

**Universidade Federal do Ceará
Centro de Humanidade
Departamento de Sociologia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

GLEDSON RIBEIRO DE OLIVEIRA

**BODES, HEREGES, IRMÃOS
IGREJAS PRESBITERIANAS E BATISTAS NO CEARÁ DO
PRIMEIRO NOVECENTOS**

**FORTALEZA
2012**

Gledson Ribeiro de Oliveira

**BODES, HEREGES, IRMÃOS
IGREJAS PRESBITERIANAS E BATISTAS NO CEARÁ DO
PRIMEIRO NOVECENTOS**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Sociologia do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: Pensamento, imaginário e religião.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Julia Miranda

Fortaleza

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- O47b Oliveira, Gledson Ribeiro de.
 Bodes, hereges, irmãos : igrejas presbiterianas e batistas no Ceará do primeiro novecentos /
 Gledson Ribeiro de Oliveira. – 2012.
 213 f. : il., enc. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de
 Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2012.
 Área de Concentração: Pensamento, imaginário e religião.
 Orientação: Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques.
1. Cristianismo e política – Igrejas protestantes – Ceará. 2. Cristãos – Ceará – Atividades políticas.
 3. Igrejas protestantes – Relações – Igreja católica. 4. Igreja católica – Relações – Igrejas
 protestantes. I. Título.

Ficha catalográfica

Gledson Ribeiro de Oliveira

BODES, HEREGES, IRMÃOS
IGREJAS PRESBITERIANAS E BATISTAS NO CEARÁ DO PRIMEIRO NOVECENTOS

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Sociologia do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: Pensamento, imaginário e religião.

Aprovado em

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Julia Miranda (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof^a. Dra. Marion Aubrée
Ecole des Hautes Etudes en Scienses Sociales - C.R.B/EHESS – Paris

Prof^a. Dra. Regina Celia Reyes Novaes
Universidade Federal do Rio de Janeiro - IFCS/UFRJ

Prof^a. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Domingos Sávio Abreu
Universidade Federal do Ceará - UFC

Para meus pais Gerardo Bomfim e Eurismar Ribeiro,
Para minha avó, Dagmar, celebrando, em breve, seus 104 anos,
Para meu anjo Solange Arrais.

Agradecimentos

Por mais solitário que possa ser o trabalho de escrever uma pesquisa algumas pessoas acompanharam minha ‘caminhadura’, palavra que não existe no dicionário, mas que traduz com precisão a trajetória percorrida. Primeiramente, agradeço aos meus pais porque sem eles não teria conseguido. À Dra. Julia Miranda por ter ‘topado’ ser minha orientadora. Aos vários amigos e colegas que compartilharam comigo essa jornada nos mais diferentes ambientes sociais: bares, corredores, sala de aula, encontros e simpósios. Às bibliotecárias dos seminários presbiteriano e batista em Recife, Pernambuco, que me foram gentis ao permitirem acesso a imprescindíveis documentos desta pesquisa, e à Biblioteca Pública Menezes Pimentel, em especial aos camaradas do setor de Microfilmagem e Periódicos. Agradeço ao Aimberê Botelho de Amaral e a Maria do Socorro dos Santos por sua presteza e, inúmeras vezes, por me esclarecerem o *modus operandi* da ‘pós’. Enfim, deixo um abraço aos professores e professoras da Pós-Graduação em Sociologia e um agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Capes, pela bolsa de estudo.

Não se trata pois de reunir os resultados da sociologia e da história, mas de abandonar toda sociologia e história abstratos para chegar a uma ciência concreta dos fatos humanos que não podem ser senão uma sociologia histórica ou uma história sociológica.

Lucien Goldmann, *Ciências humanas e filosofia*.

E se a essência da neurose é a repressão do corpo por uma racionalidade que lhe é estranha, temos de chegar à conclusão de que a ética protestante tende, inevitavelmente, a produzir a neurose. Mas o Protestantismo é apenas uma espécie de um grande gênero que inclui o Catolicismo. Poderíamos generalizar as conclusões: toda a religião que, em nome de uma ordem espiritual, impõe sobre o corpo um regime de sistemática repressão, tende a produzir personalidades neuróticas.

Rubem Alves, *Protestantismo e Repressão*

Resumo

O objeto desta tese são as ações políticas-religiosas de batistas e presbiterianos no Brasil do início do século XX ao final do Concílio Vaticano II. Com base em uma abordagem que discute os conceitos de ação e representações sociais, entre outros, a partir da análise de jornais e documentos, entrevistas com os líderes religiosos de ambas as denominações, a tese tem como principal objeto as pregações ao ar livre, mega-cultos, controvérsias religiosas, escolas batistas e presbiterianas, a participação eleitoral e atuação parlamentar de deputados eleitos e/ou próximo a essas igrejas. Atividades que integram as estratégias empregadas por estas igrejas protestantes que tem por objetivo aumentar sua visibilidade e conquistar mais espaço social no Ceará. A análise mostra os enfrentamentos religiosos, as lutas concorrenciais com o catolicismo - a religião hegemônica cultural e demograficamente - e do impacto do crescimento pentecostal e do ecumenismo nas bases do protestantismo.

Palavras-chave: protestantes versus católicos, resistência ao protestantismo, católicos e protestantes no Ceará, rivalidades religiosas.

Résumé

L'objet de cette thèse sont les actions politico-religieuses en milieu baptiste et presbiterien au Brésil du début du XX siècle à la fin du Concile Vatican II. Basée sur une démarche qui fait discuter théoriquement les concepts de *représentation sociale* et d'*action* entre autres et qui rassemble l'analyse des journaux et des documents de la période signalée, ainsi que les récits cueillis auprès des leaders intellectuels et religieux des deux dénominations, la thèse a pour principal objet d'intérêt les prédications en plein air, les méga-cultes, les polémiques religieuses, les écoles baptistes et presbiteriennes, la participation électorale et l'action parlementaire des élus membres et/ou proches de ces églises. Activités qui intègrent les stratégies employées par ces églises protestantes ayant par but d'élargir leur visibilité ainsi que de conquérir un plus grand espace social au sein de la population de l'état de Ceará. Leur analyse montre les affrontements religieux, la lutte concurrentielle avec le catholicisme - la religion, l'hégémonie culturelle et démographique - et l'impact de la croissance pentecôtiste et de l'oecuménisme sur la base protestante.

Mots-clés: protestantisme versus catholicisme, résistance protestantique, protestants et catholiques au Ceará, rivalités religieuses.

Lista de Siglas

- ABM-** Aliança Batista Mundial
- AD-** Assembleia de Deus
- BMP-** Biblioteca Pública Menezes de Pimentel
- CEB-** Confederação Evangélica Brasileira
- CBB-** Convenção Batista Brasileira
- CBC-** Convenção Batista Cearense
- CMI-** Conselho Mundial de Igrejas
- IBF-** Igreja Batista de Fortaleza
- IBMC-** Igreja Batista de Monte Castelo
- IBP-** Igreja Batista de Porangabussu
- IEQ-** Igreja do Evangelho Quadrangular
- IPB-** Igreja Presbiteriana do Brasil
- IPI-** Igreja Presbiteriana Independente
- LCT-** Legião Cearense do Trabalho
- LEC-** Liga Eleitoral Católica
- PRD-** Protestantismo da Reta Doutrina
- PSB-** Partido Socialista Brasileiro
- PSD-** Partido Social Democrata
- PTN-** Partido Trabalhista Nacional
- RVC-** Rede Viação Cearense
- SBN-** Seminário Batista do Norte
- SPN-** Seminário Presbiteriano do Norte
- UDN-** União Democrática Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

a. Os pontos de partida.....	11
b. Acerto de contas?.....	21
c. A pesquisa de campo: evidências para o estudo do protestantismo.....	23

1. COOPERAR, OCUPAR, SALVAR

1.1. Maracanã, 1960.....	31
1.2. O poder que vem do Norte: 1850-1950.....	43
1.3. Desenvolvendo-se de forma desigual e combinada.....	61

2. OS CAMPOS DO SENHOR

2.1. Sedução e conversão.....	67
2.2. Igreja sem teto.....	81
2.3. Educando por estratégia.....	89

3. A CESAR O QUE É DE CESAR

3.1. Protestantismo tupiniquim.....	96
3.2. Liberdade religiosa e Estado: uma visão protestante.....	98
3.3. Igreja e Estado: de esposa à amante.....	103
3.4. As lutas pelo laicismo.....	106

4. AS VIAS DE FATO OU COMO COMER CARNE DE BODE

4.1. Proibir e censurar.....	123
4.2. “Aviso Nº 331”.....	126
4.3. Folclores.....	130
4.4. Identificar, acusar, expulsar.....	133
4.5. As multidões religiosas.....	140
4.6. Barbalha, 1940.....	145

5. PENTECOSTAIS, PROTESTANTES E ECUMÊNICOS

5.1. A ineficácia simbólica: Morris Cerullo em Fortaleza.....	151
5.2. Identificar e acusar II: o pentecostalismo como desvio.....	160
5.3. Ecumenismo como não reconhecimento das diferenças.....	174

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	198
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	202
-------------------	-----

FONTES.....	213
-------------	-----

Introdução

Em realidade, é muito mais fácil descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas, analisando-as, do que, seguindo o caminho oposto, descobrir, partindo das relações da vida real, as formas celestiais correspondentes a essas relações.

Karl Marx, O Capital, livro 1, volume 1.

a. Os pontos de partida

Na contramão dos estudos sobre o universo evangélico esta pesquisa buscou explicitar e analisar a ação político-religiosa¹ de pastores e leigos das igrejas presbiterianas e batistas – doravante, protestantes² -, a partir do campo religioso cearense ao longo do primeiro Novecentos. Digo na contramão, pois nas últimas duas décadas o estudo do pentecostalismo vem exercendo força centrípeta sobre boa parte das pesquisas em sociologia da religião. Fato que pode ser constatado com uma rápida olhadela dos títulos publicados ou apresentados aos programas de pós-graduação Brasil afora. Ante as impactantes transformações da paisagem religiosa contemporânea - em particular as ocorridas no campo evangélico - há uma preferência pelo estudo do fenômeno pentecostal, seja realizando a etnografia de alguma de suas igrejas, analisando seu envolvimento com partidos políticos e pleitos eleitorais, ou enfatizando suas práticas de curas e exorcismos, bem como a ação de carismáticos.

Entrementes, as igrejas presbiterianas e batistas passaram a objetos de pesquisa coadjuvantes depois de um período em que muita tinta foi usada para escrever a historicidade

¹ O campo religioso contemporâneo caracteriza-se pelo deslocamento de fronteiras e resignificação da relação entre política e religião. A regulação Estatal da esfera íntima contribuiu para o que era antes matéria estatal-partidária passasse a interesse dos mais diversos agentes sociais organizados – pastores, padres, bispos, leigos – que buscam influenciar a esfera estatal, resolver suas demandas e conflitos de base religiosa junto aos governos, legisladores e tribunais seja por meio da eleição de parlamentares, da denúncia pública, ou através das parcerias inter-religiosas, da mobilização e organização militante de seus membros. Neste caso ação político-religiosa significa todo agir que tem em vista aumentar a presença e influência das igrejas protestantes junto à esfera pública e à esfera estatal, tanto em matérias estritamente de interesse religioso como para além, isto é, quando visa favorecer, manter e reproduzir determinada ordem social. Sobre as fronteiras e deslocamentos do político e do religioso ler Burity (2002).

² Nas evidências desta pesquisa os batistas e presbiterianos se auto-definiam como protestantes, cristãos evangélicos ou evangélicos. O clero católico por sua vez chamava a todos, indiferenciadamente, de “bodes”, “crentes”, “seitas” ou “protestantes”. Mantive no texto essa última designação para os batistas e presbiterianos, que é bem próxima a terminologia empregada pela sociologia da religião contemporânea, marcadamente a de Mendonça e Velasques (1990) para os quais ‘protestantes’ são todas as igrejas reformadas europeias e estadunidenses que chegaram ao Brasil até o final dos Oitocentos, ou seja, os luteranos, anglicanos e metodistas, frutos das imigrações europeias, e os batistas e presbiterianos, de origem missionária. Quanto ao pentecostalismo realizei um híbrido entre as ‘três ondas pentecostais’ de Paul Freston (1993) com a tipologia de Ricardo Mariano (1999): pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo. A terceira onda, neopentecostal, foi a da Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Renascer (1986). Ao longo do texto empregarei ora a tipologia de Freston ora a de Mariano.

dessas duas igrejas nos Oitocentos – incluo-me nesse esforço –, e, no período pós-1960. Foi exatamente nessa passagem de uma temporalidade a outra – de fins do século XIX a segunda metade do século XX - que criou um quase vazio analítico que justificou esta pesquisa. A carência de estudos sobre o primeiro Novecentos, momento nevrálgico de avanço, afirmação e consolidação do protestantismo brasileiro, só pode ser justificada pelas poucas e de difícil acesso evidências de pesquisa. O que denota a dificuldade com que as igrejas protestantes preservam sua memória em cada estado da federação.

Tratando-se de uma pesquisa cujo objeto é pretérito analisar o que os protestantes realizaram no tempo só foi possível, na boa expressão de Lucien Goldman (1993, p.17), fazendo uma sociologia histórica e uma história sociológica, ou seja, construindo um saber que levasse em conta a relação dialética entre os agentes religiosos, a lógica do processo histórico e o equipamento reflexivo das ciências sociais. Com isso quero afirmar que o campo religioso deve ser encarado como “momentos de um sistema de transformações” (BOURDIEU, 2001, p. 59) que assume diferentes configurações históricas a serem levadas em conta na reflexão sobre a concorrência religiosa. Todo espaço social, e tudo que ele contém, só é o que é por sua abertura constitutiva a uma temporalidade. Nada no espaço social pode ser outra coisa que não a presença do que é e a ausência do que não é mais. Por isso o sócio-histórico não se trata de um contexto ou quadro no qual a sociedade de desenvolve; ele é o próprio modo de auto-desdobramento do social-histórico. (CASTORIADIS, 2000, p. 252, 257). Destarte, as ações e a estrutura do campo religioso devem ser compreendidas no seu processo de constituição no tempo³.

Isso exigiu colocar em prática dois níveis de diálogo. *Primo*, por tratar-se de um objeto de conhecimento indireto, a realidade sócio-histórica desta pesquisa só se tornou inteligível por meio do diálogo com as evidências, isto é, com a problematização dos ‘documentos’ e dos testemunhos orais⁴. *Secundo*, o diálogo com a sociologia e antropologia, não para que a

³ Crítica da noção de campo de Bourdieu, Daniele Hervieu-Léger (2005) considera a noção de ‘campo’ insuficiente para explicar as inovações religiosas desinstitucionalizadas dos dias de hoje. O vazio simbólico deixado pela ineficácia simbólica das religiões tradicionais foi preenchido por novas religiões e crenças que não tem nas instituições e suas hierarquias de especialistas sua centralidade. Os novos movimentos e a recomposição do campo religioso com seus inúmeros grupos, seitas e igrejas são processos compensatórios criados pelo vazio deixado por esse modelo de vivência religiosa típico das religiões tradicionais. Não há dúvidas sobre a tempestividade dessa reflexão. Todavia o campo analisado nesta pesquisa, formado na primeira metade dos Novecentos, ainda tem na institucionalização e seus especialistas sua forma e dinâmica.

⁴ O conhecimento histórico é provisório, seletivo e limitado, tanto em relação à teoria como às perguntas feitas as fontes. Isso não significa que é impreciso, ou ficcional como querem alguns. Não faço coro com aqueles que de

história se torne um ‘laboratório de testes’ de conceitos, mas para que esses sejam ferramentas proficuas e estimulantes na explicitação do processo sócio-histórico em questão.

No caso do segundo diálogo, o trato do fenômeno religioso foi particularmente devedor da sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu e da interpretação do protestantismo brasileiro de Rubem Alves; este último autor de um misto criativo de sociologia, filosofia da linguagem, psicanálise e teologia. Companheiros de caminhada e leitores originais de uma longa tradição de estudiosos da religião com eles o protestantismo foi aqui definido como mais uma espécie pertencente a uma linhagem religiosa na qual está incluído o catolicismo e que, igualmente, constitui um sistema de pensamento e de classificação que constrói e exprime a realidade em seus próprios termos cumprindo uma função política de imposição e legitimação - dentro e fora da comunidade moral, a igreja – de uma visão de mundo socialmente dominante por meio da reificação, isto é, da transfiguração das relações mundanas em relações transcendentais.

Convergindo o ‘diálogo teórico’ e o ‘diálogo com as evidências’, na abordagem do objeto de pesquisa privilegiei duas dimensões ao mesmo tempo distintas e complementares: as ações e as representações dos agentes religiosos rivais na primeira metade dos Novecentos. Não existindo separação entre ação e pensamento a atuação de pastores, clérigos e leigos foi aqui entendida a partir da teoria disposicional de Bourdieu. Uma ação não é nem totalmente consciente e calculada nem puramente uma reação. Uma ação não se dá em um vazio e sim em uma realidade historicamente estruturada, tanto objetiva, exterior aos agentes, como subjetiva (modo de falar, andar, vestir-se, rezar...), interiorizada no corpo por meio do *habitus*; sistema de disposições adquiridas pelo qual se realiza a produção-percepção das práticas e a apreciação e apropriação dessas práticas. Como história incorporada o *habitus* determina historicamente a ação ao mesmo tempo em que o agir é determinado pelo campo, deixando aberta a potência constituidora dos agentes. (Cf. BOURDIEU, 2004; 2007b).

modos e intensidades diferentes – Roland Barthes e Hyden White, por exemplos – veem o relato histórico, como similar ou nada diferente do relato ficcional e literário. Diversamente muitos escreveram afirmando a diferença entre esses gêneros. Em comum aos críticos dessa posição está o fato da história possuir uma teoria, ser determinada, observar a distinção e articulação das diferentes temporalidades e fazer referência a algo empiricamente verificável, não existindo mútua exclusão entre retórica e prova. Destarte, é imprescindível que a representação e explicação estejam adequadas a uma realidade sócio-histórica, caso contrário, a história seria, de fato, ficção e literatura. Sendo assim, o estilo narrativo nesta pesquisa é um recurso expositivo para reconstrução de meu objeto, sempre articulado por análises e problematizações, por isso o largo uso de rodapés como expediente para dinamizar a leitura. (Cf. CHARTIEU, 2009; ARÓSTEGUI, 2006, GINZBURG, 2002).

Com efeito, no universo das ações interessaram-me as estratégias que contribuíram para ampliar a visibilidade e a conquista de espaço social pelas igrejas protestantes por meio dos mais diversos expedientes como as atividades ao ar livre, os mega-cultos, as polêmicas religiosas, a fundação de colégios, as candidaturas a parlamentos etc.⁵. Roteiro pré-definido de ações a serem colocadas em prática, sem que haja nenhum controle sobre seu porvir, e elaboradas a partir das tendências existentes no campo religioso, as estratégias traçadas por presbiterianos e batistas tinham por função flexibilizar as restrições a sua presença no campo impostos pela religião demograficamente majoritária e culturalmente hegemônica, no caso, o catolicismo⁶.

Ora, toda ação estratégica visa à luta concorrencial e a hegemonia no campo com o controle sobre a produção e consumo dos bens e serviços religiosos⁷. Pensando com Bourdieu o campo religioso, espaço epistêmico historicamente estruturado e estruturante, é o teatro das relações de força entre os diferentes agentes. Resultado de um processo de diferenciação social o campo é uma configuração histórica particular com agentes, regras e especificidades próprias constituídas no tempo. Um mercado de bens e serviços específicos – sacramentos, salvação, exegese bíblica, memória religiosa, datas festivas etc. -, que são a razão própria da dinâmica do campo, e o motivo da concorrência entre os especialistas de cada religião – (Cf. BOURDIEU, 1987; 1989).

Em particular a configuração histórica da primeira metade dos Novecentos é uma das mais profícuas para o estudo das rivalidades e enfrentamentos religiosos, pois foi nesse período em que a Igreja Católica, no dizer de Sergio Miceli (2009), iniciou seu processo de organização eclesial na República, e em que as igrejas protestantes começavam a

⁵ No dizer de Muniz Sodré (2006, p. 09-10) “Entre a condição cognitiva e sua realização, interpõe-se uma relação suscetível de permitir a flexibilização ou a adaptação da exigência de princípio às circunstâncias específicas de uma situação”. Neste caso, uma estratégia para ser eficaz tem de calcular as variantes possíveis da ação do começo ao fim. Ela se distingue do conceito de tática que é o detalhamento das manobras colocadas em prática visando enfrentar as contingências do momento da ação. Para Bourdieu, “A noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe (recorrendo, por exemplo, à noção de inconsciente). Mas pode-se recusar a ver a estratégia como o produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. Ele é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido...”. (BOURDIEU, 2004: 81). Conferir também de Bourdieu (1994) o artigo *Stratégies de reproduction et modes de dominations*.

⁶ Ver-se-á mais a frente que os protestantes possuíam ‘inimigos secundários’ tais como os pentecostais.

⁷ Luta pacífica é concorrência, rivalidade. A luta ou concorrência típica difere-se da luta violenta por sua peculiar normalidade social onde se busca impor ao Outro sua própria vontade e pelo desejo de dispor “sobre oportunidades desejadas também por outras pessoas” (WEBER, 2009, p. 23-24). Todavia, deve-se acrescentar que a concorrência entre protestantes e católicos não raras vezes levou a enfrentamentos que chamei de ações proibitivas diretas. Conferir o capítulo 4.

acumular consideráveis avanços no proselitismo. Em jogo, além do controle sobre a oferta e consumo religiosos, a capacidade de influenciar outras esferas de sociabilidade, principalmente, a esfera política. Analisadas nesta pesquisa as lutas pelo e contra o laicismo nos anos 1920 e 1930 foram tentativas de ingerência protestante e católica sobre a política de Estado; indícios exemplares do que se convencionou chamar, décadas depois, de deslocamento das fronteiras da religião e sua aproximação à esfera política. (Cf. BURITY, 2002).

Já as representações são parte integrante da realidade social possuindo força material que estão na origem da ação. Julgo importante um breve esforço de síntese sobre a trajetória teórica da noção de representações sociais visando uma melhor compreensão de seu emprego nesta pesquisa. Diferentes autores, a começar pelos sociólogos clássicos, desenvolveram-na com maior ou menor centralidade. A começar por Karl Marx e sua noção de fetichismo da mercadoria, na qual as relações sociais aparecem representadas como uma relação entre coisas mediadas pelo equivalente universal de todas as mercadorias, o dinheiro, passando pela já célebre passagem no *Dezoito de Brumário* em que explica a ascensão de Luís Bonaparte a partir da forte presença na mentalidade do povo francês de seu tio Napoleão Bonaparte, as representações ora aparecem em seus escritos como a relação entre uma ‘presença’ e uma ‘ausência’ ora sob a forma de um conjunto de ideias, pensamentos e crenças sócio-historicamente determinadas.

Neste caso a consciência – representação - é gestada e criada na e a partir das relações práticas estando ela em nenhum momento separada da atividade humana. Na passagem de Marx ao marxismo foi hiperdimensionada a todos os campos sociais o que devia ser apenas a apresentação do método materialista aplicado às relações jurídicas e formas de Estado contido no “Prefácio” de *A Economia Política*. Sua aplicação generalizada limitou o alcance de uma teoria social da cultura que não separasse e reduzisse o pensamento, crenças, religião, moral etc. a mero reflexo do social. Mesmo na flagrante crítica em epígrafe nesta introdução, direcionada aos teólogos de sua época, a relação dialética entre ‘ser social’ e ‘consciência’, aparecendo sob a expressão “vida real” e “representações religiosas”, ao mesmo tempo em que reforça a primazia da primeira sob a segunda não subtrai ou impede a reflexão sobre a potencialidade das representações no mundo real – “é muito mais fácil descobrir”, ele

escreveu, e não improvável ou descabido -. Pelo contrário, aponta a via de mão dupla que o pesquisador deverá percorrer ao analisar os vínculos entre ação e pensamento⁸.

Já Emile Durkheim (1973, p. 381), sociólogo das representações sociais [coletivas], definiu-as como a forma que a sociedade concebe e percebe a si própria e o mundo ao seu redor. Em *As formas elementares da vida religiosa* o autor destaca que as representações sociais “se formam a partir da imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mesmo tempo; para fazê-las uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas ideias e sentimentos”. (p. 518). Diferentemente de Marx, em Durkheim elas são a “síntese das consciências” na qual todos os sentimentos, ideias, imagens e crenças, isto é, as representações, são produzidas e difundidas (Cf. MINAYO, 1994, p. 106). Exercem coerção externa sobre os indivíduos preservando o vínculo, uniformidade social e a transmissão cultural. Destarte, tendo por origem a própria sociedade elas são passíveis de serem observadas como ‘fato social’, partindo a interpretação sociológica da coletividade e não dos indivíduos. Relativamente autônomas elas parecem pairar sobre a sociedade, recombina-se, interagindo e repelindo-se mutuamente formando novas representações que se impõe aos indivíduos (Cf. LUKES, p. 20). Em particular não existem representações religiosas falsas. Todas exprimem uma realidade social fruto do “pensamento coletivo”, e por assim dizer, expressam uma riqueza de “elementos sociais”. (DURKHEIM, 1973, p. 514).

Já em *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* Max Weber (2004, p. 48) inferiu que o espírito, as ideias e as crenças são estruturas que orientam e às vezes dominam a atividade dos indivíduos, objeto central da análise sociológica. Em oposição ao “materialismo histórico ingênuo” da Segunda Internacional⁹, em que as ideias são um mero reflexo do social, Weber propôs uma relação de causalidade inversa na qual o “espírito capitalista” não só foi anterior como criou as condições de desenvolvimento do capitalismo. Tal como Durkheim, Weber compreende que compreender a eficácia das visões de mundo na construção da realidade social é central na investigação sociológica. O que não significa que o

⁸ Para uma teoria da cultura a partir do pensamento marxiano, ver *Marxismo e literatura* de Raymond Williams (1979). Para uma teoria da representação no pensamento marxiano, ler *La presencia y la ausencia – contribución a la teoría de las representaciones* de Henry Lefebvre (México: Fondo de Cultura Económico, 2006).

⁹ Desde 1890, na hoje clássica carta de Engels a Ernest Bloch, o ‘segundo violino’ condenara o economicismo nestes termos: “Segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem Marx nem eu jamais afirmamos. Portanto, se alguém torce o que dissemos para firmar que o elemento econômico é o *único* elemento determinante, transforma essa proposição numa frase sem sentido, abstrata, absurda”.

estudo das condições sociais que operam em conjunto com as visões de mundo não devam ser levados em consideração na análise.

Após um período de letargia a teoria das representações foi retomada e atualizada a partir das pesquisas de Serge Moscovici (1994; 2001) sobre a recepção da psicanálise pelos moradores de Paris. A partir da contribuição de Durkheim, e para além dele, Moscovici dinamizou o papel do indivíduo na recriação das representações sociais relativizando a força das coerções externas. Definindo-as como o saber do senso comum ou saber ingênuo as representações constituem-se como uma forma singular de conhecimento e construção da realidade. As crenças, imagens, ideias etc. aparecem como um sistema coerente de signos elaborados no processo de objetivação e ancoragem, ou seja: no processo de apropriação e elaboração psíquica do exterior, e na vinculação social da representação, isto é, sua adequação ao sentido cognitivo do grupo e ao próprio grupo social que o constrói. Destarte, por meio das representações podem ser desnudadas as interiorizações de experiências, as práticas e modelos inculcados ou transmitidos socialmente. Em resumo, pelas palavras de Denise Jodelet (2001), as representações são um saber que liga o agente a um objeto, que cria uma simbolização e mobilização desse objeto, ao mesmo tempo em que contribui na naturalização dos agentes a um ambiente social.

Entre convergências e divergências pode-se afirmar que nos processos de ação e interação social as representações sociais são construídas e adquiridas constituindo-se numa visão de mundo, para lembrar uma expressão de Weber, e uma forma de conhecimento sobre o mundo forjando um conjunto mais ou menos fechado de pensamentos, crenças, aspirações, sentimentos, imagens e idéias, que reúnem e separam os membros de um grupo de outros grupos. Para dizer com Bourdieu (2007a, p. 447), as representações comparam-se a já citada noção de *habitus*, às estruturas mentais de apreensão e apreciação do mundo que são um produto da própria internalização das estruturas sociais. Forjada no barro sócio-histórico elas definem a ação e a percepção que o indivíduos ou grupo têm de se mesmo.

Nesta pesquisa representações e ação se auto-determinam pressionando, dialeticamente, a forma pela qual pastores, clérigos e leigos agem, percebem, interpretam e conferem sentidos à realidade e a si mesmos diferenciando-se entre si. O conteúdo das representações, isto é, as crenças, imagens, pensamentos, doutrinas possuem um caráter

prático que orientam a ação e a relação com o mundo. Como se pôde apreendê-las neste trabalho de pesquisa? Através de estudos de casos registrados na imprensa confessional e secular que cumpriu um papel fundamental de difusão, sob a forma de artigos de jornais, livros, opúsculos, da intensa luta de propaganda e contrapropaganda religiosa em que: por um lado, os protestantes definiam o catolicismo como uma apostasia do cristianismo cuja exegese era uma corrupção da Bíblia; uma religião formada por idólatras que precisavam ser salvos de si mesmos convertendo-se ao Cristo. Por outro lado, o catolicismo pré-Concílio Vaticano II denunciava o protestantismo como uma heresia que desonrava o culto aos santos, a Virgem Maria e a autoridade papal. Uma religião infiltrada cuja pregação era perigosa à unidade nacional porque incompatível com as raízes culturais e religiosas do país.

Trabalhadores incansáveis das representações pastores, bispos e padres animavam as rivalidades religiosas articulando seus sectários contra os inimigos de sua fé. Eram os principais interessados em alimentar polêmicas e manter em constante tensão as relações inter-religiosas. Ora, ambos concorriam, nos termos de Bourdieu, pelo “poder de fazer ver e crer”, do controle sobre o poder de definir quem está autorizado a traduzir e a falar a ‘verdade bíblica’ e de como a religiosidade cristã devia ser vivenciada¹⁰. Neste caso, pastores e clérigos pouco se diferenciavam. Ambos desejavam que sua autoridade moral prevalecesse. Autoridade moral alcançada pelo inculcamento de práticas e crenças que, a um só tempo, legitimavam e dissimulavam os limites dos saberes adquiridos e concedidos por instâncias de saber e poder – seminários, arcebispados, convenções, presbitérios – garantindo sob a modalidade da crença a naturalização de seu prestígio pastoral - e de uma tradição por ele invocado - e a adesão do neófito/fiel, sem questionamentos, à igreja; esta última, instância gnosiológica em que o neófito/fiel aprende a reestruturar suas representações e seu agir no mundo. (Cf. BOURDIEU, 2007 & 1987; ALVES, 1982).

Em síntese, entre ações e representações, pastores e leigos protestantes buscavam arrebanhar prosélitos - preferencialmente do catolicismo -, impor uma visão de mundo baseada em suas crenças, e influenciar a política governamental em função de seus interesses. Além disso, em última instância as investidas das igrejas protestantes no campo religioso

¹⁰ N’A *Distinção* (2007a, p. 444-478) Bourdieu conclui que o pretexto das lutas concorrenciais nos mais diversos campos é o controle sobre o poder de conferir sentido a realidade; o controle sobre os esquemas classificatórios e os sistemas de classificação que estão na origem das representações, ou seja, como, quem, e o quê pode ser enunciado.

buscavam no processo sócio-histórico de concorrência suprir suas demandas por reconhecimento¹¹. Como ensina Tzvetan Todorov (1996) o desejo por reconhecimento é o desejo de ser aprovado, e para que haja aprovação faz-se necessário que os entes coexistentes no campo religioso reconheçam a existência um do outro confirmando seu valor. Destarte, ao contrário dos Oitocentos, durante toda a primeira metade dos Novecentos os protestantes buscaram a aprovação visando um melhor posicionamento social em uma sociedade demográfica e culturalmente católica conduzida por um Estado inclinado a cooperar com “a religião da maioria do povo brasileiro”, como proclamava o Cardeal dom Leme.

Escrevendo de outra forma os protestantes requeriam do Estado Republicano a garantia de seus direitos de religião acatólica e demandavam dos clérigos e leigos que sua religião não fosse considerada uma infiltração cultural – discurso redundante pelo menos até o Concílio Vaticano II -. Desejavam ainda realizar seus cultos sem apedrejamentos e incêndios às igrejas - como reclamavam os pastores - e de serem tratados isonomicamente nas diversas instâncias de poder – delegacias, tribunais etc. -. Além disso, queriam ser reconhecidos como uma religião cristã distinta do catolicismo, mesmo que, paradoxalmente, desde o século XIX, resumissem sua pregação a um mero anticatolicismo¹². A religião protestante sempre construiu um “senso de identidade” em oposição ao catolicismo (ALVES, 1982). A rejeição protestante a tese católica dos ‘irmãos separados’ após o Vaticano II, isto é, à tese de que não havia diferenças profundas entre esses e aqueles, foi uma clara demonstração disso.

Enfim, a pesquisa buscou demonstrar, sempre através do universo sócio-histórico cearense, como as estratégias empregadas contribuíram para a consolidação e conquista de espaço social das igrejas protestantes ao mesmo tempo em que analisa o universo das representações religiosas como força indutora das ações e, não raras vezes, dos embates entre as diferentes religiões.

¹¹ Segundo Todorov há duas formas de reconhecimento: deseja-se ser aprovado por se estar adequado a ordem e as normas da sociedade – reconhecimento por conformidade –, e de que suas diferenças sejam aceitas – reconhecimento de distinção -. Já o seu inverso se traduz na rejeição desse Outro: a negação de seu valor na sociedade.

¹² A hegemonia demográfica e cultural do catolicismo fê-lo alvo preferencial das igrejas protestantes e por assim dizer tornou o anticatolicismo sua matriz discursiva. Para Antônio Mendonça (1990, p.100) “Era necessário desconverter cultural e religiosamente os católicos romanos, impor-lhes nova visão de mundo trazida do mundo anglo-saxão protestante. A identificação da religiosidade popular com a cultura era vista como paganismo. Assim, a primeira função do missionário era convencer seus poucos ouvintes de que sua religião (e conseqüentemente) sua cultura era pagã e isto os levaria ao fogo do inferno. O anticatolicismo passa a ser uma das grandes características da pregação missionária protestante no Brasil.”

b. Acerto de contas?

*Eu não gosto de padre. Eu não gosto de madre. Eu não gosto de frei.
E não gosto de Cristo. Eu não gosto de bispo. Eu não digo amém.
Eu não gosto do Papa. Eu não creio na graça do milagre de Deus.
Eu não gosto da Igreja. Eu não entro na Igreja. Eu não tenho religião.*

Titãs

Em *Coisas Ditas*¹³ Bourdieu pergunta da possibilidade de se fazer uma “verdadeira sociologia científica” das religiões e crenças. Sua resposta, “é uma empresa muito difícil”, parece desconcertante. Mais à frente, porém, ele dá um salvo conduto aos pesquisadores, dizendo que, sim, é possível desde que acompanhada de uma “sociologia científica do campo religioso”. O que isso significa? Significa fazer a objetivação sem complacência de toda crença religiosa, de tomar a religião como uma relação social passível de estudo e desconstrução pelas ciências humanas, seguida pela objetivação de todas as pertencas e vínculos do sociólogo com o objeto religioso – tanto do presente como do passado -. Significa, também, abandonar todo jogo duplo em que a teologia aproxima-se da sociologia para melhorar a reflexão da primeira; esta última uma característica do catolicismo de libertação e de uma geração de jovens teólogos protestantes nos anos 1950 e 1960¹⁴.

A dificuldade em se realizar uma sociologia sem complacência do objeto religioso tem de um lado o fato da sociologia da religião, na maioria das vezes, ser escrita pelos próprios agentes que atuam no campo, isto é, por indivíduos que definem a prática da vida religiosa e vivem a crença, compartilhando uma considerável intimidade existencial com seu objeto de pesquisa. Por outro lado, a relação epidérmica do pesquisador não-crente com a comunidade pode tornar difícil, claudicante, ou inviável a colaboração de seus membros e o acesso às evidências de pesquisa. E se o pesquisador for um que deixou a crença, a situação se complica ainda mais. Enquadro-me nesse terceiro tipo.

Meu posicionamento, por um breve período, no interior do campo evangélico acabou reforçando a impressão de que a sociologia e a antropologia das religiões, bem como a história das religiões parece hegemonicamente ser escrita por quem é ou foi religioso. Deixar a crença e continuar pesquisando o que os agentes religiosos fizeram e fazem com ela, ou por causa dela, coloca, imediatamente, ao lado do benéfico distanciamento do objeto e do

¹³ Capítulo *Sociólogos da crença e crenças de sociólogos*.

¹⁴ Refiro-me a Richard Shall, Waldo César, Rubem Alves e outros teólogos progressistas do protestantismo brasileiro.

problema do acesso às evidências, as dificuldades de carregar o prefixo ‘ex’ a frente da palavra ‘protestante’. Virou algo de moda apoiar-se em Bourdieu, mas precisamente na sua frase “ex-padre que tem contas a acertar com a instituição”,¹⁵ para definir as reflexões elaboradas por religiosos que deixaram a igreja ou a crença. Leonildo Campos perguntou-se em artigo recente à revista *Religião e Sociedade* se a obra de Rubem Alves *Protestantismo e Repressão*¹⁶, reeditada trinta anos depois com o título *Religião e Repressão*, não estava carregada de acertos de contas. Campos colocou em suspeição se a relação designada por Alves já na primeira página como de “amor e ódio” com sua religião não teria afetado os resultados do livro; como se o interesse de denunciar as relações de dominação, alienação etc. que experimentou e presenciou quando pastor tivesse sido o fio condutor da pesquisa.

De fato ainda hoje o livro provoca em Alves alguma emoção controversa. “Este livro é horrível!” disse-me ele enquanto segurava e olhava meu exemplar de 1982¹⁷. Todavia, imagino que a obra anterior de Rubem Alves *Em busca de uma teologia da libertação* (1968)¹⁸, um precursor do cristianismo de libertação escrito quando estudante no conservador Seminário Teológico de Princeton, já possuía os elementos da crítica vigorosa, rigorosa e sem concessões ao protestantismo que se configurou nos Anos de Chumbo e que foi analisada depois em *Protestantismo e Repressão*.

O acerto de contas pode ser raivoso e desqualificado ou uma crítica radical e apaixonada. Pode ser realizado de fora e de dentro da instituição. Senão veja-se o exemplo de Leonardo Boff e seu livro *Igreja: carisma e poder* (1981). Boff não publicou sua seleção de textos porque foi punido com o silêncio obsequioso pelo Papa João Paulo II a pedido de Joseph Ratzinger; ele foi punido com o silêncio obsequioso por ter publicado sua seleção de textos¹⁹. Uma crítica realizada por dentro da instituição durante mais de uma década, muito

¹⁵ Possivelmente uma referência ao sociólogo francês e ex-padre Henri Desroche.

¹⁶ Em meio ao clima de inquisição e intolerância Rubem Alves publicou em 1979 *Protestantismo e Repressão*, seu texto de livre-docência na UNICAMP cuja tese central era que o protestantismo havia se transformado em uma ideologia repressora do corpo a serviço dos donos do poder. Sobre Rubem Alves conferir o livro de Leopoldo Cervantes-Ortiz (2005).

¹⁷ “Horrível” por duas razões: primeiro Alves colocara a nu o protestantismo o que gerou rejeição no circuito evangélico. A publicação desse livro tornou-o definitivamente *persona non grata* entre uma maioria de protestantes e pentecostais. Obviamente, a rejeição é maior entre os presbiterianos. Segundo, o discurso científico como em *Protestantismo e Repressão* não mais lhe interessa como gênero literário levando-o a abandonar a escrita acadêmica pela crônica e ensaio.

¹⁸ Os teólogos da libertação se dividiram quanto à recepção do livro. Enrique Dussell considerou-o um marco histórico na teologia latino-americana. Já Hugo Assmann tinha-o como pouco praxiológico, porque centrado na corporeidade individual.

¹⁹ Além do silêncio obsequioso Leonardo Boff foi suspenso de sua cátedra e deposto da função de redator da

parecida com aquela que já se desenhava nos artigos de Rubem Alves dos anos 1960 e que foram publicados no jornal *Brasil Presbiteriano* antes de seguir para o exílio.

Se o que se chama de acerto de contas for sempre uma argumentação nesses dois níveis exemplares – Alves e Boff - academicamente não há muito do que se queixar. Não se trata de se a sociologia crê ou não em Deus, trata-se de se a crença do sociólogo na instituição o impede de fazer a objetificação sociológica (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Dialeticamente, nesse redemoinho de atos religiosamente interessados e desinteressados, não posso me colocar de outra forma senão como indiretamente dentro, devido a algum resíduo de habitus protestante adquirido em tempo longínquo, e totalmente fora do campo, por não possuir nenhuma interação ou interesse de fazer o jogo duplo da sociologia de fundo confessional. Sem concessões a fazer, meu ato interessado, para além de encerrar um ciclo de estudos de uma década sobre o protestantismo cearense, foi o desejo de inovação analítica e heurística em relação ao protestantismo e às evidências de pesquisa, respectivamente.

c. A pesquisa de campo: as evidências para os estudo do protestantismo

De fato, só somos originais por nossos erros.

Bachelard

Ao contrário da impressão de ordem e controle que se quer passar em um tópico sobre metodologia, qualquer atividade de pesquisa apresenta acertos e contratempos - bem melhor se mais acertos que contratempos -. Como escreveu Marc Bloch ([1944], p.66) “O espetáculo da investigação, com seus sucessos e os seus reveses, raramente enfastia”. Para o historiador francês tão importante quanto apresentar seus achados é anotar como se chegou a eles em uma seção ou capítulo que poderia ser intitulado “Como pude apurar o que vou dizer?”, ou seja, um comentário sobre os sabores e dissabores da pesquisa e sua influência sobre a argumentação.

O caminho de investigação partiu do princípio de que reconstruir a historicidade protestante na primeira metade dos Novecentos, a partir do campo religioso cearense, devia ser um ato empiricamente fundamentado, através de um contato profundo com evidências.

Desta forma foi indispensável no manuseio do material de pesquisa o exercício da “desconfiança atenta” sugerida por Thompson (1981, p.38) ou, igualmente, a “dúvida radical” proposta por Bourdieu (1989, p.38-39)²⁰. Principalmente tratando-se de um objeto de estudo ligado à religião já que as evidências manuseadas, em sua maioria, foram produzidas pelos próprios agentes rivais.

Uma satisfatória pesquisa de campo requer do investigador uma mínima ideia por onde começar e qual o terreno a ser explorado. Deste modo, iniciei a pesquisa pelos arquivos dos respectivos seminários presbiterianos e batistas em Recife. Organizados nacionalmente na forma de convenções e presbitérios regionais a existência dos dois seminários poupou-me tempo e recursos não carecendo que viajasse as sedes nacionais da Convenção Batista Brasileira e do Supremo Concílio Presbiteriano. Confirmando por telefone de que os dois seminários já se encontravam em período letivo, ao iniciar a pesquisa nos seminários fui classificado arbitrariamente por seus funcionários como ‘um crente em doutoramento’. Não questioneei a credencial em mim ‘colada’ e nas diversas situações cotidianas da pesquisa não me esforcei para confirmá-la ou para desconfirmá-la. Como lembra Howard Becker (1997, p.77) tanto melhor ao pesquisador em campo se fizer acreditar de sua pouca importância. Fiquei mais livre para atuar e informar-me com os bibliotecários – todos evangélicos - sobre a igreja e o arquivo, ao passo que eles pareciam não constrangidos com a minha presença e obstinada curiosidade.

As amplas instalações do Seminário Batista do Norte²¹ possui uma biblioteca, bem sortida, que guarda uma pequena sala, temerosamente infiltrada por umidade e sem acondicionamento, e nela uma estante contendo quase todos os *Jornais Batistas* publicados, do número um publicado em 1901 ao ano de 1999, além de alguns números do *Correio Doutrinal*, que fora órgão das igrejas batistas do Norte e Nordeste e variados opúsculos religiosos do início do século passado. Lamentavelmente, alguns números manchados ou com páginas já ‘coladas’ pela umidade irão se perder em futuro próximo caso não haja intervenção de um conservador. Ante a essa iminência de perda passei a fotografar artigos que tinham ou

²⁰ Pode-se encontrar esse princípio teórico-metodológico da desconfiança/dúvida em outros autores: o primeiro deles, Karl Marx. Quando suas filhas Jenny e Laura organizaram por brincadeira um questionário que constituiria uma espécie de “confissão”, Marx respondeu a pergunta “O lema Preferido” com a frase “Duvidar de tudo”. (MARX & ENGELS, 1986, p.102-103).

