja, encontrei a indicação de que Ferreira representaria “o primeiro caso de influência de idéias espíritas sobre os fiéis protestantes”.⁵ Ora, o espiritismo e sua história haviam sido o tema de minha pesquisa de mestrado.⁶ Ou seja, havia, no mínimo, três caminhos possíveis para esse

encontro. Fazendo parte do trajeto do documento, achei que esse acaso deveria render novos destinos.

DR. MIGUEL, PASTOR DA IGREJA
EVANGÉLICA BRASILEIRA

Contarei aqui o que sei sobre Miguel Vieira Ferreira. É bem menos do que se poderia saber, considerando as posições que ocupou e as situações em que se envolveu. Creio que os poucos elementos que consegui reunir sirvam apenas como pistas de um trabalho por fazer. De todo modo, não é meu objetivo, neste momento, realizar uma análise da biografia de Ferreira. Limito-me a discutir o episódio em que ele foi o protagonista em 1891, uns quatro anos antes de morrer. Quando cobriu o episódio, o jornal *O País* utilizou a expressão “O Cristo no Júri”, que Ferreira, mesmo vendo como uma pilhéria, transformaria no título de seu livro: “Fizeram-no por desprezo e irrisão, pensando, assim, insultar-me e humilhar-me com essa epígrafe que faz recordar que o povo, na sua completa cegueira e ignorância, me tem apontado com o dedo e perseguido durante anos e apedrejando, dia-a-dia, pelas ruas e praças desta cidade (...), gritando: ‘Ó Cristo!... Olha o Cristo!... Cristo!’”.⁷ Visando situar historicamente nosso personagem, passo então a apresentar para os leitores de hoje algumas informações sobre esse homem que, se estava longe de ser um anônimo, não era – de acordo com seu biógrafo – conhecido devidamente nem por

seus contemporâneos.⁸

Ferreira é maranhense, nascido em 1837, de uma família renomada de São Luiz. Seu tio materno, Joaquim Vieira de Silva e Souza, chegou a ser membro do Supremo Tribunal de Justiça. Seu pai, Fernando Luiz Ferreira, foi militar, carreira também seguida pelo filho Miguel. Para tanto, transferiu-se para o Rio de Janeiro, onde se formou na Escola Militar (depois transformada em Escola Politécnica), e recebeu, em 1859, o grau de mestre e, em 1863, o grau de doutor em ciências matemáticas e físicas. Permaneceu no Exército até 1864, quando era segundo-tenente, exercendo funções de engenheiro e participando de missões de demarcação territorial. Ainda em 1861, publicou o *Ensaio sobre a filosofia natural*, dedicado a assuntos que hoje atribuiríamos à astronomia. A partir de 1868, já de volta ao Maranhão, se envolveu em atividades políticas, empresariais e pedagógicas – fundou o jornal *O Liberal*, expôs suas idéias em conferências públicas e nas *Considerações sobre o progresso material da província do Maranhão*, planejou instituições destinadas a “educar pelo trabalho a infância desvalida”, colaborou com projetos navais. Em 1870, migrou outra vez para o Rio, aparecendo como um dos signatários do Manifesto Republicano. Trabalhou como engenheiro e criou escolas. Propagou suas idéias: a libertação dos escravos mediante indenização a seus proprietários, a naturalização dos estrangeiros, a liberdade profissional.

Miguel Vieira Ferreira passou a freqüentar a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro a partir de 1873. Essa igreja fora instaurada por missionários vindos dos Estados Unidos, o primeiro dos quais em 1859. Na década de 1870, quando é freqüentada por Ferreira, já estava bem estabelecida. Um presbitério, reunindo três paróquias, fora constituído, embora se mantivesse o vínculo com um sínodo dos Estados Unidos, de onde vinha a maior parte dos recursos; pastores eram formados em um seminário e as crianças educadas em uma escola; iniciava-se a construção do templo em sede própria; editavam-se folhetos e livros; e a revista *Imprensa Evangélica*.⁹ Ferreira chegou a ser presbítero nessa igreja, antes de ter tido com ela uma relação conflituosa, vindo a sofrer punições e sendo finalmente expulso da congregação. Em 1879, reunindo em torno de si cerca de duas dezenas de pessoas originárias do presbiterianismo, Ferreira cria a Igreja Evangélica Brasileira, da qual se tornou o único pastor, até sua morte em 1895. Embora haja indicações de que nutriu planos na vida política, seu biógrafo limita-se a registrar que suas últimas décadas de vida foram dedicadas ao pastorado, sem que exercesse quaisquer outras funções remuneradas. Todas as vezes que se pronunciou no episódio do crucifixo, Ferreira identificou-se como “pastor da Igreja Evangélica Brasileira”. Mas as fotografias que o retratam nas publicações da igreja mostram-no com os paramentos de “doutor”, título que

também os fiéis atuais adotam para designá-lo. Creio que, por essas razões, se o chamássemos de “cristão esclarecido”, ele não faria oposição.

Até agora, o que se sabe acerca da Igreja Evangélica Brasileira deriva dos comentários que lhe dedicou Émile Leonard, um historiador do protestantismo. Baseada nesses comentários, é assim descrita a conversão de Ferreira, ocorrida no presbiterianismo:

terminado o culto do dia 5 de abril de 1874, o dr. Miguel permaneceu sentado, por aproximadamente meia hora, totalmente imóvel, de olhos fechados e, ao sair do aparente transe, anunciou aceitar a Bíblia como livro inspirado e querer professar a fé naquela igreja. O engenheiro já havia lido e ouvido falar sobre o espiritismo e, poucos dias antes da conversão relatada, havia procurado o pastor a quem mostrou um caderno com rabiscos, garranchos, sinais e palavras ininteligíveis (atribuídos a um poder invisível e irresistível) mas que julgava poder interpretar e ler.¹⁰

A razão que impulsionou a adesão de Ferreira à Igreja Presbiteriana, contudo, foi a mesma que levou à sua punição e expulsão alguns anos depois, sob a acusação de “pregar e sustentar uma hereesia (...) que Deus ainda quer falar de viva voz aos homens”.¹¹ Este seria um dos pilares da doutrina defendida pela Igreja Evangélica Brasileira, juntamente com a reabilitação dos sete sacramentos. Daí

a caracterização que se cristalizou entre os poucos comentaristas: "(Ferreira) transformou-se no fundador da primeira experiência sincrética envolvendo o protestantismo no Brasil, ao criar a Igreja Evangélica Brasileira, que misturava princípios da fé católica, protestante e espírita".¹²

É possível que essa não seja a melhor maneira de caracterizar a Igreja Evangélica Brasileira, ao menos na medida (fundamental para um antropólogo...) em que nada ou pouco considera da visão do próprio Ferreira e de seus correligionários. O problema é que eu mesmo mal consegui avançar nesse sentido. Em seu livro, Ferreira é circunspeto sobre sua congregação. Por conta de meu contato com seus atuais fiéis, reuni mais algum material, ainda insuficiente para tentar uma reconstituição menos que precária. Os fragmentos, no entanto, permitem dizer algo. É verdade que se aceita os sete sacramentos e que a idéia da atualidade da revelação divina aparece como um ponto central da doutrina. Além disso, a posição do pastor é elevada a um estatuto dificilmente aceitável para os princípios protestantes. Ferreira é apresentado como um "enviado" de Cristo e é significativo que um dos artigos do "decálogo" estabelecido em 1926 pela Igreja Evangélica Brasileira refira-se a uma proibição a que seus pastores se tornem objeto de "idolatria", autorizando, contudo, que sejam "reverenciados". Na Igreja Evangélica Brasileira, os pas-

tores não são eleitos, mas "revelados".¹³ Todos os pastores exerceram ofícios vitalícios, na seguinte sucessão: Miguel Vieira Ferreira (1879-1895), Luiz Vieira Ferreira (1898-1908), Israel Ferreira Vieira (1911-1959) e Antônio Prado (1974-1999). Note-se que durante os intervalos, como o que se vive atualmente, a condução da Igreja passa ao presbitério, à espera de que um novo pastor seja "revelado".

