

Capítulo 1

O PRESBITERIANISMO COMO CHAVE DE LEITURA

a rede interpretativa era de longe mais importante do que a fonte.

(Carlo Ginzburg, 1987)

Contar a história de uma vida levando em conta a noção de experiência significa pensar que os indivíduos se constituem por meio de experiências diversas, condicionadas pelo lugar social que ocupam. Significa pensar que essas experiências são perpassadas pela condição econômica, religiosa, étnica, de gênero, de geração. Experiência entendida não como uma “expressão do ser ou da consciência de um indivíduo” e nem como um material externo a este sobre o qual a consciência agiria (SCOTT, 1999, p. 30), mas como aquilo que produz o sujeito e sua identidade; não é um ter, mas o que permite, a cada momento e não de uma vez por todas, a constituição do ser.

Se não está mais em moda eleger o econômico como condição determinante da experiência humana, é arriscado tentar trocá-lo por outro determinante. O que se dá, na verdade, é um cruzamento desses diversos elementos, variando, no tempo e no espaço, o peso

que eles vão ganhar na constituição do fazer ser das sociedades e dos homens. É no cruzamento dessas diferentes variáveis, é na dinâmica por elas engendrada, que os grupos sociais, assim como os indivíduos, constituem a sua singularidade.

No caso de Maria Guilhermina, sua trajetória profissional, resumida na introdução deste trabalho e explorada em alguns aspectos nos capítulos que se seguem, foi experimentada a partir de sua condição de mulher, branca, letrada, protestante e dependente de seu trabalho para viver e ajudar no sustento da família. Não que esses condicionantes fossem anteriores, que estivessem prontos, dados no início do seu trajeto e de uma vez por todas. Nem mesmo que viessem em “caixinhas”, organizados e separados uns dos outros. Ao contrário, eles foram experimentados de maneira combinada (e às vezes até contraditória) ao longo de sua vida, constituindo, a cada momento, a sua identidade e a sua história.

Das várias condições experimentadas por Maria Guilhermina, a religiosa me parece não a determinante, mas a que ajuda a dar sentido a algumas de suas escolhas e a sua trajetória no campo educacional. A opção pela fé reformada, certamente pelo ramo presbiteriano, criou para ela um mundo de possibilidades, servindo também como bússola de orientação. Essa participação no universo religioso presbiteriano deve ser aqui explicitada e compreendida como condição para o entendimento da construção da sua identidade, bem como sua atuação e pensamento como educadora. Essa vivência orientou de maneira decisiva o seu percurso no campo educacional. Vale enfatizar que essa experiência religiosa não determina Maria Guilhermina como sujeito, mas sua compreensão nos aproxima dela, permitindo lançar luzes sobre sua trajetória.

Como afirma Joan Scott (1999), as experiências dos indivíduos devem ser historicizadas, o que me levou a indagar, tomando a religião como chave de leitura para compreender a trajetória de Maria Guilhermina, o que significava ser protestante/presbiteriana

no Brasil na segunda metade do século XIX, operação necessária para que esse indivíduo e essa sociedade se tornassem inteligíveis para nós.

Nesse período, abraçar a fé reformada significava não só deixar a Igreja Católica, mas também incorporar um novo *ethos*, uma nova visão de mundo que deveria guiar e dar sentido às ações de seus adeptos. Além disso, no caso de Maria Guilhermina, a interlocução com os missionários dessa nova fé, trazida para o Brasil pelos norte-americanos a partir da segunda metade do século XIX, criou oportunidade para que ela entrasse em contato com alguns dos métodos e processos de ensino praticados nos Estados Unidos, considerados, nessa época, modernos e adiantados, os quais ela fez circular em sua prática profissional. A sua trajetória no campo educacional nos remete, pois, a essa rede de pertencimento que operou, no seu caso, como filtro e veículo de acesso a esse repertório pedagógico norte-americano, bem como lhe forneceu as ferramentas¹ para ler e significar esse repertório.

Por isso, a sua trajetória profissional vai ser aqui balizada e interpretada a partir de algumas relações travadas na esfera religiosa, relações que, como aponta Jean-François Sirinelli (2003, p. 247) não podem ser tomadas como explicações globais de um indivíduo ou de um grupo, mas devem ser entendidas como constituidoras de uma identidade: “[...] a extrema diversidade das situações individuais impede que se chegue a explicações globalizantes. O que não dispensa – pois não é contraditório – localizar os campos magnéticos”. Nesse sentido, o cristianismo reformado, na sua vertente presbiteriana do Norte² dos Estados Unidos, e as relações que Maria Guilhermina travou com alguns de seus agentes

¹ “Ferramentas” entendidas como um esquema de valores e percepções compartilhadas por determinado grupo social e que estruturam e significam a experiência individual e coletiva. Para Mirian Warde (2003, p. 127), por meio delas os sujeitos compõem “um determinado quadro compreensivo do que lhe fora dado a ver, ouvir e ler”.

² Com a Guerra Civil norte-americana, a Igreja Presbiteriana dividiu-se em Igreja Presbiteriana Unida da América do Norte (*United Presbyterian Church of North American*), composta pelos estados do norte e sediada em Nova York, e Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (*The Presbyterian Church in the United States*), composta pelos estados do sul e sediada em Nashville.

serão tomadas aqui como um campo magnético, ou seja, como um campo de atração e de influências profundas.

Na tentativa de historicizar essa sua experiência, procurei identificar alguns traços característicos desse protestantismo missionário norte-americano que se instalou no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, com ênfase no presbiterianismo. Não foi meu objetivo fazer uma longa digressão sobre a história do protestantismo no Brasil, uma vez que sobre esse assunto existem vários estudos clássicos, como os realizados por Vicente Themudo Lessa (1938), Júlio Andrade Ferreira (1960, 1ª ed)³, Émile Léonard (1963), Frank Goldman (1972), Boanerges Ribeiro (1981), Antônio Gouveia de Mendonça (1984), dentre outros.

O que interessa neste capítulo é tentar captar o código religioso que vai significar, em alguma medida, a trajetória de Maria Guilhermina e de alguns de seus interlocutores no campo educacional. Esse código religioso, espécie de gramática internalizada, presente nas músicas sacras que compôs, assim como na sua produção pedagógica, indicam uma rede de pertencimento e lançam luz sobre as suas escolhas. Essa rede de pertencimento, por sua vez, permite compreender Maria Guilhermina não como um indivíduo autônomo e isolado da sociedade ao seu redor, mas de alguma maneira ligada a um grupo que a legitima como mediadora dos “modernos” preceitos pedagógicos norte-americanos, numa época tão culturalmente francesa como o período imperial brasileiro.

A minha hipótese é a de que as escolhas de Maria Guilhermina de ensaiar na Corte carioca algumas experiências inovadoras em matéria de educação escolar e de completar sua formação em Nova York foram informadas por essa ligação com o presbiterianismo missionário, originado do norte dos Estados Unidos e instalado no Brasil a partir da década de 1850. Foi a inserção nessa nova religião a sua porta de entrada para o repertório educacional

³ Neste trabalho, consulte a 2ª edição, de 1992.

norte-americano, condição necessária e chave de leitura para a sua atuação no campo educacional brasileiro.

1.1 – O protestantismo missionário no Brasil

Maria Guilhermina nasceu católica, na cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais, e permaneceu nessa condição até o início da década de 1860, quando então se converteu ao presbiterianismo, religião que há poucos anos se instalara no País. Até meados do século XIX, a presença dos protestantes no Brasil estava praticamente restrita a estrangeiros europeus, constituindo-se em comunidades fechadas, onde se prestava assistência religiosa a grupos de imigrantes, na maioria suíços e alemães. Era o chamado protestantismo de migração, ou protestantismo de colônia, que teve entrada no Brasil com os tratados estabelecidos a partir de 1808, com a vinda da família real, que abria o País às nações amigas⁴. Esses grupos – anglicanos (a partir de 1808) e luteranos (a partir de 1824) – não se empenhavam em atividades missionárias, não se preocupando em fazer adeptos para a fé reformada entre os brasileiros. Além disso, o reconhecimento da religião católica como religião oficial do Estado, o regime de Padroado e as conseqüentes limitações impostas pela lei à atuação de outros

⁴ No Tratado de Comércio e Amizade, assinado em 1810, a Inglaterra exigiu liberdade de culto para seus súditos que se instalassem no Brasil. A concessão portuguesa veio acompanhada da proibição a esses protestantes de pregar contra o religião católica e de fazer prosélitos entre os brasileiros.

credos⁵ eram obstáculos à penetração do protestantismo nesse período (RAMALHO, 1976, cap. 3; BARBANTI, 1977, cap. 2; MENDONÇA, 1984, cap. 1).

Até a década de 1850, além dessas comunidades de origem européia, o Brasil conheceu também os distribuidores de bíblias norte-americanos, entre eles os metodistas Foutain Pitts e Spauling, na década de 1830, e os agentes da Sociedade Bíblica Americana Daniel Kidder e James Fletcher (LÉONARD, 1963, cap. 1; BARBANTI, 1977, cap. 2; VIEIRA, 1980, caps 3 e 4). Kidder, ministro metodista que residiu no Brasil de 1837 a 1840, viajou pelo Brasil distribuindo bíblias e prestou assistência religiosa a marinheiros ingleses no Rio de Janeiro. Sua experiência como viajante em terras brasileiras ficou registrada em seu livro *Reminiscências de Viagem e Permanência no Brasil*, publicado em 1845. James Fletcher, missionário presbiteriano que esteve no Brasil a partir de 1851, atuou nas comunidades de imigrantes como capelão no porto do Rio de Janeiro e manteve estreitas relações com alguns políticos brasileiros, colaborando para divulgar uma imagem positiva dos Estados Unidos e da religião protestante entre alguns setores da elite dirigente. Apesar de não registrar conversões entre brasileiros e de ter se concentrado na capelania de protestantes estrangeiros, a atuação desses missionários norte-americanos iniciou a divulgação do culto protestante no Brasil, além de ter promovido, nos Estados Unidos, a imagem do Brasil como um lugar fértil para a abertura de trabalhos evangélicos (BARBANTI, 1977, p. 81).

De maneira sistemática, foi a partir das décadas de 1850/1860 que se deu o ingresso de várias missões protestantes no País, com o objetivo de divulgar entre os brasileiros a fé

⁵ De acordo com a legislação imperial, os não-católicos eram proibidos de se manifestar publicamente, fazer prosélitos e construir templos (Constituição de 1824, art. 5º). Não podiam sepultar seus mortos nos cemitérios, todos eles católicos. Além disso, a lei só reconhecia os batizados e casamentos católicos e os cargos políticos eram reservados para os que professassem a fé romana. Essa situação começou a ser discutida a partir da década de 1860, resultando em algumas modificações legais a favor dos protestantes. Sobre essa questão, confira: Maria Lúcia Barbanti (1977, p. 85).

reformada. Congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas se instalaram no Brasil, vencendo aos poucos as dificuldades impostas pela religião oficial. Classificados como protestantismo missionário, esses grupos eram originados, em sua quase totalidade, dos Estados Unidos, sendo fruto de um movimento de expansão missionária norte-americana ocorrido na primeira metade do século XIX.

Segundo Antônio Gouveia de Mendonça (1984), desde o início do século XIX, as igrejas protestantes daquele país estavam experimentando movimentos de “reavivamento espiritual”, que tinham como uma de suas ênfases principais a necessidade de converter os pagãos para abreviar a instalação do Reino de Deus, o que desencadeou ali a chamada “Era Missionária”. Os líderes dessas igrejas acreditavam na necessidade de implantar uma civilização cristã em todos os cantos do mundo, pois “a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus” (MENDONÇA, 1984, p. 55). Para levar a cabo esse projeto, foram organizadas, nos Estados Unidos, diversas agências missionárias estrangeiras, cujo objetivo era levar o protestantismo aos países da África, América Latina e também ao Oriente. Uma das primeiras agências missionárias foi a Junta de Missões Estrangeiras de Nova York (*Board of Foreign Mission*), organizada pelos presbiterianos do Norte em 1837 (Ibidem, p. 59).

A organização dessas agências norte-americanas coincidiu com a discussão, no Brasil, a respeito da utilização da mão-de-obra de países protestantes e com algumas transformações no campo jurídico brasileiro, que colaboraram para que, paulatinamente, houvesse um clima de maior tolerância com religiões que não a oficial. Segundo Maria Lúcia Hilsdorf Barbanti (1977, p. 84-85), a partir da década de 1860, a aprovação de algumas medidas legais, como a garantia de “sepultamento de acatólicos, em lugar separado, nos cemitérios públicos”, “o registro de óbito feito pelo escrivão do juízo de Paz” e a permissão de casamentos oficiados

conforme o culto protestante, sob a forma de um contrato privado, revelam uma maior abertura legal da sociedade brasileira com relação à religião reformada, refletindo “não só a necessidade de substituir o braço escravo pelo de trabalhadores livres, disponíveis em países protestantes, como a tolerância e o liberalismo da Constituição do Império”. Entretanto, como aponta a autora, esse problema só seria definitivamente solucionado, do ponto de vista legal, com a República e a separação entre Igreja e Estado.

A partir da década de 1860, começava a aparecer no Brasil a idéia de que o progresso técnico e industrial era monopólio das nações de fé reformada. Essa idéia foi muito divulgada no País por alguns estrangeiros protestantes que vieram para o Brasil como missionários e/ou negociantes. Dentre esses, David Vieira (1980) destaca James Cooley Fletcher, missionário e negociante presbiteriano que veio para o Brasil em 1851 e teve muitos amigos de posição de prestígio no Rio de Janeiro, como político liberal Tavares Bastos⁶. Para Fletcher, que fez propaganda do sistema de ensino norte-americano na Corte carioca, protestantismo era sinônimo de desenvolvimento econômico e científico, sendo representado tanto pelos modernos empreendimentos industriais, como pelo sistema de educação pública, preconizado pelo norte-americano Horace Mann⁷.

Essa correspondência entre religião protestante, liberalismo e progresso foi encampada e defendida por Tavares Bastos e outros políticos liberais no Brasil, os quais fizeram a defesa da importação de imigrantes de nações protestantes, como os Estados Unidos, a Alemanha e a Inglaterra, como solução para o atraso econômico do País (BARBANTI, 1977, p. 90-93 e VIEIRA, 1980, p. 52). No início da década de 1860, Bastos (1938, p. 392) defendia que a

⁶ Aureliano Tavares Bastos (1839-1875), considerado um dos grandes pensadores políticos do Brasil no século XIX, foi jornalista, advogado e três vezes deputado geral por Alagoas – seu Estado natal. Escreveu *Cartas de um Solitário* (1862), *A Província. Estudo sobre a descentralização do Brasil* (1870) e outras obras.