²¹ Como se sabe até a invenção da região Nordeste falava-se em Norte do Brasil. O Seminário Batista do Norte, também sediado em Recife, foi o primeiro da denominação no Brasil. Foi fundado em abril de 1902.

não diretamente a ver com minha pesquisa. Uma forma de registrar e preservar ao máximo, em suporte digital, aquela memória.

Já no Seminário Presbiteriano do Norte²², existiam poucos exemplares do *Brasil Presbiteriano* e menos ainda de seus antecessores, *O Puritano*, impresso em São Paulo, e do *Norte Evangélico* impresso em Recife e órgão de divulgação do trabalho presbiteriano no Norte e Nordeste do país. Lembro-me que na primeira visita ao seminário presbiteriano anos antes de iniciar meu doutoramento pude manusear os livros de atas do Presbitério do Norte cujos anos de 1900 a 1919 foram tão gentil e impropriamente xerocopiadas para mim. Na segunda visita já não as encontrei. Não se sabia de seu paradeiro. Resignei-me também ao ver que existiam pouquíssimos exemplares arquivados do *Norte Evangélico*. Dos exemplares que constam os artigos sobre o trabalho presbiteriano no Ceará só dois subsistiram no Seminário de Recife. Menos mal pelo fato de a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro possuí-los em maior número, o que valeu uma importante, mas não muito cuidadosa publicação organizada pelo memorialista Paulo Viana (2001) para a Coleção Novo Alagadiço/UFC. Mesmo que *A sagrada peleja* omitisse os títulos dos artigos, o suporte da publicação - se o *Norte Evangélico*, outro jornal ou diário - e indeterminasse o dia de criação do texto da data de sua publicação, o livro de Viana foi imprescindível a esta pesquisa²³.

A ausência de documentação também faz parte da problemática de pesquisa. Comparativamente se por um lado estudar a história das igrejas pentecostais possui uma dificuldade maior devido à escassez de documentos como diz Paul Freston (1994) é preciso cuidar do suporte documental visando evitar que no futuro o trabalho empírico torne-se inviável e a sociologia e história social do protestantismo seja escrita de segunda mão. Pelo que vi há uma tendência dessas evidências extraviarem-se e consumirem-se pela ação do tempo ou por força antrópica²⁴.

²² O Seminário Presbiteriano do Norte foi estabelecido primeiramente em Garanhuns, no ano de 1899. O Seminário de Garanhuns como era nominado passou a ter sede em Recife somente em 1921.

²³ Por exemplo, um dos artigos que encontrei publicado no *Norte Evangélico* em 26 de dezembro de 1913 foi datado por Paulo Viana como sendo de 17 dezembro de 1913.

²⁴ Lembro-me de um telefonema que fiz, anos atrás, ao pastor Júlio Andrade Ferreira; durante décadas o historiador oficial do presbiterianismo brasileiro, em que lhe solicitei acesso ou cópia da revista *The Missionary* publicada no século XIX. Com sua idosa voz ele me disse “Esse material não existe mais” e me recomendou que as citasse a partir de seu livro.

Até aquele momento só uma pequena parte da ecologia documental reportava-se ao protestantismo cearense. Não foi a primeira vez que me defrontei com poucas referências. Confirmando a regra, boa parte das notícias e prestações de contas nesses jornais remetia ao trabalho no Sudeste, em Pernambuco e na Bahia. De imediato isso me colocava a questão da menor intensidade do trabalho protestante no Ceará, se comparada a outros estados. Além disso, havia uma tendência das evidências sobre o protestantismo cearense reportarem-se mais ao trabalho presbiteriano, anterior ao batista, equilibrando-se após os anos 1940. No caso dos batistas algumas notícias nas primeiras três décadas dos Novecentos eram tão curtas que mal preenchiam três linhas de texto jornalístico. Mas o pesquisador sabe que um indício aparentemente sem valor, por menor que seja, pode no decorrer da pesquisa adquirir importância em significado.

A investigação prosseguiu junto aos arquivos da *Sala de História Eclesiástica*, no Seminário da Prainha, e no *Setor de Microfilmagem* da Biblioteca Pública Menezes Pimentel. Se de início busquei evidências produzidas pelos próprios protestantes, visando analisar os enfrentamentos religiosos correlatos a presença de um ator acatólico em um campo dominado pelo catolicismo fazia-se necessário manusear o jornal *O Nordeste* informativo confessional criado em 1922 a serviço da Arquidiocese de Fortaleza, e o *Correio da Semana*, órgão da Diocese de Sobral que passou a circular em 1918. É preciso que se diga que o trabalho com periódicos é laborioso. Não se sabe em que dia, mês e ano e nem se a notícia que se quer foi publicada. É necessário folhear página por página, e ‘perder tempo’ para encontrar algo que se considere, arbitrariamente, relevante à pesquisa. É preciso contar com a precisão dos cabeçalhos e manchetes que destacam os assuntos, pessoas e lugares. Porém, mesmo o olhar treinado é um olhar passível de cansaço, e algo sempre escapa. Algumas vezes é possível contar com o capital acumulado no campo historiográfico. Uma e outra nota de rodapé em livro acabam por indicar outros trabalhos de pesquisa e novas evidências a serem lidas.

Resultado dessa lógica da pesquisa outros jornais passaram a figurar na ecologia de documentos *O Correio do Ceará* (1915), que em meados da segunda metade dos Novecentos era o mais longo e popular periódico cearense. Fundado pelo padre Silvano de Sousa funcionou como porta-voz dos interesses da Diocese até a criação d’*O Nordeste* (1922). *O Unitário*, do político-jornalista João Brígido (1903), tal como *O Correio do Ceará* em 1937, foi incorporado aos Diários Associados de Assis Chateaubriand em 1948. *O Povo* (1928) que

tinha um perfil ‘liberal’, a *Tribuna do Ceará* (1957), um matutino vinculado ao patronato cearense, e o jornal *A Razão*, veículo dos integralistas cearenses e animado pelo advogado Lauro Maciel, complementam a lista. Indiferentemente se seculares ou confessionais todos os jornais com maior ou menor intensidade repercutiram as rivalidades e enfrentamentos entre agentes religiosos. Em especial o *Correio da Semana*, o *Jornal Batista* e o *Norte Evangélico* foram os que tiveram maior interesse e noticiar a movimentação protestante e de várias outras religiões acatólicas no Ceará ao passo que os dois últimos denunciavam o que chamavam de abusos clericais contra a liberdade religiosa.

Deste modo, em geral esta pesquisa muito se favoreceu da conduta militante dos jornais confessionais. Principal veículo de produção, circulação e distribuição de ideias ao lado do rádio a imprensa escrita da época estava vinculada a diferentes grupos sociais cumprindo uma função de defesa e propaganda dos interesses de grupos sociais a ela ligados. A especificidade da imprensa religiosa foi comportar-se como uma força dirigente e organizadora das igrejas protestantismo e do catolicismo, influenciando e formando a conduta de seus fiéis. (Cf. MIRANDA, 1987). Entre propagandas e contrapropagandas, vigiando, denunciando e mobilizando os fiéis os jornais confessionais tornaram-se verdadeiros celeiros documentais sobre as rivalidades e enfrentamentos no Ceará. Experiências, na maioria, desconhecidas da historiografia e da sociologia das religiões.

Em particular, a leitura desses periódicos colocou-me em uma típica situação na qual o diálogo com as evidências apontam novos temas e problemas a serem pesquisados e respondidos. No *Correio da Semana* o grande número de artigos denunciando o que o clero chamava de “infiltração” estadunidense no Brasil fez-me escrever um tópico de análise das relações entre o protestantismo brasileiro e a presença estadunidense, exigindo percorrer outros caminhos por onde encontrei os artigos de dom Agnelo Rossi para a *Revista Eclesiástica Brasileira* e o seu livro *Diretório Protestante no Brasil*²⁵.

Da mesma forma a leitura do *Jornal Batista* e do *Norte evangélico* possibilitaram-me ampliar a análise das lutas concorrenciais para o interior do campo evangélico. Os entusiastas presbiterianos e batistas da reta doutrina, isto é, de uma série de “formulações doutrinárias tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de

²⁵ Gentilmente enviado a mim pelo professor Leonildo Campos da Universidade Metodista de Piracicaba.

dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial”²⁶, viam com maus olhos a inserção pentecostal no país censurando-os desde os anos 1910. Se por um lado havia uma disputa pela oferta e consumo de bens religiosos com o catolicismo, também havia a concorrência entre as igrejas protestantes e o pentecostalismo de primeira onda e de segunda onda, isto é, o pentecostalismo clássico formado pela Assembleia de Deus e Congregação Cristã e o deuteropentecostalismo da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Brasil Para Cristo (1955) e Igreja Deus é Amor (1962). Era necessário ampliar a análise e inserir os pentecostais na dinâmica de conflitualidade.

Somaram-se aos periódicos alguns *Anais* da CBB, as já citadas *Atas do Presbitério de Pernambuco* e entrevistas. Quando possível é imprescindível lançar mão do método oral e registrar a experiência dos que viveram e atuaram ao período correlato a pesquisa. A oralidade permite o acesso a conhecimentos novos e a “criação” de fontes inéditas. (LOZANO, 2002, p.16). Qualitativamente os registros orais foram de suma importância para tornar inteligível algumas experiências do protestantismo cearense. Na sua maioria os colaboradores foram/são pastores das duas igrejas aqui pesquisadas. Em sua maioria são nascidos nos anos 1920 e 1930 detendo uma memória privilegiada sobre cada uma de suas igrejas tornando-os, não raras vezes, responsáveis pela escrita da própria história de sua instituição. Algumas das memórias entusiasticamente narradas por eles determinaram a escrita de tópicos e capítulos inteiros impondo-me questões que a literatura especializada e documentos omitiram ou não valorizavam. A análise no primeiro capítulo do mega-culto realizado no Maracanã é um exemplo disso. Bem como as relações inter-religiosas entre pastores e o bispo dom Delgado examinadas no último capítulo.

Porém, quantitativamente, o número de entrevistas foi bem abaixo do planejado. Houve razões para isso. Primeiro, o lapso temporal da pesquisa restringiu o número de

²⁶ Rubem Alves (1982, p. 35-36) adota a noção de tipo ideal de Weber para construir o que chamou de Protestantismo da Reta Doutrina. Em sua divisão tipológica do protestantismo brasileiro o PRD está ligado as igrejas presbiterianas e batistas, o protestantismo do sacramento ligado a Assembleia de Deus - para o qual a participação emocional é mais importante que a reta doutrina- e o protestantismo do espírito às igrejas Quadrangular e Brasil para Cristo p. ex. - caracterizadas pelo êxtase intenso-. Além de uma tipologia o PRD é contraditoriamente a rejeição a qualquer acomodação ao mundo moderno e saudação de alguns valores que beneficiam o protestantismo como a liberdade religiosa e o Estado laico. Teologicamente o PRD é a recusa, dentre outras inovações hermenêuticas como a pentecostal, da leitura não literal da Bíblia da qual o método histórico-crítico é seu correlato crítico. No método histórico-crítico afirma-se a historicidade das Escrituras, de que o texto Bíblico é a superposição de várias camadas de linguagem constituídas no tempo não existindo uma verdade absoluta e sim uma interpretação de interpretações. Esse último caracterizou-se como uma das razões dos conflitos no interior do protestantismo durante os anos 1950-60.

colaboradores. Houve, também, omissão na resposta a meus insistentes e-mails e telefonemas, e situações imprevistas de violência letal e falecimento de colaboradores em potencial²⁷. Além disso - não tenho dúvidas - o fato de alguns colaboradores conhecerem minha trajetória pessoal em um partido, então de esquerda, os silêncios de memória mais recorrentes que de costume. Principalmente em assuntos que envolviam disputas internas, cisões e envolvimento político das igrejas. Por causa disso um e outro colaborador admoestava-me a retornar à igreja antes que entrasse em 'decadência' como o filho pródigo.

Chegando ao final, a pesquisa de campo levou-me a organizar o texto em cinco capítulos. Privilegiei os estudos de casos como forma de melhor apresentar os conteúdos empíricos e os instrumentos teóricos de análise de cada situação. O primeiro capítulo é um mergulho no primeiro mega-culto protestante no Brasil realizado por Billy Graham no Maracanã. Verticalizando a análise e explicito como foi arquitetado essa hoje tão comum estratégia de visibilidade e seu significado naquele momento. Busco ainda entender a relação de parceria e fomento entre as igrejas estadunidenses e brasileiras, além de propor uma tipologia do desenvolvimento do trabalho protestante no Brasil. No segundo capítulo foi dada atenção aos tipos de estratégias empregadas pelas igrejas cearenses tais como as polêmicas públicas, difusão e venda de impressos (bíblia, folhetos, opúsculos, jornais), o emprego de pregadores/conferencistas, a abertura de colégios e a formação de pastores nacionais.

Nos três últimos capítulos retornei ao clássico tema da liberdade religiosa e das lutas pela laicidade nos anos 1920 e 1930 a partir de três casos: o anúncio da construção do Cristo Redentor no Corcovado (1922), o projeto de emenda Plínio Marques (1925) e a Assembleia Constituinte de 1933. Foi dada atenção pormenorizada no quarto capítulo às ações proibitivas e de censura, tanto as de cunho institucional, de grupo ou individuais, a partir de cinco casos que envolveram clérigos, pastores e leigos. O último capítulo, dedicado ao diálogo inter-religioso, é aberto com uma reflexão sobre o culto de curas e exorcismo realizado pelo pastor Morris Cerullo, em Fortaleza, no intuito de desvelar as características do pentecostalismo e sua recepção por parte das igrejas protestantes. Além disso, busco explicitar as censuras religiosas no interior do campo evangélico bem como saber em que termos as relações entre protestantismo e catolicismo se realizaram após o Concílio Vaticano II.

²⁷ Refiro-me ao pastor Helnir Cortez, filho de Natanael Cortez, assassinado na porta de casa em 2008, e ao Dr. Silas Munguba, falecido em 2009. Tive o prazer de conhecer ambos.

Por último, a trama urdida nesta pesquisa é um texto glocal, isto é, enuncia um processo sócio-histórico ao mesmo tempo local e global, articulando e comparando a realidade cearense com a de diferentes estados, principalmente os do Nordeste. O fato de presbiterianos e batistas encontrarem-se organizados nacionalmente força quase que naturalmente a inflexão da análise para além das fronteiras cearenses, mesmo porque o peso social das duas denominações poderia parecer menor do que realmente foi se não relacionadas nacionalmente. Fazendo minhas as palavras de Carlo Ginzburg (2001, p.87) esta pesquisa foi um trabalho “laborioso, que demanda[ou] uma quantidade significativa de vaivens espaciais e temporais”.

Ademais, como disse alhures, entre os acertos e os reveses desta pesquisa posso dizer que consegui saber bem mais que Mnemosine e Clio²⁸ deixariam que soubesse.

²⁸ No plantel religioso grego Mnemosine é a deusa da memória, Clio é a musa da história.

Capítulo 1

Cooperar, Ocupar, salvar

1.1- Maracanã, 1960

Em 1960 o Censo Demográfico do IBGE indicava que os protestantes haviam chegado a 4.02% da população brasileira - 2.824.775 habitantes – em um universo onde 93.07%, ou seja, 65.329.520 de pessoas declaravam-se católicas. Porcentagem que, a um só tempo, enunciava o caráter demograficamente majoritário e culturalmente hegemônico do catolicismo, bem como a habitual resistência à pregação soteriológica protestante. Não obstante, no dia 3 de julho do mesmo ano era realizado o culto de encerramento do 10º Congresso da Aliança Batista Mundial (A.B.M) no Estádio Maracanã, Rio de Janeiro; a ‘maior’ concentração acatólica até então vista no país. Trinta e três anos antes do presidente da Igreja Universal barganhar fé e dinheiro no então maior estádio de futebol do mundo foi dado início a ‘era dos mega-cultos protestantes’ no Brasil como estratégia de visibilidade.

Naquela tarde de domingo, para surpresa dos que faziam a imprensa local “Cristo lotou o Maracanã”.²⁹ O jornal *Correio da Manhã* noticiara que a audiência fora de 170 mil pessoas, “*O jornal*”, 130 mil, e *O Globo*, 150 mil. Já o *Última hora* e o *Diário de Notícias* publicaram que 200 mil pessoas de mais de setenta e dois países, de todos os estados brasileiros, e das mais variadas igrejas protestantes e pentecostais, deslocaram-se de suas residências, ficaram ‘ao pé’ do rádio ou a frente da televisão - sintonizados na TV Tupi Canal 6 - para ver e/ou escutar Billy Graham, o midiático evangelista das multidões³⁰. Variados, os discursos dos que estiveram naquele domingo à tarde buscaram destacar a importância do culto de encerramento no universo evangélico e o seu impacto simbólico no campo religioso brasileiro. Mesmo que a posição de seus narradores – de dentro das igrejas – leve por vezes à sublimação da memória, ao final do dia 3 de julho o mega-culto passou a ser considerado um marco de organização e mobilização protestante. Não à-toa o léxico empregado seja rico em adjetivos como “maior”, “impressionante”, “dramática”, “movimentada” e dos advérbios “nunca”, “mais”, “jamais”. Por exemplo, o historiador confessional e um dos responsáveis pelo mega-culto no Maracanã, José Reis Pereira (1985, p.181.), vinte anos depois lembrava

²⁹ **O Jornal Batista**. 03.01.1965, p. 01.

³⁰ Seguindo a Marx (2006, p.18) os nomes mencionados nesta pesquisa interessam menos por sua singularidade que por estarem inseridas em uma rede de relações sócio-históricas.

que “Nunca tinha havido nem nunca houve, no Brasil, uma reunião evangélica tão impressionante”. Já n’*O Jornal Batista*³¹ de 4 de abril de 1965 o articulista escreveu que a equipe de Billy Graham, acostumada a organizar grandes concentrações, ficou surpresa com o tamanho da audiência. Semanas antes ela “fêz cálculos na ponta do lápis e concluiu: no máximo 100 mil pessoas. Erraram, o Maracanã se encheu”. (Sic)³².

Em outro artigo de título “Eu estou de parabéns” não se deixou passar a oportunidade de comparar o mega-culto com outras concentrações protestantes e católicas mundo afora: “Nem os Americanos do Norte, os grandes em tudo, nem os padres, os dominadores em tudo, nem ninguém jamais conseguiu mobilizar uma cidade, encher um estádio de 200.000 pessoas (...)”³³. Isso porque um ano antes, na Austrália, a Cruzada de Billy Graham levara cento e cinquenta mil pessoas ao campo de críquete de Melbourne, e em 1958 um dos “dominadores em tudo”, Dom Helder Câmara, reunira na chamada ‘tarde sagrada’ no Maracanã 150 mil católicos. Um “espetáculo realmente empolgante e que diz muito bem da capacidade realizadora do ilustre prelado”, confessou José Reis Pereira no mesmo ano. Mas, não por coincidência, nesse mesmo artigo, ele lamentou a falta de uma ‘mensagem de salvação’: “Que oportunidade perdida (...) Ah, um Billy Graham ali”³⁴. A aposta no mito do líder carismático era a certeza antecipada de que no “maior estádio do mundo” seria realizada “a maior reunião evangélica do mundo”³⁵. Maior que a concentração em Melbourne e, obviamente, maior que a missa de Dom Helder³⁶.^α

³¹ Fundado em 10 de janeiro de 1901 o *Jornal Batista* foi idealizado pelo missionário estadunidense William E. Entzminger. Substituiu dois outros jornais de âmbito regional o “A nova vida” e “As boas novas”. Em 1907 tornou-se o órgão impresso da Convenção. *Histórico. O Jornal Batista*. 26.06.1960, p. 15.

³² Idem. 04.04.1965. p. 01.

³³ *Eu estou de parabéns. O Jornal Batista*. 01. 09.1960, p. 06.

³⁴ No *Jornal Batista* de 17 de abril de 1958, José Reis Pereira comentou a missa de Dom Helder e alguns excertos foram republicados. Cf. *Billy Graham no Maracanã. O Jornal Batista*. 14.07.1960. p. 08.

³⁵ Na convocação de página inteira lê-se “Billy Graham já falou nos maiores estádios do mundo. Agora vai falar no maior de todos.” Cf. *O Jornal Batista*. 04.06.1960, p. 08. & 07.04.1960, p. 07.

³⁶ Em julho de 1955 dom Helder presidiu e organizou o XXXVI Congresso Eucarístico Internacional. Após o desfile da imagem da Padroeira pelas ruas do Rio de Janeiro quase um milhão de pessoas reuniram-se no aterro da Glória para a missa. Foi considerado o “megaevento religioso do mundo católico – o maior do Brasil até então”. Um ano antes, quando a comissão organizadora solicitou o apoio do governo federal, o politicamente enfraquecido Getúlio Vargas teria dito: “Mas este será um evento de grande importância”. Não é improvável que a decisão em se fazer a ABM no Rio – tomada no mesmo ano em Londres – tenha sido influenciada pela realização do Congresso Eucarístico (Cf. PILETTI & PRAXEDES, 1997, p.210-220).

^α No ano de 1959 a Aliança Presbiteriana Mundial reuniu 300 delegados no Parque do Ibirapuera em São Paulo. A forma presbiterial de organização, ou seja, com a presença de presbíteros eleitos, fez da A.P.M um congresso de pouca visibilidade. Cf. *Aliança Presbiteriana Mundial. Brasil Presbiteriano*. Julho 1959. p.1.

O dois seguido por cinco zeros foi uma ‘tara’ nos meses precedentes ao congresso. “Duzentas mil pessoas no Maracanã. O maior auditório já visto para uma pregação do evangelho” anunciava em letras garrafais *O Jornal Batista*. Mesmo que julgasse importante o debate dos temas da liberdade religiosa, missões mundiais, evangelismo, doutrina do batismo, paz mundial etc., a coordenação do Congresso entendia que os 12 milhões de cruzeiros investidos e todo o trabalho dispensado durante meses só seriam recompensados se no domingo o estádio estivesse lotado e houvesse muitas conversões. Para isso eles precisariam contar com o apoio de outras igrejas na divulgação do culto. A propaganda incitava a todos os protestantes que fizessem sua parte “trabalhando” e ‘orando’³⁷. Semanas antes cartazes foram afixados nas principais ruas do centro e da periferia da cidade anúncios que comunicavam menos o congresso que a presença do evangelista. Já a coordenação concedia entrevistas diárias nas rádios, televisão e periódicos explicando o que era a ABM e o significado da presença de Billy Graham pela primeira vez no país.

A noite de abertura do Congresso no Maracanãzinho fora uma prévia do que aconteceria no domingo. Os cânticos entoados pelo coral de três mil vozes, a banda formada por cem instrumentistas e o desfile das porta-estandartes que falavam ao microfone o versículo-mor das frentes missionárias - “Para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho dos que estão no céu e na terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor para a glória de Deus Pai”³⁸ – dariam o toque dramático antes da ‘pregação’ de Billy Graham. Se durante a semana os 12.688 congressistas imprimiram um ritmo diferente às ruas, seja pela policromia de seus trajes típicos ou pela polifonia das dezenas de línguas, no dia 3 os articulistas relatavam que a cidade parecia estar em frenesi. Nas estradas que davam acesso a capital, nas estações de trem e de ônibus, nos dois aeroportos e no píer da praça Mauá o afluo de pessoas em direção ao estádio denunciava “que algo diferente estava acontecendo”.³⁹ Até a velha carona estava “à disposição dos estranhos” que iam ao Maracanã.⁴⁰ Ao chegarem ao portão de entrada “muitos” desistiriam de ver o culto⁴¹. Um pastor carioca refletiu que se o Canal 6 e as rádios não transmitissem o culto ao vivo mais pessoas teriam permanecido do lado de fora e voltado à suas casas - apesar dos anéis das arquibancadas e as cadeiras cativas estarem lotadas parecia ainda haver ‘muito’ espaço para uma audiência de pé ‘na geral’ -. Um dos que

³⁷ **O Jornal Batista**. 04.06.1960, p. 08.

³⁸ Carta aos Filipenses, 2:10-11. *Apoteose espiritual na reunião inaugural*. **O Jornal Batista**. 03.07.1960, p. 02.

³⁹ *O encerramento do 10º Congresso*. **O Jornal Batista**. 14.07.1960, p. 01.

⁴⁰ *Operação André*. **O Jornal Batista**. 07.01.1960, p. 05.

⁴¹ *Mais Maracanã para Billy Graham*. **O Jornal Batista**. 11.08.1960, p. 5.

conseguiu adentrar no estádio o pastor porto-alegrense Helmuth Matschulat escreveu suas impressões dos primeiros minutos das quatro horas de culto.

Nunca tinha escutado tantas vozes cantarem um hino [Castelo Forte]. Enquanto escutava, os meus pensamentos subiam em divagações várias. Que pena a minha igreja tôda não estar aqui presente, a minha esposa, os meus vizinhos lá de casa, os meus amigos pelos quais estou orando. Eles, se ouvissem este cântico congregacional, eles certamente se converteriam. (...) Eu ainda estava de pé. Achei bonito os outros sentarem e não lembrei que eu também deveria sentar. Mas a fase final do hino cantado ainda ecoava: 'E dar-nos-á o seu reino'. Alguém queria passar. Eu me descuidei, ele sentou no meu lugar. Tive que procurar outro. Felizmente achei ainda um outro lugar ali perto. **De onde veio tanta gente, eu me perguntava?** (...) Todos prestaram muita atenção para a leitura bíblica, mesmo quando feita em inglês. Todos inclinaram a cabeça para orar. Veja só essa praça de esporte serve mesmo para um culto. Havia boa reverência e interesse por tudo que acontecia. Eu só estava em constante divagação. Repentinamente a grande assembléia prorrompeu em palmas e se pôs de pé. Era o começo do desfile das bandeiras das nações representadas. Na frente vinha a bandeira brasileira... [Colchete e negrito meus].⁴²

Por enquanto deixarei em suspenso a resposta à pergunta “De onde veio tanta gente...?”. Não está claro em que hora Billy Graham subiu ao palco erguido no gramado do Maracanã nem tampouco o acolhimento da multidão. Ao cair da tarde e sem modéstia o evangelista iniciou sua ‘pregação’ dizendo: “É esta a hora mais importante para muitos que aqui se encontram”. Traduzido simultaneamente do inglês pelo então presidente eleito da ABM João Filson Soren – e depois transcrito e publicado na segunda pessoa do plural impondo um tom profético e solene ao seu discurso - o evangelista discorreu sobre a ‘morte’ manuseando com habilidade imagens de sua infância na fazenda dos pais, na Carolina do Norte, do sofrimento e da miséria no mundo, da imutabilidade do Deus cristão e de seu Juízo, e do pecado como “moléstia moral”. Explicou que o Cristo havia vindo ao mundo para morrer pelos que ali estavam, indagando quem estaria disposto “a seguir Cristo até a morte?”. Terminou convidando a multidão a arrepender-se dos pecados e ‘aceitar’ o Cristo como salvador. Nesse momento solicitou à multidão: “Eu quero que levanteis agora o vosso lenço” - Previamente combinados ou entregues nos portões de entrada? – e continuou, “Somente erguê-lo, e podeis baixá-lo. E agora, acenai o lenço, acenai o lenço, vós que ouvis a voz de

⁴² De versos belicosos e próprios para o canto congregacional em vernáculo, *Castelo Forte* foi escrito por Lutero em 1529 em meio às guerras religiosas germânicas. “Castelo forte é nosso Deus / Amparo e fortaleza / Com seu poder defende os seus / Na luta e na fraqueza / Nos tenta Satanás / Com fúria pertinaz / Com artimanhas tais / E astúcias tão cruéis / Que iguais não há na Terra / A nossa força nada faz / Estamos, sim, perdidos / Mas nosso Deus socorro traz / E somos protegidos / Defende-nos Jesus / O que venceu na cruz / O Senhor dos altos céus / E sendo também Deus / Triunfa na batalha / Se nos quisessem devorar / Demônios não contados / Não nos podiam assustar / Nem somos derrotados / O grande acusador / Dos servos do Senhor / Já condenado está / Vencido cairá / Por uma só palavra / Que Deus a luta vencerá / Sabemos com certeza / E nada nos assustará / Com Cristo por defesa / Se temos de perder / Família, bens, poder, / E, embora a vida vá / Por nós Jesus está / E dar-nos-á seu reino”.

Deus que vos fala ao coração”. Em entrevista o pastor Samuel Munguba⁴³ da Igreja Batista de Porangabussu, Fortaleza, lembrou com entusiasmo o culto.

Era uma coisa lindíssima, por que o estádio estava cheio, cheio. No momento em que todos juntos, não sei quantos países, línguas diferentes começam a cantar juntos o mesmo hino, *Glória, glória Aleluia*, é um negócio de arrepiar a gente. Os russos estavam aqui com seguranças para não misturar-se com ninguém. Russos, japoneses, holandeses, italianos, todos países da América do Sul, tudo era uma coisa linda, linda, linda. (...) É uma pregação, muito simples. Mas ele vai colocando a necessidade de salvação devagarzinho, não é?! E quando ele fez o apelo foram milhares de pessoas que descem das arquibancadas. Agora a gente sabe que no meio havia muitos conselheiros. Houve muitas conversões. Que para mim foi uma surpresa, porque uma pregação tão simples dessa⁴⁴. (Sic).

As centenas que desceram das arquibancadas denunciavam o sucesso do sermão. Porém, poucos foram atendidos pelos famosos conselheiros que a pedido da equipe do evangelista deveriam estar em número de 10 mil no dia. O sentido em realizar um mega-culto estava no fato dele ser um instrumento de conversão em massa. O chamado “plano de acompanhamento revolucionário para os convertidos” só faria sentido se cada um que atendesse ao ‘chamado’ possuísse um conselheiro para guiá-lo a uma igreja⁴⁵. Ao contrário, ao término da pregação o evangelista pediu que procurassem os conselheiros após a oração final. “O povo se movimentou em direção às saídas e os conselheiros não puderam realizar seu serviço direito”⁴⁶.

Porém, se é o indivíduo que lembra, é o grupo que determina o que é memorável. A lembrança que ficou foi menos o malogro dos milhares que voltaram à suas casas sem serem encaminhados a alguma igreja que a imagem espetacular dos lenços, cânticos... “Quem foi que já fez coisa igual desde os tempos de Adão?”, perguntava o pastor Antônio Mesquita⁴⁷. Irretocável na construção da memória sobre o dia 3 de julho de 1960 havia se tornado a “data magna do evangelismo brasileiro” - pelo menos para os batistas -⁴⁸.

⁴³ Iniciando na 1ª Igreja Batista (1953) Samuel Munguba assumiu a Igreja Batista de Porangabussu em 1964.

⁴⁴ Quando lhe perguntei sobre a vinda de Billy Graham ao Rio de Janeiro Samuel de Aguiar Munguba - pastor da Igreja Batista de Porangabussu - colocou as duas mãos no peito e disse-me com orgulho: “Eu estive lá!”. Entrevista realizada em 05.07.2004.

⁴⁵ Um dos membros da equipe de Graham explicou o método das cruzadas: “Depois dos encontros, aqueles que vinham à frente eram conduzidos para salas de aconselhamento onde centenas de obreiros treinados assumem a responsabilidade. As fichas preenchidas são distribuídas entre as igrejas locais para acompanhamento futuro por parte dos recém-convertidos e pastores” (LEN LESOURD, 2009, p.36).

⁴⁶ *Billy Graham no Maracanã. O Jornal Batista*. 14.07.1960, p. 04.

⁴⁷ Em 1940 escreveu o primeiro livro sobre os batistas brasileiros com o título *História dos Batistas do Brasil* (1907-1935).

⁴⁸ Idem. *O Jornal Batista*. 14.07.1960, p. 04.



1. Vista panorâmica do culto de encerramento da 10ª A.B.M no estádio Maracanã. No gramado está o palanque, na arquibancada pode-se ver o coral de 3 mil vozes e a banda. **Fonte:** Jornal Batista. 14.07.1960.



2. Detalhe da pregação de Billy Graham, traduzida por João Soren, presidente eleito no 10º Congresso da ABM. **Fonte:** Jornal Batista. 17.07.1960.

Quando chegou ao Rio de Janeiro já haviam passado onze anos desde que iniciara suas cruzadas e as notícias da imprensa internacional sobre seu desempenho continuavam tão espetaculares quanto seus cultos⁴⁹. Diante da comprovada eficácia de seus sermões a estratégia das igrejas brasileiras era usufruir de sua fama e prestígio e capitalizá-las na forma de novos convertidos. Ciente dessa possibilidade, cinco anos antes quando J. J. Cowser, um

⁴⁹ Cf. **O Jornal Batista**. 23.06.1960, p. 01.

missionário em atividade no Brasil, ajudou a justificar as razões do Rio de Janeiro sediar a 10ª ABM com a presença do evangelista, escreveu com honestidade que “serviria para impressionar grandemente a opinião pública brasileira, além de outros benefícios, que adviriam, particularmente, para o trabalho batista no Brasil”⁵⁰. Os “outros benefícios” incluíam abrandar a efervescente conjuntura política de esquerda, nacionalista e antiamericana cujo governo Jânio Quadros e João Goulart, seu vice, eram emblemas⁵¹. [É possível que essa conjuntura tenha favorecido a que também um outro grande pregador passasse ‘quase’ despercebido⁵²]. Vale lembrar que não fora a primeira vez que Billy Graham deslocara-se para o continente latino-americano e Caribe. Desde 1959 patrocinado pela fundamentalista e interdenominacional *Missão Latino-Americana* sediada em São José, Costa Rica, já realizava cruzadas de evangelização em parceria com diversos governos militares (Cf. LONGUINI, 2002, 155, 156).

Para garantir a lotação no Maracanã as igrejas envolvidas deveriam mobilizar seus próprios recursos humanos e materiais e criar as condições de realização do mega-culto - distribuição de pequenas biografias do evangelista, apostilas bíblicas, organização de caravanas, passando pelas parcerias com poder público, imprensa e propaganda, pela confecção de fichas, treinamento de conselheiros etc. - e as condições simbólicas, leia-se, uma estrutura pronta para reproduzir em larga escala o imaginário reconhecido, autorizado, consensual em torno do nome de Billy Graham. Efeito perceptível disso foram os laços que se estabeleceram entre as mais diferentes igrejas. Se havia mais protestantes no Estado do Rio - 219.975 - que batistas em todo o país - 165 mil -, é possível considerar que entre os milhares

⁵⁰ Pela primeira vez um Congresso da ABM foi realizada em um país onde não havia maioria de protestantes. Cf. **Anais da Convenção Batista Brasileira**. 1955.

⁵¹ No mesmo ano de 1960 ele recebeu uma carta assinada por vários pastores da América do Sul solicitando que visitasse o mais breve possível o continente. “As rápidas transformações sociais e políticas que ela está atravessando nos dão certeza de que devemos aproveitar o momento atual. Não podemos fazer vista grossa diante dos avanços devastadores que as ideologias políticas estrangeiras estão conseguindo”. Em 1962 Billy Graham chegava à cidade de São Paulo para uma cruzada no Estádio Pacaembu.

⁵² Em sua auto-biografia Graham (2008) escreveu que Martin Luther King Jr. veio com ele ao Congresso no mesmo avião fretado. Chamado de “Little Mike” por Graham, Luther King foi homenageado com um jantar no Copacabana Palace Hotel. Propositamente participaram do jantar líderes da Convenção Batistas do Sul dos EUA que não aceitavam negros. Durante o Congresso um membro de sua equipe Grady Wilson, conversava com amigos quando Luther King tocou-lhe o ombro e os dois se cumprimentaram “calorosamente”. Nada demais se o grupo com que Grady conversava não fosse formado por batistas, brancos e do estado do Mississippi. “Nossa amizade com Mike”, escreveu, “deixou claro a meus amigos batistas como deveria ser o relacionamento entre negros e brancos”. Esqueceu de dizer que só depois do movimento contra o racismo ganhar força nos EUA é que deixara de ‘pregar’ para audiências segregadas. Ao contrário da imprensa secular *O Jornal Batista* deixou passar em brancas nuvens a presença de Luther King no Congresso. Foi citado quatro anos depois (25.10.1964) quando ganhou o Prêmio Nobel da Paz e em 1968 após ser assassinado. Ver também *A voz das boas novas*. In: Revista **Vinde**. Ano III, nº 34, p. 26-33, set. 1998.

que ocupavam as arquibancadas estivessem presbiterianos, metodistas, assembleianos, congregacionalistas etc., e, claro, os convidados não-protestantes⁵³.

Apesar das distintas formas de organização, de desenvolvimento do trabalho de evangelização, e de doutrinas, em geral as igrejas protestantes brasileiras tinham em comum, naquele momento, o desejo de anunciar o Cristo e subtrair fiéis do catolicismo e outras religiões não cristãs. Dialeticamente unidos na diferença, durante as quatro horas de culto ficou em suspenso se o batismo era por aspersão, imersão, pelo Espírito Santo e outras querelas doutrinárias. Importava menos quem estava à frente da organização e mais as possibilidades de conversão de cada não-protestante convidado. As condições sócio-históricas pareciam favoráveis, tornando visível o invisível – ou o pouco visível - mundo protestante⁵⁴.

Após essas breves considerações pode-se perguntar: o que tornou possível a realização daquele culto? Colocando de outra forma, quem ou o quê tornou possível reunir uma multidão em um culto protestante no Maracanã no ano de 1960? Em princípio as evidências sugerem que ver e ouvir a pregação de um famoso evangelista é uma resposta razoável já que a memória parece resumir-se, principalmente, a isso. Mas, então, pode-se replicar perguntando por que um indivíduo - Billy Graham – estava autorizado a falar pelo coletivo de protestantes lá reunidos? Em particular essa interrogação faz parte de um debate em que mais de uma geração de autores buscou entender: “como a história faz os que fazem a história”. (SAHLINS, 2006, p.148).

Em primeiro lugar é razoável afirmar que a imagem construída em torno do nome de Billy Graham desempenhou papel fundamental. Não me parece impreciso pensar que os milhares reunidos em uma audiência acatólica de proporções até então não vistas o fizeram com o intuito de presenciar o que era tido como um ‘mito’ entre os protestantes. Estudante da fundamentalista *Wheaton College*, onde se especializou em ‘antropologia’, e evangelista associado a uma ampla rede de missões com escritórios em várias cidades dos EUA cujo propósito era realizar cruzadas denominadas ‘Mocidade Para Cristo’, Billy Graham revelou-se durante sua cruzada em Los Angeles no ano de 1949. Financiada por empresários locais Billy Graham conseguiu publicidade pregando em uma tenda desmontável chamada ‘a catedral de

⁵³ *Momento decisivo para os batistas. O Jornal Batista.* 03.07.1960. p.07.

⁵⁴ Um dos princípios que norteiam o trabalho de Graham é o da participação interdenominacional em suas cruzadas, ou seja, a participação de todas as mais diferentes igrejas.

lona’ – modelo depois importado pelo pentecostalismo de segunda onda no Brasil – e no rádio com o programa a ‘Hora da Decisão’ iniciado em 1950. Depois de dezesseis anos de cruzada em Nova York (1957) alcançou reconhecimento de seus pares. Nessas atividades era decisivo o trabalho de sua equipe. Meses ou um ano antes eles verificavam as possibilidades de se realização de suas cruzadas⁵⁵.

Considerado por alguns fundamentalistas como o ‘homem’ que fez a religião retroceder em cem anos (Cf. GRAHAM, 2008) e pelos liberais – do Conselho Mundial de Igrejas - como o “novo Zedequias”,⁵⁶ a estrutura de seus sermões derivava do movimento *revival* (reavivamento) que enfatizava a experiência emocional da conversão. Mesmo o mais experiente dos crentes precisava “despertar para sua fé não apenas com palavras, mas com emoções”. (SOUZA & MAGALHÃES, 2002, p.89). Essa teologia de ‘Deus como emoção’ foi colocada à prova com sucesso no Maracanã já que “Velhos crentes” choraram durante o culto.

Não vou me deter nas nuances biográficas do evangelista. Só convém lembrar que em dez anos de trabalho Graham adquiriu envergadura no meio protestante e pentecostal permitindo-lhe alcançar status de porta-voz nos EUA e consagração na Europa e América Latina tornando-se um tipo de modelo para pregadores e protestantes. Mas, tornar-se porta-voz dos protestantes mundo afora não dependeu de um golpe de genialidade, do mérito exclusivamente pessoal de Billy Graham. Seu status de pregador derivou do trabalho religioso acumulado pelos mais diferentes pastores, leigos e igrejas ao longo do tempo. As agências missionárias, os colégios e universidades confessionais, as Convenções e Sínodos e no final da cadeia as próprias igrejas construíram as condições sócio-históricas necessárias. É esse trabalho religioso acumulado que permitiu construir sua trajetória. Com efeito, é a interdependência entre a posição social que ele ocupava nessas instâncias, que cria o efeito de singularidade em torno de seu nome, e o peso histórico que essas mesmas instâncias deslocaram ou mobilizaram para investi-lo de poder que tornou possível o consenso em torno de seu nome e a fabricação do líder mundial⁵⁷. O resultado dessa interdependência foi, na

⁵⁵Para Max Weber (1994, p. 160) todo líder possui seus homens de confiança. No caso de Graham estes formavam uma equipe que o acompanhava a todas as cruzadas. Estava organizada na Associação Billy Graham criada para fomentar e articular suas próprias cruzadas. No Brasil sua primeira cruzada foi em São Paulo no Estádio Pacaembu [1962].

⁵⁶ Diz-se que Zedequias é o profeta do Velho Testamento que só falava aquilo que o Rei Acabe queria ouvir.

⁵⁷ Como ensina Peter Burke (1994), a fabricação da imagem pública do líder depende de um sistema simbólico

prática, a construção de uma rede de pressões, expectativas, interesses e sentimentos em torno da afirmação e manutenção de seu carisma, isto é, da crença de Billy Graham em seu próprio poder de persuasão e convencimento. Se me permitem um trocadilho sobre uma frase de Marshall Sahlins, o campo religioso fazia o Billy Graham que fazia o campo religioso⁵⁸.

A valoração dada aqui a mega-concentração não foi a mesma que a historiografia não-confessional lhe rendeu; surpreendentemente, não mereceu nem uma nota de rodapé, muito menos alguma análise. Há quem diga que o culto do bispo Macedo da IURD foi a primeira vez que o então “maior estádio de futebol do mundo, situado no Rio de Janeiro, o Maracanã, orgulho de seus habitantes, foi ocupado por uma manifestação religiosa ‘não católica’ nos idos da década de 80...”. Patrícia Birman (2003) esqueceu-se de referenciar não só o megaculto de Billy Graham em 1960, como o de Rubem Lopes em 1965, o culto no Pacaembu, novamente com Billy Graham em 1979, e depois no Morumbi com pregadores locais. De certo, eram feitos inéditos mais em volume de pessoas, com um evangelista de peso, que como estratégia de visibilidade, já que há muito – como veremos - concentrações eram realizadas em praças e ruas por todo o país.

Para a comunidade protestante envolvida aquele dia aparece como um *kairos*. O tempo histórico pode ser entendido como processo, devir, ou como tempo cronológico das datas e calendários⁵⁹. Já o tempo histórico como *Kairos*, cuja origem está entre as palavras *Kairós* e *Kaîros*, significava para os gregos a ‘marca’, o ‘alvo’, o ‘lugar’ que a flecha atinge, ou a ‘passagem’ pela qual se acerta um alvo (Píndaro, Ésquilo e Homero). Sua melhor tradução, porém, é ‘momento oportuno’. O ‘momento oportuno’ é a ‘melhor hora’, o ‘tempo crítico’ em que se deve tomar uma decisão para se ter proveito dela (Hesíodo). *Kairos* está relacionado à arte de tecer não só a trama e urdidura de um tecido,

cujas funções são criar, difundir e manter uma desejada imagem. Com efeito, este também é o caso de Billy Graham. Quando criou a Associação Evangélica Billy Graham passou a ter não só uma ferramenta organizativa e de arrecadação de fundos para suas cruzadas, mas, que transmitia e implementava sua vontade. Dentre suas realizações estão nada menos que a realização do Congresso Mundial de evangelização em Berlim e em Lausanne.

⁵⁸ A analogia entre Bobby Thompson e Napoleão Bonaparte feita por Marshall Sahlins (2006, p.121-152) é uma curiosa forma de definir o que ele chama de ‘ação conjuntural’ e ‘ação sistêmica’. A primeira é o ocaso do rebatedor de beisebol Thompson que ‘fez história’ devido a uma conjuntura particular de fatores que o levaram a acertar a batida decisiva em um jogo da liga americana de 1939. A segunda que “os poderes históricos” de Napoleão dependiam de sua posição social em uma ordem duradoura (Exército, França) e do investimento de poder em sua figura por essa mesma “ordem”.