Por outro lado, nenhum dos escritos propagados pela Igreja ou seus líderes traçam qualquer conexão com o espiritismo. Não parece que o estilo de culto da Igreja Evangélica Brasileira, pouco afeito mesmo às expressões típicas dos pentecostais, deva algo aos rituais mediúnicos, nem que o transe – se é que de transe se tratou – produzido em Miguel Ferreira tenha voltado a se repetir. Os escritos de Ferreira que tratam de assuntos propriamente religiosos – há capítulos inteiros em *O Cristo no Júri* dedicados a temas tais como idolatria, a situação do clero católico, as festas católicas – baseiam-se fundamentalmente na Bíblia. Neles, são constantes os ataques ao catolicismo, creditando às suas influências o lamentável "estado de atraso religioso e moral deste Brasil".¹⁴ Enfim, nada muito diferente do que encontraríamos nos posicionamentos de outros protestantes. Mesmo criando uma dissidência, Vieira não parece ter desprezado o *ethos* com o qual conviveu no presbiterianismo, marcado por uma

ênfase na compreensão racional da Bíblia e um esforço de retidão e rigorismo moral.¹⁵ Se for plausível que a insistência de Vieira sobre a atualidade da revelação tenha motivado sua expulsão, não se pode deixar de considerar outro fator, este nada doutrinário. O relativo êxito da implantação da Igreja Presbiteriana trouxe consigo o surgimento de uma tensão entre estrangeiros e nativos.¹⁶ Na década de 1880, tal tensão ficou explícita nas iniciativas do pastor Eduardo Carlos Pereira, que pleiteava o auto-sustento do clero nacional. A mesma tensão geraria o cisma de 1903, data da fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.¹⁷ É bem provável que a “brasilidade” da congregação fundada por Ferreira tenha alguma dívida com essa tensão.

Depois disso, devemos reconhecer que nos faltam muitas coisas para chegar a um quadro mais claro da relação da Igreja Evangélica Brasileira com outros componentes do campo religioso, bem como do conjunto de fatores e motivações que levaram à sua criação, a partir da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. É certo, contudo, que para Ferreira a nova congregação representou uma tentativa de se estabelecer uma relação menos restrita com a divindade:

Hoje, os homens em geral e até, ou principalmente, os próprios que se dizem ministros do Senhor, *padres* ou *pastores*, conhecem (?) a nosso Senhor Jesus Cristo, não como os apóstolos

ou S. Paulo O conheceram (...): “Eu sei a quem tenho crido” (2 Tim 1:12). Mas só o conhecem de ouvido (...), por tradição falada ou escrita; outros somente pela letra da Bíblia. Sabem verdade a respeito do Senhor, mas nunca receberam d’Ele a verdade; não têm em si a imagem de Deus, pois nunca o viram.¹⁸

Pouco mais de dez anos depois de ter criado a Igreja Evangélica Brasileira em busca dessa visão direta de Deus, Vieira se envolveria em outra luta pela definição de uma relação; desta vez, sob o lamento de que a República recém-criada não era suficientemente abrangente para conter os que pensavam diferente da maioria religiosa.

O JÚRI DO CRISTO

 crucifixo que se tornou o pivô do episódio discutido em *O Cristo no Júri* ficava pendurado na sala onde ocorriam as sessões do júri popular, em um prédio na Rua do Lavradio, região central da cidade do Rio de Janeiro. Lá estava e lá ficou.¹⁹ Mas para que de lá não saísse algo teve que se mover. Para que ele permanecesse como ícone de relações ocultas entre Estado e religião algo teve de ser revelado. É isso que torna a iniciativa de Ferreira muito interessante para os que se importam em discutir as interações entre religião e política. Antes de nos determos sobre o jogo dos argumentos pró e contra a retirada do crucifixo da

sala do júri, reconstruamos rapidamente a situação criada pelo protesto de Ferreira. As sessões do júri eram normalmente noticiadas nos jornais cariocas e foi neles que se desenrolou a maior parte da polêmica. Porém, ela envolveu também a imprensa católica e autoridades estatais, uma vez que foi a estas, e não apenas aos jornais, que Ferreira dirigiu seu protesto. *O Cristo no Júri*, concluído em setembro de 1891 (portanto, cinco meses após a ocorrência que detona o episódio), procura reunir todo esse material e nos oferece um excelente atalho para a consulta das diversas fontes – embora algumas delas tenham sido verificadas diretamente. O que narro a seguir, por conseguinte, embora não seja contrariado por essas outras fontes, considera a posição de Ferreira em meio ao episódio.²⁰

Intimado para comparecer como jurado nas reuniões da quarta sessão ordinária do júri, Ferreira lá esteve no dia 4 de maio de 1891. “Enquanto esperava”, relata ele, “reparei que, sobre a cabeça do juiz, pregado à parede dentro de um nicho, achava-se instalado um crucifixo”.²¹ De imediato, Ferreira prepara uma petição que foi lida e entregue ao juiz, condicionando sua presença à retirada do crucifixo; diante disso, o juiz concordou dispensar Ferreira das funções de jurado; este, no entanto, insistiu que desejava servir e que considerava direito seu fazê-lo em um recinto público que não estivesse marcado por qualquer sím-

bolo religioso. Assim, o juiz, em acordo com o promotor, informou que remeteria a petição ao ministro da Justiça. No dia seguinte, é expedido um aviso do Ministério da Justiça, então interinamente conduzido pelo barão de Lucena, que considera descabido o requerimento de Ferreira. Ele, longe de se conformar, continuou a comparecer às sessões por quase todos os próximos dez dias. Apresentou outras três declarações ao juiz, insistindo no que considerava seus direitos: a primeira, no dia 8; a segunda, no dia 11; a terceira, no dia 15. Nesse período, Ferreira fez questão de responder à chamada, mas sempre se recusando a funcionar quando sorteado para participar efetivamente de um julgamento. Isso ocorreu por três vezes e resultou em três multas para Ferreira. A última de suas declarações ao juiz solicitava que constasse dos registros do tribunal a razão pela qual era indevidamente multado.