⁷ Horace Mann (1796-1851): político e educador norte-americano, promotor da escola pública e criador da primeira Escola Normal no Estado de Massachusetts.

grandeza dos Estados Unidos, uma ex-colônia inglesa, se devia ao fato de a sociedade americana estar impregnada do espírito liberal da Reforma Protestante⁸. Para ele, “a moralidade, o amor ao trabalho, a inteligência, a perseverança, a consciência da dignidade humana e o zelo da independência pessoal” eram “o verbo” do evangelho reformado, e formavam as principais características “das raças do norte do globo”. Esse juízo, o levava a ser favorável à imigração norte-americana:

O Brasil carece de sangue novo [...] carece de espírito *yankee*, desse arrojo, dessa atividade, dessa energia, desse másculo espírito de invenção e progresso; carece de fundir os seus prejuízos portugueses e clericais em idéias generosas de liberdade ilimitada [...] (carece) de homens empreendedores, de engenheiros civis, de industriais inteligentes habituados às invenções e eles próprios inventores. Esses homens superabundam nos Estados Unidos (BASTOS, 1938, p. 513-514).

Segundo Maria Lúcia Barbanti (1977), a divulgação dessas idéias e a sua defesa por parte de alguns liberais colaborou para uma interpretação mais tolerante da legislação com relação às práticas não católicas, em especial as protestantes, facilitando a penetração dos missionários norte-americanos em território brasileiro.

⁸ Segundo Jether Ramalho (1976, p. 41-46), historicamente se percebe uma identificação entre protestantismo e liberalismo, baseada na ênfase na responsabilidade e liberdade individual, no espírito democrático, no trabalho associado ao êxito e na crença no progresso. Também Rubem Alves (1982), ao analisar o impacto do ingresso das missões protestantes na América Latina afirma que “o protestantismo chegava não apenas como uma nova religião, mas como parte da onda de modernidade que então invadia a América Latina. Trazia em si os ideais e valores da sociedade burguesa”, oferecendo “uma versão religiosa dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa e das ‘verdades evidentes por si mesmas’ da Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte: ‘que todos os homens foram criados iguais, que foram dotados por seu Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade’” (ALVES, 1982, p. 119). Confira também: Paiva (2003).

Assim, em 1855, chegava ao Brasil o missionário e médico escocês Robert Kalley, que, em 1858, organizou, na cidade do Rio de Janeiro, a Igreja Congregacional⁹, considerada a primeira igreja protestante brasileira, cujos serviços religiosos eram realizados em língua portuguesa. A ele se seguiu o reverendo Ashbel Green Simonton, enviado pela Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, em 1859, tendo sido o primeiro missionário a realizar cultos públicos no Brasil, organizando a Primeira Igreja Presbiteriana do País, na Corte carioca, em 1862. Os metodistas se estabeleceram oficialmente no País em 1876, data da fundação da Igreja no Rio de Janeiro¹⁰. Já os missionários batistas fundaram seu primeiro templo em 1871, na Província paulista de Santa Bárbara (LÉONARD, 1963; BARBANTI, 1977; VIEIRA, 1980; MENDONÇA 1984).

Foi nesses primórdios de instalação do protestantismo no Brasil que Maria Guilhermina conheceu a fé reformada. Não encontrei dados precisos a respeito da data da sua adesão ao novo credo e nem mesmo do local e circunstâncias em que essa experiência ocorreu¹¹. Entretanto, os hinos evangélicos que ela escreveu e que foram publicados a partir de 1865 nos primeiros números do jornal presbiteriano *Imprensa Evangélica*, fazendo parte também do *corpus* do primeiro hinário presbiteriano brasileiro, publicado em 1867, me permitem afirmar não só a sua conversão ao protestantismo, no seu ramo presbiteriano, mas também situá-la no início da década de 1860. Além disso, é bastante provável que sua conversão tenha se dado entre os presbiterianos ligados à Junta de Missões Estrangeiras da

⁹ Hoje Igreja Evangélica Fluminense.

¹⁰ Segundo Mendonça (1984, p. 23), duas iniciativas (1835, no Rio de Janeiro, e 1871, Santa Bárbara-SP) em fundar uma igreja metodista antecedem a de 1876, mas ambas não tiveram sucesso.

¹¹ A pesquisa a esse respeito foi realizada principalmente no acervo das duas igrejas de protestantismo missionário que até 1865 haviam se instalado no Brasil. No acervo da Igreja Congregacional e nas atas do século XIX da Primeira Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, não encontrei nenhuma menção a Maria Guilhermina como membro dessas igrejas, o que não me permitiu descartar essa hipótese, visto que não havia rigor nos registros de membresia. Nos relatórios de missionários presbiterianos encontrados no acervo do AHP não encontrei referências a Maria Guilhermina, o que não chega a causar estranheza, visto que não era comum que esses missionários mencionassem nomes de convertidos em seus relatórios.

Igreja do Norte dos Estados Unidos (*Board of Foreign Mission*), visto que somente em fins da década de 1860, mais especificamente em 1869, os presbiterianos do Sul enviariam missionários ao Brasil¹².

Também foi certamente em Vassouras, onde passou a residir com a família por volta de 1850, quando contava com 11 anos de idade, ou mesmo na Corte, em alguma possível visita à capital do Império, que se deu esse contato¹³. A cidade de Vassouras não aparece na relação de lugares visitados pelas missões protestantes que vieram para o Brasil, além de não apresentar nenhuma movimentação de grupos de religião estranha à oficial¹⁴. Os grupos protestantes que viviam nessa região, ligados à construção da estrada de ferro, eram, em sua maioria, alemães ligados a igrejas sem preocupação proselitista. O que não significa que não tenha havido por ali indivíduos que fizeram propaganda, ainda que de maneira discreta ou doméstica, da fé reformada. Um desses indivíduos pode ter sido James Simonton, irmão do

¹² Pouco antes da Guerra de Secessão e em virtude das questões políticas e sociais que estiveram na raiz da referida guerra, os presbiterianos norte-americanos dividiram-se, formando duas igrejas autônomas, a do Norte e a do Sul. A Igreja Presbiteriana do Norte (*United Presbyterian Church of North American*), por intermédio da Junta de Missões Estrangeiras de Nova York, enviou seu primeiro missionário ao Brasil em 1859. Já a Igreja do Sul (*The Presbyterian Church in the United States*) enviou seus missionários, por intermédio da Missão do Comitê de Nashville, em 1869, acompanhando o movimento de grupos de latifundiários sulistas que, após a derrota na Guerra de Secessão, se instalaram na região paulista de Campinas. Sobre as missões de presbiterianos norte-americanos do Sul confira: Frank Goldman (1972); Maria Lúcia Barbanti (1977); Ana Oliveira (1995).

¹³ Não existe notícia de presença de divulgação do protestantismo em Ouro Preto no período em que Maria Guilhermina e sua família ali residiram. Conforme Raquel de Assis (2004, p. 148 e respectivas notas 50 e 51) que examinou a *Selecta Católica*, primeiro jornal católico publicado na cidade mineira de Mariana, em 1846 e 1847, por D. Viçoso, o protestantismo não era uma preocupação do jornal, apontando que eram raras as referências diretas contra os dogmas da fé reformada.

Sobre a adesão ou não de outros familiares de Maria Guilhermina à fé reformada quase não encontrei evidências. Apenas que em 1864, seu pai professava a religião católica, sendo membro da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, em Vassouras (ATAS da Mesa da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras, 1864, p. 47r). Além disso, por ocasião da morte de Maria Guilhermina, em 1929, e de sua mãe, D. Leonor, em 1907, a família publicou anúncio no jornal comunicando o falecimento e convidando para a missa de 7º dia, prática inexistente entre os protestantes, o que indica que a adesão à fé reformada não atingiu toda a família. Mas é possível também que de uma de suas irmãs, Ana G. Loureiro de Andrade, tenha abraçado a fé reformada, visto que em *Hinos Evanagélicos e Cânticos Sagrados* de 1888, um dos cânticos (n. 239) aparece com as iniciais A.G.L.A.

¹⁴ Em 1866, várias freguesias de Vassouras, respondendo a um ofício da Câmara Municipal da referida cidade, afirmaram não haver nessa região “indivíduos de outra seita, que não seja a católica e apostólica romana”. (APMV, Doc. diversos, cx. 1866 a 1869).

missionário presbiteriano Ashbel Simonton, que registrou em seu diário sua passagem pelo Brasil. James, que permaneceu no País entre 1861 e 1865, teria vindo para o Brasil a convite de seu irmão para abrir uma escola particular na cidade do Rio de Janeiro, mas acabou se instalando em Vassouras, onde dirigiu um colégio por três anos. Lá, certamente, ele conheceu Maria Guilhermina, que dirigia um dos poucos colégios particulares da vila. O próprio Simonton esteve em Vassouras, como relata em seu diário: “A chegada de James e suas conseqüências, a preparação das aulas bíblicas em português e uma viagem a Vassouras encheram o mês” (SIMONTON, 1982, p. 172).

A dificuldade de precisar esse fato se deve a uma atuação mais reservada desses grupos nesse período, uma vez que a legislação impedia uma propaganda aberta por parte desses missionários, havendo também certa resistência por parte de alguns setores da população, muitas vezes promovida e estimulada pelo clero católico. Não foram poucas as dificuldades enfrentadas por eles em virtude do “excessivo controle exercido pela Igreja Católica na vida social brasileira” (ABREU, 2003, p. 37).

É necessário também lembrar aqui que, até 1810, o catolicismo foi a única religião permitida no Brasil, tendo mantido sua condição de religião oficial até 1889. Não havia no País separação entre esfera religiosa e esfera política, não sendo laicas as instituições políticas do Estado. O catolicismo, como religião oficial e como defensora de uma sociedade estratificada em consonância com a vontade divina, era um dos pilares de sustentação do Império. Marcada pela ênfase na hierarquia e centralização da prática religiosa, assim como pelo conservadorismo nas relações sociais (PAIVA, 2003, p. 33), o catolicismo brasileiro era mais que uma religião do Estado – era uma cultura que impregnava a sociedade, não se restringindo à esfera do sagrado. Homens e mulheres nasciam católicos e viviam numa sociedade marcada por ritos e costumes católicos. A participação nesse universo era como que

“natural”, automática, não dependendo de escolha prévia e marcando de maneira indelével o quadro mental da sociedade. Do nascimento até a morte, passando pelo casamento, pela participação na vida pública, pela instrução dos filhos, tudo era impregnado pelo catolicismo, que formava, segundo Hoornaert (1977, p. 246), o cenário da vida no Brasil. Cenário com muita festa, santos, procissões e novenas.

A religião [católica] era a maior expressão da vida social, e toda festa era celebração religiosa; [...] ser português ou brasileiro era ser católico. Religião de família “com muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca igreja, muita prece e pouca missa”. A muita devoção e religiosidade não impediam uma tolerância moral [...] (HAUCK, 1980, p. 17)

Há que se notar que esse catolicismo brasileiro era uma criação cultural genuína, “irreduzível ao modelo europeu-ocidental”, como aponta Hoornaert (1977, p. 248), sendo um catolicismo mais devoto, porém distante da ortodoxia romana. Mais tolerante e sincrético, era o chamado catolicismo popular. Mesclado com as práticas religiosas das culturas negra e índia, o catolicismo, com seus ritos e práticas, incorporou-se à experiência cotidiana de homens e mulheres, tornando-se, especialmente em algumas regiões brasileiras, o próprio ar que se respirava. Como mostrou Lucien Febvre (1992, p. 44) para a Europa seiscentista: “[...] todos os atos, todos os trabalhos diários, estão como que saturados de religião”. No nosso caso, saturados da religiosidade popular católica.

Mas é arriscado generalizar essa realidade para o Brasil. No século XIX, o País estava (e ainda está) longe de ser um todo homogêneo e uniforme, sendo necessário apontar que havia lugares em que a expressão dessa religiosidade católica era bem mais visível e marcante, como nas cidades de Ouro Preto e de Vassouras, nas quais Maria Guilhermina viveu até quase

seus trinta anos. Segundo, Stanley Stein (1990, cap. 8), em Vassouras, a religião católica estava presente no cotidiano de seus habitantes, concretizando-se não só nos ritos de nascimento, casamento e morte, mas também nas diversas capelas construídas nas fazendas, nas vilas e ao longo das estradas, cada uma delas dedicada a um santo, sempre invocado por homens e mulheres.

Aliás, a devoção aos santos, invocados como protetores e intercessores junto a Deus – a que o protestantismo vai se contrapor –, era muito forte no catolicismo popular, sendo objeto não só de devoções individuais, como também coletivas, como é o caso das irmandades. Associações de leigos católicos comprometidas com a devoção de um santo, as irmandades proliferaram em Ouro Preto, nos séculos XVIII e XIX, e marcaram o ambiente sócio-cultural dessa cidade, bem como de toda a Minas Gerais.

Nesse sentido, atender ao apelo dos missionários protestantes e professar a nova fé, como o fez Maria Guilhermina, significava, antes de tudo, deixar de ser católico, não só a religião oficial do Império, mas a religião que impregnava o cotidiano dos brasileiros. No seu caso, fazer isso era ir contra a bagagem católico-conservadora com forte presença em Ouro Preto e Vassouras, cidades nas quais passou sua infância e sua juventude, filiando-se a uma religião permitida por lei, mas com restrições que comprometiam o exercício da vida civil e política¹⁵. Significava também passar a incorporar um novo *ethos*, uma nova visão de mundo e uma nova maneira de nele se inserir.