⁵⁹ Para um estudo sobre o tempo histórico como um “terceiro tempo” entre a consciência e natureza ler *Tempo e narrativa*, Volume I, de Paul Ricoeur. Para uma crítica a Ricoeur ver Reinhart Koselleck *O futuro do passado: contribuição a semântica do tempo histórico*.

mas o próprio destino enquanto ele está aberto à oportunidade. (Cf. ONIANS apud BANCHER, 2003). O culto no Maracanã era o ‘momento oportuno’ estrategicamente construído através do qual as igrejas demonstrariam sua força e organização, convertendo em massa e anunciando, no então maior estádio de futebol do mundo, o ‘Brasil para o Cristo’ na mais importante vitrine político-religiosa do país, o Rio de Janeiro.

Sociologicamente o culto no Maracanã anunciou um campo religioso brasileiro em paulatina transição. Precisamente denunciou dois sinais de mudança. O primeiro, e a despeito dos 4% de protestantes da época, a obviedade do povo como naturalmente católico, isto é, colocava-se em dúvida o catolicismo como um paromônio hereditário estendido a todo brasileiro. Desde 1973 quando publicada a pesquisa de Cândido Procópio Camargo (1973) e sua equipe havia uma tendência de declínio moderado e constante do número de fiéis católicos nos Censos de 1940 a 1960. A coincidência empírica entre ‘povo brasileiro’ e ‘Igreja Católica’ parecia existir quando a segunda era entendida como sinônimo de ‘catolicismo’. Mesmo o ‘ex-protestante’ Gilberto Freyre aderiu a um discurso bastante comum a período anterior ao Concílio Vaticano II do Brasil como uma criação católica. “Daí todo anticatólico ser, na verdade, um anti-brasileiro. Todo indivíduo que no Brasil atira pedras à Igreja atira pedras à própria casa nacional onde nasceu ou que o obriga”, escreveu. (Sic)⁶⁰. Bem ao contrário de Sérgio Buarque de Holanda (2006, p. 164) que viu no catolicismo brasileiro algo menos rizomático, apenas uma “religiosidade de superfície”, epidérmica. De química impura a matriz religiosa brasileira sempre fora um tipo de ornitorrinco com elementos, símbolos, doutrinas e práticas do catolicismo ibérico e da magia européia, da religião e magia indígena e africana, do espiritismo kardecista e do catolicismo romanizado, que torna difícil uma única resposta à pergunta ‘O que é ser católico?’. (Cf. GOMES, 1996). Estar na fronteira é a principal característica do ‘fiel católico’; sempre prontos a cortejar sincreticamente outras religiões e crenças ou a abandonar sua ‘religião de berço’ em favor das igrejas protestantes, dos pentecostais, espíritas etc.

A grande audiência no culto de Billy Graham sugere que as estratégias de visibilidade colocadas em prática pelas igrejas protestantes – e, claro, pelos pentecostais – ao longo do primeiro Novecentos foram mais bem sucedidas que mal-sucedidas. Ou seja, o acúmulo de décadas de trabalho das igrejas brasileiras, o fomento e cooperação destas principalmente com

⁶⁰ *A propósito da Igreja e dos seus padres. Diário de Pernambuco. 14.07.1957. Citado no artigo Sociologia versus teologia. Norte Evangélico. Julho 1957.*

as missões estadunidenses lograram êxito. Como quem percebia esse sucesso, ao comentar o sucesso do culto e do trabalho acumulado até ali, o pastor Antônio Mesquita, novamente, anotou:

Desde meus tempos de rapaz que venho dizendo umas tantas coisas em que ninguém acreditava. Entre outras, dizia eu que um dia os evangélicos poderiam dominar espiritualmente o Brasil. Dizia também que chegaria o dia quando teríamos todos os meios de fazer qualquer coisa que desejássemos fazer (...) Não estou pretendendo dar uma notícia jornalística sobre o Congresso porque isso seria tolice de minha parte. Ninguém pode descrever o indescritível. Estou apenas confessando que estou de parabéns porque os meus sonhos se realizaram. Depois estou conversando com os meus colegas pastôres e mostrando que agora é só querer e ter coragem para mobilizar esta cidade de quase 4.000.000, seja lá para o que for, inclusive para o evangelho. Estas minhas observações só serão ignoradas pelos que desconhecem a fisionomia de um povo [brasileiro] em formação, sem preconceitos, sem tradições ferrenhas, ávido de novidade, sempre pronto a responder a qualquer apelo. Somos um povo em formação, capaz do impossível, e eu na minha ignorância sobre assuntos sociológicos sabia disso⁶¹. [Colchete meu].

Além de ele confirmar a crença, bastante difundida na época, de que o Brasil haveria de ser protestante até o final do século, sua “ignorância sobre assuntos sociológicos” não o impediu de fazer duas observações fundamentais: de que havia condições históricas favoráveis para a evangelização do povo, e de que a religião protestante estava deixando de ser uma religião estranha a cultura brasileira. Para ele após décadas de trabalho havia chegado a hora de, fervorosamente, disputar prosélitos e conquistar o país⁶².

Se o culto de encerramento sinalizou que o campo religioso estava em transformação, enquanto estratégia de visibilidade o Maracanã foi um modelo exemplar de ação. Confirmou a desconstrução da fronteira em que o “projeto de modernidade” – a estilo de Habermas – depositara a religião - a da intimidade - promovendo um encontro desta com o espaço público da rua, das praças, estádios, mídias, governos, parlamentos etc. Neste caso, a aclamada secularização da sociedade foi menos o recuo da religião no espaço público que sua contínua reinvenção no tempo. Aprofundando sua ação no espaço público a religião irrompeu as portas das igrejas proporcionando um cenário plural de experiências religiosas⁶³.

⁶¹ *Eu estou de parabéns. O Jornal Batista*. 01. 09.1960, p. 06.

⁶² O fariam não apenas com o catolicismo, mas com as demais igrejas protestantes, pentecostais neoclássicas, neopentecostais etc.

⁶³ Tudo isso faz parte de uma realidade macrossocial que se desenhou por todo o planeta. Para Peter Berger (1996) a partir dos anos 1960 tornava-se irreversível a oferta de diferentes visões religiosas de mundo à disposição do crente. O hiperdimensionamento da oferta e da autonomia de escolha religiosa foi consequência do que Daniele Hervieu-Léger (2005) chamou de crise de transmissão religiosa. Para minimizar os efeitos do vazio simbólico deixado pelas religiões tradicionais – inclusive as igrejas protestantes - a resposta a crise foi a adaptação a modernidade seja através da Teologia da Libertação, Renovação Carismática Católica, das igrejas do

O ‘Maracanã lotado’, como micro-universo da paisagem religiosa anunciava a presença de outros discursos e personagens para além do Brasil católico. Neste caso, deve-se perguntar pelas bases sócio-históricas acumuladas que a tornaram possível. Em outras palavras é preciso perseguir uma trajetória possível das igrejas protestantes com suas estratégias e conflitos tendo como caso particular a realidade cearense, no contexto do Nordeste brasileiro. Não obstante, julgo necessário um pequeno intervalo explicativo acerca da relação entre igrejas nacionais e a política missionária estadunidense, seguido de uma proposta de tipologia do trabalho protestante no Brasil.

1.2. O poder que vem do Norte: 1850-1950⁶⁴

A história do protestantismo brasileiro no século XIX é parte da história do protestantismo estadunidense, bem como o desenvolvimento daquele foi devedor do fomento e da manutenção da política missionária desse para a América Latina ao longo da primeira metade do século XX. A cooperação entre igrejas presbiterianas e batistas de lá e as brasileiras, que resultava em atividades como o culto de Billy Graham, já era praticada há pelo menos um século. O intercâmbio missionário entre essas igrejas e o fomento a algumas atividades evangelísticas no Brasil foram, em muitos momentos, decisivos no desenvolvimento e difusão da religião protestante respondendo por parte de seu alcance, êxito e, conseqüentemente, pela configuração religiosa nos Novecentos. Ao se fazer uma sociologia do protestantismo deve-se levar em consideração não só as interações internas e as forma de organização das igrejas, mas a vitalidade e o vigor missionário que as sustentam. (Cf. MEHL, 1974, p. 54). Por isso para compreender o protestantismo brasileiro é necessário tematizar na longa duração os vínculos entre protestantismo e suas igrejas mães estadunidenses.

Reconhecendo-se o vínculo entre o protestantismo brasileiro e as igrejas estadunidenses cunhou-se o conceito *protestantismo de missão* como ferramenta de

pentecostalismo de segunda e terceira onda ou pelos chamados 'novos movimentos religiosos'. Conferir o capítulo 5.3.

⁶⁴ Alusão ao versículo do livro de Jeremias 1: 14, muitas vezes usado para identificar a Rússia como o “mal do Norte” que destruiria Israel. O sociólogo Delcio Monteiro de Lima já havia invertido a metáfora em seu livro *Os demônios descem do Norte* (1989) em referência ao que chamou de “invasão” das religiões estadunidenses no Brasil.

compreensão. (Cf. MENDONÇA, 1984). Realmente durante a era das missões estrangeiras⁶⁵ as centenas de pregadores das mais diferentes igrejas e países – ingleses, escoceses, suíços, alemães, estadunidenses etc. – ajudaram a criar as primeiras dezenas de igrejas, a formarem um quadro de lideranças genuinamente nacional, e contribuírem decisivamente na organização nacional das duas principais denominações de origem missionária⁶⁶. Quando o item *protestantes* foi incluído pela primeira vez no censo de 1890 o esforço missionário havia resultado nos 143.743 fiéis contabilizados em todo o Brasil, distribuídos entre anglicanos, luteranos, metodistas, congregacionais, episcopais, presbiterianos e batistas. Um salto de 'zero' no último censo imperial de 1872 para 1% da população nacional⁶⁷.

No Ceará o trabalho pioneiro do casal presbiteriano De Lacy e Mary Houge Wardlaw⁶⁸ ajudara a registrar os respeitáveis 526 filiados do censo de 1890, ultrapassando a segunda maior religião da época, a positivista. Ora, boa parte dos números nacionais do censo era, sem dúvida, fruto das comunidades de imigrantes de confissão luterana e da agressiva pregação conversionista dos missionários estadunidenses. Sem desmerecer o trabalho missionário europeu, que diminuiria bastante no início do século XX, foram as igrejas e agências missionárias baseadas nos EUA - mesmo após a emancipação das igrejas brasileiras⁶⁹ - que continuaram a investir na fronteira latino-americana.

⁶⁵ Apesar de não ter sido definido por Emile G - Leonard (1981) pode-se dizer que a era de missões estrangeiras foi um ciclo pioneiro formado principalmente por missionários estadunidenses que realizaram as primeiras conversões e criaram as primeiras igrejas no Brasil. O marco cronológico do protestantismo de missão foi a criação da Igreja Presbiteriana no Rio de Janeiro (1862) até os anos 1910, período em que as igrejas brasileiras passam a desempenhar papel de destaque nas missões. É preciso salientar, também, que os colportores brasileiros foram fundamentais para a eficácia do trabalho.

⁶⁶ A Convenção Batista Brasileira foi criada em 1907 visando integrar o esforço missionário das igrejas de cada estado. Os missionários estadunidenses A. B. Deter e W. E. Entzinger propuseram a Salomão Ginsbug e Zacarias Taylor, fundador da primeira Igreja batista brasileira na Bahia [1882], a criação da convenção. Da mesma forma a criação do Sínodo Presbiteriano em 1888 foi animada pelos missionários (Cf. MESQUITA, 1940 & FERREIRA, 1959).

⁶⁷ Em 1872 existiam 40 positivistas, já em 1890 passaram a 62. Fonte: IBGE - Censo de 1940: Estado do Ceará, p. 01.

⁶⁸ O primeiro casal missionário protestante no Ceará foi Mary e De Lacy em 1881 estando ligada a Junta de Nashville, Tennessee. Antes deles, a mando do encarregado das missões presbiterianas no norte do Brasil, John Rockwell Smith, o colportor João Mendes Pereira Guerra veio a Fortaleza. Smith já havia feito algum trabalho proselitista na cidade em 1875, mas quem preparou a região para a pregação acatólica do casal Wardlaw foi João Mendes, que arrebanhou alguns seguidores na cidade; os mesmos que receberam o casal missionário no porto de Fortaleza.

⁶⁹ Não cabe aqui discorrer sobre as relações nem sempre amistosas entre pastores brasileiros e missionários estrangeiros no seio batista e presbiteriano no início dos Novecentos. Acordos de cooperação foram lavrados o que significava a emancipação eclesial das igrejas brasileiras mas nem sempre, mas nem sempre financeira.

Neste caso, parece-me oportuno perguntar como a Igreja Católica percebia essa movimentação missionária do início do século XX. Invertendo o olhar é interessante reconstruir um pequeno breviário de como seus rivais cristãos e hegemônicos viam a presença missionária na época. Aquilo, por exemplo, a que o historiador Jean-Pierre Bastian⁷⁰ chamou de “interpretaciones ideológicas católicas” das missões protestantes no México, leia-se, uma historiografia confessional, escrita em livros e artigos por especialistas católicos, em que se associava, peremptória e irrefutavelmente, o protestantismo como uma espécie de presença imperialista sem armas na América Latina, pode ser visto menos como desvio ideológico ou um equívoco de análise histórica e mais como um novo aspecto – pouco valorizado - das representações religiosas que ajudaram a forjar uma imagem não só das missões, mas do próprio protestantismo.

No século XX a desconfiança à presença protestante intensificou-se quando esta foi associada à política externa estadunidense, iniciada com a Doutrina Monroe e consagrada no Corolário Roosevelt⁷¹. Se alguns segmentos da sociedade denunciavam em livros, opúsculos e artigos em jornais a ambição política e econômica estadunidense no continente, em especial pelo Brasil, o clero, por sua vez, alertava para a grande movimentação de agências missionárias pelo país. Ponderando sobre esse período o então bispo no Rio de Janeiro dom Agnelo Rossi,⁷² em uma comunicação intitulada *Os católicos dos Estados Unidos e o Protestantismo no Brasil*, publicada em 1956, condensou em poucas linhas a visão dominante no clero do início do século XX sobre a presença missionária e a relação com a política externa dos EUA:

Salvo raras exceções, está superada a tese, muito corrente em outros tempos, de que o protestantismo norte-americano era um instrumento disfarçado mas direto do imperialismo político dos Estados Unidos. Insiste-se, porém, muito ainda sobre o poder do *dólar*, atribuindo-se a prosperidade do protestantismo quase que exclusivamente a esse fator econômico, o que é exagero manifesto.

⁷⁰ Refiro-me ao artigo de Bastian (1990) *Las sociedades protestantes y a La oposición a Porfirio Dias em México, 1877-1911*.

⁷¹ Não obstante, havia quem defendesse seu afã pelo continente redigindo textos diplomáticos em seu sentido mais lisonjeiro. Em *A parte da América na Civilização* o abolicionista Joaquim Nabuco (2001, p. 27), que durante a Revolta Armada no governo Floriano condenou-o por ter pedido ajuda aos EUA contra os insurgentes concluiu, durante uma conferência naquele país, que “Paz e Pan-americanismo são termos equivalentes para vós e para nós”. Já o cearense e católico Tristão de Alencar Araripe Jr. (2001, p. 94), em um texto longo e elegante de 1909 de título *A Doutrina de Monroe*, comemorou a nova era de “autonomia dos povos que prosperam deste lado do atlântico”. Viu no exemplo da guerra contra o México (1846-1848) como um passo necessário em favor do “interesse do continente”.

⁷² Neste ano Dom Agnelo Rossi encontrava-se à frente do Secretariado Nacional de Defesa da Fé e Moral.

Nem sempre foi assim. Quando esse artigo foi escrito as primeiras movimentações de detente da igreja católica em relação ao protestantismo - que iriam marcar o Concílio Vaticano II - começavam a surgir. Até lá, nas décadas anteriores, a correspondência Estado Unidos=imperialismo e imperialismo=protestantismo continuou a fermentar as ideias do clero e a dividir opiniões na sociedade. A maioria entendia que o chamado pan-americanismo⁷³ da época, capitaneado pelos *yankees*, deixara de ser um projeto de integração latino-americana para tornar-se parte de um plano de dominação continental. Ora, a interpretação simbólica que os próprios estadunidenses faziam de si já se encontrava largamente difundida pelo continente.

Segundo essa interpretação, desde o pacto do *Mayflower* a ‘América’ fora concebida como uma espécie de éden ultramar, um sinal histórico do Reino de Deus na Terra, pois o deus dos cristãos havia deixado o velho mundo e atravessado o atlântico. (HILL, 2003). A partir da *American Civil Religion* criou-se cotidianamente os símbolos e as crenças – pais fundadores, lugares de memória, datas cívicas etc. - que, miticamente articuladas, auto-representavam os EUA como um perfeito acordo entre a vontade do Deus cristão e a luz para o mundo. (CATROGA, 2006). Um observador *in locu*, Andrew Burnaby, expoente do avivamento inglês, depois de dois anos de visita aos EUA (1759-60) escreveu que estava difundido entre as pessoas que o Deus cristão havia emigrado para a América e que seu povo aguardava o dia em que ela “ditaria a lei ao resto do mundo”. (Apud DELUMEAU, 1997: 246). A historiografia estadunidense, durante muito tempo, fora quase uma *hagiografia*, a história de um ‘povo santo’. Tratando-se de uma nação que autodefinia-se como ‘eleita’, não poderia ter sido diferente.

⁷³ Em rápido esboço o pan-americanismo teve seu início com Simon Bolívar e Jose Marti possuindo caráter francamente independentista e de integração multilateral dos países latino-americanos. Contudo os EUA tinham seus próprios planos de integração a partir da Doutrina Monroe (1823). A unidade das Américas construída a partir de Washington não aceitava qualquer ingerência ou tentativa de recolonização por parte da Santa Aliança. Seu idealismo definia o continente como político e culturalmente diferente da Europa, de caráter liberal em matéria de economia e religião. Buscava-se construir “um imperialismo para combater impérios”. Foi na segunda fase do pan-americanismo (1889-1930) que a primeira Conferência Pan-americana foi realizada em Washington (1889-1890), momento em que a guerra hispano-americana-cubana apontava os EUA como potência por meio do Corolário Roosevelt de Theodore Roosevelt (1901-1909). O pan-americanismo perdeu sua força diplomática à medida que se tornou um instrumento de dominação das Américas recuperando influência com a política da boa vizinhança de Franklin Roosevelt na década de 1940 contra o nazismo no continente (Cf. TEIXEIRA DA SILVA, 2004).

Uma vez consolidada sua hegemonia nos territórios de fronteira seu destino era assumir o papel de redentor político e espiritual dos povos latino-americanos⁷⁴. Ao fazê-lo se estaria cumprindo os desígnios do Deus cristão e acelerando a parúsia, o novo Milênio. Associada ao retorno do Cristo o Milênio seria o período de mil anos de paz e prosperidade no mundo inaugurado na primeira vinda do Cristo [pós-milenarismo] ou após a sua segunda vinda [pré-milenarismo]. No caso dos EUA a prosperidade e riqueza da segunda metade dos Oitocentos eram sinais de que o milênio estava instaurado e que se devia preparar a humanidade para o retorno do Cristo convertendo o maior número de pessoas possíveis⁷⁵. Foi imbuídos dessas convicções universalistas que os missionários estadunidenses aportaram na América Latina.

Não é exagero dizer que esse imaginário político-religioso, ao mesmo tempo condicionou sua política externa e foi consequência desta. Seu resultado prático confirmou-se no impulso anexador de povos e territórios pela provocação, guerra, compra ou conquista flibusteira⁷⁶. No entendimento do filósofo Domenico Losurdo (2007), seu *télos* era criar um espaço sagrado de trocas mercadológicas e de investimentos tanto financeiros como religiosos, onde o branco-anglo-saxão-protestante consumaria seu fado de ‘nação eleita’, de baluarte do progresso e da democracia liberal.

A doutrina da ‘bondade desinteressada’ animou o destino manifesto, requerendo do povo estadunidense o dispêndio de recursos financeiros e humanos para as missões na América Latina por meio, principalmente, da *Junta de Nova York*, da *Junta de Nashville* e da

⁷⁴ A título de referência, de 1823 a 1898 os EUA já haviam anexado com armas e dinheiro a Louisiana, Flórida, Texas, Oregon – a pretexto da pregação aos índios pelos presbiterianos e metodistas –, Califórnia, Porto Rico, Alasca, Haváí, Gadsten, Guam, Filipinas, Santo Domingo e Cuba. Só após a 1ª Grande Guerra Mundial a política externa estadunidense atravessaria o Atlântico, influenciando, ainda timidamente, o cenário político europeu.

⁷⁵ Baseado no Apocalipse de João capítulo 20, a adoção do pós ou do pré-milenarismo estava ligado a crises e conflitos mundiais. Como o Cristo não veio no século XIX (pós-milenarismo), passou-se a uma atitude pré-milenarista, de que o milênio não estava instaurado e que o Cristo precisava vir uma segunda vez.

⁷⁶ O senador republicano Albert J. Beveridge discursou: “(...) Não nos retiraremos de nenhuma delas. Não repudiaremos o dever no arquipélago. Não abandonaremos a nossa oportunidade no Oriente. Não renunciaremos nossa parte na missão de nossa raça, depositária, sob as ordens de Deus, da civilização do universo. E nos movimentaremos para frente em nosso trabalho, não uivando lamentos como escravos esmagados por suas cargas, mas com a gratidão por uma tarefa digna de nossa força, e dando graças ao Deus todo poderoso, por nos ter marcado como Seu povo escolhido, de hoje em diante, para guiar a regeneração do mundo (...) Deus não preparou os povos de língua inglesa e teutônica durante milhares de anos apenas para a autocontemplação e auto-admiração vã e ociosa. Não! (...) Somos os depositários do progresso do mundo, os guardiães de sua paz virtuosa. O julgamento do Senhor está sobre nós: "Em algumas coisas vocês foram fiéis; farei com que vocês governem sobre muitas coisas".

*Junta de Richmond*⁷⁷. Para melhor entendimento é preciso aqui explicar o papel dessas agências no Brasil. Em síntese, após a Guerra de Secessão, as denominações foram divididas em Igrejas Batistas e Igrejas Presbiterianas do Norte e do Sul. Os presbiterianos do Norte organizavam-se na *Junta de Nova York* enviando o pioneiro da denominação, Ashbel Green Simonton, para o Rio de Janeiro em 1859. Já os presbiterianos do Sul, por meio de seu *Comitê de Nashville*, enviaram John Rockwell Smith a Recife em 1873. A Convenção Batista do Sul dos EUA, chamada de *Junta de Richmond*, e mais tarde, de Junta de Missões Mundiais da América, iniciou o trabalho missionário batista com William e Ana Bagby em 1882, na Bahia. Pertencentes ao chamado *Cinturão Bíblico* – uma região que conglomerava 13 federações dos EUA em que o peso do conservadorismo/fundamentalismo religioso é decisivo na vida política e no cotidiano -, foram essas duas juntas do Sul que formariam o ‘grosso’ da obra missionária estadunidense.

A imagem que os estadunidenses tinham de si mesmos não era compartilhada pelos países anexados. As ambições dos EUA no continente foram questionadas pela primeira vez pelo monarquista e antiamericanista católico Eduardo Prado. Em *A Ilusão Americana*⁷⁸ Eduardo Prado, um parisiense nascido em Portugal, denunciou: “Tratados de comércio! Eis aí a grande ambição norte-americana, ambição que não é propriamente do povo, mas sim da classe plutocrática, do mundo dos monopolizadores”. Segundo Prado a influência estadunidense sobre o Brasil era deletéria e perniciosa, pois os dois países não tinham nada em comum; nem raça, nem tradições, religião ou história. Não existia amizade fraterna com os EUA que não fosse impelida por algum interesse. Considerava que seu republicanismo era um mal que protegia os vícios do capitalismo cujo único antídoto era a monarquia e o catolicismo.

⁷⁷ Comumente as igrejas do Norte viveram os conflitos entre a crítica inferior e a crítica superior, ou seja, entre o estudo da Bíblia que busca datar historicamente os livros, conhecer seus autores e fontes fazendo comparações (liberal), e sua leitura literal (fundamentalista), no qual o texto não é relacionado com o extra-texto (o sócio-histórico). As igrejas do Sul não tinham tantos liberais para passar por esse conflito. É válido lembrar que após o fim da escravidão em 1888 as duas missões presbiterianas uniram seus esforços formando um único Sínodo e igreja: a Igreja Presbiteriana do Brasil. Ademais os conflitos raciais nos EUA levaram a uma terceira divisão no século XX: a chamada Convenção Batista e o Sínodo Presbiteriano dos ‘Negros’. É claro que dezenas de outras pequenas missões atuaram no Brasil. Seria inoportuno elencar aqui todas elas. Ressaltarei apenas uma que atuou no Ceará nos anos 1940 apoiando a Igreja Batista de Porangabussu antes de filiar-se a Junta de Richmond: a *Missão Batista Americana*.

⁷⁸ Escrito em 1893, à época da Revolta Armada contra o ditador Floriano Peixoto, o livro teve seu lançamento proibido e os livros apreendidos em São Paulo. Segundo Moniz Bandeira (2007) a obra repercutiu profundamente na opinião pública dando início a uma escalada de escritos contra e a favor do pan-americanismo.

O diplomata pernambucano Oliveira Lima, que em seu livro de memórias *Os Estados Unidos* (1899) escreveu uma versão condescendente da Doutrina Monroe, mudou de opinião anos depois passando a uma posição crítica ao Corolário Roosevelt. Para ele o monroismo de Roosevelt era um “apanágio de uma só nação para o domínio comum do continente que diz proteger” condenando o pan-americanismo à hegemonia dos EUA⁷⁹. Já o jornalista João Abranches identificou no protetorado estadunidense a formação de um *trust* no oceano pacífico e no mar caribenho⁸⁰. No correr das décadas muitos outros se manifestaram pelo antiamericanismo tornando-se uma verdadeira ‘escola’ que mobilizaria parte considerável da intelectualidade brasileira até os anos 1940⁸¹.

Por sua vez os bispos consideravam que na política externa dos EUA, Capital e religião eram os dois lados de uma mesma moeda. Proclamavam que há muito os EUA alinhavavam negócios e missões protestantes. Fazendo um trocadilho bem ao espírito da época um missionário católico francês chamou de “piratas espirituais” os homens e mulheres que faziam proselitismo protestante na América Latina. O antiamericanismo católico associava a diplomacia do dólar⁸² à infiltração protestante. Um projeto não apenas político-econômico, mas, também, teológico-político de imperialismo.

Essa dupla visão apareceu com vigor na Carta Pastoral de 1920 do arcebispo de Mariana dom Silvério. Tão importante para a informação e formação da imagem protestante no catolicismo foi replicada várias vezes Brasil afora. O *Correio da Semana* da Diocese de Sobral, Ceará, foi um dos semanários a replicar os artigos de outros jornais em que o protestantismo aparecia como vicário da dominação estadunidense no continente. Nele eram regularmente publicado matérias denunciando as “seitas”. Na referida Pastoral de título *Com os protestantes – Protestantismo? Não! Americanismo. Alerta, brasileiros!*,⁸³ dom Silvério escreveu que para estabelecer o “imperialismo Americano” a estratégia planejada era encaminhar empresas aos países, estabelecer relações comerciais e financiar a vinda de

⁷⁹ Conjunto de artigos para o Diário de Pernambuco e Estado de São Paulo. Foram publicados em livro com o título *Pan-americanismo (Monroe, Bolívar, Roosevelt)* no ano de 1907.

⁸⁰ *O Brasil perante a Doutrina Monroe*. (ABRANCHES, 2001, p.109).

⁸¹ Nos tempos da Política da boa Vizinhança de Roosevelt o antiamericanismo começou a perder força a despeito das galhofas e críticas de poetas, cantores, escritores, anarquistas e comunistas. Um bom estudo sobre o assunto é a pesquisa *O imperialismo sedutor* de Antonio Pedro Tota (2000).

⁸² A diplomacia do dólar buscou pela dependência econômico-financeira o que a diplomacia do canhão conseguia pelas armas dos flibusteiros: fazer pressão sobre os governos latino-americanos para a ruptura ou suspensão de negócios e acordos com os países europeus, e a substituição da libra pelo dólar nas transações financeiras.

⁸³ Republicada no *Correio da Semana*. 03.05.1940. p. 1 e3.

missionários para “obter adeptos, construir igrejas e lançar alguns pobres ignorantes, iludidos com promessas ou comprados com dinheiro”. Neste caso, os missionários estadunidenses eram fiadores das empresas e vice-versa. Um oferecia o lastro material, o outro, na conquista espiritual, oferecia as condições culturais de aceitação de sua dominação comercial e política. Ante às ambições dos protestantes e das empresas estadunidenses de destituir do país a fé católica dom Silvério recomendava aos brasileiros que “se ponham de sobre aviso contra os mercenários, que para fazer jus ao salário das seitas americanas, exercem o officio ignóbil de grangear apostatas para ellas, e concorrem para entrega do Brasil ao estrangeiro ambicioso”. (Sic).

Como estrangeiro portador de uma cultura e credo diferentes o clero alardeava o perigo real de desnacionalização do país. Ao se usar nas pastorais e na imprensa confessional o substantivo feminino ‘infiltração’ desejava-se comunicar a forma furtiva e lenta de penetração do protestante. Como um corpo estranho e uma vez imiscuindo-se no tecido social contaminava-o como uma doença atacando a religião do povo e colocando em risco a unidade política e cultural da república⁸⁴. Em outro artigo de tom antiamericanista publicado no *Correio* escreveu-se: “(...) o que chega até nós é o veneno sutil que é dos mais fortes responsáveis pela confusão de espíritos desvirtuamento dos costumes da cadeia de nações latino-americanas, formadas com sacrifícios, pelo esforço e dedicação dos colonos católicos da heróica e cavalheiresca Península Ibérica”⁸⁵. Apoiar e se converter a esse credo aparecia como ato de traição à pátria, porque ser católico era ser brasileiro.

Poucos anos depois o arcebispo de Cuiabá, dom Aquino Corrêa, fez sua conferência sob a epígrafe *Imperialismo e protestantismo* em que reiterava o protestantismo como ponta-de-lança da expansão econômica estadunidense no Brasil invadindo-o do litoral aos sertões. Segundo ele, de 1916 a 1920 – a primeira foi uma data marcante, como explicarei mais adiante – foi elevado em mais de cem por cento seus esforços sendo em apenas um ano investidos 5 milhões de dólares em projetos na América Latina. (Cf. BANDEIRA, 2007). Como ironizou outro articulista, novamente o jornal da diocese sobralense ninguém mais

⁸⁴ No seu discurso durante III Congresso Eucarístico em Recife (1939) dom Sebastião Leme exortou as bases em que o povo católico devia assentar seu modo de vida: a afirmação perante ao Estado de que a maioria da população brasileira é católica e de que estava em curso uma “Guerra Santa, uma “Cruzada” contra o estrangeiro inimigo da fé católica _ comunistas, protestantes, espíritas etc. -. (Cf. ALMEIDA, 2001, p.120-121). É sintomático o hino do Congresso: “Creio em ti, hóstia santa, até a morte! Quem não crê, brasileiro não é!”.

⁸⁵ *Pan-Americanismo e Latinidade. Correio da Semana*. 11.10.1940. p. 1.

levava com seriedade a Doutrina Monroe; “A América para os americanos... do Norte, já se entende”⁸⁶.

Em um momento em que o laicato fora convidado a tomar posição com o clero na defesa e organização da igreja por meio da Ação Católica, o jornalista Antônio Torres prosseguiu na defesa da ‘religião nacional’ enfatizando sua propaganda desnacionalizadora e citando o empenho do velho John D. Rockefeller no sustento das missões. Em seu célebre artigo *Amizade Yankee*, republicado, novamente, pelo *Correio da Semana* em 1924, o ‘povo estadunidense’ e seus missionários eram qualificados como: “súcia”, “santarrões”, “vagabundos”, “agentes disfarçados do Governo norte-americano” e “bebedores de whiskes”⁸⁷. (Sic). Um povo que precisou que seu governo criasse a lei seca a fim de que parassem de consumir exageradamente o álcool. As bases morais em que os EUA estavam assentados eram tão precárias como nos demais países das Américas. Como bom católico era opositor do divórcio, vendo nesse dispositivo civil o sinal da promiscuidade de uma sociedade de “moralidade muito precária”. Citando um tal “dr. Landes” que segundo ele fazia parte de uma igreja protestante naquele país destacou que este havia dito numa conferência que as missões protestantes eram a única forma de diminuir o sentimento antiamericano. O envio de “meia dúzia de médicos da missão Rockefeller” amenizaria a desconfiança da população por meio da assistência em saúde. “Depois de curar-lhes os corpos curemos-lhes também a alma”, sublinhou. Ao final do artigo convidava seus leitores a “Defender a igreja Catholica é defender o Brasil”. No mesmo tom de denúncia o alegórico editorial “*Vade Retro*” sintetizou a percepção do clero sobre a empresa missionária protestante.

Está provado que, todos os anos, vêm dos Estados Unidos milhões de dólares para a propaganda do protestantismo no Brasil (...). Ao passo que os católicos lutam com dificuldades para manterem o culto divino, os protestantes têm dinheiro às mãos cheias com que pretendem metalizar as consciências... Não somos Judas para recebermos trinta dinheiros para traírmos o nosso mestre. (...) O protestantismo é a morte da nacionalidade, é a desintegração da Pátria Brasileira. O protestantismo é o imperialismo norte-americano alastrando-se assustadoramente pelo mundo afora⁸⁸.

A grande quantidade de agências e igrejas no Brasil aumentava a paranóia da infiltração protestante. Dom Agnelo Rossi, publicara em 1938 o primeiro balanço histórico e estatístico das igrejas protestantes - e de “outras seitas” -. Referência de leitura para o clero,

⁸⁶ *Perigo americano. Correio da Semana*. 04.10.1924. p. 05.

⁸⁷ Publicado originalmente no jornal *A Notícia* do Rio de Janeiro foi publicado no *Correio da Semana* de 12.03.1932.

⁸⁸ *Correio da Semana*. 12.03.1932. p. 1.

nas duzentas e onze páginas d’*O Diretório Protestante no Brasil*⁸⁹ dom Agnelo além de esboçar um breve histórico do protestantismo no Brasil arrolou, na terceira seção do livro, todas as igrejas, missionários, “seitas independentes” e sociedades mantidas ou não pela religião protestante no Brasil. Mesmo que o número de protestantes no censo de 1940 ainda fosse pequeno (2.61%), as centenas de igrejas e lugares de culto, missões e missionários por ele registrados aumentavam a desconfiança do clero.

A título de exemplo, em 1930, os presbiterianos e batistas apareciam no *Diretório* com 102 e 30 missionários, respectivamente. Eram 359 igrejas e 1493 lugares de culto presbiterianos e 603 igrejas e 804 locais de cultos batistas. No geral listou quase 50 organizações – protestantes ou não -, quatro livrarias e editoras sediadas no Rio de Janeiro e em São Paulo, 24 títulos de revistas e 17 periódicos, dentre eles, o *Norte Evangélico* (jornal presbiteriano sediado em Recife), *O Jornal Batista* (órgão da Convenção), *Correio Doutrinal* (dos batistas do Norte) e *O Puritano* (jornal presbiteriano paulista). No ‘Diretório Protestante’ dom Agnelo não diferenciou batistas e presbiterianos dos mórmons ou do *Rotary Club*⁹⁰. Considerava todas como seitas estadunidenses que colaboravam entre si visando imiscuir-se no país e subverter a religião do povo.

Se fosse identificar em que momento as suspeitas do clero à política externa estadunidense tornaram-se certeza diria que foi com a chegada do ano de 1910. Cabe, aqui, explicar essa afirmação. Há um ensaio escrito, mais uma vez, por dom Agnelo Rossi na recém-criada *Revista Eclesiástica Brasileira*, cuja primeira parte foi publicada em plena Segunda Guerra Mundial (1943), e a segunda parte após o conflito (1946). Nele o clérigo explicou os motivos da desconfiança da Igreja Católica para com os EUA e o porquê da reticência da Igreja a política de aproximação do governo Getúlio Vargas durante o conflito⁹¹. Durante a II Guerra o antiamericanismo católico, e a qualquer estrangeirismo que não viesse de Roma, havia sido criticado por setores do governo e da sociedade que viam nos EUA um parceiro na luta contra os fascismos – depois contra o comunismo –, além de um investidor

⁸⁹ Na verdade o *Diretório* de dom Agnelo Rossi são extratos do livro do italiano Camilo Crivelli *Directorio Protestante de La America Latina* com a inclusão de uma introdução sobre o protestantismo no Brasil e dados estatísticos “mais recentes” (Cf. ROSSI, 1938).

⁹⁰ Considerada uma “moderna maçonaria” o Rotary foi criado em Illinois, Chicago, em 1909, reunindo a alta burguesia estadunidense. Seu primeiro presidente no Brasil foi o cearense e senador José Thomé Saboya e Silva, em 1922. Chegou ao Ceará nos anos 1930 reunindo os setores burgueses e médios da sociedade como Álvaro Weyne, Torres de melo, Demócrito Rocha e Francisco Falcão (Cf. SILVA, 2009).

⁹¹ *Por que das missões protestantes na América Latina?* **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol.3, fasc. 1, Março 1943, & *Por que das missões...* vol. 6, fasc. 3, Setembro 1946.

direto na indústria de bens de capital nacional, uma das razões da adesão brasileira aos Aliados na guerra.

Ainda no ensaio de 1946 dom Agnelo explicou que não era intenção da Igreja prejudicar a Política de Boa Vizinhança entre os governos Vargas e Roosevelt. Investindo-se do papel de porta-voz da tradição e cultura brasileira a Igreja Católica quisera apenas lembrar que havia condicionantes para uma relação amigável com os EUA. As condições já haviam sido apresentadas em carta do bispo de Belo Horizonte, dom Antônio dos Santos Cabral, ao embaixador estadunidense no Brasil, Jefferson Caffery, publicada no jornal *A União* no ano de 1942, em que aquele solicitava a este que interferisse junto ao presidente Roosevelt sobre a ação de missionários protestantes em um país onde o povo já era cristão porque católico. Posteriormente censurado pelo conteúdo da carta o bispo mineiro disse que se a política da boa-vizinhança era vista com suspeita - mais pelo clero que pela população em geral - era devido “(...) a propaganda protestante desenvolvida pelos missionários norte-americanos”⁹². Em defesa do companheiro de batina dom Agnelo reiterou a impossibilidade de “uma cooperação leal, íntima e duradoura entre os dois grandes povos da América” se mantida missões protestantes no Brasil. Só haveria uma política da boa vizinhança se fosse liderada pelos católicos e houvesse respeito mútuo. Exageros seus à parte, essa posição em nada alterou as negociações encampadas pelo governo Vargas.

Já no primeiro ensaio de 1943 dom Agnelo procurou demonstrar o porquê da conduta antiamericana e antiprotestante do clero. Para isso partiu de alguns excertos do volumoso *Panamá Congress*; conjunto de textos e resoluções do Congresso Mundial de Missões Protestantes de Edimburgo na Escócia (1910) e do Congresso da Ação Cristão do Panamá (1916)⁹³. O Congresso de Edimburgo sempre foi aclamado e lamentado pelos teólogos, historiadores e sociólogos ‘religiosos’ de hoje⁹⁴. Aclamado por neles terem sido desenhados os primeiros contornos do diálogo ecumênico entre as igrejas protestantes. Lamentado devido

⁹² A carta *Os católicos brasileiros e os Estados Unidos* foi publicada pelo **Correio da Semana** de 08.03.1942.

⁹³ As resoluções nunca foram publicadas no Brasil. Ducan Reily (1993) disponibilizou alguns excertos em seu livro sobre o Congresso do Panamá. Os documentos de 1916 estão de posse do *Archives At Union Theological Seminary*, em Nova York. São 106 caixas de fotos, relatórios, pareceres e atas. Inclusive os quatro relatórios sobre o Brasil em 1916. Disponível em: http://www.columbia.edu/cu/lweb/img/assets/6398/MRL%209_CCWLA_FA.pdf.

⁹⁴ Por exemplo, Antônio Gouvêa de Mendonça (1997: p. 93) definiu que a decisão tomada em Edimburgo em relação à América Latina havia sido um “grande erro, embora de boa fé”. Porém, lamentou a perda de convergência denominacional e missionária entre as igrejas protestantes. Já Luiz Lonquini Neto (2002, p. 95) analisou que o Congresso tinha sido “equivocado em suas análises e propostas”, louvando as tentativas de um diálogo ecumênico.

à mudança de atitude de algumas sociedades missionárias em relação ao catolicismo. O ponto de partida da análise de dom Agnelo Rossi é o que ele chama de “centro nevrálgico do problema” em Edimburgo, ou seja, as divergências entre os delegados alemães e os delegados estadunidenses sobre a América Latina continuar, ou não, como uma fronteira a ser missionada. Segundo ele a tese alemã era clara e dominante dentre os europeus: “A América Latina é cristã porque é católica”, portanto o esforço missionário deveria ser direcionado aos africanos, asiáticos e orientais que nunca ouviram o evangelho⁹⁵. Condição dessemelhante aos dos países latino-americanos que já tinham contato com o evangelho através do catolicismo. O presbiteriano Erasmo Braga⁹⁶ (1916, p. 81) explicou nestes termos o impasse em 1910:

A feição particular da Conferência de Edimburgo foi que a representação ficou restrita às missões que operavam em terras não-christãs. Isso veio a excluir as missões estabelecidas em países nos quais a religião predominante é qualquer das formas históricas do Cristianismo. O maior campo missionário em tais terras é a América Latina. Tal exclusão levantou a questão da própria legitimidade de manterem as igrejas evangélicas as suas missões neste continente, a não ser entre as tribos de índios pagãos. (Sic).

A retirada da América Latina do alvo missionário levou os descontentes a reunirem-se, paralelamente, sob os auspícios de Robert Spencer, secretário executivo da Junta de Missões Estrangeiras das Igrejas Presbiterianas dos EUA. Dentre os presentes estavam os presbiterianos e únicos delegados brasileiros: Erasmo Braga, Eduardo Carlos Pereira e Álvaro Reis⁹⁷. Nela foi acordado que em Nova York seriam realizadas reuniões preparatórias (1913, 1914 e 1915) para um novo congresso a ser sediado no Panamá, em 1916; não por acaso, pois era o maior país protestante do continente depois dos EUA. Nele se estudaria e discutiria, exclusivamente, a situação, problemas, estratégias e bases de cooperação e evangelização da América Latina; como queriam as sociedades missionárias estadunidenses e, claro, os brasileiros lá presentes. Segundo dom Agnelo no manifesto divulgado pelos “descontentes” estava escrito que a questão não era se as “igrejas dominantes nessas nações [católicas] são ou

⁹⁵ O próprio subtítulo do congresso, “Para considerar os problemas missionários relativo ao mundo não cristão”, deixava claro que a reunião seria para traçar esforços interdenominacionais junto às nações sem grande presença católica e protestante. A única exceção missionária apoiada em Edimburgo eram as sociedades cujo trabalho visava evangelizar os povos indígenas do continente latino-americano.

⁹⁶ Nascido em 1877 em Rio Claro, São Paulo, Erasmo Braga foi pastor da Igreja Presbiteriana de Niterói e professor do conservador Mackenzie College e do Seminário Presbiteriano. Criou o que durante muitos anos foi o órgão oficial dos presbiterianos brasileiros, jornal “O Puritano”. Em 1909 ficou popularmente conhecido quando escreveu uma série de livros para o ensino de quartas séries da escola primária conhecida como ‘série Braga’. Foi publicada durante 40 anos tendo mais de cem edições. Erasmo Braga também compôs a comissão da reforma educacional de 1930. Disponível em: <http://www.erasmobraga.com.br/a-escola/biografia-erasmo-braga>. Acesso em: 30.12.2009.

⁹⁷ As igrejas batistas não enviaram representantes. Alguns participariam individualmente do 2º Congresso Regional da Acção Christã de 1922, no Rio de Janeiro.

não cristãs, se cumprem ou não seus deveres”, mas que há nelas milhões de habitantes “privados da Palavra de Deus e nem sabem que seja o Evangelho”. Apesar de dom Agnelo citar apenas um parágrafo do manifesto, decerto se evitou o tom antipático e militante, não definindo se os adeptos católicos, ao lado dos povos indígenas, faziam parte dos milhões que desconheciam a “Palavra”.

Na verdade era impossível às sociedades missionárias estadunidenses seguirem os europeus. Tinham seus próprios interesses que, naquele momento, coincidiam com a política externa estadunidense. O combate ao papismo havia se tornado uma luta contra a tirania; e o governo dos EUA desejava que as missões pudessem dar leveza à sua antipática presença continental. Além disso, no caso dos delegados brasileiros, havia mais de cinquenta anos que se desenvolvia uma obra missionária que ainda não conseguira alcançar a maioria da população e nem a todos os estados da federação.