Durante todo esse período, Ferreira pediu a publicação de vários escritos em jornais cariocas, incluindo suas declarações ao juiz. Em julho, redigiu uma queixa dirigida à Corte de Apelação contra o juiz e o promotor envolvidos no episódio, pedindo a punição dessas autoridades por falhas na suas funções de servidores públicos: além de se recusarem a retirar o crucifixo e aplicarem uma multa descabida, aceitaram o aviso do ministro, rebaixando a Constituição. Ao mesmo tempo, enviou ao Senado e à Câmara dos Deputados uma petição que

requisitava providências para que se tornassem efetivas as medidas da Constituição na parte que separa a Igreja do Estado. No epílogo de *O Cristo no Júri*, Ferreira nos dá o balanço da situação:

É admirável que, pugnando eu pelo direito e pela justiça, pedindo garantias para o cidadão, o cumprimento e o respeito à Constituição, não tenha sido atendido desde o júri e, no júri, pelo juiz, depois pelo ministro e, finalmente, que, desde o dia 13 de julho próximo findo, tendo pedido providência ao tribunal superior e dado queixa contra o juiz, até hoje, 21 de setembro, mais de dois meses, não houvesse tempo, sequer, de copiar algumas páginas de papel! Pedi também ao Senado e à Câmara dos Deputados uma providência e o pedido foi, desde o dia 27 de julho, à Comissão de Legislação e Justiça; e lá ficou.²²

Do acompanhamento que fiz sobre a imprensa em período posterior a setembro, descobri apenas o parecer que um promotor do Tribunal Civil e Criminal dispensou à queixa contra seu colega, datada de 21 de dezembro. Nele, nega-se a conduzir a denúncia, declarando não estar o crime devidamente caracterizado; alonga-se, contudo, para argumentar que, mesmo sem essa falha formal, não aceitaria as razões do reclamante.

Vários jornais registraram o episódio: *O Paiz*, *Gazeta de Notícias*, *Jornal do Bra-*

sil, *Cidade do Rio*, *Correio do Povo* e *Diário de Notícias*. Alguns noticiaram o primeiro protesto de Ferreira, no dia 4. Depois, além de publicarem textos “a pedido” do próprio Ferreira, pronunciaram-se, diretamente ou através de seus articulistas, sobre a questão. O assunto ocupou a imprensa praticamente todos os dias, até 20 de maio; depois disso, com exceção de uma notícia sobre a queixa de Ferreira contra o juiz e o promotor publicada por *O Paiz* em 22 de julho, apenas o *Correio do Povo* mantém o assunto em pauta, abrindo suas páginas para os artigos do pastor. *O Brasil* e *O Apóstolo*, periódicos católicos, também acompanharam o episódio. Foi por meio de uma transcrição no último deles, edição de 6 de janeiro de 1892, que encontrei o parecer do promotor do Tribunal Civil e Criminal. Não duvido que uma pesquisa mais detalhada sobre os jornais e, talvez, sobre os registros dos trabalhos do Judiciário e das casas legislativas trouxesse mais alguns dados. Mas a consistência com que se repete a condenação ao protesto de Ferreira faz pensar que isso pouco influenciaria as condições da análise que aqui apresento. De fato, o que encontramos é um embate no qual convergem várias vozes e posições contra os argumentos de Ferreira, os quais, por sua vez, apesar do grande volume, suscitam pouquíssimos aliados. Daí minha opção de apresentá-los em dois grandes blocos, na tentativa de entender o que sustentam e implicam esses argumentos.

Iniciemos pelo começo, o requerimento de Ferreira do dia 4 de maio, cuja motivação geral é “o cumprimento da lei constitucional que separou a Igreja do Estado”:

Obedecendo à sua consciência, deseja ele que nosso Senhor Jesus Cristo, presente a esta sessão, seja conosco e em todos nós para o restrito cumprimento da justiça e do nosso dever comum; mas, por isso mesmo, não pode, nem deve, funcionar em ato público algum em que se instale um ídolo, como acontece neste salão e tribunal. Respeitando as crenças de todos, não ataca ele crença alguma e nem perturba cultos ou quebra ídolos, quaisquer que sejam, onde estiverem instalados para adoração; mas, tendo direito a que seja respeitada a sua crença e o dever cívico de manter a integridade da lei, requer que façais retirar o ídolo presente e instalado nessa sala, porque o civil está legalmente separado do religioso.²³

Note-se que Ferreira se pronuncia aí ao mesmo tempo como crente e como cidadão e que seu protesto articula argumentos e vocabulários em que religioso e secular se intercalam e se sobrepõem. No entanto, deixemos para adiante a problematização dessa articulação e sigamos o próprio reclamante, quando acredita estar pedindo meramente o cumprimento de uma separação.

De fato, em muitas vezes vemos Ferreira enunciando um discurso que remete a uma perspectiva considerada “moderna”

quanto ao lugar da religião em uma sociedade e à sua relação com o espaço público. Em um artigo publicado em *O Paiz*, no dia 8, o pastor defende a “liberdade de consciência”, a “liberdade religiosa” e a “liberdade de culto”, todas garantidas pela Constituição, remetendo-as a uma separação entre o “foro íntimo” e a “vida social”. Cada um crê no que lhe aprouver e, “para evitar conflitos, a lei garante os direitos e discrimina os terrenos, para que um não invada o campo de outrem. Cada um tem, pois, liberdade plena, certa ou errada, de adorar o que quiser, contanto que não prejudique nem imponha à força a sua crença a outrem”. E no quê Ferreira afirma crer? Por obediência à Bíblia, de que transcreve trechos, condena o uso de “qualquer figura, estátua, representando a divindade” como “idolatria”. “Entendo, portanto, que não devo exercer função pública alguma perante ídolos, que o são para mim e para milhões de pessoas (que podem ser juízes de fato e de direito, mesmo tendo crenças diversas)”. E arre-mata: “Onde fica a minha liberdade e a desses milhões de homens, que se quer chamar para o Brasil e que são em muito maior número do que os católicos romanos? Querem naturalizar à força e impor multas a quem exigir, em nome da lei e da sua religião, a retirada dos ídolos dos lugares públicos em que devam funcionar!”.²⁴

Em outras ocasiões, Ferreira preocupou-se em detalhar os fundamentos de sua

reivindicação. A um artigo que procurava esclarecer a doutrina católica sobre o uso de imagens, achando-a mal compreendida pelo pastor, este respondeu: “Eu requeri o cumprimento da lei que separa a Igreja do Estado e que, por conseguinte, manda que não haja símbolo algum religioso em lugar em que possa tolher ou oprimir a liberdade e a consciência do cidadão, qualquer que seja a sua crença. A paz e a harmonia fixam o fim da lei, garantindo a liberdade para todos”.²⁵ A outro artigo que o acusava de querer extirpar crenças com decretos e de recorrer à lei para escravizar as consciências, retrucou: “não se trata de arrancar crença alguma e, sim, de respeitar a todos, e deste todos faço parte eu, vós e eles, todos os que não são católicos romanos e são a maior parte da humanidade”.²⁶ Isso não significa que importem maiorias ou minorias nesse caso: “nem de leve se trata de não ‘dar o braço a torcer’ e nem de maiorias; trata-se da verdade, da justiça, do bem público”.²⁷ Como se percebe, o argumento pauta-se por um fundamento universalista – a liberdade religiosa vale para cada um porque vale para todos – que pressupõe que cada um possa crer no que quiser e por motivos totalmente distintos e, ao mesmo tempo, que todos sejam respeitados pela mesma razão não importa no que creiam.