O caráter hierárquico e universalista do catolicismo, assim como seus dogmas, contrapunham-se ao *ethos* protestante. Segundo Ângela Paiva (2003, p. 38-39), obediência, lealdade e submissão marcavam a religiosidade católica, na qual a salvação era mediada pelo

¹⁵ Uma das possíveis razões para o fato de que Maria Guilhermina só tenha atuado na esfera pública no período republicano.

clero, não tendo o fiel responsabilidade direta sobre ela. No protestantismo, ao contrário, os ideais de liberdade, atividade e responsabilidade individual eram essenciais na sua visão de mundo. Essa diferença pode ser resumida na idéia de salvação: o católico “nasce” na Igreja, que dispensa a graça sobre todos, os protestantes (particularmente os calvinistas) são diretamente responsáveis pela sua salvação. No catolicismo, o sagrado chegava ao fiel por vários canais; já no protestantismo, as mediações eram abolidas, restando apenas o indivíduo diante da Palavra de Deus. A salvação sem a mediação da Igreja, sendo de responsabilidade exclusiva do fiel, aliada à idéia da liberdade de pensamento trazida pela religião reformada, era a diferença mais marcante entre o catolicismo e o protestantismo, representando uma mudança significativa na vivência religiosa e na inserção do fiel no mundo.

A nova visão de mundo trazida pelas missões protestantes norte-americanas, estava impregnada pelos ideais liberais. Com base na idéia de sacerdócio universal dos crentes, os protestantes afirmavam que o homem era livre e que não existiam estruturas sagradas, devendo a sociedade ser organizada de forma mais democrática. Além disso, a importância do trabalho e da disciplina como forma de dominar a natureza eram valores enfatizados por essa nova religião, o que fez com que ela fosse vista por Max Weber (1989) como ideal religioso da modernidade.

Os ideais liberais também se fizeram presentes, pelo menos no que se refere à esfera política, em Ouro Preto, como nos lembra a Inconfidência Mineira e a Revolução Liberal de 1842, esta última ocorrida nas províncias de São Paulo e Minas Gerais. O combate ao chamado despotismo e centralismo do poder imperial era uma das bandeiras de luta dos políticos mineiros no período pós-independência¹⁶. Herdeiros do Iluminismo português, que

¹⁶ Ao lado das festas religiosas, na primeira metade do século XIX, os habitantes de Minas vivenciaram muitas festas políticas, em geral, celebrando conquistas dos grupos liberais (CHAMON, 2002).

procurava conciliar as ideias iluministas com a fé católica, não era raro encontrar, inclusive, padres liberais na Província de Minas Gerais¹⁷. Certamente que esse liberalismo também chegou a Vassouras, visto que muitas famílias mineiras para lá migraram na primeira metade do século XIX (PEIXOTO, 1951, p. 75; STEIN, 1990, p. 52).

Nesse sentido, se a fé protestante, trazida pelos norte-americanos, contrapunha-se aos valores morais e dogmas religiosos do catolicismo das cidades onde Maria Guilhermina cresceu, o novo *ethos* que esse movimento inaugurava vinha ao encontro das aspirações liberais presentes nessas e em outras localidades do Brasil.

1.2 – Presbiterianos no Rio de Janeiro

Em 1859, a Junta de Missões Estrangeiras de Nova York, ligada à Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, apontava para a importância político-econômica da nação brasileira, bem como para a necessidade de estabelecer no Brasil um trabalho missionário:

Provavelmente não está longe o dia em que o Brasil terá seu lugar entre as nações mais importantes da Terra em população e nos outros elementos de grandeza nacional. É de alta importância para seu presente e para seu bem estar futuro, que a mente nacional esteja imbuída de idéias e princípios religiosos corretos, e estes deverão proceder, em primeiro lugar, das igrejas evangélicas

¹⁷ Não foi livre de tensões essa relação entre Igreja conservadora e ideário liberal no Brasil oitocentista. Tensão que se tornou mais forte na segunda metade do XIX e culminou na chamada Questão Religiosa de 1872, mas que pode ser detectada mesmo antes. Em Minas, por exemplo, o combate às ideias liberais e iluministas foi a base do primeiro jornal católico fundado em Mariana por D. Viçoso, em 1846 (ASSIS, 2004).

de nosso país. (Proposta de Missão no Brasil, aprovada pela Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos 1859, *apud* DUARTE, 1996, p. 10).

Como se percebe por essa afirmação, os presbiterianos dos Estados Unidos, portadores, a seu juízo, dos “princípios religiosos corretos”, deveriam cumprir o papel de disseminadores da verdadeira religião, colaborando para a construção de uma civilização cristã. Como parte desse programa, nesse mesmo ano, a Junta de Missões Nova York enviou seu primeiro missionário ao Brasil. Em 1859, desembarcou no porto da cidade do Rio de Janeiro Ashbel Green Simonton, seguido de Alexander Blackford, em 1860 e Francis Schneider em 1861. Em 1862, foi organizada na cidade do Rio de Janeiro a Primeira Igreja Presbiteriana do Brasil¹⁸.

Esses missionários, que vieram para o Brasil imbuídos da tarefa de promover a conversão espiritual e a “regeneração” moral dos indivíduos, não se restringiram à Corte. Pouco a pouco, eles se espalharam pelo interior do País, visitaram vilas e cidades de diversas províncias brasileiras e se estabeleceram em várias delas. Levavam consigo bíblias para distribuir, cânticos e uma literatura religiosa que falavam de uma nova fé, diferente daquela que há três séculos dominava a sociedade brasileira.

Levavam também a idéia de que os anglo-saxões, em especial os norte-americanos, em virtude de seu progresso material, eram os povos escolhidos por Deus para propagar essa fé – o verdadeiro cristianismo – e uma nova civilização. Segundo Mendonça (1984)¹⁹, a propagação do evangelho para esses missionários presbiterianos, assim como para outros ramos da fé reformada que vieram dos Estados Unidos para o Brasil na segunda metade do século XIX, era, na verdade, um projeto civilizador, cuja preocupação central era divulgar ao

¹⁸ Sobre a história das missões presbiterianas no Brasil confira: Vicente Themudo Lessa (1938); Júlio de Andrade Ferreira (1992, 2ª ed); Emile Léonard (1963); Maria Lúcia Barbanti (1977); David Vieira (1980); Boanerges Ribeiro (1987); Leila Duarte (1996); Geysa Abreu (2003); Ester Fraga Nascimento (2004).

¹⁹ Mendonça (1884, p. 196), ao falar da inserção do protestantismo no Brasil, centra suas análises nos presbiterianos e generaliza a partir daí.

mundo a salvação obtida mediante uma experiência pessoal com Deus – a conversão –, assim como um novo *ethos*, uma nova visão de mundo estreitamente ligada aos valores norte-americanos. Convencidos de sua superioridade material e moral e inspirados pela doutrina do Destino Manifesto²⁰, esses missionários consideravam-se o povo eleito de Deus para propagar o “verdadeiro evangelho” às nações tidas por eles como pagãs ou incrédulas, propagando também o ideal de uma sociedade “religiosa, livre, letrada, industriosa, honesta e obediente às leis” (MENDONÇA, 1984, p. 55).

É necessário aqui lembrar a herança puritana que vai marcar de maneira geral o protestantismo norte-americano, mas de maneira particular o presbiterianismo, cuja idéia central estava na chamada “teologia do pacto”, segundo a qual o pacto entre Deus e o homem não seria mediado nem pela Igreja, nem pelo sacerdote, sendo os eleitos chamados por Deus individualmente. O acesso direto a Deus, ao contrário do que prega a Igreja Católica, significa que o crente se encontra sozinho diante de Deus, sem necessidade da mediação de pessoas, santos ou instituições.

Além disso, um dos princípios nucleares do protestantismo é a crença segundo a qual a salvação do homem vem mediante a fé, sendo as boas obras uma conseqüência da fé salvadora, e não a sua condição. Nessa ótica, a justificação do pecador se faz por meio de uma confiança incondicional em Deus, sendo dom divino, graça, e não mérito humano. Essa graça deve ser apropriada pelo crente por meio da fé, e é essa fé que o conduz a uma vida santificada. Por isso, a fé reformada pretendia não só reformar a Igreja e seus dogmas, mas o homem, disciplinando-lhe o corpo e a mente, ensinando-lhe a importância e a necessidade de

²⁰ Sobre esse assunto confira: Maria Lúcia Barbanti (1977); Antônio Gouveia de Mendonça (1984); Ana Costa Oliveira (1995); Lúcia Lippi Oliveira (2000, cap. VI).

uma vida baseada em hábitos regrados e no cultivo de virtudes como o trabalho, a honestidade e a obediência às autoridades constituídas. (ALVES, 1982, p. 122)

Segundo Mendonça (1984), essa herança puritana, com a pregação de uma vida ascética e de uma relação íntima e pessoal com Deus, foi matizada por outras correntes de pensamento religioso, principalmente o metodismo. Nesse processo, à idéia de apropriação individual da graça divina foi acrescentada a idéia da escolha pelo pacto com Deus como um ato de vontade individual. Assim, “mais do que um ato de adesão à divina mercê”, era necessário a “iniciativa humana e pessoal na apropriação dessa graça” (MENDONÇA, 1984, p. 36), daí a necessidade da conversão, fruto de uma experiência do crente com Deus. Ato racional de escolha, pelo qual o homem, agora sozinho diante de Deus, era o único responsável. Essa responsabilidade individual do homem diante de Deus estava intimamente associada à liberdade individual, elemento necessário para que o homem pudesse aceitar os princípios religiosos, bem como para que ele pudesse examinar e interpretar a Bíblia. Razão por que Max Weber (1989) viu no protestantismo inglês e norte-americano a emergência de uma fé racional, espécie de versão religiosa dos ideais do mundo moderno, baseada na idéia de liberdade e na ética da responsabilidade do homem.

A partir desse núcleo – individualismo, liberdade e responsabilidade individual – a cultura presbiteriana norte-americana, herdeira do puritanismo inglês, vai valorizar o homem como “senhor da sua vontade e responsável por suas ações”, “capaz de por seus próprios esforços aperfeiçoar-se constantemente” (MENDONÇA, 1984, p. 52). Aperfeiçoamento possível não pela contemplação, mas na vida prática, no trabalho, o qual estava impregnado de um sentido ético e era considerado como vocação, constituindo-se a “própria finalidade da vida” e em instrumento para se alcançar a graça divina (WEBER, 1989, p. 115). Nessa medida,

o êxito e o progresso continuado, conseqüências de uma vida ascética e dedicada ao trabalho, eram também componentes importantes do *ethos* e da visão de mundo desse grupo.

Além da ênfase na experiência pessoal com Deus e no pacto como ato de vontade individual, a doutrina presbiteriana também guardava os princípios herdados do calvinismo, expressos na Confissão de Fé de Westminster²¹: a concepção de que o homem é, por natureza, moralmente corrupto, sendo Jesus Cristo seu único salvador expiatório; a justificação pela fé em Jesus Cristo; a regeneração e a santificação pelo Espírito Santo; a esperança na vida eterna para aqueles que crêem e o eterno sofrimento para os que ficam impenitentes até a última hora.

Com base nesses princípios, a prática religiosa desse grupo no Brasil foi marcada por uma rígida disciplina moral e ética sobre seus seguidores. Os missionários procuravam zelar pela conduta dos membros das igrejas, aconselhando-os a levar uma vida exemplar e irrepreensível (SIMONTON, 1867). Segundo Leila Duarte (1996, p. 146), que estudou a constituição e o cotidiano da Primeira Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, a idéia de um rígido controle sobre a vida dos fiéis e de um autocontrole permanente resultou em “métodos rigorosos de disciplina e vigilância constante de cada um sobre seus próprios atos e sobre os de seus companheiros de fé”.

Não só a autovigilância, mas também o controle comunitário contrastavam com o controle moral que a Igreja Católica exercia sobre seus fiéis. Comparado aos padrões de vivência religiosa dos presbiterianos, o catolicismo exercia um controle tênue e flexível. Por isso, esses missionários norte-americanos viram o Brasil como terra de trevas, onde grassava a

²¹ A Confissão de Fé de Westminster, foi elaborada pela Assembléia de Westminster, na cidade de Londres, entre 1643 e 1649, tendo sido a última confissão elaborada no período da Reforma. De base teológica calvinista, a Confissão é composta também pelo Catecismo Maior e pelo Catecismo Menor (ou Breve Catecismo), e tinha como objetivo servir de “laço de união” e de identidade “entre os presbiterianos de todo o mundo” (CONFISSÃO de Fé e os Catecismos da Igreja Presbiteriana, 1930, p. 4 e 5).

corrupção moral debaixo dos olhos da Igreja romana (MENDONÇA, 1984, p. 88). Por isso também, e porque a conversão deveria ser um ato consciente e racional, os novos adeptos eram doutrinados por um longo período antes de serem aceitos como membros da Igreja Presbiteriana, medida necessária para assegurar a incorporação, pelo fiel – na sua maioria egressos do catolicismo –, da nova doutrina e seus valores²².

Para a divulgação da fé reformada, seus valores e sua visão de mundo, tanto entre os adeptos quanto entre os potenciais seguidores, os missionários da Igreja Presbiteriana utilizaram estratégias variadas, como distribuição de folhetos, abertura de escolas, publicação de jornais (NASCIMENTO, 2002). Mas além desses instrumentos, mais enfatizados pela bibliografia relativa à atuação dessas missões no Brasil, podemos destacar também o livro de cânticos que esses missionários utilizavam, no qual, como já dissemos, constam os cânticos de Maria Guilhermina.

1.3 - Maria Guilhermina e a fé reformada

Até 1867, o livro de músicas sacras, também chamado de “hinário”, utilizado pelos presbiterianos era o *Salmos e Hinos*, da Igreja Congregacional, publicado pela primeira vez em 1861, cujas músicas, em sua maioria, eram traduções de Sarah Kalley, esposa do missionário Robert Kalley. Entretanto, em dezembro desse mesmo ano, Alexander Blackford, segundo missionário presbiteriano enviado ao Brasil pela Junta de Missões de Nova York,

²² Isso não significava, certamente, total eficácia. Segundo Leila Duarte (1996, cap. 3), os processos por disciplina dos fieis eram frequentes, muitos terminando com a saída deles do seio da Igreja.

organizou o primeiro hinário presbiteriano brasileiro, intitulado *Cânticos Sagrados*. Esse pequeno livro de cânticos foi impresso pela Tipografia Perseverança, na cidade do Rio de Janeiro (BRAGA, 1961, p. 154), sendo destinado, conforme indicação de seu prefácio, “ao culto público, doméstico e particular”²³.