Voltando ao ensaio de dom Agnelo, no Panamá, reunidos no “luxuoso Hotel Tivoli, e não em edifício público, por causa dos protestos da população católica”, os primeiros resultados do congresso foram divulgados pela Comissão de Exploração e Ocupação – de fato, um epíteto sugestivo –. No documento a América Latina estava dividida em “4 classes” no tocante a religião:

- 1) um grupo violentamente anticlerical, contrário a toda forma de religião; 2) ateus e céticos; 3) os descontentes que tendem para o cinismo religioso e dureza de coração; 4) aqueles que ao serem atingidos pela educação tem de enfrentar a dúvida religiosa; ficam à parte os que professam, em relativa minoria, pertencer como membros militantes a alguma forma organizada de religião⁹⁸.

Conclusão: a latino-américa era um “continente abandonado” espiritualmente. A incapacidade da Igreja Católica em cristianizar o continente resultou em um povo anticlerical ou vivente da “dúvida religiosa” havendo apenas uma minoria esclarecida convicta. “É incrível! Nenhuma referência aos católicos convictos e intelectuais!”, reclamou. Perguntou, também, pela legitimidade daquele “espetáculo inaudito” já que a maioria dos delegados presentes ao congresso era de outros países e continentes. Segundo o clérigo dos 304 delegados, 209 eram de “estrangeiros” e 75, “em sua quase totalidade”, eram de estadunidenses, canadenses,

⁹⁸ No relatório de Erasmo Braga (1916) a página correspondente é a 128.

ingleses, espanhóis e italianos; apenas 21 eram “latino-americanos natos”⁹⁹. Segundo ele pessoas estranhas ao continente haviam se tornado “juizes apaixonados de povos, tão diferentes em sua fé, como em sua formação, tradições, vida e costumes”. Inquiria dizendo, “Que juízo, por exemplo, formulariam dos iânquis alguns juizes japoneses?”. (Sic). Mas à frente ele escreve:

Do Congresso do Panamá partiu uma comitiva de 40 delegados e delegadas para os Congressos Regionais de Lima, Santiago, Buenos Aires e Rio de Janeiro. Para tais excursionistas a situação religiosa e moral desses povos era simplesmente desoladora. Por toda parte, diz um deles, “alastra-se a prostituição, desenvolve-se a criminalidade, desprestigiam-se os tribunais, campeia a impunidade, levanta o colo a anarquia, avassala as inteligências a impiedade e pessimismo”. O catolicismo para eles é impotente para barrar a onda. Torna-se, por conseguinte, premente a solução protestante. Somente ele trará luz, moralidade, fé viva somente o protestantismo dará o sopro de vida a essas terras todas que parecem com o “vale de ossos secos da visão de Ezequiel”. (Cf. *Panamá Congress*. III, pág. 134)¹⁰⁰.

De certa forma, o clérigo demonstrara que o argumento missiológico no século XIX do porque das missões protestantes na América Latina havia sido reatualizado, oficialmente, para o século XX: o continente jazia às margens da civilização ocidental e sem amparo espiritual porque, dentre outros elementos, sua sociedade continuava católica. A bem da verdade, e em particular, o Brasil, não só católica, mas com adeptos do “occultismo”, “positivismo”, “agnosticismo” e “ateísmo”. (Sic). (Cf. BRAGA, 1916, p.29-130).

De modo geral, e para fins de conclusão, existia uma agenda oculta que associava política externa estadunidense, missões protestantes e fomento estrangeiro? Se as visões de mundo não são apenas um fruto mental ou uma ficção sem nexos, e sim relações concretas, a experiência da anexação dos países latinos, antes sob o julgo espanhol e católico, coligado ao poder econômico estadunidense nos mercados latinos e o significativo aumento da presença

⁹⁹ Apenas 7% dos delegados eram latino-americanos natos (LONGUINI. 2002, p.99).

¹⁰⁰ Dom Agnelo ainda fez algumas ponderações sobre o Congresso da Obra Cristã na América do Sul - *Congresso de Montevideú* - considerado “o Direito Canônico das Missões Protestantes na América Latina”. Dos seus 12 relatórios destacou dom Agnelo os princípios e as recomendações feitas às igrejas evangélicas. No relatório 11º extratou a passagem: “ela [Igreja Católica] é muito ritualista, formalista e suntuosa para corresponder efetivamente ao espírito do Evangelho, do qual vai se apartando cada vez mais”. Os congressistas, segundo ele, haviam definido o clero pouco inteligente, salvo os estrangeiros; de estrato social pouco distinto e quase sempre formado de órfãos e filhos de viúvas. Destacou também nos relatórios que as igrejas evangélicas deviam diminuir as hostilidades; que declinassem do desejo de reformar o catolicismo; que fizessem uma “política construtiva independente” desassociando-se do pan-americanismo – pelas razões óbvias –; que não afirmassem dogmas e eclesiologias, mas sim o Evangelho; que realizassem “conferências sem culto” etc. Já no relatório 5º, sobre a “ofensiva social”, dom Agnelo entendeu que era recomendado aos protestantes se aproximarem como “simpatizantes e amigos, das organizações seculares” visando influir em sua organização até a “protestantização das empresas”. Em desagravo, por considerar um “processo poderosíssimo de infiltração” destacou o item em que se recomendava a construção de colégios.

missionária no continente, parecem ter sido suficientes para estimular suspeitas, atualizar disputas e rivalidades entre as duas religiões, e alimentar o discurso antiamericano e antiprotestante. O próprio discurso anticatólico dos primeiros missionários estadunidenses no Brasil quando associava o catolicismo com o atraso e o protestantismo com a modernidade, ou o catolicismo com a tirania e o protestantismo com a redenção dos povos e liberalismo político, contribuiu para essa situação¹⁰¹.

Além disso, algumas empresas não escondiam do público seu interesse e fomento às missões na América latina. Atualmente já se tem alguma certeza que por se tratar de *One Nation under God*, muitos ‘magnatas’ estadunidenses dedicaram algum capital através de fundações e igrejas para a cristianização do mundo; seja por interesse corporativo, seja por ‘culpa inculcada’ criou-se uma correspondência entre missões, política externa e expansão econômico-financeiro. Essa correspondência pode ser definida com Max Weber como uma *afinidade eletiva*, ou seja, houve certos processos de interação em que instituições aparentemente distintas - governo, mercado e igrejas protestantes – convergiram, se atraíram mutuamente em condições sócio-históricas favoráveis¹⁰². Por exemplo, ao mesmo tempo em que a Fundação Rockefeller dava fomento à criação das juntas médicas missionárias para a América Latina e China – como escreveu Antônio Torres em a *Amizade Yankee* – seu coordenador, o batista Nelson Rockefeller, comandava, no Brasil, o *Office* da Política da Boa Vizinhaça nos anos 1940¹⁰³.

¹⁰¹ É desnecessário trazer a lume todas as dezenas de artigos em que essas associações foram feitas. Os primeiros missionários estadunidenses no Ceará, os presbiterianos De Lacy e Mary Wardlaw, escreveram em fins do século XIX vários artigos no *jornal Libertador* e na revista *The Missionary* fazendo essas correlações. Destaco o artigo publicado no *Libertador* de 30 de abril de 1887: “O Brazil não é um paiz pobre; o seu povo não é naturalmente incapaz de aprender; porém, *conserva a religião de seus pais*. O carro de bois de seus pais, a ignorância de seus pais; e enquanto preseva estas cousas vai ficar atroz os outros países. O arado, as estradas de ferro a intelligência, a educação, a Bíblia vão enconpanhia. O que o Brazil tem de bom vem dos paizes protestantes e onde há mais Bíblias e d’estas cousas, alli há mais Protestantes. As Estradas de Ferros, os vapores, as linhas telegraphicas vem em maior parte dos paizes protestantes, são geralmente invenções de protestantes e com dinheiro dos protestantes, e a regra é onde há mais protestantes há mais progresso ou onde há mais progresso há mais protestantes; cada um pode decidir ao que é a causa e o que é os effeito, porém o factó é que o progresso e o protestantismo andam com mãos dadas”. Sobre o assunto peço licença para citar meus artigos: *Os Filhos de Lutero – atores protestantes no Ceará do século XIX & Paidéia - a formação da reta doutrina protestante no Ceará*.

¹⁰² Para Michael Lowy (1989) Weber não tinha a intenção de torná-lo um conceito operatório. O conceito de afinidade eletiva comporta vários níveis ou graus: o de afinidade pura e simples (correspondência), o de eleição (atração mútua), articulação (combinação), e criação de uma figura nova entre configurações sócio-históricas ou esferas sociais distintas. Conferir o Capítulo 1 de *Redenção e Utopia* intitulado ‘Sobre O conceito de Afinidade Eletiva’.

¹⁰³ Um dos herdeiros da *Standard Oil* Nelson Rockefeller estava à frente do *Office of the Coordinator of Inter-american Affairs* (Cf. TOTA, 2000).

Em outros casos alguns líderes missionários, diante do enriquecimento brutal das mais ricas e poderosas famílias estadunidenses, argumentavam que a contrapartida mínima desses homens e mulheres era a doação de dinheiro para a cristianização do mundo. Esse argumento funcionou para o próprio Billy Graham que teve sua primeira cruzada em 1949 financiada pelos empresários da cidade. Não é preciso lembrar que muitos dos magnatas estadunidenses frequentavam ou eram membros de igrejas protestantes ou eram membros virtuais da religião civil americana. Suas doações filantrópicas não raras vezes recolhidas pelos líderes protestantes acabavam empregadas, dentre outras coisas, na promoção de atividade missionária na América Latina.

Parece-me que a questão não é se o protestantismo exportado para a América Latina e Brasil, auto-definido como liberal e baluarte da modernidade, escondia componentes imperialistas e autoritários, mas sim como ele poderia deixar de possuir uma afinidade mística com os dois naquele momento histórico. Digo mística pois parece-me exatamente a palavra que melhor traduz os vínculos entre o protestantismo e o conjunto de sentimentos e crenças difundidos acerca do destino do povo estadunidense.

Entretanto, se as tabelas de doações para as missões figuravam nos jornais católicos do início do século como ‘prova’ do sustento das missões protestantes empresas estadunidenses, à exceção das empresas ligadas aos Rockefeller, nunca eram identificados o nome de outras empresas, seus vínculos com o trabalho missionário, como eram distribuídas, e quais igrejas brasileiras recebiam essas ‘doações’. É difícil acreditar que em campos tão pobres de recursos, como o Ceará, por exemplo, o ‘dólar americano’ chegasse com a regularidade e nas somas insinuadas.

Porém, não é incorreto afirmar que em muitos momentos – especiais até - o sustento financeiro para organizar, estruturar e evangelizar veio de fora. Por exemplo, o trabalho dos pastores nacionais sertões adentro dependia, dentre tantos outros fatores, mais do esforço das juntas missionárias estrangeiras em pagar seus salários, que dos dízimos e ofertas recolhidos nas próprias igrejas brasileiras. Muitas delas, como as cearenses, ainda eram pequenas demais para arcar sozinhas com todas suas despesas. Como explicou G - Leonard (1981, p. 79) os missionários eram os únicos que mantinham ligações diretas com as igrejas estadunidenses

detendo os fundos por elas enviados¹⁰⁴. Seu importante papel fica claro, por exemplo, no 2º artigo do Projeto de Missões Nacionais elaborado na reunião do Presbitério de Pernambuco de 1907, na cidade de Canhotinho¹⁰⁵: “Que se peça a Missão Estrangeira para não diminuir, neste ano, o auxílio dado actualmente aos ministros nativos”. (Sic)¹⁰⁶. Em 1915 o presbitério reunido em Garanhuns decidiu que o interiorizador do presbiterianismo cearense, Natanael Cortez¹⁰⁷, iniciasse seus trabalhos pastorais na Igreja de Fortaleza “recebendo 50\$000 da Missão estrangeira e o resto do seu sustento da Igreja”. (Sic)¹⁰⁸. Já o pastor João Rodrigues¹⁰⁹ responsável por firmar o trabalho batista no Ceará enviou telegrama ao jornal *Correio Doutrinal* pedindo reza, pois a “situação financeira aqui com o recente corte da junta [Richmond] é aflitíssima”¹¹⁰.

Os recursos para investir em organização e na criação de instituições prestadoras de serviços, principalmente aquelas ligadas à educação e saúde, também vinham grosso modo das juntas. A compra de terrenos onde seriam construídos os templos, a aquisição de móveis, instrumentos e máquinas do Colégio Batista Santos Dumont (1949) e do Hospital Batista (1959) em Fortaleza só foram possíveis com esses recursos externos cujo articulador foi o missionário Burton de Wolf Davis¹¹¹. Bem como o Seminário Presbiteriano do Norte e o

¹⁰⁴ Um dos resultados práticos do Congresso do Panamá foi o chamado “Período de Cooperação” (1917-1932), ou seja, o estabelecimento da Comissão Brasileira de Cooperação liderada por Erasmo Braga. A cooperação se deu principalmente na área de “educação cristã” e “educação teológica”, ou seja, a abertura de escolas e de seminários. (Cf. MATOS, 2004).

¹⁰⁵ O presbitério de Pernambuco era formado pelas igrejas de Fortaleza, Recife, Paraíba, Natal, Garanhuns, Maranhão, Goyana, Canhotinho, Palmares, Areias, Genipapeiro, Pará, Manaus e outros seis congregações, incluída a de Baturité no Ceará. A divisão eclesiástica da Igreja Presbiteriana do Brasil é: o Supremo Concílio presbiteriano [reunião de presbitérios], seguido pelos Presbitérios [reunião de igrejas de uma mesma região], e depois pelas igrejas locais. A participação no Presbitério e no Concílio é por eleição de representantes, delegados, que são eleitos e enviados para representar cada igreja. Em cada igreja há uma assembléia de presbíteros. É necessário ser um diácono ou pastor para participar do Presbitério e do Concílio.

¹⁰⁶ **Actas do Presbyterio de Pernambuco**. 13 de julho de 1907.

¹⁰⁷ Nascido em 1889, na vila de Açú, Rio Grande do Norte, sua família se converteu durante as missões de De Lacy Wardlaw. Foi pastor da Igreja Presbiteriana de Fortaleza entre 1915-1943 e colaborador até 1952. Faleceu em Fortaleza no ano de 1967.

¹⁰⁸ **Actas do Presbyterio de Pernambuco**. 24 a 29 de Novembro de 1915.

¹⁰⁹ Discordâncias com o pastor João Rodrigues levaram a que vários membros deixassem a 1ª Igreja Batista de Fortaleza criando a Igreja Cristã Evangélica, ainda hoje existente na Avenida Monsenhor Tabosa, antes Rua do Seminário. Essa crise ocasionou a saída de Rodrigues assumindo interinamente o missionário João Tublim, residente no Rio Grande do Norte. As razões da saída desse grupo e o afastamento do pastor João Rodrigues em 1944 parecem ter sido a falta de recursos financeiros para sustentá-lo em tempo integral (Cf. NOGUEIRA, 2003).

¹¹⁰ *Seara cearense*. **Correio Doutrinal**. 25.12.1931 a 1º-8.01.1932. p.06. O historiador confessional Antônio Mesquita (1940: p. 286) reconheceu o problema do campo cearense dizendo que os “Recursos insignificantes, mal podendo manter o pastor e a família nada foi possível fazer no interior do Estado. Cidades boas e próximas da capital estão abandonadas”.

¹¹¹ A título de referência José dos Reis Pereira (1985: p. 108-109) explica que até 1970, na compra de terrenos para templos foram empregados recursos da *Junta de Richmond* por meio da Comissão Predial do Norte e da

Seminário Batista do Norte, responsáveis por formar a primeira geração de pastores ‘diplomados’ do Nordeste, foram erguidos e financiados com verbas das juntas de *Nashville* e de *Richmond*, em 1899 e 1902, respectivamente. A lista de exemplos é imensa¹¹².

Toda igreja queria e precisava em seu plantel da presença de um casal missionário estrangeiro. Escrevendo sobre esse período o na época historiador oficial do presbiterianismo brasileiro, Júlio Andrade Ferreira (1992: p. 221), informou que sua igreja estava “Emancipada, mas de modo algum rica. Emancipada, mas sempre aceitando a ajuda do Tio Sam”. Ponderação que se aplica muito bem a realidade das igrejas batistas.

Se as representações sobre o protestantismo ser uma vanguarda da política externa/imperialismo caíam em desuso com o tempo, o juízo da religião protestante como inimigo a ser combatido, como alienígena a cultura brasileira e por assim dizer, um ataque às tradições da maioria do povo continuou forte durante toda a primeira metade do século. Estranhamente, tempos depois, analisando o início do trabalho protestante o historiador presbiteriano Boanerges Ribeiro - um dos principais líderes da denominação nos anos 1960 e 1970 - escreveu que o protestantismo no Brasil não era estranho a cultura. Segundo ele o Brasil do século XIX “exigia” o pluralismo religioso e por isso, segundo ele, teria se implantado “com razoável rapidez e relativa facilidade”. Mais devagar com o andador! A rapidez ou não de sua implementação dependeu de um conjunto amplo de variantes sociais e históricas que fizeram do protestantismo uma religião, em geral, estranha ao mosaico cultural do país. Rapidez e facilidade são dois substantivos femininos mal empregados para esse contexto.

Como veremos, e mesmo que se aceite que alguns princípios e ritos católicos e protestantes “sejam parecidos” por pertencerem a uma mesma linhagem religiosa, essas similaridades não foram suficientes para suprimir as rivalidades e enfrentamentos. São as diferenças entre as duas religiões que deram o tom e as cores das rivalidades e

Junta Patrimonial Batista do Sul, ambas criadas em 1916. As remessas de dólares das igrejas estadunidenses para o Brasil eram emprestadas em moeda nacional a “juros módicos” às igrejas brasileiras. O Colégio Batista em Fortaleza, além do dinheiro das matrículas, recebia de 3 mil a 4 mil dólares anuais para despesas até o ano de 1966, quando a verba foi cortada (MEIN, 1982).

¹¹² A meu ver o livro *O que Deus tem feito* do missionário David Mein (1882), ex-professor do Seminário Batista do Norte, é um libelo proposital de como o fomento da *Junta de Richmond* foi crucial para a o desenvolvimento do trabalho batista no Brasil.

enfrentamentos, exigindo das igrejas protestantes estratégias eficazes de inserção e conquista de espaço social.

1.3. Desenvolvendo-se de forma desigual e combinada

Não é mérito apenas deste estado da federação, mas o Ceará é um exemplo do que defino de desenvolvimento desigual e combinado do trabalho protestante no Brasil¹¹³. Em primeiro lugar isso significa dizer que no Brasil entre e nas regiões, estados e igrejas a atividade protestante se deu em ritmos e condições históricas, sociais e geográficas diferentes. As regiões Sul e Sudeste foram os alvos preferenciais das missões sendo nelas consolidadas as primeiras colônias de imigrantes e as primeiras igrejas de origem européia e dos EUA, ainda no primeiro quarto dos Oitocentos. Aquele quadro histórico favorável permitiu ao protestantismo imiscuir-se pela presença de lavradores, comerciantes, médicos, engenheiros, artistas, naturalistas etc. Esses trabalhadores simples, qualificados ou donos/representantes de casas comerciais, foram os primeiros a manterem contatos com as populações nas províncias difundindo uma cultura e costumes cristãos acatólicos¹¹⁴. Isso contribuiu para que essas duas regiões, ainda hoje, sejam as mais ‘evangélicas’ do Brasil.

Traçando uma linha do tempo e usando as igrejas presbiterianas e batistas como modelo pode-se examinar melhor o desenvolvimento do trabalho protestante pelo país. Doze anos depois da criação da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro (1862), depois de estabelecida a presença em São Paulo (1863), e alcançado Campinas (1870), os presbiterianos começaram a ‘subir’ em direção ao nordeste, mais precisamente à Bahia (1871) – porta de entrada para Minas Gerais - e Recife (1873) - centro irradiador da denominação no Norte -. De Recife passaram a Alagoas (1885), Paraíba (1880), Ceará (1882), Maranhão (1885), Piauí (1887), Pará (1901) e ao Amazonas (1904)¹¹⁵. Entre a criação da primeira igreja no Rio de

¹¹³ Sim, a argumentação a seguir é um deslocamento para outra realidade empírica, o campo evangélico, da noção de *desenvolvimento desigual e combinado* de Leon Trotski.

¹¹⁴ Todas as denominações protestantes aportaram no Rio de Janeiro e daí para as províncias do Sudeste e Sul. Cronologicamente a primeira capela acatólica foi anglicana, em 1822, no Rio de Janeiro; a primeira comunidade alemã-luterana [1824] foi fundada em Nova Friburgo, também no Rio. Na capital do império também foi fundada a comunidade alemã-francesa [1827] formada de luteranos e calvinistas. No Rio Grande do Sul existiu a comunidade alemã de São Leopoldo [1844] que contava com 5.400 pessoas. Em 1841 houve a primeira tentativa de missão metodista, também no Rio, consolidando trabalho definitivamente apenas em 1878 na mesma cidade. Os missionários congregacionais Robert Kalley e Sarah Kalley fundaram a primeira igreja de origem missionária na mesma cidade em 1855. Só a Assembleia de Deus iniciou seu trabalho por Belém do Pará em 1911 (Cf. REILY, 1993).

¹¹⁵ As datas são da chegada do trabalho missionário ou da fundação de igreja. Não é fundamental, aqui, datar a

Janeiro e o início das missões no Ceará passaram-se vinte anos. Do Rio de Janeiro a Manaus pouco mais que o dobro, quarenta e dois anos. Ao final dos Oitocentos enquanto os presbiterianos já exerciam com confiança a evangelização nas principais cidades da região Sul e Sudeste em boa parte do Nordeste e do Norte ainda se tentava consolidar presença ou solucionar dificuldades básicas, como no caso da igreja cearense que ainda buscava erguer um templo em terreno próprio.

O exemplo batista só parece dessemelhante ao dos presbiterianos. As tentativas fracassadas no Rio de Janeiro (1860) e as dificuldades dos imigrantes do Sul dos EUA em Santa Bárbara, São Paulo (1865), levou a *Junta de Richmond* a acatar a recomendação de William Bagby que debruçado sobre um mapa do Brasil Império propôs que os trabalhos deviam começar a partir da Bahia (1882), a meio caminho do Sul e do Norte. Não obstante, após dois anos, deitaram esforços para se fazerem presentes na capital do império (1884) seguindo em direção a Maceió (1885), Recife (1886), Minas Gerais (1889), Santa Catarina (1890)¹¹⁶, e Natal (1896). Ao contrário dos presbiterianos o Norte e parte do Nordeste foi missionado a partir de Belém (1897) de onde partiram para as cidades de Manaus (1900), São Luís (1908), Corumbá (1911), João Pessoa (1923) e Fortaleza, que após duas tentativas fracassadas (1908, 1924), só teve uma igreja estabelecida em definitivo no ano de 1930¹¹⁷. Ao consolidarem presença no Ceará já haviam se passado quarenta e oito anos da fundação da igreja baiana.

É claro que o que chamo de desenvolvimento desigual do trabalho protestante não se explica por uma questão cronológica, ainda que dessa faça parte. Ele é o resultado do conjunto de ações ao longo do tempo com vistas à formação e domínio de territórios. Ora, o

fundação de todas as igrejas presbiteriana e batistas.

¹¹⁶ Formada por imigrantes batistas da Letônia.

¹¹⁷ A título de explicação, o missionário sueco-estadunidense Eurico Alfredo Nelson foi o responsável pelo trabalho no Norte e parte do nordeste. Antes de se converter queria vir ao Amazonas para enriquecer com a produção de borracha; acabou vindo para a região para missionar. Entre idas e vindas seguiu para o Maranhão e Piauí chegando a Camocim de onde fugiu sob ameaças para a cidade de Fortaleza. Tomando à frente do trabalho do diácono Firmino Alves, fundou no dia 14 de novembro de 1908 a primeira igreja batista que se tem notícia. Nelson pediu para que a Convenção Batista Brasileira enviasse um pastor. Foram mandados pastores para o Amazonas, Maranhão e Mato Grosso mais nenhum para o Ceará. O campo ficou abandonado. Fato semelhante deve ter acontecido fato que voltou a se repetir com a chamada “Primeira igreja Batista de Fortaleza” fundada em 24 de dezembro de 1924. Só em 1930 João Rodrigues financiado pelas missões estrangeiras fundou a atual Primeira Igreja Batista. Entre 1930 e 1940 foi criada além da Primeira Igreja, a Segunda Igreja Batista - Igreja de Monte Castelo -, e a Igreja Batista de Porangabussu e duas igrejas no interior: a de Aracati e Sobral. Em 1956 era organizada a Convenção Piauí-Ceará que foi substituída pela Convenção Batista Cearense (Cf. REIS, 1985: p. 45 & NOGUEIRA, 2003).

espaço é um híbrido formado de fixos e fluxos, de objetos artificiais e de sistemas de ações. Os fixos – uma igreja, a imagem de algum santo católico numa praça etc. – e os fluxos - as ações que alteram e modificam o meio - são os elementos que constituem e criam a síntese, sempre provisória, do espaço; uma dialética do porvir entre a ação transformadora num presente inconcluso e a velha situação presente em que se encontra as formas naturais-artificiais e a sociedade (Cf. SANTOS, 2002). As ações do protestantismo, isto é, o seu deslocamento visível no espaço ao longo do tempo, tinha em vista a formação de territórios, ou seja, a definição e delimitação de um espaço – quadra, bairro, cidade, macrorregião – em que se quer exercer domínio e poder e a inserção de objetos artificiais no tecido urbano – uma igreja, escola, seminário etc. –¹¹⁸.

Para conquistar um território era preciso estabelecê-lo como alvo. Para isso era determinado alvos primários, ou se quiser, uma hierarquia de campos missionários prioritários a serem ocupados. No topo da lista o eixo Rio de Janeiro-São Paulo. A lógica da escolha parece óbvia: esse era o centro da economia e do poder. Inicialmente, se existia um lugar onde se poderia usufruir de alguma estrutura urbana, obter visibilidade e exercer alguma influência era a partir, primeiramente, dessas cidades. Como disse, antes dos batistas assentarem trabalho na Bahia, haviam buscado no Rio e em São Paulo condições favoráveis de trabalho e, após dois anos em Salvador, se voltaram para a capital do império¹¹⁹.

Esse processo formação de territórios está intimamente relacionado ao binômio urbanização-economia regional. Os pequenos núcleos urbanos eram missionados por serem próximos a centros urbanos de maior porte. A pregação a coronéis que moravam em fazendas a pouca distância das cidades era uma prática corrente. Mas com poucos recursos humanos e financeiros estes eram locais passadouros. O deslocamento de um território a outro - de um bairro, cidade ou estado para outro território – só era realizado quando se alcançava o objetivo inicial, ou seja, quando da ocupação física e simbólica do espaço; fato quase sempre caracterizado pela consolidação de uma ‘primeira igreja’ ou congregação. Do contrário o campo era abandonado como testemunha a história dos batistas no Ceará. Alcançado esse

¹¹⁸ O território é a relação entre espaço, política e poder; é o espaço apropriado. Territorialidade é o exercício do controle do território. Conferir o artigo de Marcelo José Lopes de Souza (2003).

¹¹⁹ Quando os missionários batistas William Bagby, Zachary Taylor e o ex-padre Antônio Teixeira Albuquerque se reuniram para debater qual novo campo missionário deveria ser ‘aberto’ após a Bahia - se no Rio de Janeiro ou em Belém - optou-se pela capital federal devido a sua proximidade a Salvador e por já estar em curso o trabalho presbiteriano.

objetivo buscava-se a interiorização ou a ampliação da fronteira missionária por meio das estradas de chão batido, linhas férreas e portos. Se no ‘eixo pioneiro’ os deslocamentos se deram pela rica trilha do café (Cf. MENDONÇA, 1984) no Nordeste esta foi feita a partir das capitais pelos caminhos da cana, do algodão, do café e da carnaúba.

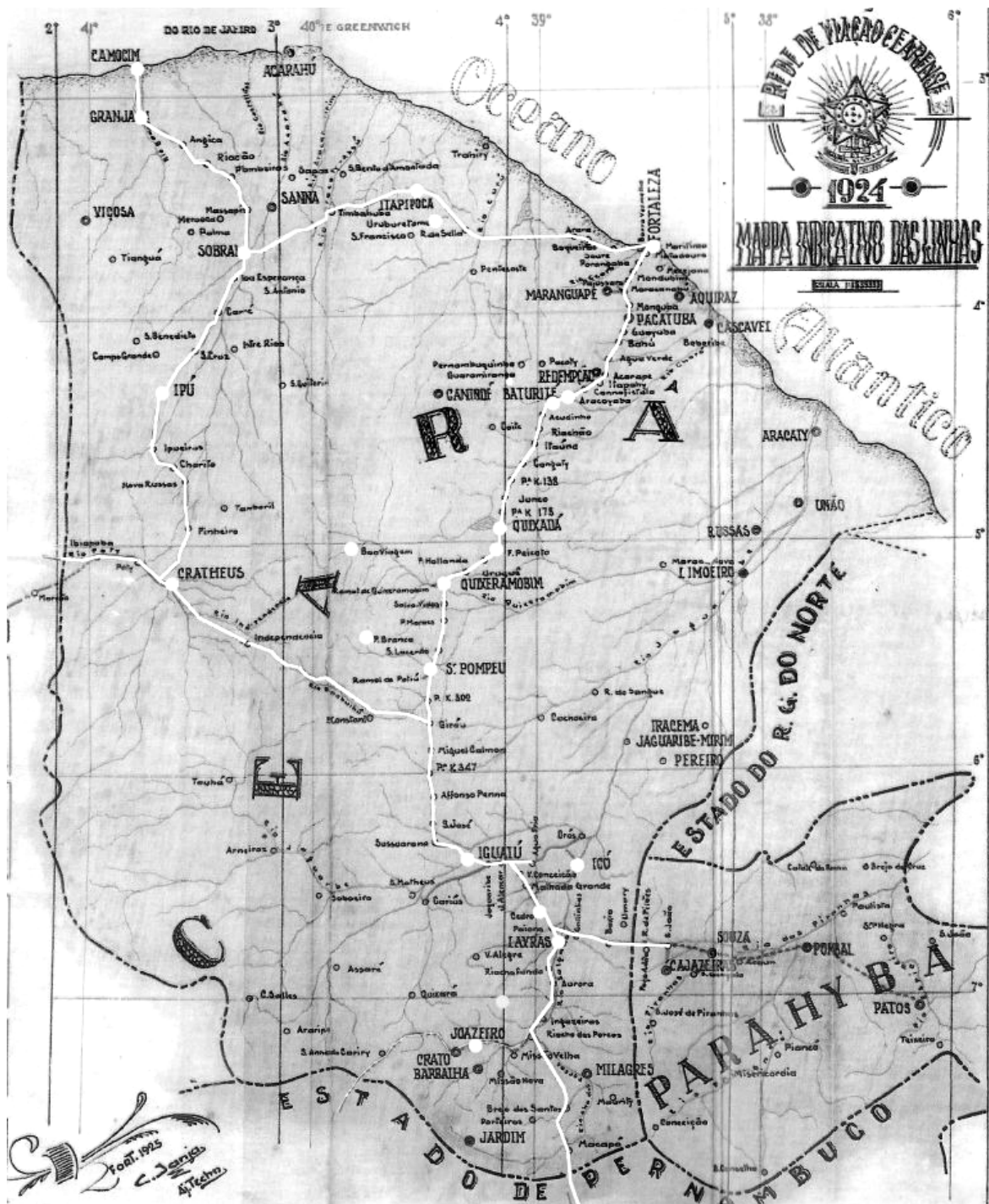
No Ceará os pioneiros presbiterianos partiram de Fortaleza interiorizando-se pela estrada de ferro, estabelecendo trabalho perto ou onde existia alguma estação da Rede Viação Cearense¹²⁰. Dentre elas, no ramal sul da RVC, as cidades de Baturité, Aracoiaba, Guaramiranga, Quixadá, Floriano Peixoto, Quixeramobim, Senador Pompeu, Pedra Branca, Iguatú, Icó, Cedro, Lavras, Juazeiro; no ramal Norte, Uruburetama, Itapipoca, Sobral, Ipú, Crateús, Granja, Camocim¹²¹. Em comum a essas cidades a presença de uma estação da RVC, ou no caso de Icó, a proximidade a uma, e o fato de serem importantes centros comerciais que escoavam a produção agrícola local¹²².

Falando disso, ser uma região ou cidade economicamente importante contava na escolha de novos campos a serem missionados. E à medida que outras cidades iam ganhando importância, tornavam-se mais atraentes. Por exemplo, com o ciclo da borracha as distantes Manaus e Belém ganharam rapidamente importância passando a centros irradiadores do protestantismo no Norte e Nordeste. Nenhuma região economicamente desenvolvida ou em desenvolvimento era longe demais para ser alcançada. Neste caso, me parece que há uma notória relação entre centros econômicos, urbanização e a formação de territórios pelos protestantes. Esses três elementos pressionaram o desenvolvimento desigual do trabalho protestante pelo país.

¹²⁰ Em uma troca de ideias, à tarde, num ano esquecido por mim, discutimos eu e o também pesquisador do protestantismo Robério Américo Souza essa hipótese.

¹²¹ A Linha Norte seguia de Fortaleza em direção a Sobral e Oiticica. A Linha Sul ia de Fortaleza até Jaguaribe.

¹²² Uma particularidade no processo de territorialização foi a elevação de Garanhuns a centro irradiador do presbiterianismo do Nordeste, e não a capital Recife. Na *Revista das Missões Nacionais* de 1912 o pastor recifense Antônio Almeida considerou um erro de estratégia argumentando que os grandes núcleos urbanos é que deveriam disseminar a pregação para os sertões, e não o contrário: “(...) não nos devemos esquecer da importância da evangelização das cidades... Se, pois, temos errados, é onde deixamos os centros donde poderia o Evangelho irradiar ao redor, e vamos começar ou mesmo centralizar no mato – na roça a nossa principal atividade cristã... Os batistas, porém, centralizaram-se no Recife, mantendo aqui escola e seminário e daqui evangelizando o interior do estado. O resultado é que eles têm no Recife a maior igreja, nos subúrbios diversas igrejas prósperas, mantém um importante colégio e uma escola teológica anexa e possuem pelo interior do estado maior número de igrejas do que nós” (apud REILY, 2003, p.275). As igrejas batistas mantiveram Recife como centro organizativo e formador do Nordeste.



3. No “Mapa Indicativo das Linhas” da Rede de Viação Cearense datado de 1924 pontuei algumas cidades que receberam trabalho protestante. É notório que os deslocamentos ocorreram a partir de Fortaleza seguindo a linha de trem da RVC.

O desenvolvimento desigual do trabalho protestante também dependeu – como apontarei no quarto capítulo - do grau de hermetismo nas regiões e estados. A maior ou menor catolicidade de uma região, sem dúvida, foi um ingrediente determinante no avanço lento do trabalho protestante na segunda metade dos Oitocentos e na primeira metade dos Novecentos, principalmente, nas regiões Nordeste e Norte. Se de início a consequência maior desse *modus operandi* foi a concentração de esforços e recursos financeiros no Sul e Sudeste, e o atraso do trabalho nas outras regiões, em contrapartida ao desenvolvimento desigual houve a combinação dos esforços entre as igrejas mais desenvolvidas e as menos desenvolvidas.

Organizadas em nível nacional as igrejas mais atrasadas – em estrutura, membros, recursos e missionários - ao participarem do circuito religioso beneficiaram-se com os investimentos e as trocas de experiências que, se não as fizeram alcançar suas congêneres mais desenvolvidas, ao menos contribuem na diminuição das diferenças de recursos humanos e financeiros entre elas. Os principais símbolos dessa combinação de esforços são exatamente o Sínodo da Igreja Presbiteriana (1888) e a Convenção Batista Brasileira (1907) que estabeleceram bases de cooperação e ajuda entre as igrejas e destas com as juntas de missões. Neste caso as igrejas menos desenvolvidas se beneficiam do trabalho das mais desenvolvidas.

Ao contrário do que se possa imaginar o atraso do trabalho batista cearense se beneficiou do pioneirismo presbiteriano no estado; estes estavam trabalhando há quatro décadas a sociedade cearense a fim de estabelecer um nível de tolerância religiosa que favoreceu o conturbado trabalho batista. Outro exemplo, só que mais extremo, foi o dos pentecostais cearenses que ao subverter a doutrina da Igreja Presbiteriana Independente do município de São Francisco, na Serra de Uruburetama, converteu-a na primeira Assembleia de Deus no Ceará (1914).

Em síntese o desenvolvimento do trabalho protestante foi desigual no tempo e no espaço, avançando em ritmos diferentes tanto entre como nas regiões, estados e igrejas. Ao mesmo tempo esse desenvolvimento desigual permitiu que nas regiões, estados e igrejas menos desenvolvidas tivessem acesso, no circuito religioso, aos recursos acumulados em cada uma dessas esferas mais avançadas. O campo cearense é resultado desse modo de trabalho.

Capítulo 2

Os Campos do Senhor

2.1. Seduzir e converter

Como se arrebanhavam prosélitos ao protestantismo? Segundo dom Agnelo Rossi no capítulo sexto do ‘Diretório Protestante’ as estratégias empregadas no Brasil para a conquista de fiéis eram: a difusão e venda de impressos (bíblias, folhetos, opúsculos, jornais), o emprego de pregadores/conferencistas, a abertura de colégios e de obras de filantropia/beneficência, e a formação de pastores nacionais em seminários teológicos. Esse roteiro estratégico variou de estado para estado somente quanto à intensidade e rapidez com que foi executado por cada igreja, da mesma forma que entre presbiterianos e batistas as possíveis variações foram unicamente quanto às táticas empregadas, ou seja, quanto às contingências no momento de inserção e/ou consolidação de posições.

Sua eficácia dependia das condições materiais e simbólicas encontradas nos estados; alguns mais flexíveis e abertos a mensagem protestante, outros mais herméticos e com laboriosas dificuldades para a realização do trabalho. Em uma ou noutra situação a incontestável hegemonia do catolicismo continuava sendo considerada pelas igrejas protestantes um grande ‘empecilho’ a sua expansão que deveria ser enfrentado ou contornado. Falando nisso, em rápido esboço histórico, pode-se dizer que dos anos 1910 aos anos 1960 a Igreja Católica progressivamente abandonou o tradicionalismo agarrado aos privilégios e aos subsídios do regime monárquico, como argumentava o padre Julio Maria ([1900] 1981, p.114), e instituiu um outro mais adequado à nova ordem republicana. Na Pastoral de 1890 os bispos persistiram na defesa de um tradicionalismo regressista que denunciava a ‘secularização’, a infiltração comunista e de religiões acatólicas ao mesmo tempo em que tencionavam uma nova ‘simbiose pós-padroado’ entre a esfera temporal e a espiritual¹²³. Somente em 1915, com a publicação da mais importante pastoral do catolicismo brasileiro - um misto de Constituição eclesiástica e manual pastoral para toda a igreja¹²⁴ -, seguida pela

¹²³ Para o brasilianista Scott Mainwaring (2004, p.43) o período de 1890 a 1916 foi de reformas internas e adaptação aos desafios da nova ordem. Os Papas Pio X (1903-1914), Benedito XV (1914-1922) e Pio XI (1922-1939) não admitiam concessões às modernidades. Contudo esse último estimulou a que Igreja brasileira fortalecesse sua presença na sociedade,

¹²⁴ A Pastoral começava afirmando: “fora da Santa Igreja Católica Apostólica Romana é impossível encontrar a salvação”, exortando a todos para enfrentar os desafios postos a cristandade: a defesa do ensino religioso, a

Pastoral do bispo de Olinda e Recife dom Sebastião Leme (1916), formalizou-se o projeto teológico-político de ‘restauração’ católica no Brasil; leia-se, da teologia da neocrisandade e da teologia da Ação Católica¹²⁵. Na teologia da neocrisandade a igreja era contraditoriamente uma força espiritual ao mesmo tempo acima da política e do Estado, ao mesmo tempo responsável por reconquistar para a Igreja – no campo político - a condição de princípio-eixo da sociedade. O Estado passa a não figurar mais como ‘inimigo da fé’ ao lado de protestantes, maçons, espíritas, comunistas, liberais etc. Sob a égide do “respeito às autoridades” o aparelho de estado devia ser menos combatido que conquistado, alinhando-o a Igreja nos temas de seu interesse. Para reafirmar o Brasil como um ‘país católico’ o laicato, mobilizado e guiado pelo clero, devia ocupar e exercer liderança nas mais diferentes instituições. Desta feita, o laicato de classe média, que formava a Ação Católica, foi o veículo prático da restauração. (Cf. MONTENEGRO, 1972)¹²⁶.

À frente da neocrisandade cearense estava o bispo da Diocese de Sobral, dom Tupinambá da Frota e o arcebispo de Fortaleza, o baiano dom Manoel Gomes (1913-1941). Esse último dedicou-se a organizar a crisandade sob a retórica da caridade, do saneamento moral e da disciplina - inspiradas pela *Rerum Novarum* - por meio do ‘circulismo’, da propaganda e da educação religiosa. Antecipando-se às demais arquidioceses brasileiras¹²⁷ – e às pastorais de 1915 e 1916 - dom Manoel reuniu em torno do Círculo Católico de Fortaleza (1913) a intelectualidade tradicionalista cearense¹²⁸ - que a Igreja ajudara a formar¹²⁹ – apoiou à criação em 1915 do primeiro círculo operário do Brasil - o Círculo de Operários e

defesa contra a infiltração comunista, o alinhamento aos setores dominantes da sociedade e o combate ao protestantismo, espiritismo etc.

¹²⁵ Apesar da Pastoral de dom Leme ser o marco da restauração católica Riolando Azzi define seu início dos anos de 1920 até as primeiras movimentações para o Vaticano II.

¹²⁶ Segundo Pablo Richard, o projeto teológico-político da Igreja Católica utilizou “a mediação da sociedade política (do Estado), com seu aparelho coercitivo como meio para o exercício de sua hegemonia na sociedade civil” (Apud BEOZZO, 2004, p.275).

¹²⁷ A ação católica foi pré-anunciada em 1916 por dom Leme e no Ceará entrou em atividade já em 1913. Oficialmente só foi instituída quando da publicação da *Carta Pastoral do Arcebispado Brasileiro* de 9 de junho de 1935.

¹²⁸ Como se confirmaria no resto do Brasil a prioridade inicial era aproximar a elite social – intelectual ou não – e depois os demais segmentos do laicato, em outras palavras, o ‘povo’.

¹²⁹ Desde os bispados de dom Antônio dos Santos e Joaquim Vieira a igreja desempenhou um processo “homogeneizador” na sociedade cearense preparando e formando quadros da elite – tanto no Seminário da Prainha como no Panteão Cearense, Colégio Cearense, São José, Instituto Cearense de Humanidades e no Colégio Universal -. Não por coincidência à derrubada do coronel Nogueira Acioly seguiu-se o pedido de renúncia da diocese por dom Joaquim. Outro exemplo fora o título de ‘Barão’ concedido a Guilherme Studart pelo papa Leão XIII a pedido do bispo. Um bom exemplo de pragmatismo que unia intelectualismo e defesa da fé. Sobre a criação do jornal *O Nordeste* conferir Julia Miranda (1987). Sobre a atuação de dom Manoel e os círculos católicos, e para uma pesquisa e análise histórica do Círculo Operário no Ceará conferir Jovelina SANTOS (2007) e Josênio PARENTE (2000), respectivamente.

Trabalhadores Católicos São José -, fundou em 1922 o jornal *O Nordeste*, e nos anos 1930, criou a Legião Cearense do trabalho (1931) liderada por dom Helder Câmara e berço do integralismo cearense, e a Liga Eleitoral Católica. Em síntese dom Manoel possuía uma reputação administrativa que serviria de modelo às outras dioceses brasileiras (PARENTE, 2000, p.76-95).

A restauração católica foi vista com assombro e preocupação pelas igrejas protestantes. O impressionado pastor da igreja batista da Bahia, Ebenézer Cavalcanti, escreveu que a ação católica era uma “Coisa que nunca vi em minha terra (...) gente leiga pregando catolicismo, moços inteligentes defendendo Roma, meninas beatas distribuindo folhetos de propaganda católica”¹³⁰. Noutro artigo datado de 1940 o redator d’*O Puritano*¹³¹ resumiu com precisão o conjunto dessas mudanças.