A contrapartida desse argumento universalista é o estabelecimento de uma separação necessária entre as esferas do

público e do privado. O lugar próprio das crenças é o “foro íntimo”; sua expressão pública não deve suprimir a liberdade dos que dela divergem; idealmente, o espaço público seria uma região onde as diferenças não imprimem suas marcas. Procura esclarecer Ferreira: “Não peço que proibam a entrada no júri de homem que traga consigo rosário, escapulário, ou um crucifixo oculto ou descoberto; com isso nada tenho. Peço a retirada do crucifixo do tribunal, porque, ali, ele é opressivo a quem não for católico romano e acha-se ilegalmente”.²⁸ O pastor aciona o mesmo critério a propósito de um outro assunto, embora notemos que a fronteira entre privado e público se desloca. Mas o que importa é exatamente a insistência na eterna possibilidade de traçá-la. O assunto são as procissões:

Saiam os católicos romanos em procissão como e quando quiserem, mas cada um seja livre de não acompanhá-los, nem ajoelhar e garanta-se a todos o direito de poderem ser indiferentes. (...) Assim, também, o protestante (...) tem a liberdade de levantar um púlpito em qualquer praça pública para pregar a sua doutrina (...). Quem quiser ouvir, pare e ouça. Estando aborrecido, se retire; e, se não quiser, passe de largo.²⁹

Entende-se a preocupação em virtude das procissões serem ocasiões em que se sucediam agressões verbais e físicas por conta do suposto desacato à passagem dos cortejos. Os acatólicos reclamavam

que, por vezes, as autoridades eram coniventes ou até participavam das agressões.³⁰ Ferreira, além de notar isso, menciona uma série de ocorrências que, a seu ver, desmentiam a separação legal entre Estado e religião: a invocação de Deus no texto da Constituição estadual, a realização de cerimônias religiosas com a presença oficial de políticos eleitos, ordens dadas aos batalhões militares para assistirem atos religiosos, o custeio dos funerais de um bispo pelos cofres públicos.³¹ É por aí que Ferreira, em tom de lamento, encerra seu livro e o número de fatos que encontra para sustentar seu desapontamento vale a longa transcrição:

Conservam-se ídolos nos edifícios públicos civis onde cidadãos de todas as crenças são obrigados a funcionar; obrigam-se os militares dar guarda às igrejas romanas em suas festas, o que não se faz (e nem se deveria fazer) com os cultos de outras crenças; conserva-se uma legação junto ao papa, que já perdeu há muito o poder temporal; manda-se pagar cônica ao bispo da capital federal e outros padres (...); conserva-se um padre servindo na Casa de Correção estipendiado pelo governo e em outros estabelecimentos públicos, onde nem de graça se permitem funções aos de outras crenças; (...) ministros de Estado recebem diploma-



Miguel Vieira Ferreira, pastor da Igreja Evangélica Brasileira.

tas papais; governadores comunicam oficialmente aos padres que se acham investidos desse cargo e vêm oficialmente à ponte das barcas receber um bispo e levá-lo para o palácio civil, e tudo em caráter oficial; o ministro da guerra, com uma banda de música militar, saúda um bispo num colégio; o generalíssimo, em ato público, dobra-se humildemente a um vigário-geral para lhe beijar a mão (...); manda-se, dia por dia, uma guarda militar postar-se na Igreja da Cruz dos Militares; em repartições públicas guardam-se oficialmente dias santificados pela igreja romana; etc., etc.³²

Outro lamento quanto à forma como as relações entre Estado e religião estavam sendo conduzidas na prática pela República veio dos positivistas ligados ao Apostolado. Em 1892, eles enfrentaram dificuldades ao fazer uma homenagem póstuma a Benjamin Constant, dificuldades que atribuíram ao fato de o cemitério, embora público, estar ainda sob os auspícios de uma irmandade católica.³³ No episódio protagonizado por Ferreira, os mesmos positivistas lhe deram apoio, com argumentos que concordavam com o princípio da separação: “os símbolos religiosos, especiais a esta ou àquela crença, não podem figurar nos estabelecimentos oficiais, salvo como objetos de estudo e de observação artística nos museus e bibliotecas”.³⁴ E, por fim, é o próprio Ferreira que registra em seu livro o protesto de outro cidadão por con-

ta do mesmo motivo, ou seja, a presença do crucifixo na sala do júri. No caso de Thomaz Nogueira da Gama, ao que tudo aponta outro evangélico, o protesto foi feito por duas vezes, ainda no Império, em 1884, e já na República, em outubro de 1890. Na última, o caso parece ter terminado com um despacho do próprio juiz, indicando a impossibilidade de atender a demanda de Gama. Houve alguma cobertura pela imprensa, mas com menores repercussões do que aquelas geradas pelo protesto, seis meses depois, de Ferreira.

Para fazer a discussão de como o caso foi tratado pela imprensa e pelas autoridades, começo por transcrever o essencial do aviso do ministro da Justiça, datado de 5 de maio. Dias depois, uma placa contendo a íntegra do texto foi apresentada ao seu autor, o barão de Lucena, por um grupo de amigos. Divulgada por vários jornais, a decisão foi lida no dia 6 na sala de sessões do júri e recebida com aplausos dos presentes – embora não haja registros de protestos na ocasião em que Ferreira apresentou seu primeiro requerimento dois dias antes. Sempre baseada nela, *O Paiz* noticiava os esforços insistentes do pastor observando estar “vencida a questão”. No aviso, o ministro concedia ao juiz autonomia para resolver o assunto, ratificando a pertinência das multas. De todo modo, para ele, não havia dificuldade quanto ao que pensar diante de “tão fútil e extravagante escusa”: “cabe-me

dizer-vos que tal requerimento não passa de um ato de fanática intolerância, pois a presença daquela imagem, que para os católicos é divina e para os acatólicos é, pelo menos, a do fundador de uma religião, de um extraordinário filósofo, digno do respeito de todos os homens civilizados, não ofende as crenças de quem quer que seja”.³⁵

O texto do ministro, como se vê, considera que não há crença que possa ser ofendida com a presença do crucifixo, pois a figura que ele representa é objeto de devoção para os católicos e ao menos de respeito para os que não são. Eis aí um ponto que encontraremos elaborado em outros pronunciamentos contrários ao pedido de Ferreira e que nos servirá de apoio para a sua apresentação. A começar pelo promotor presente na sessão do dia 4, cujas opiniões foram registradas por *O Paiz* do dia seguinte: “mostrou-se adepto intransigente da liberdade de pensamento e de crenças, entendendo que, para aqueles que não as têm, não havia ofensa alguma na permanência do crucifixo na sala do júri”.³⁶ Segundo uma opinião como essa, a imagem não poderia ofender os não católicos – e aqui importa não no que crêem e sim no que deixam de crer – porque para eles nada representaria; ficaria reduzida a um mero adorno, “como um enfeite qualquer, como um objeto de arte”, especifica o *Correio do Povo* do dia 6; “elemento decorativo”, concorda a *Gazeta de Notícias* do dia 7; “equivalerá”, como

afirma o *Jornal do Brasil* de 8 de maio, “a um móvel, a um quadro, a qualquer coisa, enfim, de material que só tem o valor que lhe atribuímos”; ou, como escreve *O Paiz* de 6 de maio, “é como se (ali) não estivesse”.³⁷ Assim, a seguir a opinião de outra folha, o *Correio do Povo* de 8 de maio, “venera o crucifixo só quem o acha digno de veneração” e as vontades de todos são respeitadas.³⁸