Esse hinário foi editado pela primeira vez em fins de 1867 e uma segunda vez, ampliado, em 1875. Em 1888, ele foi compilado por João Boyle e editado pela Tipografia Laemmert com o título de *Hinos Evangélicos e Cânticos Sagrados*, saindo, em 1896, incorporado ao *Salmos e Hinos*, dos congregacionais²⁴. Em todas essas edições, podem ser encontrados as hinos de autoria de Maria Guilhermina, sendo que a primeira edição traz nove deles.

Mesmo antes da organização do hinário dos presbiterianos, em dezembro de 1867, dois hinos de Maria Guilhermina foram publicados no jornal presbiteriano *Imprensa Evangélica*, logo que ele começou a circular²⁵. Seus hinos não só foram cantados nas igrejas presbiterianas instaladas no Brasil na segunda metade do século XIX, como houve um deles que ficou popular, cujo título era “Vou viajando, sim”, conforme testemunha Vicente Themudo Lessa, historiador (1938, p. 452) dessa denominação religiosa.

²³ O único possível exemplar da edição de 1867 dos *Cânticos Sagrados* que encontrei está na biblioteca de Teologia da Faculdade Metodista Rudge Ramos, em São Bernardo do Campo. Apesar de estar sem a capa e por isso não trazer informações sobre data e local da publicação, esse exemplar corresponde, segundo Antônio Gouveia de Mendonça (1984, p. 201), à descrição da primeira edição (1867) do *Cânticos Sagrados*. Alguns dos hinos de Maria Guilhermina encontram-se ainda hoje no *Hinário Evangélico*, editado pela imprensa metodista e utilizado pelos presbiterianos e por outros ramos do protestantismo brasileiro. Nesse livro, seus hinos aparecem com as iniciais M.G.L.A. No índice final por autor, o G. de Guilhermina é incorretamente transcrito como Glória.

²⁴ Sobre as várias edições desse livro de hinos, confira: Henriqueta Braga (1961, p. 154, 155).

²⁵ O jornal presbiteriano *Imprensa Evangélica*, começou a ser publicado em novembro de 1864, pelo missionário Ashbel Simonton, no Rio de Janeiro. Depois de sua morte, em 1867, a edição do jornal ficou a cargo do missionário Alexander Blackford, tendo sido editado até 1889, quando então foi substituído pelo jornal *O Puritano*.

Sobre os hinos de Maria Guilhermina publicados nos primeiros anos desse jornal confira as edições de 7 de janeiro de 1865, 16 de junho de 1866 e 5 de janeiro de 1867. Posteriormente, Maria Guilhermina teve outros hinos publicados nesse mesmo jornal, assim como a tradução do inglês, de uma história intitulada *Pinguinho, o simples avisado*, na seção infanto-juvenil, em 1887.

Importante elemento cultural e litúrgico para os cristãos reformados, os cânticos eram sempre entoados nas igrejas e nas reuniões de oração, em casa ou no trabalho. Segundo Ester Nascimento (2002, p. 74), nas igrejas reformadas brasileiras, assim como nas norte-americanas, eles exerceram um papel maior que o do sermão:

O cântico tomava conta da liturgia, tanto na roça como nas cidades, e ocupava o tempo não sagrado, de “antes do culto” e “depois do culto”, propagava-se das reuniões dos fiéis aos afazeres do lar, às viagens, ao lazer (ARMESTO e WILSON, 1997, p. 126, *apud* NASCIMENTO, 2002, p. 75).

Continuamente repetidos, eles tinham caráter pedagógico, ao transmitir as doutrinas e os ensinamentos religiosos caros a esses grupos, e funcionavam como forte apelo emocional à conversão. Falando do plano de salvação, das esperanças dos cristãos, de seus deveres e de suas lutas, neles estava inscrito todo um código religioso de comportamento e de percepção de mundo. Ao serem repetidamente cantados nas cerimônias litúrgicas ou em qualquer lugar em que o fiel se encontrasse, esses cânticos – talvez até mais do que a Bíblia – estavam presentes no dia a dia do fiel e envolviam o seu cotidiano. Deles, os cristãos reformados não só retiravam o ensinamento das doutrinas, o “alimento espiritual”, mas também as ferramentas para pensar o mundo e nele agir.

A importância da música não passou despercebida por Maria Guilhermina que a considerava como “poderoso meio de educação”, que penetrava o coração e atingia diretamente a vida espiritual, além de “expressar, indireta e quase involuntariamente, as harmonias mais íntimas” (ANDRADE, *Cultura de Kindergarten*, 1888, p. 8). Por isso, os cânticos que ela escreveu nos indicam a vivência de uma outra sensibilidade, assim como a sua sintonia com os principais valores do presbiterianismo e a sua adesão à nova fé que, por

intermédio dos missionários norte-americanos, começava a ser divulgada e a fazer prosélitos no Brasil. Esses cânticos são aqui entendidos como uma confissão pública de fé de sua autora, como instrumentos de divulgação e promoção da fé reformada em terras brasileiras, tendo fornecido a ela, assim como a outros fiéis, as chaves para ler o mundo e para orientar seu comportamento e suas ações²⁶.

A análise das letras dos cânticos de Maria Guilhermina permite ver a sua sintonia com aspectos essenciais da visão de mundo da Igreja reformada como um todo, e dos presbiterianos, em particular. Neles é possível perceber os principais pontos *da Confissão de Fé de Westminster*, adotada pela Igreja Presbiteriana norte-americana e que circulou no Brasil sob a forma do *Breve Catecismo*²⁷, traduzido pelo reverendo Asbhel Simonton. Seus cânticos ressaltam a experiência pessoal com Deus, a salvação pela fé, a corrupção do homem, a necessidade de santificação e a expectativa da vida eterna. Exceto um deles – “Já findou-se o ano velho” –, todos são escritos na primeira pessoa do singular e expressam uma forte influência do movimento pietismo – religião do coração e da salvação, no dizer de Jether Ramalho (1976, p. 41) – em que a experiência individual com Cristo e o cultivo da sua presença são nucleares.

O tema da justificação pela fé, base da pregação dos missionários presbiterianos no Brasil, aliado à noção de apropriação individual da salvação, é freqüente nos seus cânticos:

²⁶ Como veremos no capítulo 5, as imagens e metáforas presentes nos cânticos de Guilhermina, utilizadas para falar da salvação e da vida do cristão protestante, foram ressignificadas em seus textos sobre a educação.

²⁷ O *Breve Catecismo* (ou *Catecismo Menor*) é parte da *Confissão de Fé de Westminster* de 1649, base da doutrina presbiteriana até os dias de hoje. Esse catecismo, elaborado sob a forma de perguntas e respostas, foi traduzido por Simonton e utilizado pelo missionários presbiterianos no Brasil, desde então, para instruir seus membros, como se vê nos relatórios por eles apresentados ao presbitério do Rio de Janeiro: “Uma vez por mês, o sermão de costume é substituído pelo estudo e a explicação do Breve Catecismo” (RELATÓRIO de A. G. Simonton, 1867; confira também os relatórios do missionário A. Blackford apresentados ao presbitério do Rio de Janeiro em 1868 e 1871).

Eu confio em Jesus
E salvo estou
Por sua morte na cruz
À glória vou

Cristo deu por mim
Sangue carmesim
E por sua morte na cruz
A vida me deu Jesus

*Tudo satisfeito está
Nada devo eu
Salvação perfeita dá
Quem por mim morreu [...]*

(ANDRADE. *Cânticos Sagrados*, [1867], hino CXIV, grifo nosso)

Ao contrário do que afirma o dogma da Igreja Católica Romana, que prega a necessidade das obras pias para a salvação do fiel, aqui, como ensina a fé reformada, a salvação depende apenas de crer e confiar, sendo gratuita: “Tudo satisfeito está, nada devo eu”. Esse princípio da salvação pela fé é decorrente da idéia de que o homem é naturalmente corrupto e incapaz de, por seus próprios méritos, alcançar a salvação, sendo o ato expiatório de Jesus o único e suficiente meio de pagar as culpas dos homens:

Porque sou todo pecado
Todo trevas e maldade,
E só tu és justo e santo
Luz, amor e caridade.

(ANDRADE. *Cânticos Sagrados*, [1867], hino “Jesus é meu Refúgio”)

Por mim Jesus deu
Vida preciosa
Minha culpa já pagou
Com morte afrontosa
(ANDRADE. *Hinos Evangélicos*, 1888, hino 89, grifo nosso)

Na cruz meu Jesus expiou
O mal que cometi
E pela morte que penou
A Glória eu consegui
(Ibidem, hino 85)

Outra característica dessa religiosidade, conforme Ramalho (1976) e Mendonça (1984), era a ênfase na experiência pessoal e íntima com Jesus, sem intermediação, e na segurança advinda dessa relação: “É Jesus com seu amor/ Um leal, fiel amigo” (ANDRADE. *Cânticos Sagrados*, [1867], hino CVII); “És Amigo, Irmão fiel/ Confio em ti Emanuel” (ANDRADE. *Hinos Evangélicos e Cânticos Sagrados*, 1888, hino 86).

A esperança no “celeste porvir”, por sua vez, é o princípio mais presente nos hinos de Guilhermina. Esse tema é um dos importantes pontos desenvolvidos no *Breve Catecismo*²⁸ e era recorrente na fala dos missionários norte-americanos, podendo ser resumido nas palavras do primeiro missionário presbiteriano Ashbel Simonton (1982, p. 192): “O céu é o lar dos crentes [...]. Tudo o que me é mais caro se encontra lá: pai, mãe, irmã, esposa. Jesus está lá”. Não foi por acaso que o hino de Maria Guilhermina que teve maior repercussão foi o “Vou viajando, sim” (LESSA, 1938, p. 452), que canta as glórias da vida futura e que consta ainda hoje no livro de hinos utilizado pelos presbiterianos:

²⁸ “[...] que o reino da graça seja adiantado, que nós e os outros a ele sejamos guiados e nele guardados e que cedo venha o reino da glória” (CONFISSÃO de Fé de Westminster, 1930, p. 206; confira também p. 188-189).

Vou viajando, sim,
 Vou para o céu;
Eu cantarei aqui:
 Vou para o céu.
Tua morte na cruz
Me leva para a luz,
Lá te verei Jesus;
 Vou para o céu.

Se há penas aqui,
 Vou para o céu.
Não as verei ali,
 Vou para o céu.
Contigo, meu Senhor,
Em glória e amor
Não sentirei mais dor;
 Vou para o céu.

Deste mundo de dor
 Vou para o céu;
Com calma e valor
 Vou para o céu.
Que gosto me dará
Ver a meu Jesus lá!
Oh! antes fosse já!
 Vou para o céu.

(ANDRADE. *Cânticos Sagrados*, [1867], hino CXI).

Essa valorização da vida futura e desejo de sua antecipação (“antes fosse já”) era o que permitia a superação dos males do mundo presente e o consolo diante da morte. Além disso, nesse esquema de pensamento, o mundo aparece dicotomizado entre o aqui e o além: “Se há penas aqui, vou para o céu; não as verei ali, [...] não sentirei mais dor, vou para o céu”. Segundo Mendonça (1984, p. 192, 193), a duplicação do mundo “em que um é mau e

provisório e o outro é bom e permanente”, era um dos pontos mais explorados pelo reverendo Simonton, para quem a verdadeira religião era a que dava a segurança de uma vida feliz no porvir, sendo frequentes nos cânticos escritos por Guilhermina:

Quando chegar a morte,
E o sonho transitório
Findar da vida
Amado Salvador,
Meus temores dissipa
Oh! para o céu me leva
Alma remida
(ANDRADE, *Cânticos Sagrados*, [1867], hino LVI)

Essa ética dualista, expressa nos hinos de Maria Guilhermina e na pregação dos missionários presbiterianos, ao mesmo tempo que desprezava os valores do mundo presente, afirmava que o cristão deveria ser um inconformado com o mundo, devendo participar da construção do Reino de Deus. A saída para conciliar esses dois princípios – a valorização do mundo celestial e a importância da ação transformadora do cristão no mundo para construção do Reino de Deus – estava na disciplina moral que deveria ser experimentada pelo fiel: “A boa e santa vida de todo crente é uma pregação do Evangelho; esta é a mais eficaz” (SIMONTON, 1867). O sentimento religioso deveria, pois, perpassar toda a vida do cristão, devendo este dar provas diárias de sua salvação. O que se pedia aqui não eram mais as boas obras isoladas do catolicismo, como aponta Weber (1989, p. 81, 82), mas uma santificação pelas obras e uma coerência entre fé e vida, condenando o fiel a uma tensão permanente.

Para isso, o cristão reformado deveria buscar se aperfeiçoar e desenvolver, por meio da educação e do trabalho, os dons e talentos dados por Deus, fugindo sempre das tentações deste

mundo. Era essa busca da perfeição e do êxito que mostrariam ao mundo a superioridade da fé reformada: “O evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer os maiores esforços para avantajá-lo na senda do progresso” (SIMONTON, 1867). Assim, a súplica por perfeição e proteção contra o mal e as tentações, elemento importante da teologia presbiteriana, também frequenta os cânticos de Maria Guilhermina:

Tua palavra em nós conserva
Tem nossa alma em proteção;
Da doutrina falsa e ímpia
Livra nosso coração

Do pecado nos afasta
Nossos passos vem guiar
E esquecidas nossas culpas,
Um bom ano vem nos dar

Dá-nos vida santa e justa
Morte bem-aventurada
E no dia derradeiro
Junto a ti no céu entrada.

(ANDRADE. *Cânticos Sagrados*, [1867], hino LVIII).

Expressão de suas “harmonias mais íntimas” (ANDRADE. *Cultura de Kindergarten*, 1888, p. 8), esses cânticos são a evidência de que Maria Guilhermina abraçou a fé reformada²⁹, comungando os princípios e valores basilares dos presbiterianos norte-americanos que aqui se instalaram. Infelizmente, a forma como ela praticou essa nova fé nos escapa. Escapa também as razões que a levaram a abandonar a religião de seus pais e a aceitar

²⁹ O que não significa que essa opção a tenha acompanhado até o fim da vida. Júlio Ribeiro, por exemplo, professor, autor de uma gramática portuguesa e compositor de hinos evangélicos, deixou a Igreja Presbiteriana em fins do século XIX e renegou seus ensinamentos (LESSA, 1938, p. 78-84).

os dogmas do presbiterianismo. Sobre este último ponto, podemos apenas levantar algumas hipóteses no campo cultural, buscando no conteúdo e na organização dessa nova religião prováveis respostas para a sua opção.