Nova, de fato, é no Brasil presente a ação do romanismo. Agora, Roma no Brasil age de verdade. A Igreja, por seus elementos de capacidade social, está entrando em tudo. Insinua-se no Governo, nas leis, nas escolas, nos quartéis, nas atividades de caráter social e de ampara aos necessitados d toda sorte, mantendo aqui e ali a sua influência sorrateira e segura. O Clero hoje penetra em todos os sectores de ação do Estado. Aparece como colaborador, é claro. Mas aparece. Depois, a Igreja está criando o seu armamento hábil de expansão. A literatura católica atual de catequese é coisa espantosa. Livros, catecismos, obras didáticas, compêndios de doutrina, de pedagogia, de sociologia, de ciências, letras e artes... E que livros! Ótimos, baratinhos atraentes. A imprensa está no cerco da Igreja, que sabe pôr em campo o seu tenacíssimo e fiel corpo de jornalistas leigos. Pelo púlpito, pela palavra em letras de forma, pelo rádio, pela presença de católicos afervorados e fiéis em postos de confiança do Governo, nas instituições públicas, vai a igreja exercendo o seu domínio subterrâneo, firme, progressivo e decisivo¹³². (Sic).

No Ceará, continuando a reflexão sobre a hegemonia católica daqueles dias, em 1930 um missionário batista registrou suas impressões sobre o trabalho protestante realizado até ali destacando a influência católica na sociedade cearense. Segundo ele:

O trabalho evangélico no Ceará geralmente, de qualquer denominação, é fraco. A denominação presbyteriana já está prestes a completar o seu jubileu da fundação ou organização do trabalho evangélico neste Estado, no entanto, o trabalho é sempre fraco. Naturalmente o que faz sustar a marcha do evangelho neste estado e especialmente nesta capital é o catholicismo. Se há no Brasil um Estado onde a Igreja Catholica Romana ainda *está progredindo*, e exerce grande influencia na

¹³⁰ **O Jornal Batista**. 07.09.1939. p. 13.

¹³¹ Em 1958, foi fundado o jornal que até hoje é o órgão oficial de imprensa da IPB, *Brasil Presbiteriano*, resultado da fusão de outros dois veículos: *O Norte Evangélico*, impresso em Recife e criado em 1909 pertencia ao Presbitério do Norte, e *O Puritano*, fundado em 1889 no Rio de Janeiro era ligado às igrejas do presbitério do Sul.

¹³² *Novos métodos da Igreja Católica*. **O Puritano**. 10.04.1940. Apud ROSSI, Agnelo. A Ação Católica e a opinião dos protestantes. In: *R.E.B.* Vol. 3, Fasc. 3, pp. 619-632, Set. 1943.

sociedade, na política e na religião, é no Ceará. Há também, uma grande classe de pessoas que não é nem católica, nem espírita e nem protestante – é a classe dos indiferentes: aliás é a pior classe que há. (Sic)¹³³.

Nos dois artigos o catolicismo continuava figurando como opositor prioritário e principal responsável pelo pouco avanço protestante. Em particular, no Ceará, enquanto o catolicismo se fortalecia, o trabalho protestante continuava muito “fraco” não obstante os quase cinquenta anos de presença da igreja presbiteriana no Estado. O trabalho presbiteriano iniciado com De Lacy e Mary Wardlaw e continuado por Antônio Almeida, Raimundo Bezerra Lima e Natanael Cortez não se desenvolveu na rapidez desejada, e os esforços batistas de Eurico Alfredo Nelson (1924) e João Rodrigues (1930), no dizer de outro missionário, ainda era uma “tenra criancinha que muito demanda do nosso cuidado e zelo afim de não perecer”, sublinhou¹³⁴. Situação que se agravava em tempos de estiagem, momento nos quais famílias inteiras abandonavam congregações no interior emigrando para o Norte e Sul do país¹³⁵.

Paradoxalmente, mesmo que a rizomática catolicidade do povo, os poucos recursos humanos e materiais e as longas estiagens continuassem a ser a tríade responsável pela dificuldade de consolidação e expansão do trabalho protestante, principalmente nos sertões, isso não impediu que sua propaganda chamasse a atenção do povo e incomodasse o clero. Quem garantia que a presença protestante não passasse despercebida era a figura do pastor¹³⁶. Pregador, reverendo ou missionário era ele a liderança responsável por traçar e coordenar a evangelização, defender a reta doutrina - conjunto de formulações doutrinárias e regras de comportamento tidas por cada igreja protestante como as únicas verdadeiras e que devem ser afirmadas e obedecidas sem correções - e assistir às atividades da *ecclesia* como o batismo, ceia, casamentos, ensino na escola dominical, admoestação, disciplinamento e expulsão de membros. O pastor é um agente em movimento que atua entre a capital e o interior

¹³³ *Os baptistas do Nordeste. O Jornal Batista*. 18.02.1930. p. 12.

¹³⁴ O que de fato aconteceu. Esse artigo fora escrito em 1924, ou seja, na segunda tentativa fracassada de consolidação dos batistas no Ceará. Nessa época o único animador do trabalho em Fortaleza chamava-se “Manoel Marques”. Na visita em que passou por Fortaleza nesse ano com o missionário Wilcox, um tal de Severino registrou no *Jornal Batista* que ele “tem se sacrificado o quanto pode para sustentar aquelle trabalho, mas succede que tem outras responsabilidades, outros trabalhos e a obrigação até de sair para outros lugares, motivo pelo qual nem sempre pode fazer o que deseja em prol da causa”. (Sic). *Evangelizando no Nordeste. Correio Doutrinal*. 17.10.1924.p. 3.

¹³⁵ “Ontem zarpou âncora deste porto, rumo norte, um navio especial levando em seu bordo 1.500 flagelados (...) Há presentemente aqui três famílias crentes com um total de trinta pessoas para embarcarem destino Maranhão. Uma delas é da capital, duas de Aracoiaaba, onde dizem há ainda outras a emigrar”. *Problemas Baptistas do Norte. Correio Doutrinal*. 15.03.1929. p.8-10.

¹³⁶ Muitas vezes o campo era preparado para a chegada do missionário pelo colportor; um tipo de missionário leigo que preparava o campo a ser trabalhado convertendo os primeiros fiéis e distribuindo folhetos e Bíblias.

deslocando-se de navio, trem, e, entre os pequenos núcleos urbanos do interior, a cavalo ou jumento; é com ele que o protestantismo se interiorizou nos sertões abrindo congregações nas cidades ou nos sítios da redondeza. Ilustrativa é a anotação das andanças de Natanael Cortez: “De 25 de fevereiro a 21 de abril”, escreveu Natanael Cortez, “viajei 2.016 km de via férrea, 42 léguas a caminhão, 48 a cavalo e a pé”¹³⁷.

De início, quase sempre os pastores brasileiros pertenciam às primeiras famílias conversas ao protestantismo. Não eram da camada social dos despossuídos, dos trabalhadores assalariados da cidade ou dos camponeses. Também não pertenciam à nata econômica ou intelectual que, por exemplo, se reunia nos salões do Instituto Histórico Cearense, em sua maioria formada de católicos, maçons, positivistas e agnósticos confessos. De estratos médios da sociedade cearense os pastores eram filhos de donos de sítio em que se plantava algodão ou se criava gado e cabra, de profissionais liberais ou servidores públicos. Sua formação era feita nos seminários presbiteriano e batista de Garanhuns e Recife¹³⁸, respectivamente. Instituições de ensino teológico são um dos elementos necessários para a vida material e simbólica das igrejas. Igualmente ao catolicismo o seminário formava os quadros pastorais garantindo a produção e reprodução da instituição (Cf. HOUTART, 1994). Espaço de produção e transmissão do pensamento religioso o seminário, como a igreja, perpetua e cria o sentido e a prática do que é ser presbiteriano e batista. Neste caso, não se trata apenas de conhecimento teológico, o seminário é fundamental na apreensão do um *habitus* pastoral, corporativo.

Fazendo uma comparação, nos seminários católicos a vocação era despertada desde a infância ou adolescência. Já nos seminários protestantes a vocação era despertada numa fase mais adulta. Assumir a batina significava a possibilidade alçar posições mais altas na hierarquia tornando-se assistentes ou bispos de arquidioceses importantes. Os postulantes ao pastorado não havia muitos privilégios a serem alcançados a partir dos seminários. A estrutura era mínima, os recursos parcos, a possibilidade de galgar postos superiores não significava mais poder ou prestígio, senão mais trabalho – pelo menos durante as primeiras décadas dos Novecentos -. Para os noviços católicos, afora as faculdades de Estado, os seminários foram o

¹³⁷ Vila do Cedro. 26 de março de 1922. (VIANA, 2001, p.229)

¹³⁸ Os batistas possuíam o Colégio Americano e um seminário. Como já mencionei no capítulo anterior o Instituto Teológico de Garanhuns, da igreja presbiteriana, foi fechado sendo criado o Seminário Teológico do Norte em Recife.

último recurso para muitos que queiram ter uma formação continuada ou estudar no exterior, leia-se, nos colégios pontificais europeus. Quase sempre já escolarizados a educação dos futuros pastores visava a reta doutrina protestante e a mistagogia religiosa. A oportunidade de estudar fora do país era raríssima e somente para os que sabiam o inglês e demonstravam alguma distinção intelectual. Para os noviços mais habilidosos os seminários católicos eram a certeza de ingresso oficial e em condições privilegiadas nas redes de poder e nos grandes eventos organizados pela Igreja ou naqueles em que era convidada. Os medianos, alijados na competição intra-seminário, tinham de se contentar em serem padres e párocos por toda a vida não gozando de muito prestígio, acabando por transformar a vocação em profissão. (Cf. MICELI, 2009). Realidade bem distinta dos futuros pastores pois serem emissários de uma religião acatólica contribuía para o seu ostracismo social e no fechamento dos canais de interlocução dos circuitos sociais de poder.

Não existia um currículo mínimo definido pelo Estado para formar padres e pastores ficando ao critério de cada religião estabelecê-lo segundo o direito canônico católico, a confissão de fé presbiteriana ou a declaração fé batista. No caso presbiteriano – do qual disponho de mais informações - havia o curso preparatório do Colégio 15 de Novembro, Garanhuns, em que se realizava o “curso de humanidades” em regime internato. Só com a conclusão dele podia-se realizar o exame de admissão para o seminário. Após quatro anos de seminário aplicava-se o exame final durante a reunião anual do Presbitério; instância que licenciava e ordenava os candidatos a pastor no Norte e Nordeste. Eram arguidos em história do Brasil, história universal, história da igreja, história eclesiástica, filosofia, teologia, latim, grego e álgebra dentre outras áreas do saber, além de apresentarem ‘tese’ com títulos do tipo “A validade dos sacramentos” e “O crente e sua casa”, finalizando com um “sermão de prova” e a ordenação ao “sagrado ministério perante o Presbyterio”¹³⁹. O ensino formal dos seminários nem sempre garantia sólido preparo de pastores e com o crescimento do pentecostalismo estes passariam para segundo plano no Brasil, quando não eram considerados desnecessários. Na urgência de ‘salvar o mundo’ cada vez mais se passou a levar em conta a subjetividade moral do candidato e menos o seu conhecimento formal¹⁴⁰. Na verdade se um pastor se formava nos assentos dos seminários ele era forjado na prática de campo.

¹³⁹ **Actas do Presbitério de Pernambuco. 1905** (19ª reunião, Rio Grande do Norte).

¹⁴⁰ No pentecostalismo o conhecimento vem do ‘alto’, emana da ‘mão invisível de Deus’: o Espírito Santo. Voltarei a esse assunto mais à frente.

O principal saber a ser transmitido a um pastor formado era o ‘saber pregar’, seja oralmente, *in loco*, seja indiretamente por textos. Sua ferramenta de trabalho era a voz e a pena. Seu espaço privilegiado de atuação, o espaço público: as ruas, as praças e os veículos de comunicação. A pregação adquiriu maior relevância com o protestantismo que substituiu o conceito de sacerdote pelo de pregador. Para Weber (2009, p. 318) a religião protestante fez a passagem da rotinização das revelações do alto, pelo exercício sacramental, para o *querigma*, ou seja, para a ‘proclamação da salvação’ e da ‘verdade’ – protestante - até suas últimas consequências. Não obstante, a pregação ou o sermão está para além de um discurso que visa o ensinamento coletivo sobre as coisas religiosas e éticas como quer Weber. Uma pregação quer estabelecer, ao nível da linguagem, uma interpretação dos eventos da igreja que relacione o presente com o passado histórico e o mitológico (ALVES, 2004, p. 141). Sua mensagem quer tornar o mundo imanente inteligível tendo em vista a sedução e a conversão do indivíduo.

Para isso toda mensagem da pregação busca criar uma dúvida existencial no fiel que desencadeie uma crise de crença. Dúvida que o leve a questionar as categorias interpretativas e o modo de viver de sua crença chegando ao dramático ponto de trocá-las por esquemas de interpretação e de vivência de outra religião, no caso, a protestante¹⁴¹. Mudam os símbolos e as formas de dizer e viver o religioso. – O que não significa que o protestantismo e o catolicismo sejam profundamente diferentes. Como já disse alhures ambos habitam o mesmo mundo, o visível se explica pelo invisível, o tempo se explica pela eternidade, e o imanente se explica pelo transcendente -.

Religião da palavra que não contempla qualquer representação de seu deus nas obras plásticas, uma das melhores estratégias de pregação foi a difusão da mensagem a partir das controvérsias religiosas nos veículos de comunicação. Resistentes que eram a pregação acatólica, se o público não ia ouvir o pastor na igreja os pastores levavam sua mensagem ao público letrado por meio de impressos. Permitindo alguma visibilidade, em geral as

¹⁴¹ A conversão é o momento em que nasce o universo protestante, pois é com ela que se retoma a relação entre o homem e o deus cristão quebrada pelo “pecado”. Segundo Rubem Alves (1982: p. 166, 63) para retornar a condição ontológica de “ser-perante-a-eternidade” deve-se aceitar o Cristo como único e suficiente salvador. Nessa transição ao Cristo eram usados manuais religiosos que deveriam ser estudados nas escolas bíblicas dominicais. Dentre estes destacam-se Leite para Crianças – Catecismo Bíblico para crianças, impresso pela Tipografia Libertador em 1883; um conjunto de perguntas e respostas sobre diversos temas; as *Lições Internacionais*, editado em Pernambuco, e o *Breve Catecismo* para as classes adultas. **Norte Evangélico**. Datado de 1º de julho de 1913.

controvérsias surgidas ou provocadas com a publicação de matérias em jornais, opúsculos e folhetos, buscavam denunciar ou divergir publicamente de alguma religião¹⁴². O uso de impressos criava um palco de audiência virtual, nem sempre proporcional à tiragem do veículo, onde se buscava desacreditar a religião hegemônica, seduzindo e arrebanhando prosélitos¹⁴³.

Avaliando essa estratégia na então província cearense o missionário De Lacy Wardlaw escreveu: “Tenho pregado a’ um grande auditório por um jornal de circulação de três mil exemplares. Por um preço razoável tenho usado duas colunas cada Sábado. Alguns dizem que é o trabalho mais eficiente que se pode fazer. Assim prego em todas as cidades da Província”. (Sic). (apud FERREIRA, 1992, p.163-164)¹⁴⁴. Quando o texto alcançava o objetivo, criando uma controvérsia, essa poderia durar semanas ou meses, envolvendo pastores, padres, bispos e alguns poucos leigos que digressionavam sobre temas como a fê, dulia, latria e hiperdulia, ‘mariolatria’, iconolatria, céu, inferno e purgatório, batismo e santa ceia, ‘bíblias falsas’ ou ‘mutiladas’, imperialismo estadunidense etc. Para cada tema pastores e clérigos elaboravam um discurso competente acerca da religião, isto é, um conjunto de enunciados especializados e instituídos por eles como ‘a verdade’¹⁴⁵. Por trás dessas controvérsias estava em disputa o monopólio da autoridade religiosa no estado. De quem estava autorizado a falar em nome do deus cristão e qual discurso podia ser proferido como ‘a verdade religiosa’.

A mais conhecida controvérsia, ou pelo menos a mais citada em artigos e teses, aconteceu entre o presbiteriano Eduardo Carlos Pereira e o padre jesuíta Leonel Franca logo após a publicação pelo primeiro do livro *O problema religioso na América Latina* (1920), fruto do Congresso do Panamá. Livro que informou e formou o imaginário religioso sobre a Igreja Católica e os EUA de toda uma geração de protestantes brasileiros. Com direito à réplica, o padre Leonel Franca respondeu a Eduardo Pereira com o livro *A Igreja, a Reforma e*

¹⁴² Os jornais, folhetos e opúsculos eram impressos no Brasil em gráficas próprias e, às vezes, por particulares. Em 1900 os batistas chegaram a imprimir mais de 300 mil folhetos e opúsculos. Até 1948 as Bíblias de Tradução Almeida eram distribuídas ou vendidas por duas sociedades paraeclesiásticas: a Sociedade Bíblica Britânica e a Sociedade Bíblica Americana. Em 1942 elas se fundiram e no ano de 1948 surgiu a Sociedade Bíblica do Brasil cujo objetivo é “traduzir, revisar, publicar e distribuir” gratuitamente as Escrituras (REILY, p.79-81)

¹⁴³ Pode-se dizer que os protestantes possuíam inimigos prioritários. Os católicos estavam no topo da lista, seguidos de perto pelos pentecostais que eram considerados por batistas e presbiterianos uma apostasia do cristianismo ou um ‘baixo espiritismo’ – falarei sobre isso mais a frente - e os espíritas, candombleístas, umbandistas que não eram prioridade e não eram considerados tão ameaçadores.

¹⁴⁴ Wardlaw refere-se ao periódico liberal *Libertador* onde escrevia, semanalmente, a coluna *Notas Religiosas*.

¹⁴⁵ Emprego aqui um termo elaborado por Marilena Chauí (1990, p.07).

a *Civilização* (1934, p.502-504)¹⁴⁶, uma compilação de dados estatísticos, de história religiosa e ensaio de ‘sociologia comparada’. Ao cruzar os dados estatísticos de nascimentos ilegítimos, abortos, fertilidade nacional, natalidade, de bordeis, prostitutas, doenças venéreas, condição social e suicídios entre os países protestantes e católicos Leonel Franca buscou desconstruir a retórica de ‘nação eleita’ e do protestantismo como progresso. Os EUA, segundo ele, era uma “mystificação histórica”, pois as porcentagens mais negativas e alarmantes pertenciam aos ianques: “O paiz clássico dos divórcios... Em nenhuma outra região christã se acha este mal tão generalizado como na republica americana”. Em particular no item ‘suicídios’ Leonel Franca reivindicou a autoridade de conhecido intelectual francês:

Foi com o nascer da Reforma que o contagio do suicidio entrou a propagar-se entre christãos, passando de casos isolados e esporádicos a phenomeno social e colectivo... Este quadro geral já de si é muito instructivo e confirma a observação de DURKHEIM, que nos paizes puramente catholicos o suicidio está pouco generalizado, ao passo que atinge o seu máximo nos paizes puramente protestantes. (Sic).

Hipótese desenvolvida na obra *O Suicídio* - livro II, capítulo II de título O suicídio egoísta -, Durkheim ([1897] 1996) escreveu que após um rápido mapeamento dos casos na Europa se notaria que nos países católicos como Espanha, Portugal, a Itália, o suicídio é menor que em países protestantes como a Prússia e a Dinamarca. A explicação social para as altas taxas de suicídio nesses países seria o livre-arbítrio protestante e a pouca integração das igrejas protestantes à sociedade quando comparada a Igrejas católica¹⁴⁷. Um argumento ‘científico’ amplamente disseminado pelo clero que reforçou na propaganda anti-protestante o caráter desagregador dessa religião, não só em relação a sociedade, mas do próprio indivíduo.

No Ceará situações semelhantes foram provocadas. Ainda em 1903 Jerônimo Gueiros publicou cinco artigos-respostas no jornal *A República*¹⁴⁸ depois que o padre Julio Maria, em 1903, proferiu, na Catedral de Fortaleza, suas conferências sobre “O amor de Jesus Cristo na Eucaristia” na qual asseverou que a religião protestante era uma negação religiosa e política de toda a autoridade. Um ano antes Gueiros já havia se envolvido em ‘pugna’ sobre o

¹⁴⁶ Respostas “fáceis ao fraco livro de apologética pragmatista de Eduardo Carlos Pereira...”, resumiu Émile G-Léonard (1981, p.214).

¹⁴⁷ Porém, Durkheim advertiu, “estas comparações internacionais não são probantes a não ser que digam respeito a um grande número de países, e mesmo nesse caso, não são concludentes”.

¹⁴⁸ Infelizmente os termos em que essa polêmica se realizou podem estar perdidos, talvez, para sempre já que os exemplares do jornal *A República* em que foi publicada a réplica de Gueiros não existem mais.

significado do batismo e da eucaristia com dois seminaristas da Prainha de nome Fischer e José de Arimathea Cysne¹⁴⁹.

Na prática das controvérsias o também presbiteriano Natanael Cortez tornou-se o principal polemista com o catolicismo cearense. Na “sagrada peleja”, como as chamava, não raras vezes foi duro com a Igreja. Em seus artigos e nas pregações na Rua do Rosário 77 dizia com sinceridade qual o objetivo de sua cruzada: “Domingo, 23, preguei sobre o tema – autopsia do Romanismo - e prosseguirei; julgo um dever sagrado mostrar ao nosso povo o que é a Igreja Romana”¹⁵⁰. Sua primeira incursão se deu quando da conferência do jesuíta francês Camilo Torrend à cidade. Tal como na visita de Julio Maria as conferências ministradas por clérigos de outros estados ou países eram momentos perfeitos quase sempre munia de fermento seus artigos na imprensa.

Em resposta Cortez escreveu o livreto a *Conferência Religiosa* (1919) em que respondia a provocativa ‘terceira conferência’ de Torrend na Catedral que dizia que o protestantismo estava em “completa bancarrota” com a perda de adeptos em todo o mundo¹⁵¹. Na defesa de sua religião o pastor presbiteriano seguiu o roteiro convencional da época. Introduziu a bastante conhecida tese dos países católicos serem atrasados e os países protestantes – leia-se Estados Unidos - serem ‘baluartes do progresso’. Invertendo o raciocínio de Torrend disse que o catolicismo na França e em Portugal é que estava em bancarrota, pois “Até aqui no Ceará há protestantes!...”¹⁵². O catolicismo brasileiro, escreveu, mesmo após 418 anos, não chegou ao “nível moral”, “industrial” e “intellectual” (Sic) dos EUA, finalizando o opúsculo com a vida íntima dos papas, mais de uma dezena de extratos pró-países protestantes da Europa e trechos da obra *O Papa e o concílio* escrito pelo anticatólico confesso Rui Barbosa, considerado um ícone tupiniquim para os protestantes. Todo pastor bem (in)formado mantinha um exemplar de seu livro no escritório.

Os artigos acatólicos deviam ser lidos por um grupo seletivo de leitores curiosos e, claro, pelo próprio clero. Mesmo sem poder mensurar quantos o liam Cortez considerava animadoras as controvérsias com os “padres daqui”. Seu sucesso deixava os donos de jornais

¹⁴⁹ *O baptismo protestante*. **A República**. 30.11.1901

¹⁵⁰ Fortaleza 1º de agosto de 1916. **Norte Evangélico**. (VIANA, 2001, p.78).

¹⁵¹ Foi publicado primeiro no *Norte Evangélico* e depois em Fortaleza, em livreto de título homônimo.

¹⁵² CORTEZ, Natanael. *Conferência Religiosa – o catolicismo protestante não se acha, absolutamente, em estado de bancarrota*. Refutação ao jesuíta Camillo Torrend. Fortaleza: Typo-Litho Gadelha, 1919, p. 13.

preocupados com possíveis retaliações. Ficavam pouco à vontade em ceder ou vender espaço para um indivíduo que polemizava com a religião da maioria de seus leitores¹⁵³. Em 1916 o pastor comentou o assunto quando o seu texto, *Fundamentos do Catolicismo Evangélico*, impresso, segundo ele, por indulgência do redator do Jornal *Unitário* recebeu uma série críticas publicadas no *Correio do Ceará* de orientação católica.

Está cerrada a campanha. O clero dispõe de todos os recursos favoráveis a sua maldita obra: sobre tudo tem um jornal. Nós, porém, dependemos da clemência dos redatores dos periódicos da terra. Cogitamos, porém, de fundar um Jornal e temos diversos irmãos empenhados na realização desse ideal de que está muito pendente o futuro da evangelização do Ceará. Os padres recomendam do púlpito e do confessionário que o povo não nos ouça nem nos leia; que não comprem livros protestantes e queimem os que têm; todavia o despertamento é notável e esperamos muitos frutos para Jesus, o Salvador!¹⁵⁴

Nunca foi fundado um jornal protestante no Ceará. E após os anos 1920 os embates na imprensa diminuiriam. O clero percebeu que alimentar controvérsias com os pastores era oferecer palco e propaganda ao inimigo. Ao invés das controvérsias, os editoriais ou as ‘colunas antiprotestantes’ passaram a denunciar e recomendar que os fieis ficassem de atalaia sem mencionar ou esgrimir com seus oponentes locais. Quando não publicavam textos de outros jornais do Brasil e do mundo. É preciso lembrar que a depender do momento, os protestantes eram considerados um mal menor se comparado ao avanço comunista entre os trabalhadores, por exemplo.

Concomitante às controvérsias a distribuição de bíblias e folhetos era uma das mais elementares atividades de pastores e missionários. No período pré-concílio Vaticano II a distribuição de bíblias era uma provocação. No meio católico sua leitura estava recomendada apenas sob a supervisão de um sacerdote, o que na maioria das vezes limitava-se ao momento da pré-dica nas missas¹⁵⁵. A bíblia na versão traduzida pelo padre *Antônio Pereira de Figueiredo* da Vulgata de São Jerônimo, em latim, era cara e de difícil acesso a população¹⁵⁶. Mais barata e acessível a leitura da bíblia protestante traduzida por *João Ferreira de Almeida*

¹⁵³ Para continuar se fazendo ouvir recorria à imprensa de pequena circulação, como o *Jornal Pequeno*, onde manteve longas controvérsias que infelizmente perderam-se ao longo do tempo. Cortez também publicou artigos no *Diário do Ceará*.

¹⁵⁴ *Fortaleza 18 de novembro de 1916*. Publicado no **Norte Evangélico** (VIANA, 2001, p.103-104).

¹⁵⁵ O Concílio Vaticano I (1870) reafirmou a Bíblia como ‘Palavra de Deus’. Porém considerou-a não auto-suficiente, não auto-explicativa, precisando da autoridade eclesial para sua correta interpretação. Na doutrina reformada luterana e calvinista a Bíblia é a ‘Palavra de Deus’ que não necessita de mediadores, advindo daí a chamada leitura literalista, uma característica da reta doutrina protestante. (Cf. VOLKMANN, 1992).

¹⁵⁶ As bíblias de versão Figueiredo podiam ser adquiridas em português e em latim. O latim continuava língua ‘oficial’ do vaticano e das liturgias como as missas até o Vaticano II.

– a chamada ‘versão Almeida’ – era proibida. Da redação do *Correio do Ceará* alertava-se sobre a venda de “bíblias falsas de encadernação vistosa” por um “embusteiro protestante” ao preço de 1\$000 réis. Recomendava-se que a evitassem, quiçá que a destruíssem¹⁵⁷. Em Sobral o órgão de imprensa da Diocese aconselhou:

Andam sendo distribuídos nesta cidade folhetos e bíblias protestantes. Lembramos aos catholicos que taes livros não devem ser lidos por pessoa nenhuma. A Igreja não prohibe a leitura da Bíblia, antes a recommenda, comtanto que as suas edições tenham a aprovação ecclesiastica, com os textos devidamente interpretados. (Sic)¹⁵⁸.

A versão Almeida, dizia, não possui sete livros dos presentes na versão Figueiredo - Tobias, Judith, Sabedoria, Eclesiástico, Baruch, e Machabeus 1 e 2 –, por isso:

São deturpadas. Os protestantes falsificam a palavra divina, torcem os textos, e apresentam a pessoas ignorantes a bíblia que S. Pedro dizia ser de compreensão muito difficil, referindo-se do modo especial ás epistolas de S. Paulo. As palavras de S. Pedro indicam claramente que só a Igreja é que pode interpretar verdadeiramente a Santa Escripura. Se alguém quer interpretá-la individualmente cahe em erros e contradições. (Sic)¹⁵⁹.

Em outra oportunidade um articulista chamado ‘J.F.’ pediu que aos que recebessem essas bíblias entregassem-nas a “auctoridade ecclesiastica local que saberá dar á ellas o fim que merecem, ou então as destruam totalmente”. (Sic)¹⁶⁰.

A distribuição de bíblias e panfletos seguia o mesmo princípio do uso de jornais: se quer alcançar os passantes ou a vizinhança que não adentrava a igreja. Seu destino era circular de mão em mão, pois se sabia que por si só, sem a mediação de ninguém, a posse e leitura de uma bíblia poderia abalar convicções ou acender a centelha da curiosidade¹⁶¹. Comumente eram entregues nas ruas e praças, durante as pregações ao ar livre, nos cultos em recintos fechados, ou nas caminhadas de casa em casa. Alguns mais ousados, como o missionário batista Horácio Murfin, aproveitavam as festas do calendário católico para distribuí-las. Durante a festa de *Corpus Christi* um católico queixou-se ao jornal: “um ádvena protestante [Murfin], de porta em porta, distribuiu um vergonhoso pasquim, sob a epigraphe ‘Vitoria’. (...) Começa o hereje por agradecer ‘a bôa aceitação dos (seus) boletins, confessando-se

¹⁵⁷ *Correio do Ceará*. 25.01.1918.

¹⁵⁸ *Aos catholicos. Correia da Semana*. 04.10.1930. p. 1.

¹⁵⁹ *Idem*.

¹⁶⁰ *Bíblias protestantes. Correia da Semana*. 27.12.1930. p. 01.

¹⁶¹ O ex-padre Manuel da Conceição deixou o catolicismo após receber uma bíblia em português.

‘muito alegre, porque todos aceitaram o tratado ‘Apostasia’ como a verdade, e que ninguém procurou nega-lo’” (Sic)¹⁶².

Nem sempre se conseguia uma boa receptividade. À distribuição de bíblias e folhetos o povo podia retribuir com indiferença ou reticência. O que fazer quando a comunidade era resistente a essa modalidade de propaganda? Cabia alterar a tática e criar nova alternativa. Um curioso expediente usado pelos batistas em Sobral (1924) foi o de enviarem pelo correio prospectos do Colégio Batista de Recife. Nele “se faz grande propaganda (...) pondo-se em destaque o methodo de ensino, o aproveitamento dos alumnos que frequentaram aquelle estabelecimento de educação, e mais outras joias... porque lá tudo é bom”. (Sic)¹⁶³. Na falta de folhetos e bíblias enviavam material de propaganda de um colégio que estava a centenas de quilômetros de Sobral. Seis anos depois retornaram à carga só que desta vez enviando as bíblias e folhetins: “O que admira é ver como esses sinistros corvos conhecem tão bem os nomes das nossas famílias para lhes armar o laço (...). Para os seus escriptos insultuosos, o fogo!”. (Sic)¹⁶⁴. Há de se pensar se o fato de um membro da igreja presbiteriana ser funcionário dos correios facilitava a posse dos endereços e o envio dessas correspondências¹⁶⁵. Vigilantes o *Correio da Semana* deixou a população de sobreaviso: “Os livros que chegam pelo correio *gratuitamente* são deturpados. Chegam *gratuitamente*: isto mostra que os protestantes têm dinheiro a rodo e querem conquistar o mundo á custa do vil metal. Venda da consciência a troco do dollar”¹⁶⁶. Em chiste continuou dizendo que o Cristo

Nunca mandou imprimir bíblias e collocar-as no correio para deste modo propagar a sua doutrina. Pelo contrário ordenou a pregação de viva voz: (...) Os protestantes os enviam pelo correio aos ignorantes e aos incautos, porque estes facilmente se deixam enganar. Os catholicos não as podem ler sob pena de peccado. (Sic)¹⁶⁷.

O clero reafirmava ao povo as resoluções do Concílio de Trento (1545-1563) e do Vaticano I (1869-1870) de que a Bíblia, ‘apesar’ de ser a ‘Palavra de Deus’ não é um texto auto-suficiente, auto-explicativo. Portanto tornava-se imprescindível a presença de uma

¹⁶² *O boletim do protestante Horácio Murfin. Correio da Semana*. 07.06.1936. p. 1,4.

¹⁶³ *Lábias protestantes. Correio da Semana* 1.01.1925. p. 2

¹⁶⁴ *Propaganda indecorosa dos protestantes. Correia da Semana*. 22.10.1932. p. 04.

¹⁶⁵ O pastor João Rodrigues explicou que sua comunicação com o jornal *Correio Doutrinal* seria feita por telegrama porque “um moço presbyteriano se offereceu a fazer isto sem nenhuma remuneração. Elle é telegraphista”. *De Fortaleza. Correio Doutrinal*. 08.08.1930. p. 12.

¹⁶⁶ *Aos catholicos. Correia da Semana*. 04.10.1930. p. 1.

¹⁶⁷ *Bíblias protestantes. Correio da Semana*. 27.12.1930. p. 01.

autoridade eclesiástica para correta interpretação. Desta feita, tradição e inspiração divina deviam estar juntas para sua melhor compreensão¹⁶⁸.

O pressuposto delles [protestantes] é falso; uma pessoa, pouco instruída, com a Bíblia na mão, sem os commentários e a interpretação genuína dada pela Igreja está em perigo de se perder, como dizia o próprio Apostolo S. Pedro: ‘Há algumas coisas difficéis de comprehender nas Escrituras que os ignorantes e versáteis adulteram para sua própria perdição (S. Pedro II cap. III v. 16)’. (Sic).¹⁶⁹.

Talvez, esse fosse um debate que interessasse apenas aos letrados já que a maioria da população encontrava-se analfabeta. Em algumas situações a proibição de ler folhetos e bíblias causou o efeito contrário. Natanael Cortez comemorou que a proibição de lê-las tenha aumentado a distribuição: “nosso bufarinheiro [o colportor Cândido Costa] tem vendido agora mais Bíblias que antes”:¹⁷⁰. É possível que muitas delas fossem recebidas ou compradas para destruição. Um método de contenção há muito empregado para evitar que circulassem. No geral a impressão que se tinha do trabalho de propaganda era positiva.

No dia 14 de julho reorganizou-se o trabalho, tendo a igreja sete membros, realizando-se no dia 10 de Agosto dois batismos, o que foi uma cerimônia inédita e de muito valor em nosso meio evangélico. Com menos de dois meses já foram feitas para mais de quarenta reuniões onde se distribuíram uns 3.000 folhetos e Evangelhos. O pastor [João Rodrigues] mantém trabalho regular e semanal em três congregações promissoras¹⁷¹.

Pode-se inquirir sobre os temas desses impressos. Não sobraram muitos folhetos a serem manuseados pelos pesquisadores, embora se possa supor seus temas levando em conta

¹⁶⁸ *Sola scriptura* – “só a escritura” - escreveu Lutero. Na doutrina reformada luterana e calvinista a Bíblia é a ‘Palavra de Deus’ e que não é necessário mediador. A instituição desse princípio não foi por acaso; Lutero tinha que retirar toda a agência humana da hermenêutica bíblica - leia-se, o papa e seus sacerdotes - como entrepostos do fiel com o deus cristão. Advém daí a chamada leitura literalista que não leva em conta sua historicidade e que tanto continua a influenciar os fundamentalismos cristãos. Só a partir dos Setecentos começou-se a desenhar o método histórico-crítico levava em conta onde e como os textos bíblicos foram escritos e selecionados. Seus expoentes foram Johann Salomo Semler, David Friedrich Strauss, Ferdinand Christian Baur, Ernst Troeltsch e Karl Barth. Sobre esse tema ver Martin Volkmann *et alli* (1992).

¹⁶⁹ *Bíblias protestantes. Correio da Semana*. 27.12.1930. p. 01. Na Sessão III, intitulada *Constituição Dogmática Sobre a Fé Católica*, no capítulo II, *A Revelação*, do Concílio Vaticano I, os artigos 1787 e 1788 dizem: **1787.** (...) E estes livros do Antigo e do Novo Testamento, inteiros e com todas as suas partes, conforme vêm enumerados no decreto do mesmo Concílio e se encontram na antiga edição latina da Vulgata, devem ser aceitos como sagrados e canônicos (...). **1788.** Todavia, já que o salutar decreto dado pelo Concílio Tridentino sobre a interpretação da Sagrada Escritura para corrigir espíritos petulantes é erradamente exposto por alguns, Nós, renovando o mesmo decreto, declaramos que o seu sentido é que, nas coisas da fé e da moral, pertencentes à estrutura da doutrina cristã, deve-se ter por verdadeiro sentido da Sagrada Escritura aquele que foi e é mantido pela Santa Madre Igreja, a quem compete decidir do verdadeiro sentido e da interpretação da Sagrada Escritura; e que, por conseguinte, a ninguém é permitido interpretar a mesma Sagrada Escritura contrariamente a este sentido ou também contra o consenso unânime dos Santos Padres. Disponível em: <http://www.universocatolico.com.br/index.php?/concilio-vaticano-i-1869-1870.html>. Acesso em: 28.01.2011.

¹⁷⁰ *Fortaleza 9 de fevereiro de 1918*. Idem (VIANA, 2001, p.130).

¹⁷¹ *Os baptistas no Ceará. Correio Doutrinal*. 26.09 a 03.10.1930. p. 10.

a finalidade para qual eram impressos. Como visavam à evangelização tinham uma mensagem rápida e direta sobre uma vida com o Cristo no paraíso, ou a morte sem ele no inferno. Menos óbvios foram aqueles com críticas diretas a religião católica. Por exemplo, o missionário Horácio Murfim possuía em seu catálogo 52 folhetos de temas diferentes. Os folhetos mais polêmicos atraíam a atenção dos leitores na mesma proporção em que irritavam o clero. Desde os Oitocentos se imprimia folhetos sobre a apostasia de padres, mesmo quando esta não fosse por causa da pregação protestante. O caso famoso foi o do ex-padre Conceição Maria. Como a imprensa protestante não perdia a oportunidade de repercutir tais fatos trouxe a lume as histórias do rev. José Marcelino Nunes, professor do Seminário Diocesano de São Paulo, e a do vigário de Campinas Raphael di Gioia Martins, que havia deixado a batina para se casar sendo, tempos depois ordenado pastor pela Igreja Batista de São Paulo¹⁷². O clero cearense impacientou-se com a distribuição dos folhetos com a história de Gioia. O batista e seminarista Alfredo Vianna Barbosa comentou o caso:

O padre [Monsenhor] Tabosa, que é um segundo Torquemada, prometeu reunir o seu *povo* para uma reação, no caso dos baptistas continuarem distribuindo os folhetos do ex-padre Gioia. Felizmente, a maçonaria tomou a frente do movimento com quem naturalmente o clero se medirá. Mas enquanto elles (o clero e a maçonaria) estão brigando, nós estamos trabalhando sem perder tempo. (Sic)¹⁷³.

À entrega de folhetos, bíblias e impressos realizava-se a pregação *in loco*. Atividade que demandava uma maior preparação e que nem sempre contava com o bom senso dos pregadores.

2.2. Igreja sem teto

As primeiras pregações ao ar livre no Brasil foram realizadas ainda pelos jesuítas e franciscanos à frente das Santas Missões. No meio rural facilmente o templo diluía-se com o exterior. Pregava-se com grande emotividade usando elementos cênicos (cruz, anjos etc.) visando fixar a mensagem, terminando com a distribuição dos sacramentos. Já nas cidades esse tipo de pregação estava reservada aos momentos jubilosos ou lutuosos como a chegada de um novo bispo ou sua morte. (Cf. MASSIMI, 2005). O púlpito no interior do templo era o

¹⁷² Em entrevista ao Correio da Tarde em São Paulo Gioia falou: “Deixei a igreja romana para casar-me. Vi que não tinha nascido para conservar-me solteiro até a morte. Eis o porquê do meu afastamento”. *Exodo do clero romano? Correio Doutrinal*. 22.05.1931. p. 3.

¹⁷³ De fato os batistas cearenses não se envolveram com os debates políticos dos anos 1930. Insistindo na prioridade da evangelização deixaram-nos aos presbiterianos, que não se furtaram a fazer política e proselitismo. *Do Ceará. Correio Doutrinal*. 02.12.1931. p. 6.

lugar do pregador. Quando este vinha de outro estado ou país sua conferência era anunciada na imprensa confessional criando grande expectativa na cidade. Lotavam-se os templos. Um pregador de fora significava novidades sobre o que acontecia no resto do país e no mundo. Do púlpito a eloquência sagrada de notáveis como o padre Julio Maria e o padre Camillo Torrend cativava os ouvintes¹⁷⁴.

Pode-se dizer que se os pregadores católicos tinham no púlpito o seu lugar–mor os pregadores protestantes, além do púlpito, viam nas ruas, praças, calçadas de residência, portões de feira e demais recintos fechados, como lugares passíveis de propaganda e evangelização. Na acepção protestante a igreja se confunde com o espaço público da cidade, ela está onde ‘todos os que crêem’ se reúnem. O templo não é o único canal de *religare* do mundo com as ‘coisas do alto’ pois o deus cristão se manifesta alhures. Equiparando-a aos ritos sacramentais, aos cânticos e hinos de louvor, a tradição reformada revalorizou a pregação como prática fundamental, universal, e obrigatória. A primeira pregação fora de um templo no Ceará foi a de Wardlaw na Pensão Randall, sito à Praça dos Mártires, em Fortaleza. A primeira no interior, possivelmente na feira de Baturité em 1883, foi feita por Albino Farias, um dentista convertido pelo próprio Wardlaw e que ajudou a fundar a primeira Igreja Presbiteriana Independente de Fortaleza.

Além de relacionar o presente com o passado histórico e o mitológico toda pregação *in loco* institui uma situação ritual. Para que aconteça precisa de elementos mínimos, a saber: o pregador, uma bíblia e os ouvintes¹⁷⁵. O pregador se apresenta em público com seu austero terno de lã ou linho tropical - mais apropriado ao clima do semi-árido -. Podia possuir um indefectível bigode e os cabelos penteados, com ou sem um chapéu de feltro ou panamá como era o gosto de Natanael Cortez durante suas andanças pelo interior do Estado. À mão carrega uma bíblia que lhe dá a autoridade de refutar os erros das outras religiões e falar sobre as coisas divinas. Reconhecida tanto por católicos como por protestantes como a ‘Palavra de Deus’ o bom pregador sabe usufruir desse crédito. Podia, ainda, estar munido de um

¹⁷⁴ Os sermões católicos variavam segundo o dia do santo, a festividade ou as contingências. Em geral anunciavam o *querigma* [mensagem divina do Cristo, proclamação da verdade] visando a conversão [metanoia], ao aprofundamento da fé [catequese] ou a celebração das verdades da fé [mistagogia] (Cf. MASSIMA, 2005, p.80).

¹⁷⁵ Sigo aqui a proposta de Delcídes Marques (2009) sobre os pregadores de Rua da Praça da Sé em São Paulo. A partir da noção de moléculas do ritual de Victor Turner o pesquisador estabeleceu os elementos que formam e carregam o sentido ritual nas pregações ao ar livre. Em Turner (1974, p.29) o canto, prece, gesto, o espaço, a marca na árvore ou quebra de um galho delimitando um território conhecido de outro desconhecido são alguns desses elementos.

gramofone onde tocava os hinos e cânticos de louvor¹⁷⁶. Sedutor com as palavras busca primeiro anunciar a salvação e depois por meio das dúvidas dos ouvintes doutrinar explicando como sua religião encara os temas da Virgem Maria, do culto aos Santos, o Papa...

E assim foi que domingo, 15 do corrente, um bom grupo de crentes guiado pelo pastor Rodrigues, foi a Mucuripe (uns 6 Kms. da capital) com o propósito de pregar o Evangelho. Iamos receosos não somente por ser a primeira vez que alli se anunciam as ‘boas novas’ de salvação mas devido ás informações que nos davam. Imaginem que aquelle povo seja amaldiçoado pelo bispo. Em ali chegando, o pastor Rodrigues fez um bello sermão desfazendo as acusações que nos fazem de: não cremos em Deus, na Virgem, nos santos e etc. Eu também tive o privilégio de pregar alli. O auditório era superior a 200 pessoas que ouviram as mensagens attentiosamente. Solicitaram a nossa volta alli no próximo domingo (22), o que prometemos. Pensamos em organizar um trabalho naquelle lugar. Fomos e voltamos a pé. (Sic)¹⁷⁷.