Essa posição se fez acompanhar de outra e sem que se forjasse qualquer contradição entre elas – podemos encontrá-las nos mesmos textos. Haveria, segundo essa outra posição, uma razão geral ou uma utilidade não propriamente religiosa na presença do crucifixo. Nesse caso, ser a sala das sessões do júri o lugar dessa presença é algo essencial ao argumento. Leiamos novamente o *Jornal do Brasil*, do dia 8:

Que mal faz aos acatólicos a imagem de Cristo no júri? Já desviou alguns desses senhores do caminho da probidade e da justiça? Já perturbou-lhes a consciência, falando-lhes de perdão, ou induzindo-os a sacrificarem a lei, a ordem e a moral, e sentimentos de misericórdia? (...) Se Cristo não pode estar presente às sessões do júri na qualidade de fundador de uma religião que foi oficial, tem o direito de ali ficar, ao menos como espectador e como símbolo da justiça que ninguém, no mundo, representou melhor do que ele.³⁹

A imagem, portanto, serviria ao funcio-

namento da Justiça. Especialmente, é claro, para aqueles que nela crêem, como concordam os pronunciamentos de vários jornais: para o réu católico, trata-se do “melhor advogado” e representa a “consolação extrema”;⁴⁰ para os jurados católicos, emana “sentimentos de justiça e de bondade” e “é a suprema inspiração”;⁴¹ para uns e outros, “uma alta simbolização do dever”.⁴² São argumentos da mesma ordem – ou seja, nada parecidos com os de Ferreira – que motivam os únicos que sugerem que o crucifixo lá não deveria ficar: onde os julgamentos são freqüentemente injustos profana-se a imagem religiosa.⁴³

A transcrição a seguir, da *Cidade do Rio* do dia 6, nos apresentará ainda um outro argumento: “O Estado não tem religião: mas a nação é católica, a principiar pelo presidente da República, que ouve missa e comunga cercado da sua casa militar e do seu estado-maior. Compreende bem o pastor evangélico que não há de o júri, que é católico, privar-se do hábito tradicional de ver as suas sessões presididas convencionalmente pela presença, em efígie, de Cristo”.⁴⁴ Na edição de *O Paiz* do mesmo dia, nota-se também que o protesto parte de alguém que “está divorciado da religião que, pese embora a quem quiser, é a da maioria da sociedade brasileira”.⁴⁵ É associado a esse tipo de argumento que surgem as reações mais ostensivas, como aquela, publicada pelo *Jornal do Brasil* no dia 8, na qual se sugere que o

pastor mude de terra, “porque aqui (...) em quase todas as casas, em muitas vitrinas, e até nos armarinhos dos turcos, encontra-se a figura que tanto o aflige”.⁴⁶ Três dias depois, no entanto, no mesmo jornal, leríamos um elogio ao espírito de tolerância presente nos costumes nacionais. Depois de procurar justificar porque é de Cristo e não de outros vultos a imagem presente na sala do júri – é a única reconhecível por todos e aquela que serve de advertência aos juízes –, oferece uma razão de “ordem pública” para lá mantê-la: não ferir “as suscetibilidades de muitos, de quase todos neste país cristão e católico”.⁴⁷

Vejamos, por fim, como os vários argumentos que surgem nas páginas dos jornais se articulam na sentença do promotor do Tribunal Criminal e Civil, elaborada em dezembro de 1891. Começando com a lembrança de que cabe ao Estado zelar para que cada cidadão respeite “as práticas e símbolos das religiões diversas às que professam”, o texto observa que a reivindicação do pastor poderia servir também aos fiéis de outras religiões para protestar contra o desacato aos seus símbolos. Assim, pondera o promotor, sendo católica a religião da maioria dos juízes, eles reclamariam a manutenção de seu símbolo. Além disso, para o réu, retirar o crucifixo seria privar-lhe “de conforto à desgraça e de incentivo à esperança”. Ainda: levado ao extremo o raciocínio de Ferreira, até nos cemitérios os símbolos religiosos deveriam ser

demolidos, o que seria inexequível.⁴⁸ O texto termina negando que a imagem do Cristo constitua coação de consciência: “A virtude propriamente religiosa só pode atuar no ânimo dos crentes; para os quais não o fizer, ela será somente de um salutar efeito estético”.⁴⁹

Todos os argumentos apresentados – pelos jornais, articulistas e autoridades – convergem na avaliação de que Ferreira pede demasiado. Seja porque reclama contra um objeto que não deveria lhe atingir e que atingindo apenas aos demais só pode constituir algo de útil. Seja porque procura levar um princípio aceito ao seu paroxismo, deixando de considerar o fato de que vive em um país cuja população, tempo e espaço são marcados pelo catolicismo. Dito isso, é importante notar que os periódicos católicos participam da polêmica de maneira pouco ostensiva, uma vez que se limitam a entabular discussões propriamente religiosas (especialmente, a validade do culto de imagens) e a congratular as autoridades e a imprensa por suas respostas a Ferreira.⁵⁰ Posição curiosa, pois, se observarmos bem, autoridades e jornalistas não estavam exatamente defendendo a necessidade da presença de símbolos católicos em espaços públicos. Em seus argumentos, havia algo de inercial: enquanto a população for cristã e na medida em que a religião for útil à justiça, não há porque retirar o crucifixo da sala do júri. Ao contrário da Igreja, ninguém pretendia

questionar a separação; isso, no entanto, não significava que o espaço público tivesse de ser despido de marcas religiosas; sendo o catolicismo a religião dominante, nada de estranho que fossem os seus os símbolos expostos.

Retornemos agora aos argumentos de Ferreira, para ver como sua luta pela separação pode ser interpretada pelo fundamento que se produz a partir de uma certa articulação entre religião e cidadania. Ao apresentar seu livro, Ferreira confessa gratidão com a publicação por “cumprir o sagrado dever religioso e de consciência para com Deus e o meu próximo, em proveito especial de nossa pátria comum”.⁵¹ Mais adiante, continua: “Fazendo esta publicação, tenho em vista dar luz ao povo atualmente mergulhado em trevas muito espessas pela igreja romana e pelos maus governos civis que, mais ou menos, têm sempre tolhido a liberdade de todo o gênero, principalmente a religiosa”.⁵² A avaliação que faz sobre a situação social é bem negativa – “O pobre já está reduzido à condição do antigo escravo” –, tanto quanto aquela que faz sobre a situação religiosa, dominada pela “ignorância e o embrutecimento”.⁵³ É claro que podemos insistir em fazer o que o próprio Ferreira reivindica, distinguindo os momentos em que fala como cidadão dos momentos em que fala como fiel. No entanto, são muitas as indicações de que o protesto mesmo por liberdade civil vincula-se a uma exigência religiosa e de

que Ferreira, embora saiba falar como um secularista, tem por ideal uma sociedade cristã.