Uma dessas hipóteses é que a “defesa da dignidade feminina” e a valorização da educação pelos protestantes presbiterianos foi, para ela, um provável elemento de atração. Com relação ao primeiro ponto, Natalie Zemon Davis (1990), ao analisar o papel feminino nas mudanças religiosas do século XVI francês, indica que, no caso do protestantismo, a atração das mulheres teria na defesa do maior companheirismo entre os cônjuges e na maior participação delas na vida litúrgica um importante elemento de explicação³⁰. As mulheres cantavam na igreja ao lado dos homens e podiam alinhar-se a eles “no trabalho puro e sério de ler e discutir as Escrituras” (DAVIS, 1990, p. 74). Segundo a autora (p. 78), mesmo que essa reunião conjunta de homens e mulheres fosse limitada pelo fato de a nova religião não ter abolido a relação hierárquica entre os sexos, sendo as mulheres impedidas de ocupar posições de comando e devendo obediência a seus maridos – “junto com homens numa nova relação com a Palavra, mas não obstante desiguais” –, o protestantismo traria outra imagem feminina, mais digna e mais próxima dos homens.

³⁰ Zemon Davis (1990) afirma que a maior parte dos estudos tem buscado explicações psicológicas para entender a adesão feminina a movimentos religiosos e que, no caso da religião reformada, pouca atenção tem sido dada à mudança do papel da mulher na família e na organização litúrgica como fator de atração. A autora relaciona três grupos de estudos que tentam explicar a atração feminina pelos movimentos religiosos reformistas. Um primeiro grupo atribuiria essa atração aos aspectos emocionais e, por vezes, orgiásticos da religião. Outra hipótese seria a que a maior igualdade espiritual entre os sexos, oferecida pelo discurso religioso, resultaria em um número maior de mulheres no movimento. Um terceiro grupo de hipóteses buscaria no tipo de vida anterior das mulheres a sua conversão. As mulheres, em geral, possuídas por um sentimento de aprisionamento e inutilidade, teriam nas novas lealdades religiosas uma escapatória, ou, ao contrário, a conquista de certa independência teria provocado a identificação das mulheres com o movimento reformista. Para a autora, a primeira hipótese não se aplicaria, visto que a religião reformada, em especial o calvinismo, com seu caráter racional, incitaria mais à atividade intelectual e ao autocontrole do que à orgia e ao emocionalismo. A hipótese que aponta a religião como uma válvula de escape para as mulheres também é descartada pela autora (1990, p. 76) que afirma que várias mulheres que aderiram à causa protestante na França não apresentavam uma “experiência prévia meramente fútil e desperdiçada ou pequenos e restritos mundos familiares”. Para essas mulheres, a adesão ao protestantismo parece ter sido mais um complemento, em uma nova esfera, da independência que já possuíam.

No Brasil, também, os missionários presbiterianos norte-americanos trouxeram, além de novas idéias, como a salvação pela fé e não mais pelas obras, nova organização eclesiástica e nova imagem feminina. Nas páginas do *Imprensa Evangélica* (15 set. 1865, p. 6), Simonton defendia mesmo uma certa igualdade entre o homem e a mulher:

É a glória do evangelho ter libertado a mulher da pior de todas as escravidões, colocando-a de novo ao lado do homem como sua igual companheira [...]. Se o homem deve ao Evangelho a salvação da sua alma, a mulher, além da salvação eterna da sua alma, deve reconhecer-se grata por outra, a salvação temporal [...].

Diferentemente do catolicismo que colocava a mulher como propriedade do marido (HOORNAERT, 1977, p. 223, 376), o presbiterianismo afirmava sua posição como “igual companheira” do homem³¹. Para a Igreja, isso significava que o trabalho feminino se somava ao masculino na tarefa de difundir os dogmas do cristianismo reformado. Isso, entretanto, não significava que a posição feminina na sociedade, e mesmo no interior da estrutura eclesiástica, fosse semelhante à masculina. Como apontou Natalie Davis para o caso europeu, aqui também as mulheres não podiam ocupar posições de comando na Igreja, mantendo ainda uma posição de submissão diante dos homens. Mas, mesmo restrita em relação à atuação masculina, a participação das mulheres na vida litúrgica, no cantar e no estudar a Palavra ao lado dos homens, era, diferentemente do que se dava no catolicismo, valorizada e estimulada.

Além disso, o trabalho feminino não era desconsiderado. O trabalho, entendido como vocação e glorificação de Deus, era um elemento fundamental do *ethos* protestante e se dirigia

³¹ Muitos dos processos de disciplinarização efetuados pela primeira Igreja Presbiteriana no Rio de Janeiro, no século XIX, eram referentes a maus tratos dos maridos para com as esposas. Segundo Duarte (1996, p. 131), os missionários disciplinaram com “suspensão da comunhão e até expulsão da Igreja maridos que batiam em suas esposas”.

a todos os cristãos. Impedir o trabalho feminino significaria impedir as mulheres de realizar a vontade divina. Na ótica dos missionários da fé reformada e diferentemente do catolicismo que aqui imperava, o trabalho e as realizações, tanto do homem quanto da mulher, eram atitudes religiosas, “meio divino de domínio sobre si mesmo e sobre o ambiente” (CARVALHO, M. 1998, p. 176). Também para os presbiterianos, mais do que em momento especiais, a fé do homem moderno deveria ser demonstrada nas ações comuns e cotidianas dos indivíduos, o que não excluía a mulher.

Somado à idéia de maior companheirismo entre homens e mulheres na família e na Igreja, esse presbiterianismo que aqui se instalava criava condições para um alargamento do campo de atuação feminino, considerado socialmente legítimo, para além da esfera doméstica. Na *Imprensa Evangélica* (5 jan. 1865), Simonton afirmava que a mulher, em virtude de sua conversão ao protestantismo, “de fraca tornava-se forte para as mais árduas e nobres empresas”. Esse alargamento, que não se fazia em detrimento da valorização do papel da mulher na esfera doméstica, tinha no envolvimento feminino com o ensino um de seus pontos altos. Como veremos, a educação era considerada pelos presbiterianos norte-americanos como um ministério, cuja missão era não só alfabetizar e possibilitar a leitura da Palavra, mas também difundir os valores da cultura reformada, sendo a mulher estimulada a assumir a função docente.

É bastante provável que a valorização da educação, em especial a feminina³², e da mulher como educadora e companheira tenha funcionado como um dos fatores de atração de Maria Guilhermina para o presbiterianismo. Aqui é importante lembrar que seu ambiente familiar era um ambiente favorável a essas idéias, sendo possível, inclusive, que ela tivesse

³² É importante ressaltar que a educação e a atividade intelectual feminina, para esses missionários, não incluíam os estudos teológicos.

tomado contato com uma incipiente literatura que começava circular e que fazia a defesa da educação feminina já no círculo familiar. Nesse sentido, a hipótese de que a adesão das mulheres ao cristianismo reformado poderia ter sido mais um complemento, em uma nova esfera, de experiências anteriores, vividas em mundos familiares nem sempre restritos, levantada por Natalie Davis (1990) para as francesas do século XVI, não pode ser descartada para a compreensão da trajetória de Maria Guilhermina. Criada numa família de mulheres professoras, em que a mãe possuía uma educação considerada acima dos padrões da época e que lecionava desde a década de 1840, período em que eram pouquíssimas as mulheres a se dedicar ao magistério e a ocupar publicamente essa função, não é difícil imaginar um processo de identificação de Guilhermina com as muitas mulheres protestantes norte-americanas que vieram para o Brasil.

Algumas dessas mulheres vieram como missionárias, enviadas pelas igrejas dos Estados Unidos, para abrir e organizar escolas de acordo com os métodos e padrões de ensino norte-americanos e outras como esposas e filhas de missionários que acabaram assumindo a função de educadoras nas escolas criadas pelas igrejas. Entre as presbiterianas, podemos citar: Mary Annesley Chamberlain, esposa do missionário Chamberlain que, em 1869, fundou a escola que em pouco tempo se transformaria na Escola Americana de São Paulo; Mary Parker Dascomb, Harriet Greenman e Elmira Kuhl, enviadas pela Junta de Missões Estrangeiras de Nova York como missionárias educadoras; Carlota Kemper e Nannie Henderson, enviadas como educadoras ao Brasil pela Igreja Presbiteriana do Sul (MATOS, 1998)³³. Nas salas de aula, que elas passaram a ocupar de maneira dominante quando a Guerra Civil deslocou os

³³ Alderi Matos (1998, p. 106-110) cita ainda as seguintes missionárias presbiterianas de origem norte-americana que vieram ao Brasil como educadoras até 1900: Kate E. Bias, Eliza Moore Red, Katherine Hall Porter, Mary Videau Kirk, Clara E. Hough, Márcia P. Brown, Phebe Thomas, Sallie H. Chambers, Carrie M. Cunningham, Blanche Dunlap, Rebecca T. Morisette, Margaret Henry Youell e Ruth Bosworth See, entre outras. Sobre missionárias-educadoras norte-americanas confira também: Maria Lúcia Barbanti (1977, p. 109, 110, 164 *et seq.*)

homens para os campos de batalha, essas mulheres faziam a extensão da missão filantrópica do cristianismo reformado.

Muitas dessas educadoras presbiterianas, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, dedicaram a vida à tarefa de educar, considerada por elas e pela Igreja como uma tarefa missionária³⁴. Em geral, elas eram financiadas pelas agências missionárias dos Estados Unidos para atuar nas escolas paroquiais e nos colégios, formando um grupo elitizado de mulheres educadoras, encarregadas da educação de mulheres e crianças (WOLLONS, 2000, p. 8). Segundo Mendonça (1984, p. 99), foram “dezenas delas nos primeiros anos de atividade missionária, isto é, nos últimos 30 anos do século XIX”, tendo algumas se notabilizado mesmo fora do círculo protestante, como foi o caso de Carlota Kemper.

Três delas tiveram atuação marcante nas escolas americanas instaladas no Brasil no século XIX. Mary Dascomb (1842-1917), por exemplo, foi professora em Ohio e veio ao Brasil pela primeira vez em 1866, como professora dos filhos do cônsul norte-americano no Rio de Janeiro. Em 1869, voltou ao Brasil, juntamente com a Harriet Greenman, como missionária da Junta de Missões para trabalhar com o pastor presbiteriano Alexander Blackford, no Rio de Janeiro. Dois anos depois, foi trabalhar na Escola Americana de São Paulo³⁵, tendo sido transferida, em 1892, para Curitiba, para dirigir a Escola Americana recém-criada nessa cidade (MATOS, 1998, p. 105, 106).

Elmira Kuhl (1842-1917), também enviada pela Junta de Missões de Nova York, trabalhava como professora em Nova Jersey antes de chegar ao Brasil em 1874, onde foi trabalhar com a missão presbiteriana em Rio Claro. Em 1878, Elmira foi transferida para a

³⁴ No metodismo, o entendimento a respeito da mulher como missionária não era muito diferente. Sobre essa questão, confira: Mesquida e Akkari (2004).

³⁵ De acordo com o relatório do missionário presbiteriano naquela cidade, George Chamberlain, Mary Dascomb estava, desde março de 1871, dirigindo duas aulas na referida escola (RELATÓRIO de George Chamberlain, 1871).

Escola Americana de São Paulo, trabalhando ao lado de Dascomb, com quem, em 1892, foi para a Escola Americana de Curitiba (MATOS, 1998, p. 105, 106).

Carlota Kemper (1837-1927), por sua vez, era professora no Estado de Virgínia quando, em 1882, aos 45 anos, foi enviada pela comissão Executiva de Missões da Igreja Presbiteriana do Sul para o Brasil, como missionária educadora, para trabalhar no Colégio Internacional em Campinas. Lá permaneceu até o Colégio ser transferido para a cidade mineira de Lavras, em 1892, onde passou o restante de sua vida atuando como educadora (PEREIRA, 1996, p. 101-122; MATOS, 1998, p. 107).

Maria Guilhermina trabalhou ao lado das missionárias Mary Dascomb e Harriet Greenman³⁶, mas não encontrei referências sobre algum encontro ou convivência com Carlota Kemper ou Elmira Kuhl, o que não é improvável, uma vez que Miss Dascomb, amiga tanto de Carlota quanto de Elmira (GOLDMAN, 1961, p. 269), pode tê-las colocado em contato. Entretanto, mesmo que Guilhermina tenha convivido apenas com Miss Dascomb, é interessante notar como a vida delas se assemelham em alguns aspectos. Além da semelhança da opção religiosa e da idade – Maria Guilhermina era apenas dois anos mais jovem que Carlota e dois anos mais velha que Dascomb e Elmira –, elas também não se casaram, o que lhes possibilitou maior dedicação ao trabalho³⁷. Essas quatro mulheres foram também

³⁶ De acordo com os *Anais e Atas da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro* (1859-1873, p. 55), Miss Harriet Greenman foi recebida no Brasil, juntamente com Miss Dascomb, em 28 de novembro de 1869. Em 4 de março de 1871, já casada (Sra. Harriet Greenman Magalhães), ela partiu para o Igreja Presbiteriana de Campinas. Sobre essas duas missionárias confira também: Vicente Themudo Lessa (1938, p. 86, 142, 176).

³⁷ Segundo Roberta Wollons (2000, p. 8), na segunda metade do século XIX, o número de mulheres missionárias solteiras se tornava cada vez maior que o número de missionárias casadas. É interessante notar que as missionárias que se casaram, como foi o caso de Harriet, interromperam suas carreiras ou tiveram atuação mais reduzida e de menor visibilidade em relação àquelas que permaneceram solteiras, sendo possível imaginar que o celibato tenha sido, talvez, mais do que obra do acaso ou de uma desilusão amorosa, uma opção para algumas dessas mulheres, inclusive para Maria Guilhermina, como forma de manter maior autonomia e liberdade. Segundo Goldman (1972, p. 13), uma das preocupações de Mary Dascomb era que, no Brasil, as mulheres se casavam muito cedo e, com isso, deixavam o magistério, numa clara indicação da percepção, por parte delas, do casamento como obstáculo à profissionalização.

consideradas excelentes professoras, detentoras de grande soma de conhecimentos, tanto em termos de uma cultura mais geral como em termos de métodos e processos pedagógicos avançados, o que não pode ser considerado comum para a época. Todas elas dirigiram escolas, escreveram e traduziram livros pedagógicos e lecionaram diversas disciplinas.