Apesar dos temores do seminarista Alfredo Vianna Barbosa a recepção foi boa e com uma audiência surpreendente¹⁷⁸. Porém, nem sempre acontecia assim! A audiência das pregações é formada por curiosos, interessados e aqueles que viam o pregador como emissário do erro, da blasfêmia e da heresia; em outras palavras pessoas que censuravam sua presença e se opunham ao trabalho de evangelização. Os censuradores são os que mais se destacaram nas evidências pesquisadas. Seja vaiando, gritando ou intimidando, crianças e adultos ‘aperreavam’ os pastores criando toda sorte de constrangimentos antes, durante, e depois das pregações. Se não fosse o bastante para encerrá-la, podia-se apelar à força física. Ao comentar seus prosélitos pelo Sertão Norte o pastor João Rodrigues disse que um jovem de nome André Jacome havia se convertido

na 1º reunião ao ‘ar-livre’ que fizemos nesta cidade. Na referida reunião fui ameaçado de bala e para regozijo de todos, ao terminá-la, fui abraçado por diversas pessoas inclusive este moço que no próximo anno irá matricular-se na Faculdade de Medicina no Recife e já se acha disposto a estudar no Collegio da Bíblia, para melhor ganhar almas para Christo. (Sic)¹⁷⁹.

Realizadas ao ar livre para quem quisesse escutar os resultados poderiam ser imprevisíveis. Como apontarei mais à frente ações proibitivas e de censura eram bastante comuns nesses momentos. Em outra situação conta um artigo do *Correio da Semana* que um missionário batista de nome “Boyer” recomendou a suas ‘ovelhas’ da cidade de Camocim que

¹⁷⁶ Phetas (Sic). *Correio da Semana*. 21.05.1932. p. 01.

¹⁷⁷ Do Ceará. *Correio Doutrinal*. 04.12.1931. p. 6. A capela do Mucuripe fora excomungada por dom Manuel permanecendo fechada durante anos.

¹⁷⁸ A partir desse trabalho nasceria ali a futura Igreja Batista Regular do Mucuripe.

¹⁷⁹ Seara cearense. *Correio Doutrinal*. 25.12.1931 a 1º-08.01.1932. p. 06.

“segurassem a fé”; expressão que significaria ‘guardar a fé’, ‘cuidar da fé’ para que não se desista da conversão. Caindo nas graças da molecada, pelos quatro cantos da cidade as crianças saíam a gritar “Segura a fé irmão!”. A brincadeira incomodou tanto o missionário que ele requisitou ao delegado de polícia que prendesse os que o arremedassem. “E dizem-nos que lá vão os rapazitos alegres e satisfeitos passar algumas horas nas grades, em desagravo a Mister Boyer. Ora, quem pode com o povo?”¹⁸⁰.

As autoridades policiais oscilavam entre a acomodação e o cumprimento dos artigos da constituição que regiam sobre a liberdade de culto - Art. 72, § 5º da Carta de 1891 ou o Art. 113, item 5, da Carta de 1934 -. Acionados pelos pastores os chefes de polícia sentiam-se obrigados a deslocar soldados para os cultos. Se o gramofone, e no futuro, as camionetes com amplificadores, caíam no gosto dos pregadores, a realização de projeções ao ar livre fora uma inovação na propaganda religiosa. Em uma dessas ocasiões “os crentes” de Sobral exibiram um filme - de conteúdo ignorado – passando em seguida à pregação que teve que ser suspensa pelos soldados em nome da “tranquilidade pública”, pois os moradores queixavam-se de que os protestantes “insultava[m] cruelmente a Igreja Católica” e ao bispo Tupinambá da Frota. (Sic)¹⁸¹. Já na cidade do Ipú dois presbiterianos que pregavam durante o costumeiro passeio das “famílias de elite” na Avenida Iracema foram censurados pelos caminhantes. Segundo o correspondente do *Correio* depois chamarem a igreja católica de religião de “exploradores e fanatizadores” começou os “apartes” e “vaias aos hereges”. Entre o dito e o feito, na delegacia, os dois pregadores foram acusados de chamar de “canalha a sociedade do Ipú” e três outros de terem incitado toda a confusão¹⁸².

Um breve parêntese. Se o público de uma pregação perpassava todos os segmentos sociais; desde pescadores, a profissionais liberais e donos de sítios há algum sentido em distinguir igrejas segundo o perfil de seus membros? Sim, há, mesmo correndo o risco de alguma generalização. Escusado dizer que há uma intencionalidade dos membros e pastores na seleção de membros de cada igreja. Já se consagrou na historiografia a hipótese de que nos Oitocentos os presbiterianos achegavam-se à elite da sociedade e os batistas às camadas médias e populares. (Cf. MESQUITA, 1940; FERREIRA, 1959). Todavia, o conceito de ‘elite urbana’ e de ‘aristocracia rural’ ou de ‘camadas médias’ e ‘populares’ precisa está vinculado a

¹⁸⁰ “Segura a fé irmão!”. *Correio da Semana*. 06.01.1934. p. 01.

¹⁸¹ *Igreja Presbiteriana de Fortaleza. Norte Evangélico*. Fevereiro 1957. p. 08.

¹⁸² *Insolencias dos protestantes no interior. Correio da Semana*. 28.05.1932. p. 04.

cada realidade sócio-histórica. Por exemplo, se a ‘elite’ cearense nos Oitocentos e na primeira metade dos Novecentos era católica e maçônica, há de se perguntar quem os presbiterianos convertiam ao protestantismo por essas bandas. Não é o caso de fazer a genealogia de seus membros ou dos de qualquer outra igreja. Se os membros fundadores de uma igreja possuem um mesmo perfil social dificilmente o perfil dos novos membros será diferente. Há uma tendência inconsciente dos membros de uma igreja de querer importar, e por assim dizer, converter à igreja sua rede de sociabilidade ampliada, leia-se, seus amigos, parentes e conhecidos do trabalho, do bairro, família etc. A amizade e o melindroso convite para ‘assistir ao culto de domingo’ sempre foram forças poderosas no arrebanhamento de prosélitos¹⁸³. Indiferente se convertido para a igreja A ou B, ou à posição social ocupada, no entendimento do clero os que cometiam apostasia em favor do protestantismo sempre eram pouco ilustres, ignorantes, iludidos,¹⁸⁴ ou incautos¹⁸⁵. Fecha parêntese.

Na luta concorrencial com as demais religiões fazer-se ver era fundamental. Seja por meio da distribuição de bíblias, folhetos e opúsculos, dos jornais seculares, das pregações ao ar livre, das pregações ao ar livre, erguendo igrejas e colégios. Na ação pastoral qual o maior símbolo de ‘enraizamento’ de uma religião: o erguimento ou aluguel/compra de uma casa para funcionar como templo. Com ele dava-se visibilidade, marcando a presença da religião na cidade. O surgimento de uma igreja ou congregação era o desdobramento prático do trabalho do pregador. Podiam ser criadas depois das sucessivas visitas a uma comunidade de pescadores como a do Mucuripe, que deu origem a uma igreja batista, ou a partir de reuniões domésticas, tanto na capital como no interior, onde na sala de estar, no alpendre ou na calçada realizava-se o culto ou uma escola bíblica dominical. Foram nessas visitas e reuniões que por várias vezes surgiu a ideia de transformar um grupo em uma congregação e depois em uma igreja¹⁸⁶.

¹⁸³ Não é objeto e nem objetivo desta pesquisa esgotar o tema do perfil dos convertidos ao protestantismo. Um esforço tão grande poderia ser mais bem empregado em uma sociologia dos desvios do religioso, ou seja, do por que se deixa a igreja.

¹⁸⁴ “E o número de iludidos cresce, pela simples razão de que são completamente ignorantes e supõem ser boa a doutrina que fala bem de Christo, embora deturpando o genuíno de authenticó sentido”. *As actividades dos protestantes. Correio da Semana*. 28.05.1943. p. 3.

¹⁸⁵ *Os protestantes em marcha. Correio da Semana*. 06.12.1940. p. 02.

¹⁸⁶ Tanto a 2ª Igreja Presbiteriana na Aldeota, como a 2ª Igreja Batista de Fortaleza, hoje Igreja Batista de Monte Castelo, e a Igreja Batista de Porangabussu evoluíram desse tipo de reuniões. A 2ª Igreja Presbiteriana nasceu de uma escola dominical que desde 1924 reunia-se ao pé de uma mangueira no bairro da Lagoa Seca (Jacarecanga), tornando-se igreja só 1938. Já a de Monte Castelo a motivação principal foi o ‘racha’ da antiga Igreja Batista de Fortaleza. Funcionando no centro da cidade inicialmente a dois quarteirões da estação do Bonde, depois na rua Senador Pompeu, 1349, e por último na rua Major Facundo, 35, é de sua divisão a origem da 1ª Igreja Batista e da Igreja de Monte Castelo.

Nos núcleos urbanos do interior o trabalho em sítios e salões seguiu o mesmo método¹⁸⁷. Determinado pelos binômios dominação e exploração, chefe de família e parentesco, padrinhos e apadrinhados, no sertão, uma vez convertido o dono do sítio, convertia-se sua família, apadrinhados e dependentes. Exercendo seu poder de pai, patrão, e padrinho era quase uma obrigação que sua esposa, filhos, enteados, afilhados ou quem quer que seja que morasse ou dependesse dele se convertesse também. Usando um pouco de imaginação histórica, a cena devia ser comum: montado a cavalo o pastor pedia-lhe para cruzar suas terras, água ou pousada, oferecendo em troca da hospitalidade seus folhetos, bíblias e, com sorte, uma pregação a seus familiares. Como chefe de família ele exigia que o pastor protestante fosse recebido com respeito e que todos escutassem o que tinha a dizer. Se gostasse da pregação poderia convidá-lo a aparecer outras vezes e mesmo se converter. Os vários sítios visitados por Natanael Cortez - sítio Vencedor, que se tornou a congregação presbiteriana Ebenezer, o sitio Pedra Preta, Brejo, Riacho Verde, Tatahira e Várzea da Onça foram frutos dessa ação junto aos donos de sítio.

Erguer uma igreja, além de cumprir uma função de acolhimento dotava a *eclesia* de materialidade. Erguê-la significava inscrever no tecido urbano um símbolo de pertença religiosa que define um território diferenciado¹⁸⁸. Esteticamente se se pode falar de um estilo protestante de arquitetura este não era luxuoso. Não havia pés direitos altos, grandes vitrais e torres que apontam para o 'céu'. Muito menos a riqueza dos templos barrocos Nordeste afora. A única torre com enfeites afunilados, uma balaustrada de telhado circundando o *widow's walk* na torre - bem ao estilo das casas estadunidense dos Oitocentos-, a porta de aduela escalonada, e paredes rodeadas por janelas móveis marcaram a arquitetura das igrejas protestantes em todo o país; todas muito semelhantes a esta descrição da antiga Igreja Presbiteriana de Fortaleza. Neste caso, o valor é menos estético e mais funcional. Por isso não se construía uma igreja em qualquer lugar. Os centros das cidades continuavam territórios privilegiados. Estavam congestionados com templos de todas as religiões. A começar pela

¹⁸⁷ “Ali [Lavras da Mangabeira] preguei quatro vezes: três em casa do irmão Sr. João Porfírio e uma na casa de Câmara que bondosamente me foi cedida para uma conferência pelo digno prefeito do lugar, o prezado amigo Sr. Cel. Gustavo Correia Lima, a quem reitero os meus sinceros agradecimentos”. *Fortaleza, 5 de agosto de 1916*. (VIANA, 2001, p.131).

¹⁸⁸ As cidades de romarias e peregrinações de fiéis como Canindé e Juazeiro do Norte são sua maior tradução. Mas elas não precisam ser cidades-santuários, não precisam ser inundadas por uma população flutuante de devotos atraídos pelos símbolos sagrados, por uma necessidade de satisfação espiritual – pedir milagre e pagar promessas – durante algum ritual festivo para confirmar esse vínculo. (Cf. ROSENDAHL, 1996).

Catedral da Sé até 1940 os maçons, espíritas, teosofistas, adventistas¹⁸⁹ etc., presbiterianos, batistas e assembleianos já haviam erguido seus templos na mais importante vitrine do mercado religioso cearense.

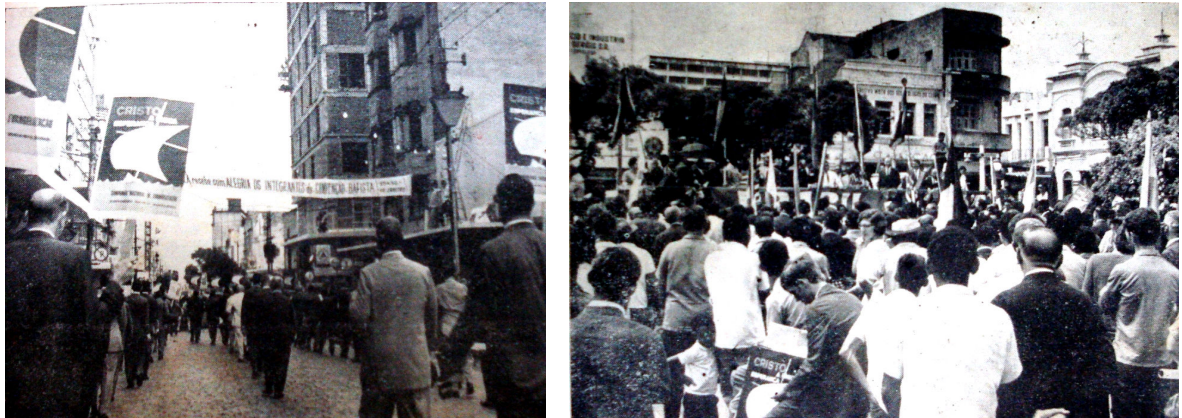
Para o Centro da cidade também convergiam às procissões e os desfiles. Nele também se realizavam as concentrações religiosas e os mega-cultos protestantes. Em ocasiões singulares como a 50ª Reunião da CBB de 1968 na capital cearense, duas mil pessoas deixaram a Praça do Cristo Redentor, em frente ao Seminário da Prainha, diga-se, seguindo pela Avenida Dom Manuel em direção ao palco montado na Praça do Ferreira, culminando no que foi chamado de a “maior reunião evangélica da história da Capital Cearense”¹⁹⁰. Na praça é reproduzido de forma ampliada o que ocorre nas igrejas. Uma igreja sem teto que coincide com o espaço da cidade, deslocando toda a dramaticidade ritual, antes dentro do templo para fora, tornando enfaticamente público o que antes era privado.



7. Nesta foto dos anos 1930 vê-se embaixo à esquerda o prédio da IPF. Na quadra à direita a Igreja do Rosário na Praça dos Leões. Ao fundo a Igreja do Patrocínio na Praça Marquez do Herval (Praça José de Alencar).

¹⁸⁹ Fundada em Fortaleza no ano de 1940 e até hoje com sede na Avenida do Imperador.

¹⁹⁰ **Anais da 51ª CBB**. 1969. Na mesma 50ª reunião realizou-se outro mega-culto na Concha Acústica da Universidade Federal do Ceará. Conferir também o jornal **O POVO** de 24. 01.1968.



4 e 5. Alguns momentos da propaganda religiosa durante a Campanha Cristo única esperança: o desfile pelas ruas do Centro de Fortaleza e a pregação na Praça do Ferreira. **Fonte:** Jornal Batista. 18.02.1968.



6. Clarinada na Concha Acústica da Universidade Federal do Ceará
Fonte: Jornal Batista. 18.02.1968.

A forma como o protestantismo se espacializa respeitava o que se pode chamar de princípio radial de distanciamento à igreja de origem. Várias denominações diferentes podiam ocupar um mesmo bairro, mas nele não podia haver dois trabalhos de evangelização ou dois templos de uma mesma denominação. Abriam-se novos trabalhos em ‘bairros virgens’. A ação evangélica seguiu a evolução do traçado urbano, do Centro para bairros periféricos como o bairro da Lagoa Seca – depois Jacarecanga -, Monte Castelo e Porangabussu, deslocando-se entre ou ao largo das grandes vias de acesso, no caso: Avenida Francisco Sá - Estrada da Jacarecanga -, Avenida João Pessoa - a antiga Estrada de Arronches e Estrada de Concreto – Avenida Bezerra de Menezes - Estrada de Soure –. Mesmo após deixar a Rua Sena Madureira

o novo edifício da Igreja Presbiteriana de Fortaleza foi construído na Rua Visconde do Rio Branco, antiga Estrada de Aquiraz¹⁹¹.

Ao mesmo tempo em que a religião cria diferenciações espaciais e conflitualidades na cidade, ela também favorece a estigmatização dos lugares. O rarefeito cosmopolitismo de Fortaleza não impediu que seus habitantes classificassem lugares como malquistos que devam ser evitados. Caminhar na calçada da Igreja Presbiteriana já nos anos 1950 poderia ser um ato de temeridade. De costas para o templo muitos acreditavam que bastava um olhar no edifício para adquirir alguma moléstia. O pastor presbiteriano Othoniel Martins lembrou o estigma do quarteirão protestante naqueles dias.

Havia rejeição, havia muita rejeição [aos protestantes]. A época em que eu cheguei aqui já não senti tanto o problema. Mas os que vieram antes eles tiveram essa rejeição até acintosa, havia pessoas e eu conhecia várias delas que depois tiveram a mentalidade esclarecida que chegaram até a tornarem-se evangélicas e dizia: “quando era jovem e descia a Rua dos Pocinhos quando chegava no quarteirão da igreja dos protestantes atravessava e ia pela calçada de lá, do muro do Palácio da luz para não passar na calçada dos protestantes”. Passava por lá e quando chegava lá na Sena Madureira então voltava para a outra calçada. Preconceito tolo, tolo. Conheci várias pessoas que chegaram a dizer isso para mim. Qual era o mal que havia?¹⁹²

Uma relação bem diferente da com o edifício do Colégio Batista cuja chamativa fachada em estilo grego impressionou a imprensa e os populares¹⁹³.

2.3. Educando por estratégia

Em particular, uma das maiores características da primeira metade dos Novecentos foi a ampla discussão e frequentes reformas do ensino que atingiam a instrução pública e

¹⁹¹ A 2ª Igreja Presbiteriana, a Igreja Batista de Porangabussu e a Igreja Batista de Monte Castelo estavam às margens ou próximas a essas vias. Até o início dos anos 1960 a Rua Carapinima terminava nos trilhos da Linha Sul: Estação João Felipe-Parangaba-Baturité-Jaguaribe.

¹⁹² O pastor Othoniel Martins chegou à capital no ano de 1957 ficando à frente da Igreja Presbiteriana de Fortaleza até 1996. **Entrevista** realizada em 13.09.2009.

¹⁹³ A inspiração grega na arquitetura é um traço de todos os colégios batistas no Brasil. Um jornalista ao ser informado do edifício seguiu de carro para o local e comentou d’*O Correio do Ceará* de 7 de janeiro de 1950 o seguinte: “Tomei conhecimento de que estava sendo construído um lindo edifício que iria servir de sede a um novo estabelecimento de ensino. Tomei o carro e dirigi-me para a rua São Francisco, uma rua que há bem pouco tempo era anônima, pois nada possuía além de mato espesso e três ou quatro casebres. No entanto, conheci por experiência própria a capacidade de realização dos batistas. Qual foi a minha surpresa, quando pensava encontrar alicerces de um prédio, contemplando ainda a magnífica paisagem do bucólico recanto onde ficava a rua São Francisco, de repente tive a impressão de ver qualquer coisa parecida com a Acrópole de Atenas, ou o Panteon da gloriosa Esparta ou um templo grego. Majestosas colunas de uma alvura incomparável, chamava a atenção do mais viajado observador. Mas toda aquela majestade era o Colégio Batista, onde iria funcionar o estabelecimento de ensino que estava destinado a constituir orgulho para Fortaleza”.

particular, principalmente nos anos 1920 e 1930. (NAGLE, 1974). É nesse período que os técnicos educacionais como Lourenço Filho e Fernando Azevedo creditava à escola o papel de força motriz pela qual o país seria regenerado social, cultural e economicamente. Também é nesse período que a Igreja Católica questiona o ensino laico nos colégios buscando reinserir nos currículos a disciplina de ensino religioso¹⁹⁴. Desde os Oitocentos as sucessivas reformas no ensino buscavam sistematizar o ensino e dirimir o analfabetismo. A partir do Ceará o professor de Direito Djacir Menezes (1966, p. 315) resumiu com destreza o perfil educacional daquele período: “Um terço quase das cadeiras existentes eram... para o ensino aristocratizado dos que se destinavam à carreira das letras e às funções públicas, numa terra onde a ignorância era preparada com tinturas humanísticas, para conservação do *status quo*”. Um currículo baseado no latim e na retórica, com algumas noções de gramática, aritmética e francês.

Somente na Primeira República foram que as chamadas ‘modernas ideias pedagógicas’ penetraram no ambiente escolar. No Ceará o primeiro passo para essa modernidade foi a criação da Escola Normal em 1884 com o intuito de formar professores para o ensino primário. Pela primeira vez incluíam-se na formação de professores os estudos de física, higiene, pedagogia, geografia, cartografia, história e prática de ensino, música, canto, trabalhos de agulha, economia doméstica e ginástica numa clara imbricação entre ensino das letras, o técnico e o manual.

Em particular os colégios protestantes encontravam-se bem adequados ao universo educacional. Haviam se antecipado às reformas didático-pedagógicas ainda nos Oitocentos quando a primeira Escola Americana em São Paulo (1870) adotou o modelo estadunidense baseado no princípio co-educativo – salas mistas -, no método intuitivo¹⁹⁵, leitura silenciosa e de atividades curriculares como o treinamento manual e a ginástica. Aliado ao pragmatismo pedagógico a valorização do “individualismo ético”, à moral e alguns princípios liberais, caindo o gosto das elites intelectuais brasileiras. (CALVANI, 2009). Reconhecendo os

¹⁹⁴ Ver o terceiro capítulo.

¹⁹⁵ Na Reforma de Leôncio de Carvalho o método intuitivo ou lições de coisas valorizava o uso de materiais didáticos na sala de aula visando oferecer “dados sensíveis à observação e à percepção do aluno”. O historiador da educação Dermeval Saviani (2008, p. 139) explica que esses materiais didáticos eram compostos de “quadros negros parietais, caixas para ensino de cores e formas, quadros do reino vegetal, gravuras, objetos de madeira, cartas de cores, aros, mapas, linhas diagramas caixas com pedras e metais, madeiras louças e vidros; iluminação e aquecimento”. O método intuitivo permaneceu como referência nas escolas públicas e particulares até os anos 1920 quando surgiu o escolanovismo.

avanços do método educacional importado pelo colégio presbiteriano Antônio Caetano de Campos, diretor da Escola Normal de São Paulo, convidou o segundo diretor do Colégio Americano e a missionária pedagoga Márcia Browne para dirigir a Escola Modelo de São Paulo e auxiliar na reforma do ensino na província. (Cf. HACK, 2000).

Apesar das convenções e presbitérios terem dúvidas de qual o lugar da educação no esforço protestante, se alfabetizar e educar os filhos de crentes evitando que tivessem contato com o catecismo católico nas escolas públicas, ou como o carro-chefe que abriria caminho para o avanço da igreja, inculcando valores acatólicos e pró-evangélicos nos não-crentes, os colégios protestantes desempenharam o duplo papel de evangelização e educação dos filhos de protestantes e de não-protestantes. Era do entendimento das igrejas de que parte da hegemonia cultural católica vinha do fato de que, desde a infância, nas escolas públicas e confessionais, forjava-se a pertença ao romanismo. Buscava-se nesse mercado, ao mesmo tempo educacional, ao mesmo tempo religioso, “atrair as elites nacionais” visando formá-las e evangelizá-las sob nova base de valores. (HACK, 2000, p. 59, 62). De fato, o prospecto do Colégio Americano Batista de Recife - o mesmo em que o “tolstoiano” Gilberto Freyre estudou e de que seu pai foi professor e diretor¹⁹⁶- informava que o curso primário, de admissão e ginásial, em regime de externato, semi-externato ou internato, podia ser contratado pelo valor entre 22\$000 a 550\$000 mensais¹⁹⁷. Cifras que somente uma pequena parcela da população recifense poderia pagar.

No Ceará a primeira experiência educacional protestante aconteceu ainda em 1890 com o pequeno Colégio Americano na rua Major Facundo 156b ligado à igreja presbiteriana em 1890. Extensão do trabalho evangélico, seus 23 alunos, certamente filhos da primeira leva

¹⁹⁶ Nos anos 1970 Gilberto Freyre relativizou sua filiação ao protestantismo em um artigo intitulado “Depoimento de um ex-menino pregador”, publicado no Diário de Pernambuco (31.12.1972). Nele disse que encarava sua relação com o protestantismo como a de Leon Tolstoi com a religião, ou seja, de forma “anti-burguesa” e “anti-eclesiástica”. Seu pai, o juiz de direito Alfredo Freyre, colaborou com a atividade batista em Pernambuco chegando a comprar todas as grandes propriedades para os batistas de Recife. Tornou-se, em 1915, professor do Colégio Americano e diretor do Seminário Batista, do qual foi retirado por não ser batizado. Já Gilberto Freyre foi batizado em 1917 na 1ª Igreja Batista de Recife, estudando (dos 7 aos 16 anos) e dando aulas de latim e filosofia da religião no Colégio Americano. Deixou a cidade de Recife em direção aos EUA (1918) onde se filiou a *Seventh & James Baptist Church*, estudando na Universidade de Baylor, na qual escreveu sua tese de mestrado *Social life in the middle of the 19th century*, depois transformada em *Casa Grande e Senzala*. Sobre Gilberto Freyre e o protestantismo conferir a tendenciosa seleção de textos e extratos de Mario Ribeiro Martins (1973) “Gilberto Freyre, o ex-protestante”. Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=11154&cat=Ensaio&vinda=S>. Acesso: 17.01.2011.

¹⁹⁷ **Prospecto do Collegio Americano Baptista**. Recife-Pernambuco, 1935.

de membros da igreja presbiteriana, estavam ao encargo da missionária Mary Houge Wardlaw que dedicava apenas de uma a duas horas de trabalho a turma.

A segunda característica deste ano é nossa escola, a qual é um empreendimento recente, tendo entrado em seu segundo mês de existência. Presentemente, temos vinte e três estudantes e três mais estão prometidos, embora nos decidimos que vinte e cinco seria o limite no futuro próximo. Como a maioria deles está no primário, não poderíamos atender mais (...) Eu trabalho todos os dias para a escola de uma hora e meia a duas horas, mas não posso sair de casa por um longo período de tempo. Eu não vejo muita diferença entre ensinar os jovens Norte-Americanos e seus pequenos irmãos do Sul. Quando você considera a religião ao redor deles e na qual alguns deles foram educados, você não pode deixar de pensar nos vários obstáculos a seu trabalho; contudo em um mês podemos ver melhorias. É uma alegria para os pais finalmente terem uma escola Protestante para onde mandar seus filhos. Nas escolas Brasileiras eles não somente aprendem coisas que desaprovamos, mas, na maioria dos casos, são negligenciados pelos professores e evitados ou perseguidos por seus colegas. Ficamos tristes quando pensamos naqueles que estiveram conosco três ou quatro anos atrás e que agora estão perdidos para nós, talvez para sempre¹⁹⁸.

Seu congênere, o então Ginásio Sete de Setembro, dirigido pelo presbiteriano Edílson Brasil Soares, também começou cedo suas atividades. Iniciou como o “cursinho do professor Edílson” – que somava apenas 14 anos de idade -, um preparatório para os ‘Exames de Admissão’ do Colégio Liceu e da Escola Normal. Anos depois, em 1949, o missionário Burton de Wolf Davis adquiriu terreno pago pela Junta de Richmond na Rua São Francisco, bairro da aldeota, erguendo nele o Colégio Batista¹⁹⁹. É possível supor que pelo fato dos pais alugarem carros no ‘Posto 9’ da Praça do Ferreira para transportar seus filhos ao então distante Colégio Batista esses possuíam alguma condição econômica. Comum a ambos os colégios foi o pragmatismo do ensino e a matrícula de alunos filhos da classe média.

A Encíclica de Pio XI *Divini Illius Magistri*, sobre a educação religiosa de crianças e jovens, já havia instituído o espaço escolar como lugar de construção e afirmação da pertença católica através da disciplina de religião. A Igreja Católica concebia o campo educacional como espaço imprescindível de formação e reprodução da catolicidade. Se no ensino público tentava reativar o ensino religioso, no setor particular, afora seus próprios colégios, não podendo influenciar o conteúdo didático restava-lhe alertar os fiéis do embuste do ensino protestante. O entendimento sobre as ações do protestantismo no campo educacional foi

¹⁹⁸ As responsáveis por aprofundar a educação protestante na cidade, Miss Carrie Cunningham e Miss Chambers, não conseguiram iniciar seus projetos. A primeira morreria de varíola, sendo enterrada no São João Baptista e Chambers cujo esposo George W. Chamberlain fundara com ela a Escola Americana de São Paulo (1870) retornaram aos EUA. Cf. *Nothern Brazil- New Church and School in Ceara*. In: **The Missionary**. November, 1890. p. 433-435.

¹⁹⁹ Hoje Rua Desembargador Leite Albuquerque, no bairro Aldeota.

curiosamente definida por um de seus mais destacados líderes, o padre Julio Maria, como um caso de “gato na ratoeira”. Explicando em tom de comédia dizia que tal como o cheiro do queijo atraía o rato, os “incautos” pais de alunos eram atraídos pela promessa de um ensino moderno - “Aqui encontram-se ciências, pinturas, educação, verdade, respeito, moral, etc.” -²⁰⁰. Igual ao gato escondido atrás da ratoeira os protestantes atraem suas presas para devorá-las sendo papel dos ratos mais velhos alertarem aos mais novos dos perigos de sua decisão. Didaticamente concluiu: “O gato representa o meu amigo, grande pastor biblista e diretor do ginásio protestante. A ratoeira é o símbolo do seu ginásio protestante. Os ratinhos figuram os católicos, ingênuos e incautos. O rato velho é a imagem d’ O Lutador [jornal católico sediado em São Paulo]”²⁰¹.

Como que confirmando a carta pontifícia, na circular intitulada os *Collégios Protestantes e Collégios Mixtos* de 22 de fevereiro de 1939, o Arcebispo do Ceará dom Manoel recomendou aos pais que não colocassem seus filhos em uma escola onde não houvesse a disciplina de ensino religioso – católico –, que tivessem salas mistas ou que afetassem os costumes cristãos. Os colégios que possuíam salas mistas atentavam contra o pudor. O convívio de moças e rapazes em uma mesma sala levava a promiscuidade colocando à prova o controle sobre os desejos sensuais exigida ao bom cristão. Segundo o arcebispo, com o tempo nasceria “uma certa intimidade entre rapazes e mocinhas, pois são collegas” podendo aquelas tomarem “modos e desenvoltura de rapazes inclinadas que são, por natureza, não só a imitar, mas exagerar na imitação. Dizemos o menor mal, porquanto os Paes ajuizados, e atestados pela experiência que tem, bem podem imaginar os outros inconvenientes que há na coeducação”.(Sic)²⁰². Ademais, em salas mistas ou não, e qualquer que fosse o método de educação, enviar crianças e adolescentes a um colégio protestante era inaceitável, um erro a ser evitado. Os fundadores dos colégios protestantes eram dissimulados, pois quando não davam nomes declaradamente anticatólicos a seus empreendimentos usavam como tática o emprego de vultos nacionais e datas comemorativas para enganar e ludibriar os pais. Segundo ele esses colégios teriam sido

fundados pelas seitas como execução de um programa estabelecido, como um meio de propaganda (...). No cumprimento de nosso dever de guarda da Fé, denunciemos

²⁰⁰ Refere-se ao Ginásio Evangélico e ao Colégio Mackenzie.

²⁰¹ *Gato na ratoeira (ou os Colégios protestantes)*. In: **Ataques protestantes às verdades católicas com as respectivas respostas irrefutáveis**. RJ; SP: Vozes, 1950.

²⁰² *Collégios Protestantes e Collégios Mixtos*. **Correio da Semana**. 27.10.1939. p. 01, 02.

como protestantes disfarçados os Collegios Sete de Setembro, Barão de Studart, que ironia! E um que acaba de ser fundado em Soure com o nome de 15 de Novembro.

É ignorado de quem ou a qual igreja pertenciam os dois últimos colégios citados já que não se fazia distinção entre protestantes, mórmons ou adventistas. Na verdade não há dados precisos de quantos colégios protestantes existiam no Ceará e no Brasil na primeira metade dos Novecentos. O pouco confiável *Anuário Estatístico do Brasil* registrou em 1958 que existiam 760 escolas católicas no país sendo 26 no Ceará²⁰³. Esses números são aceitáveis, mas as impressionantes 618 escolas protestantes em todo território nacional devem ser creditadas como fábulas, um número inflacionado, certamente, pela incorporação das escolas bíblicas dominicais como escolas regulares. Já o total de cinco escolas protestantes no Ceará podem ter sido próximas ao real²⁰⁴.

Tal como dom Manoel, o segundo arcebispo do Ceará, dom Antônio de Almeida Lustosa²⁰⁵, fez parte da geração de bispos nascidos nos Oitocentos e formado no romanismo. Dando continuidade a crítica ao ensino protestante iniciada por seu antecessor em sua primeira Carta Pastoral (1941), item “Cristo na Escola”, lamentou a existência de instituições particulares em que o ensino religioso era “nulo ou de todo deficiente”: “Pudéssemos nós abrir em cada bairro das maiores cidades, em cada quarteirão dos seus centros urbanos, nos pequenos núcleos de população, nas fazendas, nos sítios, uma aula constante de catecismo”, escreveu²⁰⁶. Segundo dom Antônio era aceitável a insuficiência de professores de catequese nas escolas particulares, mas julgava intolerável a existência de instituições que pertenciam ou professavam outra religião que não a católica.

Dom Tupinambá da Frota também foi à carga em Sobral. Em 1936 um casal missionário não identificado fundara na Praça da Independência uma escola para meninos onde se ensinaria inglês. Além de ser um empreendimento protestante a escola funcionaria zombeteiramente na casa de um falecido monsenhor de nome Lyra Pessoa. Em artigo do *Correio da Semana* recomendou-se que “Nenhum cathólico digno deste nome pode[ia] confiar os seus filhos a mestres protestantes, sob pena de excomunhão, de accôrdo com o Can

²⁰³ Sem um método definido o Anuário publicava dados intermitentes com grande divergência de um ano para o outro e pouquíssimas séries de dados.

²⁰⁴ *Anuário Estatístico do Brasil* – 1960. Ano XXI.

²⁰⁵ O salesiano dom Antônio de Almeida nasceu em 1886 em São João Del Rey, Minas Gerais. Depois de passar por Uberaba, Corumbá e Pará tornou-se o segundo Arcebispo de Fortaleza (1941-1963), sucedendo o adoentado dom Manoel.

²⁰⁶ *Carta Pastoral* de dom Antônio de Almeida Lustosa saudando seus diocesanos. 30.11.1941, p. 19.

2319 § 4º. (Sic)²⁰⁷. Seis anos depois o bispo de Sobral escreveu que o missionário Horacio Murfim além de distribuir seus panfletos estava tendo em suas aulas de inglês “um excelente methodo de penetração no seio das famílias sobralenses, até agora, graças a Deus immune daquele vírus e fieis aos ensinamentos da única e verdadeira igreja de Christo que é a Catholica, Apostólica, Romana”. (Sic). Aos que quisessem aprender inglês o bispo Tupinambá sugeriu procurarem outro professor “que é católico, e vive na cidade de Sobral”²⁰⁸.

Os discursos contrários a educação protestante trazem o mesmo enredo. Qual o alcance dos colégios continua uma incógnita. Os colégios Americanos espalhados pelo Brasil fecharam suas portas, e os que sobreviveram à contrapropaganda mudaram seus nomes ou abandonaram as razões de sua criação tornando-se instituições educacionais que não tinham na evangelização dos não-crentes a sua meta principal.

O interesse estratégico pelo setor educacional na Primeira República levou protestantes e católicos, novamente, ao enfrentamento quando dos debates sobre o laicismo e ensino religioso nos anos 1920-1930.

²⁰⁷ *Aviso aos cathólicos. Correio da Semana*. 24.01. 1936. P. 04.

²⁰⁸ *A's famílias cathólicas sobralenses. Correio da Semana*. 30.07.1943. p. 01.

Capítulo 3

A Cesar o que é de Cesar

3.1. Protestantismo tupiniquim

A modernidade sempre foi um problema doméstico para o protestantismo. Para Hegel a Reforma fora seu signo inicial. Para Weber a vocação ao trabalho e a ascese intra-mundana puritano-calvinista formaram as condições sócio-históricas ideais de constituição do espírito liberal-capitalista²⁰⁹. Já Ernst Troeltsch acolhendo a problemática de fundo e a abordagem de Weber rejeitou, porém, em seu livro *Protestantismo e modernidade* (1911), suas conclusões dizendo que nos séculos XV a XVII o protestantismo se opunha a modernidade. A Reforma não havia significado o avivamento do espírito moderno sim o seu contrário fora o reavivamento do espírito medieval. Troeltsch considerou que o protestantismo reforçou a ideia de uma civilização eclesiástica absolutista e antidemocrática – da qual Lutero fora ferrenho defensor – ao mesmo tempo em que incentivou o reavivamento do catolicismo – a Contra-Reforma –. Apesar de concordar com Weber sobre o impacto do ascetismo intra-mundano na economia lembrou que as condições econômicas na Europa para seu surgimento já lhe eram favoráveis. Em nível gnosiológico, Troeltsch considerou que o protestantismo fora uma simples modificação do catolicismo na qual a formulação dos problemas foi mantida enquanto uma resposta diferente era ofertada. Neste caso, os grandes avanços modernos teriam se realizado sem influxo direto das ideias luteranas e calvinistas havendo uma correlação indireta e involuntária entre eles. (MATA, 2008)²¹⁰.

²⁰⁹ Nos trópicos o protestantismo ascético que contribuiu para formar o espírito capitalista não é historicamente localizável. A tese de Weber está em contradição com a cultura e imaginário latino-americano de indisciplina e fatalismo místico. A disciplina e o trabalho ao invés de símbolo da graça e predestinação à salvação não criam nenhum futuro diferente porque o futuro é uma concessão da sorte, uma contingência que a Deus pertence. O individualismo não foi o burguês mas o do conquistador, do apresador, do aristocrático senhor dono de terra. Não há racionalidade econômica pois não se planeja o futuro “joga-se sobre ele”. Na ética protestante o convertido recorre à disciplina para dominar e reprimir o corpo e não para transformar o mundo. Ela é interiorizada e individualizada: converte-se o indivíduo e a sociedade se transformará! A resposta missionária para a singularidade brasileira foi a condenação do catolicismo e a rejeição da cultura. (Cf. ALVES, 2004, p. 123-129; MENDONÇA, 1990, pp. 205-232). Michael Lowy (2000, p. 34-55) inferiu que na América Latina existiu uma “afinidade negativa” do catolicismo em relação ao capitalismo que levou a Igreja Católica a desvalorização ética do espírito racional e econômico da sociedade burguesa por considerá-la ‘socialmente injusta’.

²¹⁰ Segundo Sergio Mata (2008) a obra *A essência do mundo moderno* (1907) de Troeltsch caracteriza a modernidade pela existência de três grandes forças. A primeira, o Estado, que afirma sua autonomia frente ao poder eclesiástico. A segunda força, o individualismo político, dividido entre racionalistas, que afirmam que o Estado não se contrapõe a liberdade individual, e irracionais, contrários ao seu poder ilimitado. Por último o capitalismo cujo sistema envolve toda a sociabilidade no plano da imanência superestimando as capacidades humanas chegando quase a uma auto-idolatria. (Cf. MATA, 2008).

Dialogando com Troeltsch e Weber, Rubem Alves (1982, p. 44-49) elaborou uma definição pessoal do espírito protestante como um misto do espírito medieval e do espírito moderno. Medieval porque reatualizou o essencialismo tomista-aristotélico no qual o visível é explicado pelo invisível. Moderno porque consistia numa ética de funcionário, ou seja, numa ética em que a disciplina e o ascetismo cumprem uma função de adequação e promoção da sociedade liberal-capitalista, e de laicização da santidade, um dos pilares da religião civil estadunidense, por exemplo²¹¹. Desta feita, infere o autor que o protestantismo justapôs, a nível teológico-prático, *mithos* e *logos*, fé e ciência, transcendência e modernidade, revelação das Escrituras – *a priori* de todo o conhecimento - e o mundo técnico, racional, burocratizado; isto é, desencantado²¹². Em outras palavras no protestantismo a modernidade é rejeitada como visão global da realidade – racionalismo, materialismo, cientificismo, evolucionismo, existencialismo... - e celebrada por seus avanços práticos no âmbito técnico, político, econômico e social.

A relação entre o protestantismo e a modernidade periférica brasileira manteve a mesma ambiguidade, ou melhor, o mesmo movimento contraditório de abertura e fechamento ao ‘tempo do agora’. Historicamente a dialética do abrir-se e do fechar-se levou pastores e missionários a saudar, em fins dos Oitocentos e início dos Novecentos os avanços liberais sobre um tipo de tradicionalismo quase sempre vinculado ao catolicismo – que reprovava os excessos do liberalismo mas não as bases do capitalismo (Cf. LOWY, 2000, p. 41) - e a rejeitar os elementos que lhes pareciam perigosos ou inadequados aos seus interesses de religião. Concomitantemente missionários e pastores saudavam esfuziantes o historicamente não localizável liberalismo político-econômico²¹³ e apoiavam as ações imperiais dos EUA na

²¹¹ Uso aqui uma expressão de Jean Delumeau (1989, p. 306).

²¹² A noção de desencanto não foi criada por Weber para lamentar o mundo de sua época, mas para explicá-lo. Nas dezessete menções de Weber a palavra “desencanto” ou “desencantamento do mundo”, hora Weber escreve-as significando “perda de sentido” – a religião aceita referências de sentido cada vez menos adequadas ao seu mundo simbólico, como o irracionalismo do comportamento racional do trabalho sem descanso para o puritano–, ou como desmagificação - transição da fuga do mundo/salvação para a experiência do mundo pela via ascético-ativa-. Desencanto não tem a ver com a desilusão de se viver num mundo desumano, concorrencial etc., mas sim com a ética puritano-calvinista ter despojado no campo religioso três elementos da esfera do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. (Cf. PIERUCCI, 2003; BERGER, 2004).

²¹³ Infelizmente não é possível fazer aqui uma arqueologia do que é ser liberal e o significado do liberalismo no século XIX. Remeto-me novamente a leitura do livro de Domenico Losurdo (2007) no qual demonstrou, impiedosamente, que o liberalismo descrito e pensado por Alex Tocqueville, Benjamin Franklin dentre outros não é localizável na história estadunidense. A democracia, a liberdade e a igualdade foram sempre a do “povo dos senhores”. Ser ‘liberal’ da sala para fora, aristocrata e escravista da sala para o quintal, como diz Alfredo Bosi, não foi um privilégio apenas da formação histórica brasileira.

América Latina. Celebraram o ideal de progresso do qual os Estados Unidos eram modelo e rejeitaram o aporte do racionalismo e cientificismo. Entronizaram a liberdade religiosa e o individualismo republicanos, mas condenaram publicamente seus rivais católicos. Não toleravam leituras e comportamentos desviantes em suas igrejas, mesmo que o livre exame das Escrituras fosse um dos principais fundamentos da Reforma. Celebravam a democracia – principalmente a denominação batista – mas quando necessário apoiaram governos que ascenderam ao poder pela via golpista como o de Getúlio Vargas em 1930...

Essas e outras contradições não embaraçaram sociólogos, historiadores e teólogos do protestantismo brasileiro²¹⁴. A atividade protestante nas primeiras décadas da República na defesa entusiasmada das conquistas republicanas pós-1889, mais especificamente, do Estado laico e da liberdade religiosa, e o apoio de personagens da envergadura de um anticatólico declarado como Rui Barbosa, contribuiu na difusão da ideia do protestantismo como compatível com o ‘novo’ e o catolicismo como força tradicional, contrária a mudança e símbolo do atraso, credenciando-os como arautos do progresso e da democracia no imaginário político da época e nas futuras interpretações sobre sua atuação nesse período.

3.2. Liberdade religiosa e Estado: uma visão protestante

Há quem considere, baseando-se no Decreto 119a de 1890²¹⁵, que o “lugar” e a “essência” da liberdade religiosa na República nunca foram alterados na história do direito constitucional, apenas o princípio de separação entre as duas esferas. (Cf. GIUMBELLI, 2002, p.247). Quanto à separação não há dúvidas. A troca de apoio e benefícios entre governos e a igreja praticada *ab initio* terminou coroada no artigo 17 da Constituição de 1934²¹⁶. Porém, olhando de perto a redação do Art. 72, § 5º da constituição de 1891 e do Art. 113, item 5, da Constituição 1934 - bastante similares – tanto em uma como em outra a liberdade religiosa só era permitida àquelas religiões classificadas como compatíveis à nova

²¹⁴ Essa posição é compartilhada por Emile G-Leonard (1981), Mendonça & Velasques (1990), Israel Azevedo (1996) e David Gueiros Vieira *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa*. Brasília: Ed. UNB, 1980.