O Cristo no Júri está repleto de citações e argumentações bíblicas. Muitas vezes, elas estão lá para fundamentar e situar as crenças de Ferreira. Até aí, pode-se dizer que o pastor se pronuncia ao modo do teólogo e é assim que eventualmente entra em combate com os autores que fazem o mesmo do lado do catolicismo. Mas chama a atenção que Ferreira insira o versículo de um salmo na queixa que apresentou à Corte de Apelação. Pois, de fato, a Bíblia surge também como texto profético, a indicar a situação que o pastor vislumbra para todo um país. Vejamos uma das passagens mais eloqüentes de seu livro:

a idolatria há de vir a ser abolida completamente. Os de Deus não de conhecê-lo; mas esta obra será feita pelos seus aqui na terra. (...) É preciso primeiro libertar o povo da escravidão do Egito e só depois será libertado da de Babilônia. Também o Brasil já libertou os pretos, agora é preciso que se libertem os brancos; e devemos começar pela libertação da consciência e pela pancada essencial sobre toda e qualquer idolatria.⁵⁴

Para Ferreira, a “idolatria” é a principal fonte não apenas da falta de esclarecimento religioso, mas também das desigualdades sociais, já que o povo se acostumou a “adular os grandes”. Daí ser “preciso que o povo conheça a Deus e O

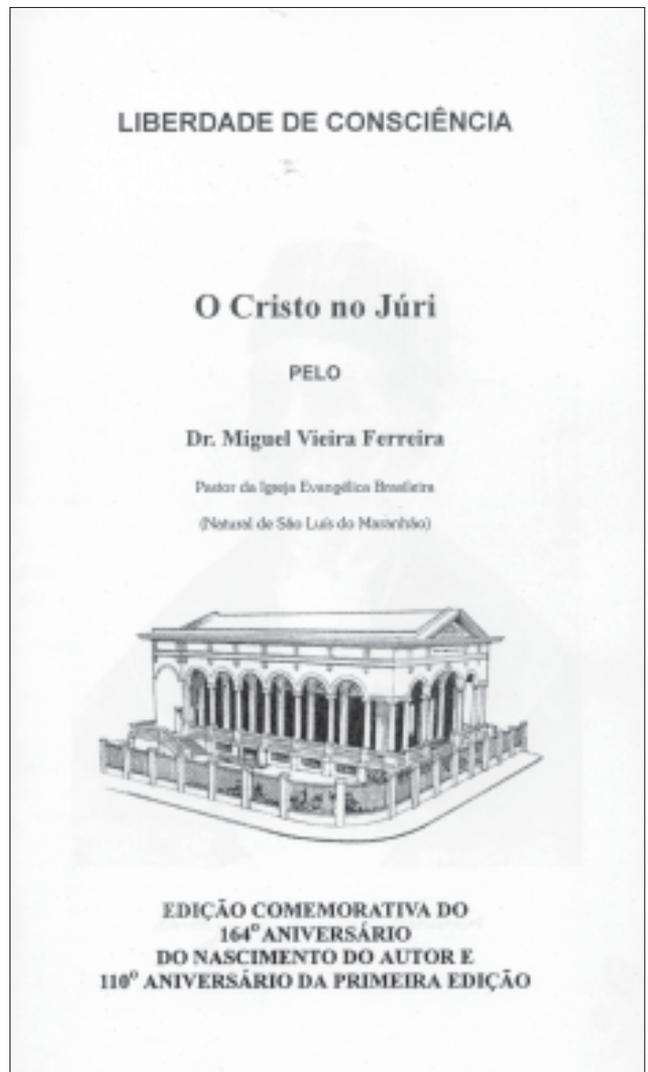
sirva”, a necessidade de “uma reforma completa nos corações”, “que só a verdadeira religião poderá lhes dar”.⁵⁵

Na intervenção que realizou no episódio, o positivista Miguel Lemos não poupou críticas ao ministro da Justiça por ele ter afirmado, em seu aviso, que para os católicos o crucifixo era uma imagem “divina”. Baseando-se nas decisões tridentinas, Lemos dispara: “O cidadão ministro não só decide assim sobre coisas em que não é, nem pode ser autoridade, como até patenteia nem sequer conhecer a doutrina católica”.⁵⁶ O que para o positivista é produto de um excesso de pretensões, para o evangélico converte-se em algo que deriva de uma falta de religiosidade. Vejamos: “O ex-ministro (...), proclamando em seu aviso a existência de divindade nos ídolos romanos, a de uma ‘imagem divina’ no júri, proferindo essa blasfêmia, tornou-se solidário com o erro do povo”. E ainda outra vez: “Esse ministro e a imprensa pugnam a favor do ídolo, vão contra o Concílio de Trento reunido pela igreja romana a que pertencem, blasfemam contra Deus e contra essa igreja que deviam respeitar (...) e, depois de tudo isso, denominam-se cristãos!”. Em se tratando de falta de religiosidade, cabia perguntar: “Como podem ser juizes nesta matéria homens que nunca leram a Bíblia?”.⁵⁷

Portanto, Ferreira enxergava na idolatria o grande problema nacional e o episódio de que se tornou o protagonista serviria para mostrar que o povo, os juizes

e a imprensa eram todos cúmplices no mesmo erro. Daí a forma pela qual apresenta sua compilação: “Peço ao Brasil uma leitura atenciosa, despreocupada e imparcial destes escritos, pró e contra a idolatria”.⁵⁸ No entanto, isso ainda seria insuficiente para descrever a posição do pastor. O crucial está no próprio modo como formula o problema com que se depara. Ferreira, ao longo de seus escritos, utiliza como sinônimos dois termos

para se referir ao crucifixo: “símbolo” e “ídolo”. Ao operar essa sinonímia – aliás, com predileção evidente pelo segundo termo –, ele se refere não apenas à presença de um símbolo religioso, mas também à relação de culto que haveria entre ele e os presentes no recinto. Em outras palavras, Ferreira atribui aos “idólatras” uma relação com o crucifixo que só é concebível para aquele que sabe do que se trata a “idolatria”. É esse jogo que



se oculta e se revela em uma frase que parece estar apenas a serviço de um argumento genérico a favor da liberdade de consciência: “Funcionar diante do ídolo é reconhecer-lhe virtude; e isso nunca o farei, porque não a tem”.⁵⁹ Assim, o mesmo espaço público que autoridades e imprensa se recusam a esvaziar de um símbolo católico deve se tornar, no argumento do protestante, uma paisagem que impossibilite a “idolatria”.