Mas, nesse paralelo, aparece uma diferença: as três norte-americanas vieram para o Brasil para ensinar, eram missionárias educadoras convencidas de que traziam para o País as luzes do evangelho e uma pedagogia civilizadora; Maria Guilhermina, por sua vez, traçou um percurso inverso, saindo de seu país para aprender. Ela foi para os Estados Unidos para ver de perto, para buscar ali os códigos da civilização e, ao voltar, testemunhar junto aos seus contemporâneos o que pode experimentar. Nesse sentido, tanto quanto as norte-americanas, Maria Guilhermina era, na qualidade de educadora, uma missionária. Mesmo que ela não tenha sido oficialmente enviada pela Igreja para o trabalho missionário, para ela, assim como para Mary Dascomb, Elmira Kuhl e Carlota Kemper, a prática religiosa funcionava como alavanca e suporte para a sua profissão. Também para Guilhermina, o ensino era uma tarefa missionária, da qual a mulher deveria se encarregar. Afinal, como ela mesma afirmou em 1888, a infância era “terreno sagrado”, “onde mesmo os anjos receavam pisar” (ANDRADE. *Cultura de Kindergarten*, 1888, p. 13)³⁸.

³⁸ Essa questão voltará no último capítulo.

1.4 – A educação no projeto missionário

A valorização da educação por parte desse protestantismo norte-americano que se instalou no País no século XIX, apontado anteriormente como um dos prováveis elementos que atraíram Maria Guilhermina para a fé reformada, já foi objeto de pesquisa por parte de historiadores e sociólogos da educação. De acordo com os autores que trabalharam com esse tema (RAMALHO, 1976; BARBANTI, 1977; MENDONÇA, 1984; MESQUIDA, 1994; LAGUNA 1999; ABREU, 2003; NASCIMENTO, 2004), os missionários norte-americanos, encarregados de divulgar no Brasil a fé reformada, atuavam por meio do binômio evangelização/educação, segundo o qual para cada igreja que se fundava abria-se também uma escola, exercendo os missionários o papel de evangelizadores e professores. A abertura de escolas era uma rotina especialmente entre os presbiterianos: “Como de costume, criou-se escola e constituiu-se casa de oração” (LESSA, 1938, p. 127).

A valorização da instrução entre os adeptos do protestantismo, desde as suas origens³⁹, explica-se pela necessidade do domínio da leitura exigida pela fé renovada, centralizada nas Escrituras Sagradas. Eduardo Carlos Pereira (1920, p. 121 *apud* LAGUNA, 1999, p. 132, 133),

³⁹ Essa valorização não era uniforme, nem foi fruto imediato da Reforma de Lutero. Como mostra Chartier (1991, p. 121), tomando a Alemanha como exemplo, a leitura generalizada não constituiu, “em todo lugar e sempre, efeito obrigatório do protestantismo”. Essa relação mais estreita entre protestantismo e alfabetização pode ser feita a partir de fins do século XVII, com a “Segunda Reforma”, iniciada pelo movimento pietista, que enfatizava a relação individual do fiel com a Bíblia. Mas não deixam de ser significativas as observações desse mesmo autor sobre a posse de livros. Os protestantes, seja qual for a categoria profissional considerada, possuíam mais livros que os católicos: “Mais numerosos como proprietários de livros os protestantes também possuíam mais livros: os reformados membros das profissões liberais têm em média o triplo de livros de seus homólogos católicos; a situação é idêntica para comerciantes, artesãos ou pequenos funcionários; e entre os burgueses a diferença é ainda maior, com bibliotecas calvinistas dez vezes mais ricas que as dos católicos”. Segundo Chartier (1991, p. 133), essa característica da cultura protestante tem na América seu caso mais acentuado: “a leitura e a fé aí estão ligadas indissociavelmente, definindo uma cultura inteira baseada na familiaridade com o texto bíblico”.

um dos primeiros brasileiros a se tornar missionário pela Igreja Presbiteriana em fins do século XIX⁴⁰, defendia essa posição:

O culto reformado repousa sobre um livro – a Bíblia: o protestante deve, pois, saber ler. O culto católico-romano repousa sobre os sacramentos e sobre certas práticas, que não exigem leitura. Para isso não é preciso saber ler, é antes um perigo, porque abala o princípio de obediência passiva, sobre que se apoia todo o edifício romano [...] é por isso que a organização da instrução popular data da reforma.

Assim, ao contrário do catolicismo, no qual o clero detinha a sua leitura e conseqüente interpretação, no protestantismo todo fiel deveria ter o conhecimento direto da Palavra. Além disso, havia o livro de hinos e uma vasta literatura religiosa que acompanhava a liturgia da fé reformada, sendo uma característica dessa religião o incentivo à participação dos leigos na vida da Igreja (LESSA, 1938, p. 230). As atividades evangelísticas dos missionários eram, por isso, acompanhadas sistematicamente do estabelecimento de escolas, possibilitando que crianças e adultos fossem alfabetizados e, assim, pudessem estudar a Bíblia por si mesmos.

Sendo a leitura da Bíblia condição básica para conversão do pecador⁴¹, o analfabetismo era um obstáculo à propagação da fé protestante, “a religião do livro”. Assim, a instrução era um apoio necessário às atividades de proselitismo da Igreja, sendo as escolas paroquiais, segundo Mendonça (1984, p. 99), “instrumentos necessários para a implantação e permanência do protestantismo em qualquer lugar”, ou, nas palavras do fundador do presbiterianismo

⁴⁰ Eduardo Carlos Pereira (1855-1923) no presbiterianismo em 1875, sendo ordenado pastor em 1881. Em 1903, liderou um cisma na Igreja e fundou a Igreja Presbiteriana Independente (MENDONÇA, 1984, p. 85).

⁴¹ Léonard (1963, p. 100) relata o caso de Henrique Gomes, que morava entre Brotas e Piracicaba: “Já era velho e completamente iletrado quando decidiu ler a Bíblia. Contratou um professor primário [...] Aprendeu a ler, leu a Bíblia, compreendeu-a e professou a sua fé”.

brasileiro, reverendo Simonton (RELATÓRIO, 1867): a criação de escolas era um “meio indispensável para assegurar o futuro da Igreja evangélica no Brasil”⁴².

Se essa explicação pode ser vista como básica e mais evidente da preocupação dos protestantes com a instrução, os pesquisadores anteriormente citados, que se debruçaram sobre o tema, têm apontado para outro fator de grande relevância que colaborou para essa prática de difusão de escolas: ao lado da necessidade de vencer o analfabetismo, a educação seria uma maneira indireta de demonstrar e difundir os valores da cultura reformada, que os missionários acreditavam superior. As observações de Crabte (*apud* LÉONARD, 1963, p. 173-174), missionário e historiador da Igreja Batista, explicitam essa questão:

Nós evangélicos estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideais, mas o povo culto em geral não aceita o Evangelho antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangélica. Afinal de contas, a evangelização do Brasil implica no conflito dos dois sistemas de civilização (católico e evangélico), e o resultado dependerá da possibilidade de demonstrar a superioridade do cristianismo evangélico. Não será fácil. [...] Os ideais, o modo de pensar, as instituições políticas e domésticas, os costumes e hábitos sociais do povo, o coletivismo social são influenciados e formados pela religião católica e, naturalmente, resistem entre os próprios evangélicos aos princípios da democracia e do individualismo. [...] É justamente no campo da educação que o Evangelho produz os seus frutos seletos e superiores [...]. O Evangelho encerra os princípios de democracia, individualismo, igualdade de direitos, liberdade intelectual e religiosa [...]. Não é por acaso que nos países onde o catolicismo predomina há quase sempre maior porcentagem de analfabetismo.

⁴² Em sua atividade missionária no Brasil, Simonton chamava a atenção para a necessidade da Igreja se tornar uma escola na qual os membros pudessem aprender a explicar o evangelho, “fazendo oração e tomando uma parte ativa em conferências sobre as doutrinas da salvação” (RELATÓRIO apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro, por A. G. Simonton, 1867).

A educação era uma prática entre os protestantes norte-americanos, sendo uma questão fundamental para os presbiterianos. Segundo Geysa Abreu (2003, p. 47), a educação para eles não era simplesmente uma estratégia missionária aplicada aos países a serem convertidos. Essa seria uma tradição cultural, presente nas igrejas dos Estados Unidos, por meio da qual se ensinaria a ler e se difundiriam os “princípios religiosos e valores culturais inerentes ao presbiterianismo”. No Brasil, esse último objetivo foi potencializado pela necessidade de concorrer com os valores do catolicismo não só distantes da ética da religião reformada, como responsáveis, segundo esses missionários, pelo atraso moral e material em que se encontravam os países da América Latina.

Simonton, em discurso lido perante o Presbitério do Rio de Janeiro, em 1867, ressaltava a instrução e a educação como meios necessários para “plantar o Reino de Cristo no Brasil”. Segundo ele, todo conhecimento era útil ao cristão e não apenas os pastores deveriam ser instruídos nas doutrinas bíblicas e nas ciências, devendo a Igreja “ter sempre em vista como alvo a instrução e a educação da nova geração”:

Em outros países é reconhecida a superioridade intelectual e moral da população que procura as igrejas evangélicas. O evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer os maiores esforços para avantajarse na senda do progresso. Se assim não suceder entre nós será culpa nossa. *Se a nova geração não for superior à atual não teremos preenchido nosso dever.* (SIMONTON, 1867, grifo nosso)

Para esses presbiterianos que aqui se instalaram, a educação era não só necessária, mas também um dever do fiel, visto que o conhecimento retirava o homem da ignorância e o fazia senhor de suas ações, capaz de se aperfeiçoar, expandir suas forças individuais e, assim,

colaborar com o progresso moral e material da sociedade e a conseqüente promoção do Reino dos Céus. Nessa ótica, a educação estaria na base da eficácia e do bom êxito, “sinais do beneplácito divino” (MENDONÇA 1984, p. 49), esperados das ações dos fieis.

Para isso, os missionários presbiterianos, assim como os metodistas, fundaram no Brasil duas modalidades de escola: a escola paroquial de primeiras letras, anexa ao templo, e os colégios⁴³. A primeira preocupava-se mais com a instrução elementar das populações menos favorecidas e dos membros da Igreja. Já os colégios recrutavam boa parte de seus alunos entre a elite brasileira (BARBANTI, 1977; MENDONÇA 1984; MESQUIDA, 1994).

Não foi, pois, sem motivo, que esses missionários obtiveram a simpatia dos liberais no Brasil. Essa simpatia se ancorava na crença de que eles representavam a sociedade norte-americana, modelo político e cultural especialmente para os liberais republicanos. Além disso, como educadores, esses missionários defendiam valores caros ao liberalismo: “[...] irrestrito apoio à iniciativa particular, defesa do ensino livre, defesa da tolerância religiosa” (BARBANTI, 1977, p. 207)

Se muitas foram as escolas presbiterianas e considerável o esforço por parte dos missionários dessa denominação em garantir o sucesso desse empreendimento, essa não foi uma diretriz consensual entre eles. Na verdade, nem todos os evangelistas concordavam com o grande investimento de tempo e de dinheiro que as igrejas faziam na educação formal dirigida aos que não comungavam dos princípios da fé reformada, sendo este um motivo de conflito entre os missionários (LÉONARD, 1963, p. 133-145; BARBANTI, 1977, p. 113, 114; ABREU, 2003, p. 54-56). Mas havia um grupo forte entre eles que acreditava que o sucesso da evangelização dependia da capacidade de transformação da cultura da população, o que se

⁴³ Conforme aponta Maria Lúcia Barbanti (1977, p. 114), essas escolas eram financiadas pelas igrejas-mães norte-americanas.

daria nos estabelecimentos de ensino. Assim como Simonton, muitos acreditavam na necessidade de instruir os pagãos para vencer a ignorância, origem das heresias e obstáculo para uma adequada compreensão do mundo de Deus.

Horace Manley Lane (1902, p. 754)⁴⁴, diretor da Escola Americana paulista a partir de 1885 e responsável pela indicação de Maria Guilhermina para trabalhar com Caetano de Campos em São Paulo, era um importante porta-voz dessa corrente. Para ele, a regeneração dos indivíduos, tão necessária para a salvação do homem e da sociedade, não podia prescindir da intervenção educativa:

A regeneração do povo da América Latina somente pode vir por meio de um retorno ao Cristianismo do Evangelho, sob qualquer nome, e por meio da educação de todo o povo. O educador deve apoiar o missionário ou o trabalho estará perdido⁴⁵.

Contra-pondo-se ao grupo que no presbiterianismo era favorável a escolas apenas para os adeptos da fé reformada e com o único objetivo de formar lideranças para a Igreja, Lane, afinado com as idéias da Junta de Missões Estrangeiras de Nova York, afirmava também que a educação protestante não significava o ensino das doutrinas da Igreja, mas um ensino baseado nos princípios que estão na raiz do protestantismo: liberdade e responsabilidade individual. Esses atributos seriam a marca da educação presbiteriana, sendo também a antítese da educação implantada pelos jesuítas:

⁴⁴ Sobre Horace Manley Lane (1837-1912) confira: Geysa Abreu (2003, p. 52-56).

⁴⁵ No original: *The regeneration of these Latin América people can only come through a return to Gospel Christianity, under whatever name, and through the education of the whole people. The educator must support the missionary or the work is lost.*

Estes [independência e responsabilidade individual] são claramente os atributos do Cristianismo Protestante que o distingue daquele sistema fundado por Loyola, o qual tem tido um controle ininterrupto da educação do povo da América Latina por séculos e que é responsável por sua presente condição – um sistema que se baseia sobre a obediência cega à autoridade, o qual coloca o dever para com a Igreja antes do dever para consigo, o país ou Deus, e que educa pupilos para defenderem opiniões, mais do que para procurarem a verdade, e estrangula a liberdade de pensamento e de ação (LANE, 1902, p. 755)⁴⁶.