²¹⁵ Promulgada pelo então chefe do governo provisório, Marechal Deodoro, o Decreto 119a proibia a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagrava a liberdade de cultos, extinguiu o padroado dentre outras providências.

²¹⁶ Artigo 17, item III diz: “É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: III- ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja **sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;**” [negrito meu].

ordem²¹⁷. Na carta de 1891 lê-se: “Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis”. Na Carta de 1934: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costumes. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil”. A redação não deixa dúvidas sobre o que os legisladores consideravam ser uma religião ou não.

Em seu comentário jurídico de 1918, Carlos Maximiliano Pereira dos Santos (2003, p. 694) explicou o significado do Art. 72, §5º da Carta de 1891 nestes termos: “igualdade de todas as religiões perante a lei, desde que não offendam, com suas práticas, a moral pública. É esta a exceção única, aplicada alhures contra **a seita polygamica dos Mormons, e no Brasil, contra ajuntamentos de fanáticos sertanejos dominados por falsos monges dissolutos**”. [Negrito meu]. Em um parágrafo que regia sobre as formas de inumações e a secularização de cemitérios uma brecha jurídica fora inoculada, afirmando a existência de práticas religiosas não compatíveis com a ordem social. A norma jurídica deixou de fora da liberdade religiosa os seguidores de Joseph Smith, as experiências popular-messiânicas de Canudos, Contestado, Caldeirão, além de por em dificuldade o espiritismo, o candomblé e a umbanda²¹⁸. Restrição que foi novamente objetivada na redação do Art. 113 § 5º da Constituição de 1934.

Do ponto de vista prático, a questão, a saber, eram quais os critérios usados pelas autoridades civis, no caso, os delegados, servidor responsável pela autorização e fiscalização das manifestações religiosas como os cultos protestantes ao ar livre, para definir o que era ou não uma contravenção a “ordem”. Como lembra o padre-jurista José Scampini (1974b) a bancada baiana e gaúcha receava que na prática a interpretação gerasse abusos contra a liberdade das religiões acatólicas. Propuseram emendas que não resultaram em uma nova redação ou supressão do parágrafo. Sendo assim, as consequências práticas podem ser observadas no livro-inventário de Eduardo Castro (2007) sobre os inquéritos do DEOPS de

²¹⁷ Durante a primeira metade dos Novecentos as constituições e artigos em voga sobre a liberdade de culto foram: 1891 (artigo 72, parágrafo 3º), 1934 (artigo 113, parágrafo 5º), 1937 (artigo 122, parágrafo 4º) e 1946 (artigo 141, parágrafo 7º).

²¹⁸ A prática do espiritismo, curandeirismo, cartomancia estava enquadrada como crime contra saúde pública pelo artigo 157 do Código Penal.

São Paulo²¹⁹. Para Maria das Graças Almeida (2007, p. 62), no período getulista, o desrespeito aos bons costumes caminhava rapidamente com a intolerância religiosa, pois “O dispositivo da ‘manutenção da ordem pública’ serviu para que diversas igrejas e centros espíritas fossem fichados pelo DEOPS-SP, ato que, por si, constituía uma contravenção à ordem no Brasil”. A expressão “ordem pública” permaneceria na redação até a Constituição de 1967²²⁰.

Todas as igrejas protestantes tinham uma mesma concepção sobre o assunto variando apenas algumas nuances e a intensidade com que as defendiam. Sentiam-se à vontade com o ideal-tipo de *res publica* da carta de 1891; um Estado não-confessional que garantiria a equidade legal entre as religiões. Em cadência com esses princípios, e a outros urdidos para caracterizar um regime republicano, a ABM em 1923, na cidade de Estocolmo, Suécia declarou sua concepção sobre o papel do Estado e da Religião. Publicado no *Jornal Batista* à época em que Arthur Bernardes convocara a reforma da Constituição de 1891 essa declaração, com uma e outra exceção, é um bom resumo do que os protestantes em geral acreditavam. Eram comuns pronunciamentos e resoluções das igrejas estadunidenses serem traduzidas e elevadas a ‘carta de princípios’ pelas convenções e supremos concílios nacionais. Apesar de longa a citação é bastante significativa, ilustrando como uma das mais importantes igrejas protestantes entendia a separação entre Igreja e Estado e a liberdade religiosa.

Quando uma alma humana descobre Deus, o fundamente da liberdade religiosa está posto... As questões da liberdade econômica, liberdade intellectual, liberdade civil, têm por base a liberdade religiosa... A liberdade religiosa tem por base a criação primaria do homem na imagem de Deus. Foi, pois, o homem assim creado á imagem de Deus, livre e espiritual, capaz de tratar directamente com Deus, com aspirações para o infinito, irreconciliável com o finito e temporal, suspirando pelo que é eterno. A liberdade religiosa, como os baptistas a entendem, exclue certas coisas e subentende certas outras. Ella implica certos direitos, e com elles envolve certos deveres e privilégios.

(...) exclue toda e qualquer interferência do Estado em religião.

(...) exclue o principio da tolerância em religião.

(...) exclue o direito do Estado lançar impostos para a manutenção de uma fôrma de religião contrária á consciência dos tributados... **Uma Igreja Livre em um Estado Livre**, é o alvo que todos devemos procurar alcançar.

(...) exclue a imposição de credos por autoridade ecclesiastica... um jugo intolerável, uma impertinência e uma tyrania.

²¹⁹ Em seu inventário catalográfico constam mais de 30 investigações a pessoas ou igrejas como as protestantes, centros espíritas e Testemunhas de Jeová. Mesmo clérigos católicos considerados liberais foram investigados.

²²⁰ Carregada de duplo sentido essa expressão só seria retirada com a carta de 1988: “Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: VI - É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;”

(...) exclue um governo ecclesiastico central.²²¹
 (...) exclue a mediação sacerdotal e poder sacramental de salvação.
 (...) exclue o baptismo infantil.
 O primeiro desses direitos é o do acesso directo a Deus... O segundo é o direito de cada criatura humana investigar em busca da verdade em religião.
 Agora vejamos o que a liberdade religiosa implica.
 (...) implica a livre manifestação e propaganda da verdade.
 (...) implica direitos iguaes na igreja.
 (...) implica o direito de livre associação e organização para fins religiosos
 (...) implica o direito dos homens exigirem dos governos respectivos protecção e garantia para o livre exercício de suas praticas religiosas... O governo que é parcial quanto a credos religiosos, viola os principios communs de justiça, calca os pés os direitos humanos inalienáveis, e desafia o próprio Deus.
 (...) impõe a obrigação de investigar em busca da verdade.
 (...) protestar com todas as veias da alma, contra a opressão religiosa.
 (...) Outro dever que a liberdade religiosa impõe, é o de lealdade ao Estado.
 (...) Finalmente. Liberdade religiosa importa no dever de ser leal a Jesus Christo. Não licença, vontade própria ou vontade humana, mas a vontade de Deus, como revelada em Christo, é o *goal* da historia e da liberdade religiosa. (Sic)²²².

Tomando-o no todo o discurso é um amálgama da doutrina da providência cristã e do liberalismo de John Locke presente na *Carta acerca da tolerância* e do *Ensaio sobre a lei natural*²²³. O primeiro, o providencialismo cristão, refere-se à doutrina que afirma a existência de um plano exterior aos processos sócio-históricos. Esse plano é conhecido a partir da revelação divina e tornado acessível pelos exegetas da igreja. Já no liberalismo lockeano o direito natural com suas leis, justiça etc., emanam diretamente de Deus sendo a função da humanidade participar da ordem racional cósmica por meio da razão. Apropriando-se desses princípios o discurso da ABM não só confirma o deus dos cristãos no centro do ordenamento cósmico como é a partir dele que emana toda a dimensão geradora das liberdades individuais. Se o deus dos cristãos é o ente necessário a cada indivíduo livre toda a liberdade econômica, intelectual e civil derivariam da liberdade religiosa. Neste caso, todas as liberdades são sinônimos da liberdade religiosa; um direito imprescritível, ou, como pronunciado, um direito humano inalienável.

²²¹ Tanto esse item como aquele que cita os direitos iguais na igreja são desvios no corpo de princípios sobre a liberdade religiosa. Podem ser parte de uma velha querela entre as denominações protestantes de qual o melhor modelo eclesial a ser seguido; o congregacional das igrejas batistas ou o conciliar das igrejas presbiterianas? Os batistas sempre criticaram o modelo presbiteriano enaltecendo seu modelo considerado-o mais democrático. Como também criticavam a forte hierarquia presbiteriana. É possível, também, que seja uma crítica ao centralismo eclesiástico católico.

²²² *Concepção baptista da liberdade religiosa. Jornal Batista*. 11.10.1923. p.3-4.

²²³ Radicalizando a versão lockeana, os jusnaturalistas expulsaram Deus do direito natural. O direito natural passa a uma regulamentação necessária das relações humanas por meio apenas da razão, independente da vontade de Deus. Destarte, esse é um ditame da razão humana não inscrito por uma entidade superior como queria John Locke. Além disso, e principalmente, os jusnaturalistas criaram o “estado originário” ou “natural”; um momento anterior a toda e qualquer instituição social onde os indivíduos nascem livres e com direitos imprescritíveis. O estado originário é um tempo *ab imemorabili*, aistórico; um efeito de retórica filosófica que alicerçou o pensamento político liberal na Era Moderna. Não é preciso dizer que esse princípio foi teologicamente condenado pelas igrejas protestantes (Cf. BOBBIO, 1992; ABBAGNAMA, 1999).

No manifesto da ABM a função do Estado é unicamente confirmar as liberdades assegurando a proteção e a imparcialidade em matéria de religião sob pena de se desafiar “o próprio Deus”, lócus da liberdade. Se na doutrina liberal-econômica quanto menos Estado gerindo os mercados melhor, na esfera religiosa melhor Estado nenhum! Tal como os laicistas brasileiros: “Igreja Livre em Estado Livre”, proclamou o presidente da ABM. Não deve haver intermediários entre criatura e seu deus. A contragosto, na declaração final da ABM, reconhecia-se que não crer era um direito do ateu tal como o crer era um direito do crente. No final da declaração de Estocolmo escreveu-se: “Por muito que haja a lamentar a posição dos ateus, ninguém tem o direito de forçá-los a mudarem o seu ponto de vista; deixe-se que eles em tempo próprio dêem as suas contas a Deus”. (Sic). Contudo, era de direito o crente buscar convencer o Outro de seu erro. No jogo democrático-liberal o proselitismo - “manifestação e propaganda da verdade” - segue sendo instrumento ‘legítimo’ e inalienável de arrebatamento de fiéis e de disputa por espaços na sociedade. Um princípio a que a igreja católica no Brasil, na prática, se opôs ferrenhamente por considerá-lo um excesso de liberdade.

Finalizando, existia algum lugar no ‘reino dos homens’ em que os princípios arrolados no manifesto de Estocolmo existissem? Para os protestantes este lugar não era no Brasil. No entender de Natanael Cortez o estado do Ceará dava um mau exemplo:

a terra da luz -, de povo civilizado e progressista, só a muito custo se faz observar a sábia disposição constitucional. Amiudamente se infringem a letra e o espírito da lei, cerceando o que há de mais precioso no desdobramento das atividades psicológicas – a liberdade de consciência, de pensamento e de culto (Sic)²²⁴.

Só os EUA eram o tipo ideal de país da liberdade religiosa, um modelo a ser seguido. Entretanto, e ironicamente, naqueles idos anos 1920, o modelo muitas vezes defendido pelos protestantes foi o francês, de cuja laicidade a igreja católica fugira como quem foge do diabo, preferentes que eram do modelo estadunidense²²⁵. Sabiam que era mais oportuno propor e defender o laicismo francês com seu forte anticlericalismo, que a união ‘harmônica’ entre as esferas ao estilo estadunidense, perigosa demais diante da hegemônica Igreja Católica²²⁶.

²²⁴ *Fortaleza, 15.07.1925* (VIANA, 2001, p.267-268).

²²⁵ Como registrou Ivan Monteiro de Barros Lins (2009, p.436) “Ao terminar a sua [Rui Barbosa] *representação* apela Dom Antônio de Macedo Costa no sentido de se inspirar a Constituinte, a redigir a Constituição da República, *‘no exemplo da sua nobre irmã do Norte e das demais repúblicas da nossa generosa América; eliminando ao menos do pacto fundamental as cláusulas ofensivas da liberdade da Igreja Católica’*”.

²²⁶ Cf. *A reforma constitucional e o exemplo da França. O jornal Batista* 30.10.1924. p. 04.

3.3. Igreja e Estado: de esposa à amante

Nas primeiras décadas da República, a depender de qual lugar se discursava, as conquistas laicas da república poderiam ser letra morta para uns e para outros um perigo real de desagregação moral e social do país. Entre os que consideravam um perigo real ao país, a Igreja Católica, tradicionalistas e conservadores viam no laicismo o estímulo à degeneração moral e espiritual da nação bem como a perda dos benefícios da Igreja. Já os positivistas, liberais, maçons e protestantes entendiam que as conquistas laicistas estavam em vias de silenciosa supressão.

Os líderes de igrejas protestantes há muito desconfiavam que a proclamada separação entre o Estado e a Igreja na Carta de 1891 havia sido apenas de *jure* e não de *facto*. Em 1910 um pastor batista escreveu que “A separação da Igreja e do Estado em nosso país é possivelmente uma burla”. Ponderou afirmando que a aclamada separação “dá a idéia de um marido que publicamente se divorciasse de sua esposa, mas que depois passasse a tê-la como amante”²²⁷. O missionário e também batista W. E. Entzminger constatou em seu relatório anual a *Junta de Richmond* que os cargos públicos estavam sendo preenchidos por servidores do clero e que as leis contrárias a igrejas católica são “aberta e vergonhosamente violada[s] por aqueles que deveriam ser os defensores da Constituição; e não há ninguém para molestá-los ou atemorizá-los”²²⁸. O pastor Natanael Cortez também criticou a omissão do poder público frente ao motejo das leis da república:

O ultramontanismo, cesarismo moderno, lazarismo napolitano, fenianismo irlandês”, no dizer altamente sábio e criteriosamente judicioso do grande Rui, como a hidra da fábula, ergue cada dia, e ainda hoje, as suas disformes cabeças de verdadeiro monstro apocalíptico, e revive as cenas aterradoras dos dias malditos da idade média. (...) e no Ceará, que se diz “terra da luz” (...) Entretanto, tripudiando alguns reverendos dos da batina desdenhosa, acintosa e criminosamente por sobre as leis dessa grande República de nós estremecida; considerando letra morta a lei da secularização dos cemitérios, da liberdade de culto e de pensamento – vão reproduzindo ainda hoje, e nas plagas de Alencar, estas cenas só próprias dos fanáticos que medraram à sombra pavorosa do poder temporal! pessoas que não tiveram direito a serem enterradas (...) Com muita vênia, porém, chamamos a atenção das autoridades competentes para a disposição da carta brasileira sobre a secularização dos cemitérios afim de que se evitem no interior do Ceará estas cenas ultramontanas. (Sic)²²⁹.

²²⁷ **O Jornal Batista**. 10.11.1910.

²²⁸ Cf. Seventy-fourth Annual report of the foreign Mission Board, SBC, 1919 – Missions in Brazil. In: *Annual of the SBC, 1919*. Nashville: Marshall and Bruce Company, 1919, p. 224 (Apud OLIVEIRA, 1999).

²²⁹ *Fortaleza, 1º de janeiro de 1919* (VIANA, 2001, p.153-156). Os eventos aos quais Cortez se referiu envolveram os padres de Riacho do Sangue (1911), o de Aracoiaba (1915) e o de Aurora (1918); todos negaram

A defesa da autonomia do Estado frente à Igreja por todos esses líderes traduz o que se considerava nos círculos protestantes, e para além - maçons e positivistas - como recuos nas conquistas laicistas da república. Entendiam que a proclamada saída da religião da esfera política fora mais desejada que verdadeiramente praticada pelas autoridades públicas. De fato, desde 1889 os bispos liderados por dom Antônio Macedo já questionavam e se opunham ao laicismo republicano, chegando a enviar cartas a Rui Barbosa, relator da constituição, propondo emendas e alterações no texto²³⁰. Seus esforços seriam coroados definitivamente no governo Getúlio Vargas. O novo equilíbrio entre as duas esferas fundamentava-se na reciprocidade entre Estado e Igreja onde o segundo mobilizava politicamente o primeiro de acordo com seus interesses religiosos e aquele por este como reserva moral do governo.

Signo desse equilíbrio foi a promulgação em abril de 1931 do decreto-lei que permitia o ensino religioso nas escolas públicas caso vinte estudantes assim o solicitassem, a consagração em maio da santa Nossa Senhora Aparecida²³¹ como padroeira do Brasil e, em outubro, a inauguração do Cristo Redentor no Corcovado. Nesta última ocasião dom Leme entregara a lista de recomendações da Igreja ao governo com um *ultimatum* a Vargas: “O nome de Deus está cristalizado na alma do povo brasileiro. Ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado”²³². (apud MIRANDA, 1987).

sepulturas às famílias do morto. O primeiro impediu o enterro de um coronel de nome Joaquim Cândido de Souza por “não rezar ele pela mesma cartilha que aquele vigário!”. O segundo e o terceiro “só por ser ela protestante!” e o outro “por ser casado só no civil”. Um quarto padre, este de Iguatu, não permitiu o enterro “pelo fato de o moço ter morrido sem confissão!”.

²³⁰ Em correspondência a Rui Barbosa datada de 22 de dezembro de 1889, dom Macedo condenava o projeto apresentado por Demétrio Ribeiro dizendo: “Liberdade para nós, como nos Estados Unidos! Não seja a França (de Gambeta e de Clemenceau) o modelo do Brasil; mas a grande União Americana. Nesta, se bem não haja religião de Estado expressa na Constituição, o que não era possível, como já ponderamos, nem por isso deixa o cristianismo de ser a religião nacional”. Um ano depois a Igreja publicaria outro documento coletivo, *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Chefe do Governo Provisório*. Entregue ao Marechal Deodoro por uma comissão de bispos nele rejeitava-se o Artigo 72 sobre a obrigação do casamento civil, à expulsão dos Jesuítas, a exclusão do ensino religioso nas escolas públicas, a confirmação da lei de mão-morta e a proibição da entrada no país de religiosos estrangeiros. No processo conseguiu-se manter a subvenção pública a obras de beneficência (Cf. MOURA, 1978; DIAS, 2008b, p.73-78).

²³¹ “A escolha desta santa não se deu ao acaso, já que Aparecida, além de ter uma história singela, era negra. Esse apelo serviu como capital espiritual e social acumulado pelo apego e fidelidade do povo à Mãe de Deus, estratégia inibidora de reformas sociais, especialmente daquelas direcionadas aos que buscavam na Santa esperanças de dias melhores. A escolha da padroeira deu-se principalmente pela possibilidade de sua aceitação universal como mãe de todos os brasileiros, sendo apresentada como apaziguadora das discórdias e veladora dos sons de seus filhos contra os inimigos que tentam assaltá-los” (CASTRO, 2007, p.20). Não seria a primeira e nem a última vez que se usaria o ‘sagrado feminino’ de forma conservadora. Nos anos 1980 o tema voltaria com toda força.

²³² Na inauguração do Cristo Redentor, dom João Becker, arcebispo do Rio Grande do Sul, discursou: “Aqui, ao pé da imagem do Christo Redemptor, peço, rogo e supplico a todas as forças vivas do País e a todas as classes

Somando essas conquistas da Igreja com o financiamento público dos seminários vicentinos, o veto ao divórcio, o reconhecimento do casamento religioso, a promulgação de uma legislação trabalhista pró-católica etc., estava desenhado o quadro histórico que o brasilianista Kenneth Serbin chamou de “versão moderna do padroado colonial” (2001, p.101). Após quarenta anos de república “a religião da maioria dos brasileiros”,²³³ na expressão de dom Leme, reinseria-se com sucesso na comunidade ideológica da ordem. (Cf. MONTENEGRO, 1972, p.147; MAINWARING, 2004). Como ensina Fernando Catroga (2006, p. 273) “se toda a laicidade é uma secularização, nem toda secularização é [ou foi] uma laicidade e, sobretudo, um laicismo”²³⁴.

Destarte, as três primeiras décadas dos Novecentos foram o momento decisivo de definição do que é religião na Primeira República, como bem explicou o antropólogo Emerson Giumbelli²³⁵, e, para fins dessa pesquisa, do lugar do religioso no espaço público. Sabedores da importância daquele momento, e diante da força e da capacidade do clero em mobilizar seus fiéis e pressionar governos os protestantes, positivistas e maçons reagiram lançando candidaturas ao parlamento e fundando ligas/comitês pró-Estado Laico em vários estados do país. Em particular as igrejas protestantes passaram das estratégias de visibilidade às estratégias de influência tendo em vista assegurar as conquistas republicanas que julgavam importantes a seus interesses de religião. Opondo-se a um ‘inimigo em comum’ os protestantes uniram-se a diferentes grupos e religiões na luta contra os privilégios estatais paulatinamente acumulados pela Igreja Católica. O sentido político e prático da norma jurídica foi colocado em debate quando do anúncio da construção do Cristo Redentor (1922) e durante os debates em 1925 e 1933 sobre o ensino religioso. Casos emblemáticos para o pretérito e futuro sobre o lugar da religião no espaço público, inclusive no espaço público da cidade.

sociais que, ao lado do benemerito Governo Provisorio, empenhemos seus mais nobres esforços, no sentido de collaborarem na reconstrução moral e política da República para consolidar e alicerçar nas leis e ensinamentos de Christo a integridade, o progresso e a felicidade de nossa grande Pátria”. (Sic). *O símbolo do Brasil! cristão no alto do Corcovado*. O **Nordeste** 13.10.1931. p. 04.

²³³ Em 1940 os católicos somavam 95.01% da população ou 39.177.880 pessoas. Na Pastoral de 1916 dom Leme refletiu: “Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil, e no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade”.

²³⁴ Hipótese aplicável aos países católicos.

²³⁵ Em *O fim da religião* (2002) Giumbelli propõe uma arqueologia da definição do que é uma religião na Primeira República para depois chegar a normatização da religião na França e no Brasil.

3.4 - As lutas pelo laicismo.

Para as igrejas protestantes as lutas pelo laicismo nos anos 1920 e 1930 tinham por fim o reconhecimento de seus direitos constitucionais de religião consagrados na Carta de 1891. Acreditavam peremptoriamente que estava em curso uma conspiração encabeçada pelo clero junto ao governo federal para a mudança da norma jurídica que definiu a separação entre Igreja e Estado, a liberdade religiosa e o ensino leigo nos colégios públicos. Cada um desses temas estiveram em debate em três momentos distintos: 1925, 1931 e 1933, isto é, com a tentativa de reforma constitucional durante o governo Arthur Bernardes, a inauguração do Cristo Redentor e o decreto do ensino religioso nos colégios públicos, e a Constituinte de 1933. Nessa empreitada as principais ferramentas empregadas foram às campanhas nos jornais, as alianças estratégicas com setores pró-laicistas ou anticatólicos, e a eleição de um deputado federal protestante para a Constituinte de 1933.

O único representante do protestantismo cearense que se envolveu diretamente com a agenda política daquele período, Natanael Cortez não obstante estar às voltas com os problemas do seu campo sempre escreveu artigos cujo pano de fundo era o desrespeito ou a defesa do artigo 72 da constituição²³⁶. Contudo, quando do anúncio da construção do Cristo Redentor em 1922 e da convocação para 1925 da revisão da Constituição de 1891 por Artur Bernardes (1922-1926) não deixou nenhum registro em cartas e jornais dando notícia ou fazendo suas habituais críticas. Parece que os debates de 1922 e 1925 ou não caíram nas graças dos protestantes e pró-laicistas cearenses ou a materialidade das evidências não sobreviveram ao tempo. O que foi totalmente diferente se comparado ao período da convocação da Assembléia Constituinte de 1933; momento em que o debate sobre liberdade religiosa ganhou dimensões nacionais e envolveu figuras destacadas do cenário cearense.

Apesar do silêncio, pelo resto do país as igrejas presbiterianas, batistas, junto aos maçons, espíritas, católicos liberais, e outros se articularam a fim de defender o princípio da separação entre Igreja e Estado e a laicidade do ensino. Um ano depois de se declarar a construção do Cristo Redentor no Corcovado, Rio de Janeiro, em 1923, na “Secção Editorial” do *Jornal Batista* seu redator, Theodoro Teixeira, reconheceu a urgência da hora ante ao avanço do clericalismo. Segundo ele o clero alcançara uma “ascendencia de que não gozava

²³⁶ Ver o próximo capítulo.

havia muitos annos; e graças a isso se julga aqui senhor de tudo e de todos (...) o successo apparente das procissões eucharísticas, e do projecto do monumento do Christo no Corcovado, são triumphos que o deslumbram”. (Sic)²³⁷. Apesar disso os batistas não se animaram a engajar no que pode ter sido a primeira frente ampla de religiões, filosofias esotéricas e espiritualistas do Brasil: a *Comissão anti-clerical*, criada com a finalidade de opposição e contra-propaganda a qualquer proposta católica de mudança na constituição²³⁸.

Ditos defensores da constituição, os batistas argumentaram que não participariam de nenhuma *Comissão* de perfil anticlerical lado a lado com o que considerava seus inimigos de fé. Imponderado quanto aos ganhos políticos da unidade com outros grupos de defesa do laicismo, inventariou a espectacular fauna religiosa da Comissão formada por “atheus, espíritas, protestantes [pentecostais], theosophistas ou proselytos de quaesquer credos políticos ou quaesquer escolas philosophicas”. (Sic)²³⁹. [Colchete meu].

Esse purismo dos batistas não durou muito. Quando chegou o tempo de aprovar a proposta de emenda do deputado federal paranaense Plínio Marques (1925) as principais igrejas protestantes uniram-se em insólita aliança estratégica com maçons e católicos liberais por “motivos puramente patrióticos”, ressalvara o missionário Asa Routh Crabtree. (Cf. OLIVEIRA, 1999, p.139). As duas emendas propostas pelo deputado paranaense reinseriam na constituição o ensino religioso nas escolas públicas e a declaração do catolicismo como “religião official” do país. Em galhofa o mesmo Theodoro Teixeira perguntava-se da necessidade de emendar a constituição, insinuando que esta nunca fora acatada: “Mas, não obstante a Constituição ter quase de todo sido abolida, prejecta-se reforma-la. Para que? Para que fique consagrado, não só de facto, mas também de direito, o regimen que ahi está, muito menos liberal do que no tempo do Imperio, de verdadeiro absolutismo”. (Sic).

O peor de tudo é que atrás do absolutismo político já estabelecido, lobriga-se o absolutismo religioso, o absolutismo romano, que é o Absolutismo dos absolutismos, a alma damnada que lhes dá vida e sustento; o absolutismo mais intolerante e perseguidor que o mundo tem conhecido. Na sua mensagem ao

²³⁷ *O clericalismo. O Jornal Batista*. 27.09.1923. p. 03.

²³⁸ Presente em alguns estados da federação, não há notícia que esta tenha existido no Ceará, bem como não encontrei indícios da participação presbiteriana n’A *Comissão*; mais aberta a laços com outras religiões e partidos políticos.

²³⁹ “Comite” de propaganda anti-clerical do Rio de Janeiro. *O Jornal Batista*. 27.09.1923. p. 03. A igreja anglicana de Pelotas participou dos Comitês pró-liberdade de consciência em 1925 cuja reunião acontecera no salão da loja maçônica em Pelotas. Recolheu-se 10.536 assinaturas contra as emendas de Plínio Marques que foram enviadas a Câmara Federal.

Congresso o Sr. Presidente da República suggeriu a revisão da Constituição em vários pontos, como pulicamos p.p. Nella, depois de exaltar o catholicismo, disse que a Igreja Catholica e a Republica como que nasceram para serem alliadas. E tudo indica que o namoro escancarado que se vem fazendo entre as autoridades civis e as autoridades catholicas vae terminar com o proximo consorcio entre o Estado e a Igreja Catholica, consagrada na Constituição. Depois, adeus, liberdade de falar! O país terá retrogradado um bom par de séculos, aos tempos das fogueiras da “santa inquisição”... (Sic)²⁴⁰.

Um ano antes Theodoro Teixeira comentara um discurso transcrito pelo jornal católico *A União* proferido durante uma sessão da *União Católica Brasileira*. Chamou de petulante a postura do clero ao propor reinserir no texto constitucional o catholicismo como ‘religião nacional’. Citando o exemplo de alguns países como o Chile que procuravam “cortar o cordão umbilical” entre Igreja e Estado, perguntava em tom de incredulidade: “Será possível que, quando a própria Turquia, constituída em Republica, tendo realizado a separação entre a Igreja e o Estado, o Brasil volte á condição de atrazo que Ella acaba de deixar? Não; não é possível”. (Sic)²⁴¹. Percebendo a desigual correlação de forças daquele momento deduziu, em tom de decepção e asco, sobrando-lhe elitismo, quais os culpados por aquele estado de coisas:

O maior erro da Republica Brasileira foi perpetuar o triste legado de illeteratismo popular que recebeu do Imperio (...) É o analphabetismo popular que permite ao clericalismo os seus botes cada vez mais audaciosos, contra a Constituição e contra as liberdade politicas. **É confiado na incultura popular, e no jogo que com Ella póde fazer para amendrontar os governos**, que elle põe as mangas e fora... (Sic)²⁴². [Negrito meu].

Se o clero considerava os convertidos ao protestantismo como incautos os pastores continuavam associando o catholicismo à ignorância popular. Mesmo reconhecendo a ‘virtude ideológica’ do pragmático cálculo político do clero junto aos profissionais da política, esqueceu dos interesses de uma fragilizada elite oligárquica em ter o consenso e o apoio da igreja romana para governabilidade do país²⁴³.

As pressões na imprensa secular e confessional, bem como o envio de abaixo-assinados por diferentes segmentos da sociedade aos parlamentares surtiram o efeito desejado;

²⁴⁰ *Dias sombrios*. **O Jornal Batista**. 15.05.1924. p. 3.

²⁴¹ *A revisão constitucional*. **O Jornal Batista**. 18.10.1923. p. 02.

²⁴² *Reacção Clerical*. **O Jornal Batista**. 18.10.1923. p. 02.

²⁴³ As sucessivas desvalorizações do preço internacional da saca de café, o esgotamento do modelo agrário-exportador, a socialização das perdas e privatização dos lucros pela elite agrária do sudeste, a divergência dos setores agrários de ‘segunda classe’ quanto a seu papel no sistema oligárquico, a política adotada pela burguesia paulista, e a crise econômico-financeira de 1929 cultivaram as sementes da crise hegemônica que levaria ao golpe de 1930. Afora o crescimento da organização operária e o surgimento do partido comunista em 1922. Após o Golpe e ante a ausência de um grupo ou classe que dominasse incontestemente o Estado, Getúlio Vargas ocupou o vácuo em meio à crise política e econômica instaurando a ditadura do Estado Novo (Cf. MENDONÇA, 2000).

as emendas Plínio Marques foram rejeitadas por 60 dos 117 deputados. A apertada vitória por três votos sugere que os sucessivos governos oligárquicos federais e os parlamentares na Câmara Federal hesitaram entre a formalização do “consórcio” entre Igreja e Estado e a confirmação do artigo 72 da constituição. Optaram por deixar implícito, através da tradicional imagem do brasileiro como naturalmente católico, qual era a religião da política de Estado. Meia pergunta de cuja resposta protestantes e demais segmentos pró-Estado laico deixaram de desconfiar para ter certeza.

Dois anos antes quanto do anúncio da construção do Cristo Redentor foram as ações políticas das igrejas protestantes e de outros setores sociais que saíram derrotadas. Toda a questão girou em torno da cessão, através de decreto presidencial, de logradouro público no Corcovado para erguer o que se julgava ser um símbolo religioso²⁴⁴. Iconoclastas e avessos a qualquer imagem de Deus, o ‘Congresso Evangélico’ reunido no Rio de Janeiro, fez publicar em matéria de capa no *Jornal Batista* um pedido a todos os “cristãos evangélicos” para protestarem contra “O ídolo no Corcovado”, enviando abaixo-assinados aos parlamentares na Câmara Federal.

PROTESTO DOS CHRISTÃOS EVANGÉLICOS

Caros irmãos:

- Para protestar contra erigir-se o ídolo no Corcovado, reuniu-se no Rio de Janeiro, a 16 de setembro, um numeroso congresso evangélico.

Resolveu-se:

1º- Enviar o protesto às autoridades e ao parlamento.

2º- Agitar a opinião pública pela imprensa.

3º- Solicitar a todas as igrejas, congregações e grupos de crentes se congregarem em oração em favor da liberdade de consciência, seriamente ameaçada, e pedir a Deus que confunda os planos dos adversários.

4º- Levantar o maior número de assignaturas para subescrever o seguinte.

Protesto

“Nós, abaixo assignados, vimos respeitosamente protestar, em nome da Lei de Deus no DECÁLOGO e na CONSTITUIÇÃO REPUBLICANA, contra o atropelo da liberdade religiosa, com a apropriação indébita de dinheiro e logradouros públicos, para a collocação de symbolos religiosos, como a estatua de Christo no Corcovado, que fere a consciência de milhares de brasileiros”

As assignaturas devem ser colhidas em bom papel almaço com margem de uma pollegada, especificando aresidência do signatário.

5º- Pedir que os pastores e suas igrejas telegraphem immediatamente no sentido deste protestto ao Sr. Presidente da República, ao Senado e à Camara dos Deputados.

Há despesas avultadas com este movimento: - remetter ofertas voluntárias e os papeis assignados à Secretaria do Congresso Evangélico - Caixa Postal 1876 – Rio de Janeiro.

Oremos e trabalhemos!!!

²⁴⁴ Depois da construção da estrada de ferro por dom Pedro II o Corcovado se consolidou como local de passeio e piquenique.

Vossos irmãos no Senhor: Álvaro Reis. Presidente – Erasmo Braga. Vice-Presidente – Francisco A. Souza 1º Secretário – S. L. Ginsburg. 2º Secretário – J. Souza Marques, Thesoureiro. (Sic)²⁴⁵.

O artigo resumia-se a uma mistura aflita de acusação de idolatria, uso de dinheiro público em benefício de uma religião, e o pedido de cumprimento das leis²⁴⁶. Assinada pela elite pastoral brasileira - Álvaro Reis (presbiteriano), Erasmo Braga (presbiteriano independente), Salomão Ginsburg (batista) - ao final da matéria seguia-se nominalmente os versículos João 4:24 e Lucas 6:46 - sobre o uso de imagens religiosas -, o artigo 72, §7º da Constituição - sobre a não subvenção pública a qualquer culto -, e a asserção em letras garrafais: “O Monumento é, pois, um ídolo catholico maldito, à face da lei de Deus; condemnado, à face da constituição Brasileira, como monumento nacional”. (Sic).

Esse debate trouxe a lume os limites do permitido e do não permitido a uma religião pelo Estado no espaço público da cidade. À exceção do argumento de idolatria, a Consultoria-Geral da República concordava com a tese do Corcovado como logradouro inalienável²⁴⁷. Em sua *História do Positivismo no Brasil* Ivan Monteiro de Barros Lins registrou o parecer de 17 de outubro de 1921, contrário a construção do Cristo Redentor no Corcovado, feito pelo Procurador da República Rodrigo Otávio. Em 1892 o mesmo procurador já havia ajuizado favoravelmente à retirada da imagem do Cristo crucificado do Tribunal do Júri no Rio de Janeiro quando um dos jurados, de confissão positivista, queixou-se da presença do objeto em um recinto público²⁴⁸. Na mesma linha de raciocínio sobre o crucifixo no Júri, Rodrigo Otávio emitiu o seguinte parecer sobre a legalidade ou não da construção do Cristo Redentor no Corcovado, e se o Estado podia conceder esse benefício à Igreja Católica.

O Cristo é o símbolo de uma religião. O poder judiciário já aqui o reconheceu quando, em consequência dos incidentes de 1892, teve de pronunciar sobre a legalidade da permanência de sua imagem nas salas de júri. O caso foi que, negado o pedido de retirada dessa imagem, feito por um jurado não católico, foi um dia essa imagem destruída por outro jurado violento e fanático (...) Parece que esse caso pode ser considerado como precedente em relação ao caso atual. Considerando o cristo como símbolo religioso não pode o Poder Público deferir o pedido para sua

²⁴⁵ *O ídolo no corcovado. O Jornal Baptista*. 04.10.1923. p. 01.

²⁴⁶ É comumente aceito que as obras foram pagas com doações. No dia da inauguração em 12 de outubro de 1931, planejou-se que as luzes do Cristo Redentor fossem acesas remotamente a partir da cidade de Nápoles, Itália. Gesto que simbolizaria a cadência entre Santa Sé e a capital federal brasileira. A proeza não funcionou devido ao mau tempo sendo as lâmpadas acendidas em terminal no próprio Corcovado.

²⁴⁷ Um logradouro pode ser as ruas, travessas, becos, avenidas, praças, parques, pontes, etc. -

²⁴⁸ Acontecimento que se repetiu em 1931 com os jurados positivistas de nomes Reis Carvalho, Luís Hidelbrando e Paula Carneiro.

colocação num logradouro, que é bem público e, como tal, de uso comum do povo e inalienável (Código Civil, arts. 66, nº1 e 67) (...)
É este, Sr. Ministro, o parecer que submeto ao critério superior de V. Ex^a a quem, devolvendo os papéis, tenho a honra de reiterar meus protestos de elevada estima e distinta consideração”.

A biógrafa de dom Sebastião Leme, Maria Regina Rosário, no capítulo 12, significativamente intitulado *Revolução de Outubrista*, ao comentar o interesse do presidente Epitácio Pessoa e o entusiasmo de sua esposa com a obra escreveu que o juriconsulto Rodrigo Otavio havia dado parecer favorável a construção “que fazia cair quaisquer escrúpulos jurídicos. E logo o chefe do governo assinou o decreto...”. (apud BEOZZO, p.297). Notícia que o historiador da igreja padre Oscar Beozzo acatou, e que na transcrição feita por Ivan Monteiro Lins parece ser contestável. (Cf. LINS, 2009).

A lista de descontentamentos sobre os usos religiosos do espaço público da cidade incluía também as manifestações católicas de rua que direta ou involuntariamente pressionavam a participação indiferenciada. Em um curioso artigo publicado em 1929 ao *Correio Doutrinal* de Recife um pastor aconselhava aos leitores sobre se deveriam ou não retirar seus chapéus quando da passagem de uma imagem em procissão. Explicou que em um país “onde impera a idolatria”

Muitos crentes não sabem como portar-se nessas ocasiões: si tiram o chapéu, si o não tiram. (...) Achamos que o crente deve evitar de sahir á rua quando Roma faz suas procissões para não provocar escândalos, discussões e até mesmo brigas. Ou, saindo á rua, procurar uma em que não passem as taes procissões. Isto é christão e prudente. (...) **É verdade que a rua é pública;** é verdade que ninguém tem obrigação de estar fugindo de ahi passar por isso ou por aquillo. (...) Agora, si não há remédio, parece que o melhor é a gente dar passagem aos idolatras, mas sem tirar o chapéu. Ninguem é obrigado, na rua, a respeitar os erros de outros. (...) passo firme, chapéu na cabeça e coração em Deus. Com o erro não se pactua. (Sic)²⁴⁹. [Negrito meu].

Deduzindo do artigo os leitores argumentaram que a rua era pública, ou seja, regida por leis seculares e por isso não precisavam retirar seu chapéu para a imagem em procissão. Todavia, o pastor sabia que a convivência religiosa na cidade pressupunha tanto rivalidades como o respeito ao que chamou de “erros de outros”. Mesmo considerando uma idolatria o articulista aludiu à necessidade do ‘crente’ conviver com as manifestações populares católicas desviando-se delas ou apegando-se a legislação vigente. Afirmando, a contragosto, o direito da religião católica em fazer sua procissão compreendeu que a rua é o lugar de passagem e de

²⁴⁹ **As procissões e os crentes.** *Correio Doutrinal*. 09.03.1929. p. 6.

manifestação do religioso sendo um direito realizar a procissão da mesma forma que era direito do crente não retirar o chapéu.

Roberto DaMatta (1997, p. 102-108) escreveu que uma procissão quer sacralizar a rua, as casas e ‘entrar no coração’ dos fiéis e transeuntes. Creio que o espaço por onde se desloca uma procissão é bem mais problemático que isso. Nele há aqueles que rejeitam a sacralidade festejada. Que dão as costas ou não retiraram seus chapéus quando se deparam com a procissão. O protestante que caminha na rua não quer criar filiações com ela. Não busca se irmanar com os devotos e muito menos com o santo. Não desejando participar, a não ser por imposição da multidão religiosa, o protestante evita os espaços por onde ela passa. Neste caso, a cidade não é um espaço monolítico. É um espaço de encontro, diferenciação e realização da prática religiosa em que cada religião procura inscrever na paisagem seus símbolos materiais - igrejas, oratórios, colégios, hospitais - e imateriais – marchas, procissões, romarias etc. –. Por assim dizer o espaço público da cidade traz as marcas das mais diferentes conflitualidades, inclusive as de natureza religiosa; sejam elas provocadas pelo erguimento de monumentos e símbolos, seja devido às procissões.

Tal como as procissões o Cristo do Corcovado e demais monumentos inscritos no espaço público da cidade querem estabelecer relação com algum grupo social. No caso do monumento do Cristo Redentor a relação a ser estabelecida era entre Igreja, Estado e o ‘povo brasileiro’, este último concebido rizomaticamente como católico. Se todo monumento é feito para se eternizar o espaço onde ele é erguido também deverá ser um espaço eterno, imutável (DaMatta, 1997, p. 30). Para isso o Estado deve prescindir do código legal e estabelecer um *a priori* de que, historicamente, o espaço público da cidade constituiu-se como naturalmente católico e por isso passível de ocupação permanente, eterna, dos símbolos dessa religião, com ou sem o uso de erário público. Os 95.01% da população brasileira formavam um consenso silencioso do qual se deduzia não haver problema na transgressão da legislação. Julga-se que sendo a maioria da população católica a concessão permanente de espaços públicos na cidade não seria questionada. Destarte pode-se resumir este enredo com a seguinte fórmula: poder público licencioso + poder simbólico da Igreja + consenso silencioso = a ocupação permanente do espaço público da cidade. Um conjunto de elementos que o Estado e a Igreja Católica manusearam com destreza nas mais diferentes situações e temporalidades.

Os debates em torno da construção e concessão de espaço público para construção do Cristo Redentor foram apenas um exemplo dentre outros no qual o sentido da palavra ‘público’ – uso comum, coletivo – confundiu-se com o uso permanente, eterno, do espaço público da cidade ou, no caso das procissões, com a obrigação de cortejo compulsório. Entre as acusações de idolatria e ocupação de espaço público da cidade fica a pergunta se o caso a construção do Cristo Redentor serviu como um modelo a ser seguido para a concessão e ocupação permanente por imagens religiosas dos logradouros públicos, com ou sem o uso do erário. Quando da construção de Brasília o tema retornaria com menor repercussão através da carta-queixa da Confederação Evangélica do Brasil a Juscelino Kubitschek onde nela se questionava o benefício aos católicos da construção da Catedral de Brasília, a instalação do Arcebispado da Capital e a não inclusão das igrejas evangélicas e de outras religiões na programação oficial do dia da inauguração da capital²⁵⁰.

Em 1931, a despeito dos contrários, no dia da padroeira do Brasil, o Cristo foi inaugurado anunciando e consagrando a vitória do catolicismo sobre os que se autodenominavam patriotas e republicanos.²⁵¹ Dom Leme, o mesmo arcebispo que acompanhara a saída do Palacete da Guanabara do então presidente Washington Luiz - “sob o apuro e as ameaças da multidão” - rezava diante do “Moisés Regenerador”²⁵². Se Eptácio Pessoa arcara com parte do ônus político ao assinar o decreto de construção do Cristo Redentor foi Getúlio Vargas que colheu os benefícios de sua decisão.

Dando cobertura à atividade do dia 12 na capital federal *O Nordeste* noticiou o *Te deum*²⁵³ promovido à noite, em Fortaleza, na Praça José de Alencar. Planejado como parte das mobilizações populares organizadas para impressionar o governo provisório, outros *Te deum* foram realizados nas capitais em louvor ao Cristo Redentor. Nove anos antes, o clero cearense havia inaugurado seu próprio Cristo Redentor na então Praça Comendador Machado, onde se

²⁵⁰ Cf. *Uma carta ao presidente da República*. **Jornal Batista** Abril. 1960

²⁵¹ “Infeliz cidade do Rio de Janeiro!” lamentou um evangélico recifense no *Jornal Correio Doutrinal*. Para ele o Cristo Redentor era uma repugnante “demonstração idólatra” na cidade do Rio de Janeiro em um dos seus “mais lindos montes”²⁵¹.