Podemos resumir a controvérsia que acompanhamos imaginando a contraposição de dois conjuntos de aparentes contradições, que, nesse caso, se alimentam mutuamente. De um lado, temos um argumento conjunturalmente secularizante, que reclama uma distinção mais clara entre o público e o religioso. De outro, um argumento conjunturalmente anti-secularizante, uma vez que permite a permanência de um símbolo religioso em uma repartição pública. Ocorre que o primeiro argumento é sustentado por um pastor que imagina um futuro cristão para o país, enquanto que o segundo é articulado pela imprensa não religiosa e pelas autoridades do Estado laico, com o apoio de jornais católicos, em consideração ao passado também cristão da nação. Ocorre, ainda, que o argumento do pastor, mesmo sendo secularizante, leva a sério o objeto que vê como um “ídolo”, ao passo que o argumento de jornalistas e autoridades, mesmo sendo anti-secularizante, é capaz de conceber o

mesmo objeto como simples adereço, tornando-o indiferente. Ferreira perdeu a batalha no final do século XIX, mas a forma pela qual isso aconteceu torna menos enigmática a expansão, inclusive sobre o espaço público, que a sua corrente religiosa (refiro-me aos evangélicos em geral) conquistaria no final do século XX.

PASSAGENS DOS SÉCULOS

Nada há de exclusivo, do ponto de vista das relações entre política e religião, nesse episódio que acompanhamos. Desde que se procurou injetar “modernidade” nessas relações, pululam situações, em muitas épocas e lugares, que colocam em questão a presença de marcas religiosas em espaços públicos. O fato de que elas freqüentemente envolvam o embate de diferentes confissões e perspectivas religiosas não parece ser casual. Sabe-se que é com a aparição em cena de novos grupos étnicos ou religiosos que o campo social é remexido, levando à explicitação de configurações que, exatamente por estarem bem estabelecidas, pareciam “adequadas” e “justas”. Um dos grandes desafios de nosso tempo é conseguir pensar a política considerando, com todos os riscos que isso implica, as diferenças – tarefa na qual antropologia e história estarão inexoravelmente envolvidas. A religião oferece um manancial inesgotável de situações para efetivar essa reflexão; e, no seu caso ao menos, adotar a modernidade como quadro de

referência se mostra ainda produtivo, especialmente quando se concorda em entendê-la como algo plural e em construção.

Partindo dessa perspectiva e aproveitando a análise do episódio do crucifixo no júri, proponho que se considere a configuração gerada no Brasil a propósito da relação entre religião e espaço público como uma “laicidade de presença”. “Laicidade” porque a República representa a adoção aberta do regime da separação – regime, lembremos, associado à modernidade –, cujos princípios valem para estruturar a relação entre religião e espaço público. “De presença” porque ao mesmo tempo esse regime não conta para seu funcionamento, do ponto de vista do Estado, com a supressão da presença da religião no espaço público e comporta posições que, na sociedade civil, lutam pela atuação pública da religião. O contraste pode ser feito com a situação na França, cujo Estado e sociedade inclinam-se na direção de uma “laicidade de ausência”. Não que o Estado francês, mesmo depois da separação operada com a lei de 1905, não mantenha certos vínculos com referências religiosas. Lembremos das cerimônias que fizeram parte dos funerais do presidente F. Mitterrand em Notre Dame. Mas quando, à mesma época, na passagem da década de 80 para a de 90, começaram a ocorrer diversos casos por conta do uso de véus por estudantes muçulmanas em escolas públicas, o Estado e a opinião

pública assumiram uma posição que reafirmava o princípio da separação.⁶⁰

Já o episódio do crucifixo no júri, como vimos, mostra uma oposição maciça e praticamente consensual ao ímpeto secularizante do pastor Ferreira. Os argumentos vitoriosos naquele caso poderiam servir como precedentes valiosos para a permanência e a instalação de símbolos religiosos em lugares públicos. Pensemos nos cruzeiros e cristos espalhados pelo território nacional, uns em espaços abertos, outros em recintos fechados, todos igualmente públicos. No Rio de Janeiro, antiga capital nacional, o Cristo pode ser visto quase de qualquer ponto da cidade no Corcovado e ser encontrado em um crucifixo que compõe a arquitetura do plenário da Assembléia Legislativa. No entanto, como essa presença da religião no espaço público não deixou de conviver com os princípios da laicidade, o que se produziu foi uma configuração apenas sustentável na medida em que não se definia com precisão o lugar e os limites de expressão do “religioso”. O que assistimos, portanto, é uma sucessão de conjunturas marcadas por distintas “manchas” de presença do religioso no espaço público. O interessante é que a conjuntura mais recente tem como marca principal a investida dos evangélicos em esferas tais como a política partidária, a mídia de massa e a assistência social. Certamente algo inusitado se olharmos para cem anos atrás, mas, de certo modo, possibilitado pela

configuração então estabelecida.

Cem anos, de todos os modos, impõem sempre alguma diferença. Talvez a principal delas seja uma mudança de horizontes. Se o final do século XIX desenrola-se sob a perspectiva do desaparecimento da religião, o século XX termina sob o signo do “retorno do religioso”. Mesmo que concordássemos, com muitas razões, em considerar ambos os horizontes ilusórios, não poderíamos deixar de notar que os Estados e sociedades contemporâneos lidam com o futuro dessas ilusões. A França se debate com os desafios colocados pelo islamismo e pelas chamadas “seitas”; no Brasil, são especialmente os evangélicos que mobilizam preocupações, tal como demonstraram as controvérsias em torno da Igreja Universal do Reino de Deus na última década.⁶¹ Enfim, as situações atuais apresentam feições e resultantes própri-

as. Mas não parece inoportuno e despropositado fazer ressurgir esse caso do fim do século XIX, protagonizado por Ferreira e registrado em seu livro. Seus paradoxos, longe de terem se tornado extemporâneos, mostram que o espaço público sofre de horror ao vácuo. Agradamos, compreensivelmente, pensar que ele possa ser o lugar onde se forja o consenso entre interlocutores que aprendem a deixar em um canto qualquer aquilo que constitui suas especificidades. Mas quando olhamos para o que efetivamente o engendra, encontraremos sempre a disputa de perspectivas que representam distintas possibilidades de articular o público e o privado – no caso analisado, o secular e o religioso. Nesse, como em todos os casos, a “ausência de sinal já é sinal”.

Artigo recebido para publicação em setembro de 2003.

1. Miguel Vieira Ferreira, *Liberdade de consciência: o Cristo no Júri*, Rio de Janeiro, Igreja Evangélica Brasileira, 2001, p. 155.
2. Para detalhes sobre os argumentos, ver minha tese, transformada em livro, Emerson Giumbelli, *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar, 2002.
3. Decreto n. 119A, de 7.1.1890, apud José Scampini, *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 84.
4. Refiro-me à bibliografia geral sobre religião e Estado no Brasil e não especificamente à historiografia do protestantismo, com a qual tive contato após me defrontar com o livro de Ferreira.
5. Leila Duarte, *Em busca de identidade social: a saga dos primeiros protestantes no Rio de Janeiro (1859-1917)*, dissertação de mestrado em história, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1996, p. 168.