Assim, valores como liberdade, democracia, progresso e responsabilidade individual eram veiculados na prática educativa desses missionários e de sujeitos que gravitavam ao redor deles, como foi o caso de Maria Guilhermina. Como veremos, esses valores não estão ausentes dos seus textos. A educação seria, então, uma maneira indireta de propagar esses valores, necessários, na ótica dos presbiterianos, a uma civilização cristã e em parte sintonizados com os princípios do liberalismo norte-americano. Uma nova civilização e uma nova mentalidade deveriam ser formadas como condição para instalação do Reino de Deus na terra. Ao eleger a educação como estratégia de propagação da fé reformada, os presbiterianos do Norte dos Estados Unidos difundiam uma nova mentalidade e colocavam em prática, aqui nos trópicos, algumas das experiências pedagógicas das escolas norte-americanas.

⁴⁶ No original: *These [personal independence and personal responsibility] are distinctly the attributes of Protestant Christianity as distinguished from that system founded by Loyola, which has had undisturbed control of the education of the people of Latin America for centuries, and which is responsible for their present condition – a system which is based upon blind obedience to authority which places duty to Church before duty to self, country or God, which educate pupils to defend opinions rather than to seek the truth, and which strangles freedom of thought and action.*

1.4.1 – As escolas presbiterianas no Brasil

Tanto as escolas paroquiais, que ensinavam as primeiras letras, quanto os colégios presbiterianos, que ministravam também o ensino secundário, trouxeram para o Brasil elementos do repertório educacional norte-americano, muitos deles considerados modernos e avançados. Por isso, essas escolas se configuraram como “a ponta de lança que abria caminho para uma renovação da mentalidade e das práticas pedagógicas” (BARBANTI, 1977, p. 152), uma vez que elas “materializavam alguns aspectos do sistema educacional norte-americano” (ABREU, 2003, p. 58)⁴⁷.

Muito pouco se sabe sobre as escolas paroquiais, visto que a historiografia da educação que se dedica ao estudo da educação protestante trabalha, quase que exclusivamente, com os colégios⁴⁸. Apesar disso, o estabelecimento das escolas paroquiais foi freqüente nas últimas décadas do século XIX. No Rio de Janeiro, na época da implantação do presbiterianismo, havia apenas uma escola elementar anexa ao templo, mas até o final do século outras escolas, inclusive de alfabetização de adultos, já haviam se espalhado “até mesmo nas casas de família dos subúrbios, em que funcionavam os cultos dominicais” (DUARTE, 1996, p. 124). Em São Paulo não foi diferente (BARBANTI, 1977, p. 118).

⁴⁷ Se era consenso a necessidade de instruir, a forma de fazê-lo e os métodos empregados variavam não só entre as diferentes denominações protestantes norte-americanas, como também entre os próprios presbiterianos. De acordo com Maria Lúcia Barbanti, o sistema e os padrões educacionais praticados pelos presbiterianos do Sul dos Estados Unidos eram diferentes daqueles praticados pelos presbiterianos do Norte. Segundo a autora, as mudanças metodológicas e curriculares foram sentidas nos Estados norte-americanos do Norte e do Oeste, ficando os estados do Sul e do Leste “mais resistentes às mudanças, mantendo-se na retaguarda das inovações” pedagógicas (BARBANTI, 1977, p. 107).

⁴⁸ A dissertação de mestrado de Leila Duarte (1996) sobre a instalação dos presbiterianos no Rio de Janeiro tem parte de um capítulo dedicado à escola paroquial anexa à igreja dessa denominação.

Os colégios também se multiplicaram pelo País. Só em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, de 1869 a 1904, foram criados 11 colégios pelos metodistas e presbiterianos⁴⁹. Se, por um lado, a escola paroquial alfabetizadora, valendo-se da Bíblia como livro-texto, era um complemento à atividade catequética, em que os alunos também tinham aulas de ensino religioso, os colégios, dirigidos aos filhos da elite política e econômica do Império, ofereciam uma formação mais sólida e mais extensa. Neles, a catequese direta não ocupava o lugar central – razão de divergência entre missionários presbiterianos⁵⁰. Ao contrário, os colégios eram apresentados como espaço educacional de liberdade religiosa e política, cuja preocupação maior era com a elevação moral e intelectual dos alunos.

Visando formar líderes capacitados a influir na sociedade, esses colégios, além de terem um corpo docente especializado, com grande parte de seus professores formados nos Estados Unidos, contavam com condições materiais – como prédios, mobiliário e equipamentos didáticos – superiores às escolas brasileiras, bem como com organização pedagógica, currículos e métodos inovadores.

Nesse ponto, a Escola Americana de São Paulo, financiada pela Junta de Missões de Nova York, foi exemplar, servindo, inclusive, de modelo para as demais escolas presbiterianas criados no Brasil⁵¹. Aberta em 1870 pelo missionário presbiteriano George Chamberlain e sua esposa, essa escola funcionou inicialmente na casa de seus fundadores, sendo destinada à

⁴⁹ De origem presbiteriana: “Colégio Internacional”, instalado em Capinas/SP em 1869, transferido para Lavras/MG em 1893 e posteriormente chamado de “Instituto Gammon”; “Escola Americana” (hoje Mackenzie), instalada em São Paulo, 1870; “Colégio Morton”, instalado em São Paulo, em 1880; “Escola Americana” de Curitiba em 1892. De origem metodista: “Colégio Piracicabano” em 1881; “Escola do Alto”, no Rio de Janeiro em 1882 e transferida para Juiz de Fora em 1891 sob o nome de “Colégio Mineiro”; “Colégio Granbery”, de Juiz de Fora em 1889; “Colégio Americano Fluminense”, 1892; “Colégio de Petrópolis”, 1895; “Colégio Metodista”, em Ribeirão Preto, 1899; “Colégio Isabela Hendrix”, de Belo Horizonte, em 1904.

⁵⁰ A divergência dizia respeito à orientação – secular ou religiosa – que deveria ser dada ao ensino nas escolas presbiterianas (ABREU, 2003, p. 54).

⁵¹ Sobre a Escola Americana de São Paulo confira: Júlio de Andrade Ferreira (1992, 2ª ed); Jether Ramalho (1976); Maria Lúcia Barbanti (1977); Shirley Laguna (1999); Alderi Matos (1999); Geysa Abreu (2003).

educação de meninas. No ano seguinte, a escola foi instalada no prédio da Igreja, recebendo alunos de ambos os sexos e passando a contar com a colaboração da professora missionária norte-americana Miss Mary Dascomb.

A Junta de Missões de Nova York apoiou o empreendimento mediante o cumprimento de algumas condições, dentre elas que a escola não tivesse fins lucrativos e observasse os princípios democráticos do sistema de ensino norte-americano:

Escola mista para ambos os sexos, liberdade religiosa, política e racial, educação baseada nos princípios de moral cristã, segundo as normas das Santas Escrituras, atendendo ao conceito protestante que exclui da escola a campanha religiosa, limitando-se às questões de moralidade ética, contidas no ensinamento de Cristo (HACK, 2002, p. 79)⁵².

Já em 1872, a Escola Americana começava a atrair atenção de alguns setores da sociedade. O *Correio Paulistano*, em 20 de agosto desse mesmo ano, publicou em suas páginas a seguinte nota, transcrita pelo *Imprensa Evangélica* (7 set. 1872):

[...] mostraram todos maravilhoso desenvolvimento, como não estamos nós brasileiros acostumados a presenciar nas nossas escolas rotineiras do tempo colonial. É verdadeiramente pasmoso como em poucos meses habilita-se crianças de 6, 8 e 10 anos a ler, escrever e contar e ainda a saber responder sobre questões gerais de gramática, música, cosmografia e geografia.

E cumpre notar que naquela escola não há castigos corporais: o agrado e o zelo dos professores, a freqüente distribuição de pequenos prêmios e também a notável emulação entre meninos e meninas que tanto recomenda as escolas

⁵² Segundo Abreu (2003, p. 50), apesar dos missionários afirmarem que a educação dispensada em suas escolas era baseada apenas nos princípios da moral cristã, excluindo o proselitismo, a prática das escolas presbiterianas incluía leitura de salmos, orações, estudos da Bíblia e do Breve Catecismo.

mistas são ali os grandes incentivos para aplicação e aproveitamento dos alunos. Encontra-se ali o ideal americano - escola mista, regida por mulher.

As duas características da Escola Americana, aqui ressaltadas como ideal americano de ensino – co-educação e magistério primário feminino –, foram disseminadas largamente por boa parte das escolas presbiterianas instaladas no Brasil (RAMALHO, 1976; BARBANTI, 1977; MENDONÇA, 1984). Mas havia outras características que as diferenciavam das escolas brasileiras do período. Nelas, além do ensino seriado e do currículo atualizado, empregava-se o estudo silencioso e o método intuitivo de ensino, “desenvolvidos durante longa experiência nas escolas públicas dos Estados Unidos”, em contraste com o velho costume que as escolas públicas brasileiras mantinham “de estudo em voz alta, de decoração excessiva, com pouco estímulo do pensamento” (FERREIRA, 1992, p. 142). O currículo desses colégios também era mais diversificado, incluindo matérias científicas ou profissionalizantes e seguindo uma orientação prática que aliava o saber ao fazer e procurava preparar para a vida, ao mesmo tempo em que possibilitava aos alunos fazer exames para ingressar nas faculdades, ao contrário da ênfase humanista e abstrata dos colégios brasileiros (BARBANTI, 1977, p. 156 e 165; MENDONÇA, 1984, p. 102). Se o impacto desses colégios parece ter sido maior do que o das pequenas escolas paroquiais, vale frisar que ambos adotaram, na medida das possibilidades, alguns dos processos pedagógicos experimentados nos Estados Unidos, especialmente a co-educação dos sexos, o método intuitivo de ensino e a preferência da mulher no magistério primário.

A grande novidade dessas escolas, insistentemente apontada pelos autores que se dedicam ao tema, é que essas modernidades pedagógicas vinham imbricadas com os princípios norteadores da religião protestante: liberdade e individualismo. Esse caráter liberal,

democrático e com práticas pedagógicas inovadoras fez com que os colégios protestantes conquistassem rapidamente a simpatia da elite liberal brasileira, repercutindo positivamente em vários setores da sociedade. Segundo Maria Lúcia Barbanti (1977, p. 156), aos liberais e republicanos agradava o seu caráter democrático; aos positivistas, a orientação científica de seus currículos; aos anticlericais, a ausência de sectarismo;

a todos, enfim, pelo cuidadoso aparato pedagógico que exibiam, em termos de equipamentos, instalações, professores e procedimentos didáticos, ofereciam a possibilidade de uma formação acadêmica muito mais eficaz que a proporcionada pelos colégios nacionais, seja como preparatório para ingresso nos cursos superiores, seja como formação imediata para a vida.

É significativo que a iniciativa dessas escolas tenha coincidido com o aumento da discussão sobre os processo norte-americanos de ensino, tanto pela elite dirigente, nos relatórios oficiais, quanto pela imprensa. Certamente que essas escolas não foram a “causa” de maior interesse no Brasil pelos padrões de ensino dos Estados Unidos. Mas colaboraram de maneira fundamental para fazer circular esses padrões e construir os Estados Unidos como referência para o Brasil em matéria de instrução, desencadeando, muitas vezes, uma discussão sobre o assunto. Segundo Maria Lúcia Barbanti (1977), o modelo educacional adotado pela Escola Americana, tanto nos aspectos políticos quanto nos pedagógicos, exerceu forte influência nos setores republicanos da elite paulistana, servindo de referência para esse grupo e colaborando para a implantação de uma nova configuração escolar no Estado de São Paulo no início da República.

Mas essa influência não ficou circunscrita a São Paulo, apesar de ter sido mais marcante nesse Estado⁵³. O modelo pedagógico adotado em São Paulo pela Escola Americana, foi repetido pelos presbiterianos em outras localidades brasileiras, como no Paraná (ABREU, 2003) e em Sergipe e Bahia (NASCIMENTO, 2002 e 2004). A multiplicação dessas escolas facilitou a penetração dos presbiterianos em território brasileiro, além de ter funcionado como veículo de propagação tanto dos princípios doutrinários desse grupo, quanto dos padrões culturais norte-americanos. Como ressalta Mírian Warde *et al.* (2001, p. 175), a partir da segunda metade do século XIX e tomando a educação como bandeira, os Estados Unidos desenvolveram “uma política sistemática e de longo prazo de esquadramento de todas as demais sociedades para a apropriação e difusão ‘seletiva’ dos seus padrões culturais”.

Nesse projeto, a agência missionária dos presbiterianos do Norte tinha uma política tanto de enviar missionários-educadores ao Brasil como de formar professores brasileiros de acordo com a concepção de ensino norte-americana. Segundo Nascimento (2002, p. 21), “a Missão proporcionava bolsa de estudos para a preparação de professores em seus principais colégios brasileiros e nos Estados Unidos, garantindo assim a continuidade e a qualidade de ensino”.

É nesse quadro que podemos compreender a trajetória profissional traçada por Maria Guilhermina, que trabalhou com duas missionárias educadoras enviadas ao Brasil pela Junta de Missões de Nova York, esteve “em serviço especial” na Escola Americana de São Paulo e estudou durante quatro anos nos Estados Unidos. Nesses três momentos, Maria Guilhermina teve a oportunidade de se formar em determinada concepção de ensino norte-americana,

⁵³ Segundo Warde (2003, p. 157), vários fatores colaboraram para uma maior penetração dos padrões culturais norte-americanos em São Paulo, cidade onde os “sentidos já estavam sendo moldados para ‘a modernidade de tipo americana’”.

colaborando, assim, para fazer circular em sua prática profissional os princípios doutrinários presbiterianos e elementos da pedagogia e da cultura daquele país.

1.5 – Redes de sociabilidade

A utilização e circulação do repertório pedagógico norte-americano por Maria Guilhermina no exercício da sua profissão foi possibilitada pelo seu contato com as missões presbiterianas, enviadas pelos Estados Unidos ao Brasil a partir da segunda metade do século XIX. Como vimos, essas missões tiveram papel importante no campo educacional, uma vez que adotaram em suas escolas e colégios aqui instalados – muitos deles influentes, como a Escola Americana de São Paulo – alguns dos padrões educacionais norte-americanos, sendo veículo de circulação e visibilidade desses padrões.

A trajetória percorrida por Maria Guilhermina no campo educacional nos remete, pois, a essa rede de pertencimento que operou, no seu caso, como filtro e veículo de acesso ao repertório pedagógico norte-americano. É possível flagrar Maria Guilhermina dialogando com essa rede em diversos momentos. Nesse sentido, procurar seus interlocutores, ainda que alguns deles nos sejam apenas indiciados, e os cruzamentos que ela estabeleceu a partir de sua rede de pertencimento nos permite, como sugere Sirinelli (2003, p. 246), esclarecer “genealogias de influências”, dando inteligibilidade ao seu percurso intelectual.