6. Emerson Giumbelli, *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997.
7. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 46.
8. Biografia do doutor Miguel Vieira Ferreira (...) editada em Lisboa, respectivamente nos anos de 1891 e 1892, pela Empresa do Álbum de Portugueses e Brasileiros Eminentíssimos, em seus fascículos XVII e XVIII, impressos na Tipografia Portuense. A edição que consultei é uma espécie de separata impressa pela Igreja Evangélica Brasileira em 1994. Aproveito para agradecer o cordial atendimento que me deu o sr. Paulo Novo, presbítero da Igreja, que me agraciou com três publicações.
9. Sobre a Igreja Presbiteriana, ver Leila Duarte, op. cit.
10. *ibidem*, p. 168-169.
11. Cf. Livro de atas da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, apud *ibidem*, p. 74.
12. *ibidem*, p. 74-75. Ver também Clara Mafra, *Os evangélicos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001, p. 21; e H. B. Cavalcanti, *O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista*, *Rever*, n. 4, 2001 (www.pucsp.br/rever/rv4_2001, acessado em 7.8.2003).
13. Cf. Igreja Evangélica Brasileira, fascículo I, 7. ed., Rio de Janeiro, 1987.
14. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 177.
15. Ferreira em um de seus artigos definiu-se como “extremamente tolerante com os outros, embora austero comigo” (*ibidem*, p. 82). Registre-se ainda que o reverendo Simonton, o missionário que criou a Igreja Presbiteriana do Rio Janeiro, chegou a publicar um pequeno tratado sobre a idolatria, em 1869.
16. Segundo Leila Duarte, op. cit., os primeiros missionários estavam fortemente imbuídos de valores da cultura americana, inclusive aqueles que creditavam aos Estados Unidos um papel decisivo na condução dos destinos mundiais. Havia ainda a dependência financeira por parte das igrejas brasileiras.
17. Cf. Leila Duarte, op. cit.; e H. B. Cavalcanti, op. cit.
18. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 166.
19. Na verdade, com relação ao destino do crucifixo, há informações desencontradas. Ferreira afirma que o crucifixo chegou a ser retirado, baseando-se em notícia do jornal católico *O Apóstolo*, datada de 10.5.1891 (*ibidem*, p. 23). Tarsier (*História das perseguições religiosas no Brasil*, São Paulo, Cultura Moderna, 1936), remetendo apenas a Ferreira, também menciona que o crucifixo foi retirado. É, aliás, nesse livro apologético, destinado a divulgar os constrangimentos que pesavam sobre a vida dos protestantes no Brasil, que encontrei a única referência a Ferreira. No entanto, nenhuma outra fonte jornalística confirma essa informação. Além disso, o próprio Ferreira, em uma queixa datada de 13.7.1891, afirma que o crucifixo “continua a estar” na sala (Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 244).
20. O livro de Ferreira, publicado originalmente em 1891 (Rio de Janeiro, Imp. Montenegro), ganhou mais três edições, em 1957, em 1991 e em 2001. As referências neste texto correspondem à mais recente dessas edições.
21. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 238.
22. *ibidem*, p. 277.
23. *ibidem*, p. 51.
24. *ibidem*, p. 84-86. A definição de “ídolo” como “figura, estátua, representando a divindade e exposta a culto ou adoração” é de outro escrito de Ferreira, publicado no *Jornal do Comércio*, em 20.5.1891 (*ibidem*, p.148). Por diversas vezes Ferreira menciona a questão da imigração, um argumento decisivo, desde o Império, para a criação dos registros civis.
25. *ibidem*, p. 146. Originalmente, *Jornal do Comércio*, de 20.5.1891.
26. *ibidem*, p. 83. Originalmente, *Cidade do Rio*, de 8.5.1891.
27. *ibidem*, p. 156. Originalmente, *Correio do Povo*, de 7.6.1891. Na mesma lógica, Ferreira não via razão para que um católico não assumisse seu argumento; deveria ele concordar que se retirasse o crucifixo da repartição pública, dizendo: “[...] ‘O meu espírito de justiça e obediência à lei leva-me a respeitar a crença de todos, porque isso não desprestigia, antes, pelo

- contrário, fortalece e garante a minha'" (ibidem, p. 91).
28. ibidem, p. 94. Originalmente, *Correio do Povo*, de 9.5.1891. Ver também p. 90.
 29. ibidem, p. 262.
 30. Ver Tarsier, op. cit.
 31. Cf. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 254, 255, 257, 258, 261, 271-273.
 32. ibidem, p. 278.
 33. Ver, para o caso, Emerson Giumbelli, *O fim da religião*, op. cit., p. 245.
 34. Trata-se de um pronunciamento de Miguel Lemos em nome do Apostolado Positivista do Brasil, datado de 6.5.1891, transcrito em Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 68-71.
 35. Aviso do ministro da Justiça, de 5.5.1891, apud ibidem, p. 56.
 36. ibidem, p. 55.
 37. ibidem, p. 61, 64, 77 e 57.
 38. ibidem, p. 81.
 39. ibidem, p. 76.
 40. *O Paiz*, respectivamente 6 de maio e 4 de maio de 1891, apud ibidem, p. 58 e 54.
 41. Respectivamente, *Gazeta de Notícias*, de 7.5.1891, e *Jornal do Brasil*, de 8.5.1891, apud ibidem, p. 64 e 77.
 42. *Correio do Povo*, de 8.5.1891, apud ibidem, p. 80.
 43. *O Paiz*, de 9.5.1891, e *Correio do Povo*, de 10.5.1891, apud ibidem, p. 96 e 98.
 44. ibidem, p. 60-61. Ver também artigo de Caliban, em *Correio do Povo*, de 7.5.1891, apud ibidem, p. 67.
 45. ibidem, p. 58.
 46. ibidem, p. 78.
 47. ibidem, p. 106.
 48. Esse argumento é encontrado também em *Correio do Povo*, de 8.5.1891, que se refere às cruzes nas torres das igrejas (apud ibidem, p. 80).
 49. Parecer de Antonio Pitinga, de 21.12.1891, apud *O Apóstolo*, op. cit., de 6.1.1892.
 50. *O Apóstolo* (10.5; 13.5; 15.5; 17.5; 20.5.1891 e 6.1.1892) contenta-se, sempre demonstrando regozijo, em transcrever pronunciamentos de autoridades e de jornais. *O Brasil*, mais virulento, preferiu a discussão apologética (apud Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 125ss.).
 51. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 23.
 52. ibidem, p. 24.
 53. ibidem, respectivamente p. 198 e 25.
 54. ibidem, p. 40.
 55. ibidem, p. 83 e 198.
 56. apud ibidem, p. 70.
 57. ibidem, p. 178 e 26.
 58. ibidem, p. 24.
 59. ibidem, p. 91. Originalmente *Jornal do Comércio*, de 9.5.1891.
 60. Sobre as providências oficiais nos casos do véu muçulmano, ver Koubi, *Circulaires administratives entre incertitudes socio-politiques et indéciisions juridiques*, *Revue de la Recherche Juridique*, n. 3, 1996, p. 785-794; sobre religião, Estado e sociedade na França, ver Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999; e Guy Bedouelle e Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française*, Paris, PUF, 1998.
 61. Ver Emerson Giumbelli, *O fim da religião*, op. cit.