Assim, antes de viajar para Nova York para aperfeiçoar seus saberes e práticas pedagógicas, em pelo menos dois momentos, Maria Guilhermina teve a oportunidade de ver de perto os métodos e processos de ensino norte-americanos colocados em prática por esses

missionários presbiterianos. O primeiro deles foi quando duas missionárias presbiterianas – Miss Mary Parker Dascomb e Miss Harriet Greenman – trabalharam em seu colégio na Corte carioca em 1870. Com elas, Guilhermina viu fazer, podendo observar a prática pedagógica que nos anos seguintes Miss Dascomb colocaria em prática nas escolas americanas de São Paulo e Curitiba. Esse deve ter sido, provavelmente, o primeiro e decisivo contato mais direto com elementos do repertório educacional norte-americano.

Mary Dascomb e Harriet Greenman eram professoras experientes que vieram dos Estados Unidos a pedido de Alexander Blackford, missionário da Igreja Presbiteriana da cidade do Rio de Janeiro, nesse período. Elas foram enviadas pela Junta de Missões Estrangeiras de Nova York, ligada à Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, e vieram para o Brasil incumbidas da tarefa de dirigir a escola paroquial da referida Igreja segundo o modelo norte-americano de ensino (RELATÓRIO de Alexandre Blackford, 1869). Logo que chegaram ao Rio de Janeiro, as duas missionárias, além de lecionarem na escola da Igreja, lecionaram também no Colégio Andrade em 1870, juntamente com Maria Guilhermina e suas irmãs⁵⁴ (AGCRJ, Instrução Pública, código 12-4-12, p. 65). Em 1871, Miss Mary Dascomb foi enviada para a cidade de São Paulo para lecionar na Escola Americana e Miss Harriet Greenman foi enviada para a Igreja Presbiteriana de Campinas (LESSA, 1938, p. 86, 142, 176).

Formadas na concepção de ensino norte-americana, Miss Dascomb e Miss Greenman estavam entre as pioneiras na implantação de escolas presbiterianas no Brasil, as quais, como vimos, materializaram nos trópicos algumas das experiências pedagógicas da América, colaborando para dar visibilidade e fazer circular uma nova concepção de ensino. Segundo Maria Lúcia Barbanti (1977, p. 164), elas estavam entre as *school marms*, professoras

⁵⁴ Emília A. Loureiro de Andrade e Amélia Angélica Loureiro de Andrade.

missionárias com diploma nos Estados Unidos e alguns anos de experiência no magistério. A presença delas nas escolas americanas de confissão protestante, para a autora, era um dos elementos que denotavam a importância do empreendimento educacional no movimento missionário e que “credenciava os colégios protestantes americanos quanto à eficiência e seriedade de seu trabalho”. Miss Dascomb é, inclusive, considerada uma das mais importantes educadoras missionárias desse período, sendo “uma expressão da pedagogia presbiteriana norte-americana”, observada nas escolas criadas no Brasil por esse ramo da fé reformada (ABREU, 2003, p. 58).

A presença dessas duas missionárias no Colégio Andrade nos fala do contato e do diálogo de Maria Guilhermina com a concepção de ensino trazida ao Brasil pelos presbiterianos, mas também evidencia que esse contato não foi casual, mas sim, fruto de um pertencimento. Chama a atenção o fato de Miss Dascomb e Miss Greenman terem lecionado no Colégio Andrade pouco depois de chegarem ao Rio de Janeiro, em fins de novembro de 1869. Nessa época, a Igreja Presbiteriana e a escola de Maria Guilhermina eram vizinhas, estando ambas situadas no Campo da Aclamação⁵⁵. Mas a mera proximidade geográfica entre a Igreja e a referida escola não explica o fato de as missionárias terem lecionado no Colégio Andrade, visto que naquela região havia várias outras escolas particulares, como se pode ver pelos anúncios de colégios particulares publicados no *Almanaque Laemmert*, levando-nos a

⁵⁵ Em abril de 1867, os presbiterianos instalaram sua igreja em um prédio alugado, n. 49, no Campo da Aclamação – conhecido antes da aclamação de D. Pedro I como Campo de Santana e depois da República como Praça da República (GERSON, 1965: 266) –, aí permanecendo até princípios de 1870, quando foi necessário “deixar o velho sobrado, por ameaçar cair”, se transferindo até dezembro do mesmo ano para o n. 67, no Campo da Aclamação (FERREIRA, 1992, p. 138; LESSA, 1938, p. 135). Esse foi exatamente o primeiro endereço da escola de Maria Guilhermina na Corte, em 1869. Em 1870, de acordo com os mapas do ensino particular da cidade do Rio de Janeiro, o colégio de Maria Guilhermina já funcionava em outro endereço: rua Aprazível, n. 9, freguesia de Santo Antônio (AGCRJ, Instrução Pública, código 12-4-12, p. 65). Não foi possível saber se o colégio se mudou da casa no Campo da Aclamação em 1870, antes que ela fosse ocupada pela igreja, ou se igreja e colégio funcionaram no mesmo espaço por alguns meses. Apesar disso, a vizinhança entre a igreja e a escola já existia desde 1869.

concluir mais uma vez pela ligação de Maria Guilhermina com as missões presbiterianas que aqui se instalaram. Esse fato propiciou seu contato com as novidades pedagógicas norte-americanas, funcionando tanto como via de acesso a alguns elementos dessa pedagogia e seus princípios fundamentais, quanto como rede interpretativa.

Certamente, a interlocução e a convivência com Miss Dascomb e Miss Greenmam foi fundamental para a formação profissional de Maria Guilhermina, em termos de aprendizagem da cultura pedagógica norte-americana praticada pelos presbiterianos. A atuação dessas professoras no Colégio Andrade permitiu a Guilhermina a possibilidade de observar, no próprio cotidiano de sua escola, outra prática pedagógica, da qual ela possivelmente já deveria ter ouvido falar. Essa experiência, analisada no próximo capítulo, marcou a trajetória de Maria Guilhermina e seu colégio, visto que mesmo depois da saída das duas missionárias, em 1871, o Colégio Andrade continuou a adotar o método intuitivo de ensino, novidade para a época e carro-chefe da chamada modernidade pedagógica dos colégios norte-americanos de confissão protestante.

Depois disso, Maria Guilhermina esteve por algum tempo, “em serviço especial”, na Escola Americana de São Paulo (LESSA, 1938, p. 452). Infelizmente, Vicente Themudo Lessa não informa sobre quanto tempo ela ficou lá, nem quando isso teria ocorrido, e o arquivo da Escola Americana, atual Mackenzie, não conserva sua documentação relativa ao século XIX⁵⁶. Provavelmente, a passagem de Guilhermina por essa escola tenha sido intermediada por Mary Dascomb, depois que ela deixou o Colégio Andrade e foi trabalhar com os presbiterianos em São Paulo. De qualquer forma, conforme mostra Geysa Abreu (2003), essa escola constituiu-se como referência e modelo, em termos de organização e métodos pedagógicos, para as

⁵⁶ Poucos documentos existem no acervo do Mackenzie relativo ao século XIX, como um prospecto da Escola, para 1885 e alguns livros de ponto de professores.

outras escolas presbiterianas que se instalavam no Brasil e mesmo para as escolas públicas paulistas a partir do período republicano. Criada com o objetivo de ser uma escola de alto nível, moldada nas melhores instituições de ensino norte-americanas, por lá passaram muitas professoras e missionárias ligadas à Junta de Missões de Nova York antes de trabalharem em outras escolas dessa rede presbiteriana (MATOS, 1998, p. 109).

O fato de Maria Guilhermina ter passado pela Escola Americana de São Paulo, onde posteriormente seus livros foram adotados (BARBANTI, 1977, p. 181; LAGUNA, 1999, p. 272) demonstra, mais uma vez, “uma genealogia de influência”, o lugar da sua formação pedagógica, além de ser evidência de que o projeto da Junta de Missões de Nova York de formar professores de acordo com a concepção de ensino norte-americana, propagando pelo território brasileiro os princípios doutrinários presbiterianos e os padrões culturais da América do Norte, envolveu não só seus agentes oficiais, mas também aqueles que gravitavam em torno deles, como foi o caso de Maria Guilhermina.

Mesmo sem poder precisar como ela viajou para os Estados Unidos – se enviada pela Igreja aqui instalada ou por intermédio de algum protestante norte-americano⁵⁷ ou mesmo por iniciativa própria (hipótese, a meu ver, pouco provável em virtude de sua situação financeira) –, foi essa experiência, com as missionárias e missionários presbiterianos da Igreja do Norte dos Estados Unidos instalados no Brasil, que a levou para aquele país e que, certamente, influenciou na sua formação lá. Essa experiência serviu de guia e bússola de orientação para a sua formação em Nova York. Como veremos no capítulo 4, não foi à sem razão que o estudo dos métodos e funcionamento do *kindergarten* que Maria Guilhermina realizou naquela cidade

⁵⁷ Segundo Peri Mesquida e Abdeljalil Akkari (2004), Maria Guilhermina teria ido aos Estados Unidos por intermédio da protestante norte-americana Miss Eleonor Leslie, diretora do Colégio Progresso, na Corte: “D. Maria Guilhermina Loureiro de Andrade, indicada por Prudente de Moraes Barros, ex-professora do Colégio Progresso, no Rio de Janeiro, fora enviada por Miss Leslie para estudar nos Estados Unidos”. Entretanto, os autores não indicam a fonte de referência da afirmação.

se deu entre uma corrente mais espiritualizada do froebelianismo, cuja concepção de educação estava mais afinada com os princípios religiosos e pedagógicos dos presbiterianos.

Horace Manley Lane, provavelmente, também esteve nessa rede de relações travadas por Maria Guilhermina entre os educadores presbiterianos. Ele foi convidado, em 1884, para dirigir a Escola Americana de São Paulo e controlar os demais estabelecimentos de ensino mantidos no Brasil pela Junta de Missões de Nova York, tendo sido batizado e nomeado missionário da Igreja Presbiteriana pouco antes disso (ABREU, 2003, p. 53).

Importante interlocutor dos liberais republicanos de São Paulo, foi Lane quem indicou Maria Guilhermina para trabalhar na Reforma da Instrução Pública paulista em 1890, ao lado de Miss Márcia Brown, educadora muito bem conceituada entre os presbiterianos. Aliás, Maria Guilhermina também gozava de um conceito elevado na visão do diretor da Escola Americana que se referiu a ela, junto a Caetano de Campos, como uma professora de competência sem igual no Brasil: “É uma professora, diz o Lane, como não há segunda no Brasil e como não há melhor na América do Norte” (*apud* RODRIGUES, 1930, p. 192). Além disso, o diretor da Escola Americana de São Paulo também comercializava os livros de Maria Guilhermina naquela cidade (AESP, Instrução Pública, ordem 7037, lata 432, 1897)

Foi, então, com a chancela de Horace Lane – que a creditava como excelente conhecedora do método intuitivo de ensino, base da Reforma paulista – que Guilhermina foi trabalhar na seção feminina da Escola-Modelo, anexa à Escola Normal, dirigida por Caetano de Campos. Essa chancela, mais uma vez, evidencia a sua sintonia com os valores e os métodos da pedagogia norte-americana praticada pelos presbiterianos no Brasil.

Nesse sentido, a interlocução com as educadoras missionárias Miss Dascomb e Miss Greenmam, a passagem pela Escola Americana de São Paulo e os comentários de Horace Lane são reveladores de como essa rede exerceu influência na trajetória traçada por Maria

Guilhermina Loureiro de Andrade no campo educacional, tanto antes quanto depois da sua viagem para os Estados Unidos. Mesmo que a participação nesse grupo tenha se dado de forma fragmentada, ela foi fundamental não só para o seu acesso aos modernos preceitos do repertório pedagógico norte-americano que ela fez circular na sua prática profissional, como também para a leitura desse repertório.

Aqui, conforme aponta Mirian Warde (2003, p. 150), fica evidente como uma rede de pertencimento opera:

Face ao seu membro, a rede opera como veículo de acesso a um conjunto determinado de ferramentas mentais disponíveis em um tempo e lugar; válida e legítima aquele conjunto, admitindo, dispensando ou se opondo a outros; funciona como base de apoio para investidas individuais de seus membros, assim como opera como filtro dos novos arranjos morfológicos que as criações originais desencadeiam.

Foi, pois, nesse ambiente presbiteriano e seus cruzamentos que Maria Guilhermina circulou. E foi a partir dele que ela estabeleceu um diálogo e uma apropriação da experiência educacional norte-americana. Certamente que Maria Guilhermina teve muitos outros interlocutores, em razão, inclusive, de uma itinerância privilegiada, tanto no campo educacional como professora, diretora, escritora, tradutora, parecerista, quanto em termos geográficos, nas diversas cidades pelas quais passou (Vassouras, Rio de Janeiro, Nova York, São Paulo, Belo Horizonte). Ligada a outras redes de relações, travadas no ambiente familiar, no jornal pedagógico *A Instrução Pública*, para o qual colaborou⁵⁸, e em outros espaços

⁵⁸ Jornal pedagógico do Rio de Janeiro, lançado por José Carlos Alambary Luz, seu principal redator, foi publicado entre 1872-1875 e 1887-1888. Apenas em 1875, sua redação ficou a cargo de José Joaquim do Carmo e José Rodrigues de Azevedo. Esse jornal é considerado por Heloísa Villela (2000, p. 128) como sendo, provavelmente, o “primeiro no gênero a ser lançado no Brasil”. Maria Guilhermina escreveu alguns artigos para esse jornal, em 1887, logo que retornou dos Estados Unidos.

sociais que ainda permanecem como “zonas opacas” nesta construção da sua trajetória, foi a ligação com a rede presbiteriana que permitiu aqui iluminar o seu percurso.

A trajetória profissional de Maria Guilhermina nos remete, pois, a esse grupo, que esteve na base da sua formação como *avis rara*, constituindo a rede de pertencimento e o filtro, mediante o qual a pedagogia norte-americana foi lida e apropriada por Maria Guilhermina Loureiro de Andrade na segunda metade do século XIX.