²⁵² “Moisés regenerador” foi uma alcunha inventada por dom João Becker em discurso de agradecimento pelo retorno vitorioso de Vargas, após o golpe no Rio de Janeiro, no dia 12 de janeiro de 1930 (Cf. BEOZZO, 2004, p.289-290).

²⁵³ Significando “A vós”, “A ti”, *Te Deum* refere-se a um hino litúrgico católico atribuído a Santo Ambrósio e Santo Agostinho durante um momento de fervor religioso na Catedral de Milão. Seu primeiro verso é “Te Deum Laudamus” (A Vós, ó Deus, louvamos) sendo cantado em missas de louvor e agradecimento.

encontra o Teatro São José, como parte das comemorações ao centenário da Independência do Brasil²⁵⁴. Decretado ponto facultativo nas repartições públicas e escolas pelo interventor Carneiro de Mendonça, “vinte mil pessoas” seguiram para a Praça José de Alencar onde se encontrava o palco iluminado, de frente a Igreja do Patrocínio. Tal como no Corcovado ‘Igreja e Estado’ discursaram no mesmo espírito de união que marcou a solenidade. O redator chefe d’*O Nordeste*, Andrade Furtado, deixou claro o significado daquela noite e o que as classes, segmentos sociais e, em especial, o povo católico, esperava do Governo Provisório e de seu interventor:

A nacionalidade rompeu com o regime de apostasia, que era a quebra do nosso padrão de fé. A crença catholica, que fez a grandeza da nossa gente na epopéa magnífica da civilização deste trecho abençoado do Continente Americano, não podia continuar a soffrer a oppressão de uma minoria insignificante sobre a quase unanimidade consciência collectiva. Quarenta anos de laicismo não arrefeceram os ímpetos da alma patricia no seu amor e devotamento à causa da igreja! (...) O Christo – operário, filho de operário, abençoa, neste instante excepcional do nosso renascimento político, os obreiros da reconstrução da Patria, sobre a base das virtudes da raça. (...) mesmo nos postos mais humildes e mais obscuros, cumprem os mandamentos da doutrina catholica, sem cuja observância integral não há ordem nas idéias, não há ordem nas ruas, não há ordem nos quartéis (...) É festa, ao mesmo tempo, da Igreja e do Brasil, da Religião e do Estado, congraçados, neste instante, pelo ideal sublime da regeneração e da unidade da Pátria, que nossos Paes nos legaram christã, forte e livre, e que livre, forte e christã, haveremos, por nossa vez, de legar aos nossos filhos. (...) A luz da terra e a luz do céu vão transformar, neste instante, aquella imagem tão evocativa no pharol ciclópico que deve guiar a Patria Brasileira aos triumphos esplendidos do porvir.

Viva Christo Redemptor!

Viva a Igreja Catholica!

Viva a Patria Brasileira. (Sic)²⁵⁵.

De forma geral as igrejas protestantes tinham esperança de que Getúlio Vargas pusesse fim ao consórcio Igreja e Estado. Bem como o clero, nos meses subsequentes ao Golpe de 1930, as igrejas protestantes, por motivos diferentes dos bispos, foram favoráveis aos golpistas. Segundo o redator do *Jornal Batista* enquanto esses os saudaram como “o advento da época áurea em que a verdadeira democracia será integralmente praticada”, o clero viu em Getúlio a oportunidade de fazer triunfar a “autocracia de Roma sobre os espíritos e as consciências livres”. Purificadora a “revolução” deveria “restaurar o regimen de justiça”, leia-se a liberdade religiosa e a separação entre a Igreja e o Estado. Posição compartilhada por

²⁵⁴ A estátua no alto da torre seguiu, em parte, o desenho original de Heitor da Silva Costa em que o Cristo foi desenhado com o braço esquerdo segurando uma cruz tendo na mão direita um globo com os continentes americanos. Este último símbolo foi suprimido a favor da mão erguida ao alto. A pedra fundamental foi lançada em 23 de julho de 1922 e inaugurada em 24 de dezembro do mesmo ano. Possui 35 metros de altura e 3 metros de circunferência.

²⁵⁵ Idem. *O Nordeste* 15.10.1931. p. 1 e 8.

todas as igrejas no Congresso Evangélico Brasileiro de 1931 como se pode aferir na publicação do *Manifesto à nação*²⁵⁶. Contudo, no fim, a “Revolução de 1930” deixara de ser um movimento democrático tornando-se “puramente reaccionario”.

E se os próceres da Revolução, especialmente o prócere maximo, Sr. Dr. Getulio Vargas, não declararem de modo peremptório que não foi para isso que a revolução foi feita; ao mesmo tempo que officia! Ou officiosamente tomam parte nos cultos catholicos com que a Igreja Catholica procura vincular os acontecimentos da Revolução aos seus ritos ecclesiasticos, factos como aquelle, capaes de envergonharem qualquer povo culto, multiplicar-se-ão ao infinito; pois bem sabe todo o mundo do que é capaz a casta dominante da Igreja de Roma, quando domina sobre qualquer povo sem peias ou restrições. (Sic)²⁵⁷.

Dois anos após a inauguração do Cristo Redentor a capacidade de articulação e reação do movimento pró-Estado laico foi colocada novamente à prova nas eleições para Assembléia Constituinte de 1933. Ao retornar do exílio sem o mandato de deputado estadual Natanael Cortez passou a publicar no jornal integralista *A Razão* notícias sobre a recém criada *Coligação Nacional Pró-Estado Leigo*, sediada no Rio de Janeiro, e cuja presidência pertencia a um almirante de nome Arthur Thompson. Um de seus representantes no Ceará, Natanael Cortez explicou que a *Coligação* era formada por “republicanos, altamente patrióticos, vasada nos princípios de respeito a liberdade de pensamento e de consciência”. Dessa coligação participavam mais de 20 correntes religiosas distribuídas em 1706 corporações em doze estados²⁵⁸. Para a Coligação o Decreto 19.941 de 30 de abril 1931 fora um retrocesso, um fruto da miopia do Francisco de Campos - “disfarçado reformador da instrução” - que não avaliou as conseqüências de sua proposta e os conflitos por ela desencadeados²⁵⁹. Dizia ainda que a Coligação não era um movimento antirreligioso ou uma organização religiosa. Mas se opondo ao decreto, buscava, em futuro próximo, “evitar

²⁵⁶ Publicado no jornal *O Puritano* de 16 de maio de 1931 o Manifesto confirmava e rogava com os ideais cívicos e finalidades da República liberdade de consciência e o império da lei e da ordem. A última parte do Manifesto era “quase uma transcrição do Credo Social, aceito na época por diversas denominações brasileiras”. (REILY, 1993, p.227-228, 304).

²⁵⁷ *Quem estará enganado? O Jornal Batista*. 18.10.1930. p.03.

²⁵⁸ Não custa lembrar novamente que a igreja batista esteve ausente no Ceará das lutas pelo laicismo. Nos poucos relatórios de campo publicados em jornal o pastor João Rodrigues não menciona a participação na Liga. Pelo contrário “enquanto elles (o clero e a maçonaria) estão brigando, nós estamos trabalhando sem perder tempo”. Esqueceu de mencionar que seus companheiros de religiões, os presbiterianos, participavam dessa luta. Cf. *Do Ceará. Correio Doutrinal*. 04.12.1931. p. 06.

²⁵⁹ Nos artigos *Resposta ao Tte. Severino Sombra, Fundamentando boatos e Carta Aberta*, Natanael Cortez registra as desavenças com o fundador da Legião Cearense do Trabalho (LCT) tenente Severino Sombra. O tenente passou a criticá-lo como “testa de ferro da maçonaria” e contrário aos operários católicos cujo interesse era expulsá-lo do Ceará. As ameaças de Severino Sombra fizeram-no eximir-se das críticas a Francisco de Campos: “Apenas fui intermediário de sua divulgação”, escreveu. (Cf. CORTEZ, 1965. p. 135-136, 167-168, 169-170).

contendas no seio dos vários credos que operam no Brasil”. Nesse artigo Cortez aproveitou para repercutir o resultado da reunião de membros da Coligação Nacional com Getúlio Vargas no Rio de Janeiro. Em sua transcrição do ofício expedido pela Coligação destacou que o conteúdo do Decreto de 30 de abril deveria ser entendido nos seguintes termos.

1- Que o ensino religioso nas escolas oficiais, foi decretado a título de experiência até que a Constituinte sobre ele se pronuncie. 2) Que o decreto do Governo Provisório, tornando facultativo o ensino religioso, só tem aplicação ou só passou a produzir efeito imediato nos estabelecimentos de ensino mantidos pela União. 3) Que aos Estados e ao Distrito Federal ficou reservado pela autonomia, na questão do ensino religioso sem suas escolas, não tendo sobre eles nenhum efeito o decreto de 30 de Abril, sem a precedência da decretação pelos respectivos interventores;

Curiosamente o motivo da criação da Coligação e da Liga Eleitoral Católica (LEC) havia sido o mesmo Decreto 19.941; no caso dos primeiros, porque “abriu caminho ao ensino religioso nas escolas públicas”²⁶⁰; já os segundos, apesar de comemorarem-no,²⁶¹ receavam que o artigo 11º - “O Governo poderá, por simples aviso do Ministério da Educação e Saúde Pública, suspender o ensino religioso nos estabelecimentos oficiais de instrução quando assim o exigirem os interesses da ordem pública e a disciplina escolar” -, fosse colocado em prática pelo Governo Provisório. (SAVIANI, 2008).

A versão local da Coligação, a *Liga Cearense Pró-Estado Leigo*, foi instalada no dia 28 de dezembro²⁶². A chamada para a solenidade no prédio da Fênix Caixeiral, à Rua 24 de Maio, convidava a todos para uma cruzada patriótica “pelos sagrados princípios de liberdade e justiça no que respeita a laicidade do ensino público e a separação completa entre o poder temporal e espiritual no Brasil”. Sua composição executiva reunia profissionais liberais, servidores públicos e uma comunista: Dr. Álvaro Fernandes, presidente [?]; Dr. João Marinho de Andrade 1º vice [ex-deputado constituinte do Estado do Ceará, 1892]; Rachel de Queiroz 2º vice [romancista e, na época, membro do Partido Comunista]; Natanael Cortez, secretário geral [pastor]; Cap. José Rodrigues da Silva, 1º secretário [militar]; Cândido Meireles 2º secretário [poeta, membro da Academia Cearense de Letras e odontólogo]; Antonio Ferreira Braga 1º, tesoureiro [?]; e Otavio Ferreira, 2º tesoureiro [Compositor e parceiro de Catulo da Paixão Cearense?!].

²⁶⁰ *Coligação Nacional Pró-Estado Leigo. A Razão*. 22.10.1931. p. 2.

²⁶¹ Em Fortaleza realizou-se um grande ato no Teatro José de Alencar com a presença de colégios e associações religiosas *Manifestação cívico-religiosa. A Razão*. 26.05.1931. p. 03.

²⁶² *Liga Cearense Pró-Estado Leigo. O Povo*. 23.12.1931. p. 3.

Antes de instalada a *Liga* Natanael Cortez começou a articular com alguns setores da sociedade cearense em oposição ao Decreto. Além da imprensa integralista e liberal – *A Razão* e *O Povo* – buscou sensibilizar os tenentistas para a causa. Enviou uma carta assinada pela Coligação ao presidente do Grêmio Militar do Estado do Ceará. Nela pedia-lhe oposição à proposta “(...) retrograda, tão anti-revolucionária, tão anti-democrática, tão mediável como essa, que representou uma espécie de cartel de desafio a nação”. (Sic)²⁶³. Ao buscar apoio junto aos militares entrou em conflito com ninguém menos que o tenente Severino Sombra, fundador da LCT. Sombra pediu-lhe durante uma reunião à noite no 23º Batalhão de Caçadores para ele sair de cena “deixando de ser delegado da *Coligação*”.

Segundo Natanel Cortez o Tenente Sombra o “assombrou” dizendo-lhe que tinha a sua disposição os homens que precisasse. “Disse mais que ‘os operários da Casa Pio, saíram da oficina, certo dia armados para o que desse e viesse’. A essas alturas eu interroguei espavorido se o plano era de matar. Êle respondeu em ar de reticência que não... matar... não...”. (CORTEZ, 1965, p. 167). O *Correio Doutrinal* da Bahia repercutiu os problemas com o tenente Sombra explicando que

Há um tal Sombra que se inculca de chefe dos operários deste Estado que acompanhado de um bom numero de padres anda assombrando a todos que não rezam pela sua cartilha que é a clerical. Há bem pouco dias o ver. Nathanael Cortez, pastor da igreja presbyteriana desta capital, foi ameaçado por esse indivíduo²⁶⁴. (Sic).

A posição pró-Estado laico já o denunciava como opositor da Igreja e seu passado como deputado estadual exilado em Recife juntamente com o então presidente Matos Peixoto, apoiador no Ceará de Washington Luís, não concorria para sua popularidade no novo governo²⁶⁵.

Entre reuniões e ameaças Cortez buscou apoio dos professores da rede estadual de ensino. Pedia-lhes que ponderassem sobre o exemplo de Recife, cidade onde o clero distribuía “impressos” aos professores solicitando que fosse ministrado ensino religioso, ao passo que o

²⁶³ *Coligação Nacional Pró-Estado Leigo. A Razão*. 27.10.1931. p. 2

²⁶⁴ *Do Ceará. Correio Doutrinal*. 04.12.1931. p. 06.

²⁶⁵ Natanael Cortez elegeu-se deputado pelo Partido Democrata com 9.833 votos em 1929. Sua experiência na política partidária foi curta e discreta assumindo a Secretaria da Mesa Diretora da Assembleia Legislativa e a Comissão de Obras Públicas, Agricultura, Indústria e Comércio. Se havia visto o parlamento como espaço de defesa da pauta protestante não se sabe. Seu curto período de mandato devido ao Golpe de 1930 o fez desistir para sempre de candidatar-se a cargos eletivos.

secretário de justiça determinou que o professor “não deverá consentir em propaganda religiosa na sua classe” até que as condições legais sobre o assunto fossem examinadas e julgadas²⁶⁶. Com a solicitação ou não por parte de pais e alunos o fato é que, no Ceará, o ensino religioso continuou a ser ministrado com naturalidade ao lado das demais disciplinas curriculares. As escolas particulares – à exceção das protestantes, é claro – a presença curricular do ensino religioso acabava se tornando mercadoria; uma propaganda positiva da boa moral e educação do estabelecimento.

Na verdade, a luta contra a implementação do Decreto de 30 de abril foi um ensaio geral do que viria a se suceder durante a assembleia constituinte de 1933: momento determinante do lugar da religião no espaço público e do princípio de separação entre Igreja e Estado. Como escreveu um articulista do *Jornal Batista*:

Soou a hora de perigo para os que defendem os ideaes republicanos, no que se referem á liberdade de consciência, igualdade de cultos perante a lei. (...) O perigo está no esforço que a igreja desenvolve para conquistar o predomínio. Desde a fundação da república, há 42 anos passados! Vem o clero lutando para implantar o catholicismo como religião do Estado, pouco se importando de offender a consciência dos acatholicos, isto é, dos que não pensam como a Igreja, nem a seguem. Durante estes 42 anos Ella não tem cessado de transgredir as leis que estabelecem o mutuo respeito entre as diversas crenças.(...) A igreja julga-se superior ao Estado; e assim pretende que o Estado seja guiado por ella e lhe esteja sujeito. (Sic)²⁶⁷.

De fato, a Igreja Católica vinha em um ascenso organizativo. Nas eleições para a constituinte de 1933, e escaldado com as derrotas em 1891 e 1925, o clero organizou e catequizou o laicato - por meio da LEC e da LCT - a votar nos deputados compromissados com as dez propostas defendidas pela Igreja em nível nacional redigidas pelo secretário-geral da liga eleitoral Alceu Amoroso Sobrinho. Publicadas n’ *O Nordeste* dentre as dez propostas três eram fundamentais para a Igreja: a confirmação do ensino religioso nas escolas públicas, o fim do divórcio com o reconhecimento civil do casamento religioso e a assistência religiosa facultativa às forças armadas em hospitais, prisões etc.

Dom Leme articulou cerca de 50 juristas católicos para acompanhar as leis que estavam sendo propostas pelo governo provisório. Condenando essa legítima articulação um

²⁶⁶ Não custa lembrar que o decreto permitia o ensino caso vinte alunos assim solicitassem. No fim quem entregou “impressos” junto aos professores de Recife o fez ‘dentro da lei’. Cf. *O ensino religioso – As escolas estaduais em face do decreto federal de 30 de abril, 19.941. A Razão*. 29.10.1931.

²⁶⁷ *Hora de perigo. O Jornal Batista*. 19.02.1931. p. 6.

articulista batista escreveu: “Isto demonstra que elles mesmos sentem aquillo que está no sentir e pensar de todo o mundo; isto é: que da immensa massa nominalmente catholica, só uma pequena fracção é clerical, e se subordina de corpo e alma á política oppressiva, imperialista, dominadora e avara de Roma”²⁶⁸. (Sic). Orientando o voto e cercado de advogados e beneficiando-se do conservadorismo reinante na época, a vitória da LEC foi esmagadora em todo o país. No Ceará, foram eleitos seis deputados constituintes em ‘chapa pura’ contra quatro do Partido Social Democrata (PSD). Mesmo os pessedistas eleitos não ousaram opor-se a Igreja nas eleições e muito menos na Constituinte. Todos os dez deputados acabaram por flanquear as propostas da LEC.

Na Constituinte a contribuição cearense ao movimento pró-Estado laico inexistiu. Depois de 1933 a luta das igrejas protestantes continuou em outro terreno que não os dos pleitos eleitorais e reformas constitucionais. São os maçons e espíritas a manterem os embates na Constituinte estadual de 1934 e na eleição para governador em 1935. (Cf. SILVA, 2009). Se os maçons, espíritas, liberais, positivistas e protestantes cearenses não tiveram representantes que defendessem seus ideais na Assembleia Constituinte no Rio de Janeiro, em outros deputados pró-Estado laico foram eleitos. Em particular as igrejas protestantes tiveram uma única candidatura eleita: a do metodista Guaracy Silveira pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) reeleito para a legislatura de 1946 com votos não vinculados ao protestantismo. A título de referência a igreja metodista, a esta época, não existia no Ceará. Desde o início do século elas buscavam ter um parlamentar na Câmara Federal. Ainda em 1904 o cronista do cotidiano, João do Rio (2008), registrou o desejo dos protestantes fluminenses de eleger um deputado que defendesse os interesses das igrejas evangélicas naqueles “tempos de irreverência”²⁶⁹.

Desta data até as eleições de 1933 foram poucos os que se aventuraram como Natanael Cortez em uma eleição. De 1870 a 1920 foram eleitos no país apenas três senadores evangélicos - inclusive um para a constituinte de 1891: o senador paulista Alfredo Ellis, Erico

²⁶⁸ *O archi-inimigo da liberdade em acção. O Jornal Batista*, 24.09.1931.

²⁶⁹ “O pastor [congregacional] então discorreu. A única religião compatível com a República é exatamente o evangelismo cristão. Submete-se às leis, prega o casamento civil, obedece ao Código e é, pela sua pureza, um esteio moral. A propaganda torna cada vez mais claras essas idéias, no espírito público aos poucos se cristaliza a nítida compreensão do dever religioso. Os evangelistas serão muito brevemente uma força nacional, com chefes intelectuais, dispondo de uma grande massa. E de repente, com convicção, o velho reverendo concluiu: - Havemos de ter brevemente na representação nacional um deputado evangelista. [Colchetes meus]”.

Coelho, que era carioca, e Joaquim Nogueira Paranaguá do Piauí que fez carreira no Rio de Janeiro. O sociólogo Paul Freston inferiu que existia dificuldade em se conjugar protestantismo e política no Brasil. (FRESTON, 1993, p.152). Ao contrário das igrejas estadunidenses que tinham o Capitólio como espaço de influência e prestígio, as rivalidade interdenominacionais, a rejeição à esfera partidária e as divergências doutrinárias das igrejas brasileiras resultaram em apenas dois únicos mandatos federais entre 1933 e 1951, o do médico paulista Lauro Cruz, da IPI, eleito pela UDN e pelo PTN o professor carioca Nelson Omegna, da IPB (Cf. FRESTON, 1993, p.160-166). No geral de 1933 a 1987 foram eleitos setenta deputados federais e senadores. Dividindo-os por regiões 22 eram do Sudeste, 10 do Sul, 7 do Norte, 6 do Centro-Oeste e 5 do Nordeste. Dentre esses não nenhum era cearense.

O quorum para elegê-los à Câmara Federal demandava recursos que nem todas as igrejas possuíam; principalmente se essas candidaturas fossem no nordeste. Se uma candidatura é a expressão de um grupo e de suas demandas de significação os protestantes ainda ruminavam sobre se o sacerdócio no palanque era tão importante quanto o sacerdócio no púlpito. Quando não, eram desestimuladas pelos pastores, porque desviava a igreja de sua verdadeira vocação, a de conversão das pessoas. Ao contrário da visão católica sobre a política e suas instâncias, a tradicional visão protestante sobre a política do “a César o que é de César” fez com que as candidaturas a cargos eletivos fossem postas em segundo plano durante toda a Primeira República até os anos 1960.

Retornando à Constituinte de 1933. Mesmo sendo uma candidatura interdenominacional foi com grande esforço que o metodista Guaracy Silveira elegeu-se pelo PSB de São Paulo. Não demorou muito para que sua auto-definição de ‘socialista-cristão’ lhe criasse problemas no partido e nas igrejas. Não tardou e foi expulso da legenda por divergir do que chamou de resoluções ‘materialistas’ do partido. (apud FRESTON, 1993, p.155). Nas igrejas foi criticado por aprovar o envio de dois telegramas de congratulações aos novos cardeais brasileiros empossados no Vaticano, e por sua perigosa ecumenicidade na Câmara. Não se portando como anticlerical, como queriam as igrejas, fez concessões mínimas para a boa convivência no espaço legislativo. O clero católico não entendeu assim. Em matéria o *Correio da Semana* da diocese de Sobral acusou-o de se portar em plenário “como se estivesse perante os basbaques da sua igreja, e ferindo de frente o povo católico brasileiro”. Diz ainda que o metodista fora infiel a sua religião ao eleger-se por um partido

socialista. Motivo pelo qual teria silenciado no debate sobre a inclusão do nome de Deus na Constituição, sublinhou²⁷⁰.

As dificuldades pelas quais passou o constituinte evangélico foram registradas por ele mesmo. Quando da derrota do Comitê pró-Estado laico e consequente aprovação das principais propostas defendidas pela LEC, Guaracy fez publicar sua prestação de contas às igrejas no *Jornal Batista* de 2 de agosto de 1934. Em seu artigo explicou porque foi impossível reverter as emendas religiosas na nova constituição, ao mesmo tempo em que aproveitou para despedir-se de seus compromissos de campanha com seus eleitores protestantes.

(...) não tive qualquer esperança de afastar as emendas religiosas da Constituição. Havendo um compromisso dos partidos com o romanismo, antes das eleições, estando as emendas religiosas incluídas nos programas das bancadas paulista, baiana, riograndense, pernambucana, e de outros Estados do Norte, seria estultície pensar que esses partidos trairiam seus compromissos, ainda mais em vésperas de novas eleições, tecla que os jornais católicos exploraram quando viram algum perigo para suas pretensões. Isso eu afirmei diante dos altos Concílios das Igrejas Presbiterianas e em diversas congregações onde tratei do assunto. Cumpri, entretanto, o que julgava meu dever, principalmente anunciando o Evangelho e dando aos Constituintes uma nova compreensão do Cristianismo Evangélico que era conhecido somente através das informações adulteradas dos romanistas. No tempo em que trabalhei na Assembleia estive em contacto com às igrejas, pregando todos os domingos, fazendo também a obra de um evangelista entre os meus pares. Penso que minha missão está terminada. Parece-me que uma voz evangélica na Assembleia deveria fazer sentir, sempre, principalmente como eco das muitas opressões que os cristãos vão sentir daqui por diante, mas não me compete assumir qualquer posição neste sentido. Senti-me chamado por Deus para esse trabalho, por muitas e irrecusáveis provas de que são testemunhas os que trabalharam ao meu lado, durante a propaganda eleitoral. Terminando o mandato, não creio que esteja obrigado á nova eleição. Todas as leis de caráter religioso foram votadas colocando as diversas igrejas em absoluto pé de igualdade. A execução das mesmas com fidelidade vai depender da honestidade dos dirigentes. Entretanto, antecipadamente sabemos que o romanismo, desconhecedor que é dos princípios do Cristianismo, abusará por todas as maneiras e de todos os modos, cumprindo sua missão diabólica de apresentar uma religião tão diferente daquela que foi pregada por Jesus e seus santos Apostolos... Pode-se dizer que o casamento religioso é exatamente como dantes. Somente o ato poderá ser celebrado pelo ministro ou padre, em lugar de o ser pelo juiz de paz (...) queriam que fosse validado o casamento católico sem o civil, e isso também foi rejeitado; queriam que fossem validados os casamentos religiosos efetuados no passado, não havendo impedimentos, e que fossem registrados no civil. Isso também caiu... A assistência aos quartéis e enfermarias militares passou, quando julgadas necessárias pelas autoridades, e por padres brasileiros e expedições. Os clericalistas não queriam essa restrição. Ganhamos por dois votos... A legenda “e Progresso” que eles queriam retirar não o conseguiram, ficando, na bandeira, a legenda positivista. (Sic)²⁷¹.

²⁷⁰ *Protestantices. Correio da Semana*. 10.02.1934. p. 02.

²⁷¹ *Prestando contas à igreja evangélica. O Jornal Batista*. 02.08.1934. p. 08.

O constituinte esqueceu de mencionar a retirada do divórcio do texto e a inclusão do artigo 31 que regia sobre a cooperação entre Igreja e Estado. Este último a mais importante derrota dos defensores da separação entre a Igreja e o Estado.

Depois de 40 anos de lutas contra as ideias laicistas o clero saía vitorioso. O governo Vargas tornou-se o ponto de inflexão na trajetória dos chamados ‘ideais republicanos’. A derrota da agenda laica nesse período repercutiria, em particular, na esfera religiosa durante as décadas subsequentes a Era Vargas²⁷². Isso não obstante o fato de que na ditadura de Vargas foram eliminadas da Carta de 1937 as conquistas da Igreja Católica de 1934, passando-se do pacto constitucional para o pacto moral. Isso significa dizer que o status e a posição social da Igreja deixaram de ser um ‘direito constitucional’, para se tornar uma concessão, um reconhecimento do Estado de sua importância social e política. (Cf. BEOZZO, 2004).

A capacidade da Igreja Católica em fazer valer suas propostas no plano político por meio da organização de fieis, eleição de parlamentares, da pressão sobre as autoridades públicas seria mais desejada que rejeitada, mais cobiçada que reprovada pelas igrejas protestantes depois dos anos 1960. Até lá os benefícios dados pelo Estado à Igreja Católica continuaram a receber vigilância e críticas.

A ênfase colocada pela historiografia e sociologia da Primeira República como período de intensa laicização reverberou mais o discurso temerário da Igreja Católica de secularização da sociedade que as disputas em torno do significado e prática do laicismo. Pode-se dizer que, paradoxalmente, a liberdade religiosa estava de *jure* garantida pela lei apesar de que sua aplicação estivesse à mercê de pressões e interpretações pessoais por parte das autoridades públicas. Algumas autoridades, boa parte do povo e do clero viam a legislação laica com indiferença ou a rejeitava motivados pela tradição. Na luta pelo laicismo e para além dele, as igrejas protestantes viram, por seus olhos, que leis sobre ‘liberdade’ ou ‘separação’ não têm por se só o poder de se fazer cumprir. As leis eram, apenas, impedimentos, coerções incorporadas ou não, que poderiam mediar e amenizar conflitos.

²⁷² Por exemplo: retirada da constituição de 1937 tanto o artigo 17, item III da Constituição de 1934, como o artigo 31, item III da Constituição de 1946, primeira após Era Vargas, possuem a mesma redação: “ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;”.

Capítulo 4

As vias de fato ou como comer carne de bode

4.1. Proibir e censurar

Na obra *A Cultura Brasileira*²⁷³, encomendada por Getúlio Vargas, Fernando de Azevedo ao analisar a ação das igrejas protestantes no campo religioso brasileiro inferiu:

se o protestantismo, com seus progressos indiscutíveis, está longe de arrebatar à igreja romana a primazia, num meio tradicionalmente católico sua força de proselitismo e o seu poder de ação cultural e social não deixam de atuar como fator de emulação. As divergências teológicas e eclesiásticas que extremam as duas religiões, ambas cristãs e apoiadas no Evangelho, as levam forçosamente a combater-se e a procurar, nas instituições de ensino e de cultura e nas atividades de caráter social, outros tantos pontos de apoio para a conquista das almas e o predomínio religioso (1963, p.266).

Toda a ação protestante realizada em um terreno acidamente católico tornava-se um investimento arriscado. A clássica passagem em Lucas capítulo 10, versículo 3, “vos envio como cordeiros entre lobos”, tão comumente proferida nos cursos de formação de pastores/missionários funcionava como uma espécie de narcótico, um consolo de que correr o risco, em obediência masoquista a um deus sadista, valia à pena²⁷⁴.

Tendo em vista que na primeira metade dos Novecentos os estados do Nordeste eram os menos evangélicos do Brasil e que a restauração católica estimulava cada fiel a se tornar um militante contra os ‘inimigos de fê’, a dialética entre o *Eu* - católico, demograficamente majoritário, hegemônico culturalmente - e o *Outro* - protestante, estranho, ‘de fora’ - acentuou-se em torno das ações proibitivas e de censura que visavam impedir o protestante, na boa expressão de Paul Ricoeur (2000, p.20), de “levar sua vida como bem entenda”.

O que chamo de ações proibitivas e de censura não podem ser entendidas senão como uma relação social, uma contradição entre duas religiões que reclamam uma mesma memória

²⁷³ Publicada em 1942 foi inicialmente escrita para servir de ‘Introdução’ ao Recenseamento de 1940 do IBGE.

²⁷⁴ Para Peter Berger (2004, p. 68) a teodicéia cristã tem por premissa a relação entre o sadismo de Deus e o masoquismo do crente - auto-alienação -, entre um Deus onipotente e invulnerável e um ser submisso, entre o ‘Ele é tudo’ e o ‘Eu nada sou’. A teodicéia não propõe felicidade, mais sentido, significado a vida do crente. “[O] masoquismo pela sua auto-renúncia radical, proporciona o meio pelo qual o sofrimento e a própria morte dos indivíduos podem ser radicalmente transcendidos, a ponto de o indivíduo não só achar suportáveis essas experiências mas até as acolher cordialmente.”

ou linhagem cristã, se diferenciando epidermicamente pela forma como vivem suas doutrinas e crenças apropriadas ao longo do tempo. Desencadeadas por bispos, padres ou grupos as ações proibitivas podiam ser indiretas ou diretas. Podiam ser praticadas por meio das já examinadas polêmicas religiosas em que pastores, clérigos e leigos buscavam desautorizar-se mutuamente por meio dos jornais, livros opúsculos etc., ou durante os momentos afirmativos da religiosidade protestante, respectivamente. Em particular as ações diretas desencadeadas durante as pregações ao ar livre, distribuição de folhetos etc., são impedimentos levados a cabo pela Igreja ou comunidade que as considera inadequada ocasionando a reação de fieis e clérigos através dos mais diversos expedientes, tais como, a mobilização para a marcha em desagravo, os apedrejamentos, os sinistros, os abusos de poder e a pressão sobre as autoridades.

Ao longo do tempo o que chamo de ações proibitivas e de censura foram classificadas por pastores e missionários como atos de ‘intolerância religiosa’. Pode-se dizer que a razão de ser dessas ações encontra-se na necessidade de se impedir a entrada de uma religião, no caso à protestante, em um mercado religioso, obstruindo quaisquer tentativas de que ela venha a disputar prosélitos e concorrer a uma melhor posição na distribuição dos bens e serviços religiosos.

Uma das principais forças de incremento estatístico das ações proibitivas encontrava-se na afirmação do clero e dos fiéis das raízes lusitanas do Brasil e da obviedade do povo como natural, histórico e providencialmente católico. Fora desses dois enunciados qualquer outra religião era estranha às tradições do país. Isso equivalia ao não reconhecimento do protestantismo como possibilidade de escolha religiosa. Por isso devia ser peremptoriamente desautorizado e banido por se tratar de uma religião exógena ao país e em desacordo com a fé da maioria do povo brasileiro.

No estado cearense, como em todo o Nordeste, houve uma tendência para que as capitais fossem *locus* privilegiado das polêmicas religiosas, ou seja, de ações indiretas como aquelas travadas por Natanael Cortez nos jornais. Possivelmente o ‘cosmopolitismo oligárquico’ da capital cearense com seus dispositivos civilizatórios da boa conduta, do bom gosto, da razão e da ciência, somado a presença dos aparelhos de fiscalização e controle social – presidente provincial/governador, assembleia provincial, tribunal de apelação/justiça,

arquidiocese – inibiu as ações proibitivas diretas mantendo o conflito restrito a ‘guerra de artigos’ nos jornais, livros e folhetos, isto é, na esfera da competência de ‘quem fala em nome de Deus’ ou de quem está autorizado a interpretar os evangelhos.

Já nos núcleos urbanos no interior do sertão as polêmicas e as ações diretas proibitivas e de censura, coexistiram e se complementaram. Numa rápida olhadela nas duas principais obras confessionais sobre o tema das ‘perseguições aos protestantes’²⁷⁵ pode-se perceber que mais de três quartos dessas ações aconteceram nos sertões. Ora, o sertão é o espaço da dominação e exploração dos camponeses/sitiantes, de grilagem da terra, da apropriação particular dos benefícios públicos por oligarquias, e da frágil presença da justiça estatal e de serviços públicos. Rotinizada a violência aparece como o modelo de conduta a ser seguido tanto pelos entes estatais como pelos entes privados possibilitando os abusos e a aceitação de soluções baseadas na força. O prefeito e o delegado são as personagens que não raras vezes encabeçavam a lista dos mandos e desmandos elencados nas pesquisas sobre o tema²⁷⁶.

Desta forma, parece-me aplicável a esta pesquisa a hipótese de que a aliança entre prefeitos e delegados com os coronéis e vigários tornou os sertões cearenses um espaço propício às ações proibitivas de intimidação, expulsão, destruição de bíblias e casas de culto que em alguns casos levaram à agressão física. O corpo, último lugar em que se inscrevem todos os tipos de violência, foi a última fronteira a ser ultrapassada nos enfrentamentos religiosos.

Católicos e protestantes foram os protagonistas das mais significativas páginas de intransigência e conflitos. Não que outras religiões tenham passado incólumes ou que no interior do próprio universo evangélico não existissem lutas concorrenciais. Pelo contrário, não só existiam como eram comuns. Entretanto, o franco anticatolicismo protestante, a posição social privilegiada da Igreja - principalmente junto ao Estado - e o tipo de formação social em que um tipo popular de catolicismo se vincula aos estratos mais profundos da cultura local, com seus clérigos militantes e agentes carismáticos – santos, beatos e profetas -, favoreceram o estado de permanente tensão entre as duas religiões.

²⁷⁵ Refiro-me a *História das perseguições religiosas* de Pedro Tarsier e a *Igreja evangélica e república brasileira* de Boanerges Ribeiro.

²⁷⁶ Sobre o tema conferir de Maria Sylvia de Carvalho Franco *Homens livres na ordem escravocrata*, de César Barreira *Trilhos e atalhos do poder – conflitos sociais no sertão* e de Otaviano Vieira *Entre paredes e bacamartes: história da família no sertão*.

As proibições e censuras levadas a cabo pelo clero e pelo laicato foram tão recorrentes quanto o enfadonho discurso vitimista na historiografia confessional protestante. É claro, que há alguma razão nisso. Pode-se mesmo argumentar que as evidências que informam os enfrentamentos entre católicos e protestantes são, em geral, produzidas pelos próprios protestantes. Mas isso não invalida as tantas outras evidências produzidas pelo próprio clero. Com efeito, melhor que inventariá-los e manuseá-los no interesse confessional o pesquisador deve desnudar seus instrumentos práticos e os entrelaçamentos com a esfera das representações; o principal ingrediente dos conflitos.

4.2- “Aviso N° 331”.

Para garantir a eficácia das ações proibitivas e de censura cabia aos bispos dom Manoel, ao seu sucessor dom Antônio de Almeida Lustosa²⁷⁷ e a dom Tupinambá da Frota, alertar e animar o clero e o laicato na luta contra os ‘inimigos da fé’. Para isso usufruíam de sua posição privilegiada junto ao povo e dos instrumentos próprios da Igreja para garantir reverência e observância às recomendações pastorais e às normas previstas no Direito Canônico. Quando necessário, vigiavam e puniam suas ‘ovelhas’ por eventuais proximidades ou cooperações com eles.

Em uma dessas ocasiões Natanael Cortez definiu como “intolerância religiosa” o fato de dom Manoel ter exortado, em sua Pastoral de 1919, os vigários para que não deixassem seus paroquianos assinarem jornais que publicavam “artigos protestantes”²⁷⁸. Nesse mesmo artigo o reverendo presbiteriano lastimava não só o desrespeito ao parágrafo terceiro do Artigo 72 da Carta de 1891 como o prestígio e capacidade de dom Manoel em manter uma rede de pessoas e de poder alinhadas à Igreja:

Intolerância religiosa - O clero romano deste Ceará só já não acendeu aqui as fogueiras do *santo ofício* para extermínio dos protestantes, porque não o permitiu Deus! Tudo nesta terra está nas mãos do sr, Arcebispo Dom Manoel Gomes, desde o presidente do estado até os inspetores de quartelão (...) Destarte rasga o sr. Dom Manoel a nossa constituição e tripudia por sobre os retalhos com que ainda atea as chamas da sua cólera maldita!²⁷⁹.

²⁷⁷ Dom Antônio era salesiano nascido em São João Del Rei. Foi o 2º Arcebispo de Fortaleza de 05.11.1941 a 29.05.1963.

²⁷⁸ *Fortaleza, 18 de fevereiro de 1919*. (VIANA, 2001, p.168).

²⁷⁹ Em particular é difícil identificar se o texto *Fortaleza, 25 de novembro de 1919* é um apontamento em diário

Sem saber percebeu a ampla rede de dependência e trocas de favores entre Igreja, governo e povo. Sergio Miceli (2009) demonstrou em seu estudo sobre o catolicismo da primeira república, que os instrumentos empregados no processo de diferenciação social da Igreja Católica faziam parte de um tipo de economia do toma lá, dá cá no qual a Igreja lucrava com proventos financeiros e com a prestação de serviços das famílias abastadas. Em contrapartida essas famílias e grupos recebiam “atenção especial” do clero, não mensurável em valores monetários, mas em prestígio, privilégios e títulos.

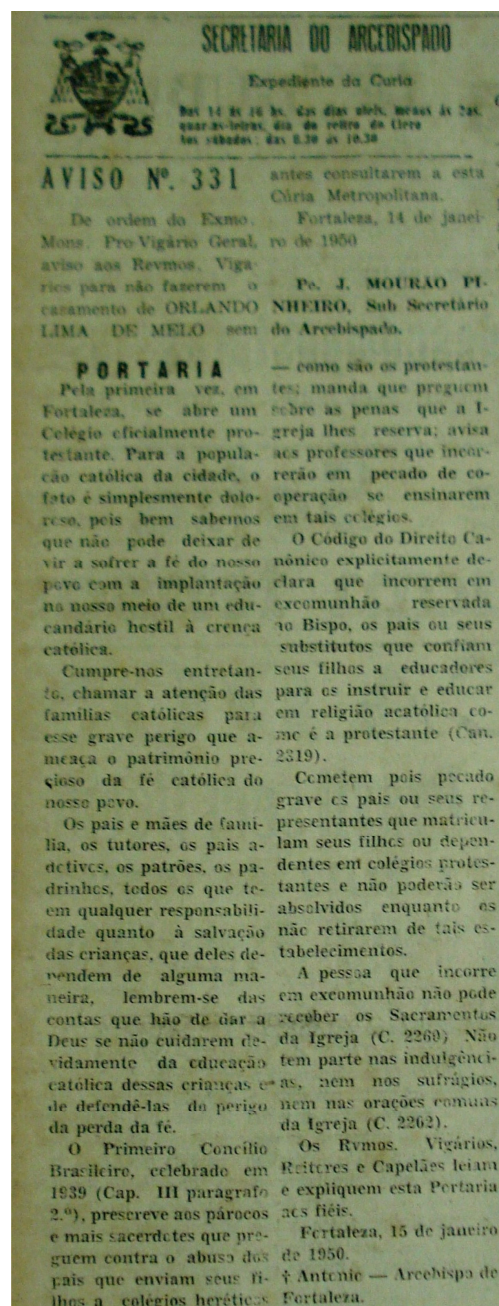
Em outro momento dom Antônio Lustosa fez publicar n’*O Nordeste* de 21 de janeiro de 1950, portaria sobre a abertura de um “Colégio oficialmente protestante” - o Colégio Batista - vetando a todo católico trabalhar e matricular seus filhos ou dependentes. Definia-o como “colégio herético” contrário à instrução educacional do povo católico. Considerava ainda, que seu estabelecimento na capital fora um fato “simplesmente doloroso”, colocando em “grave perigo” o que chamou de “patrimônio precioso da fé católica do nosso povo”. Ao final da ‘Portaria’ lembrava aos sacerdotes o dever de exortar os pais e professores sobre as “penas” que a Igreja Católica lhes reservava caso infligissem as resoluções do Primeiro Concílio Brasileiro de 1939 e do Código do Direito Canônico, que em voga desde 1917 rezava em seu artigo 1.374:

As crianças católicas não devem freqüentar as escolas a-católicas, neutras ou mistas. Isto é, que também são franqueadas a a-católicos. Somente o Ordinário local pode discernir, de acordo com as normas da Santa Sé, quando , em que circunstâncias e com que cautelas, para evitar o perigo de perversão, se pode tolerar a freqüência a esse tipos de escola. (Sic). (Apud PASSOS, 2008, p.38).

Em especial os pais estavam passíveis de “ex-comunhão” (Sic) pelo bispo não podendo ser absolvidos “enquanto os não retirarem de tais estabelecimentos”. Já os professores incorriam no “pecado de cooperação”. Procedimento também empregado na prestigiada diocese de Mariana. Quando da abertura de um colégio metodista na cidade o bispo dom Silvério Pimenta publicou em 1921 sua Carta Pastoral em que alertava dos perigos do ensino oferecido pelos emissários estrangeiros visando “atrahir e arrastar os Brasileiros”. (Sic). Não deixava dúvidas de que era melhor ao pai e a mãe ter um filho salvo “ignorante,

mas crente e virtuoso”, que “instruído em ciencias humanas, mas sem a fé verdadeira”. (Sic) (apud CALVANI, 2009, p.63-64).

Após dez anos de funcionamento a ‘Portaria’ foi republicada a pedido do próprio dom Antônio com igual conteúdo. Entre a primeira e a segunda publicação [em 16 de janeiro de 1960] o Colégio Batista conseguiu com apoio e fomento estadunidense se estabelecer como opção educacional de classe média para evangélicos e não-evangélicos, mesmo que nas palavras do pastor Samuel Munguba houvesse “uma grande perseguição sobre o colégio no início do seu funcionamento”²⁸⁰. Pouco tempo depois em resposta ao empreendimento batista foi aberto o Colégio Christus, segundo Munguba, criado “para fechar o Colégio Batista. Eles negam mas o intuito era esse”. (Cf. NOGUEIRA, 2003, p.173). Tanto em um como noutro caso o clero buscava desautorizar a ‘autoridade pedagógica’ concedida pelo Estado ao colégio protestante, recomendando apenas aquelas instituições que ensinavam, incluíam ou permitiam o ensino religioso – catequese católica -, essencial na produção e reprodução do catolicismo²⁸¹.



7. O Aviso N.º 331. Fonte: *O Nordeste*, 21.01.1950, 02.

Como disse acima, as proibições não eram endereçadas apenas aos assumidamente protestantes. Os que cooperavam eram mal-quistos. De Sobral o *Correio da Semana*

²⁸⁰ Na página 172 do livro *Os batistas no Ceará* de Raimundo Nogueira (2003) Samuel Munguba se confunde dizendo que dom José Tupinambá da Frota baixara a Portaria. Porém, sabe-se que dom José Tupinambá foi bispo de Sobral e não de Fortaleza. Na assinatura ao final, lê-se: “†Antônio - Arcebispo de Fortaleza”.

²⁸¹ Mas que qualquer outra época a escola desempenhou esse papel estratégico para o catolicismo. Pensando com Bourdieu (2008, p.32-53) lembra que as escolas são instrumentos de reprodução da dominação e da desigualdade social. Talvez fosse melhor dizer que dependendo das condições de apropriação do espaço contraditório da escola ela ‘quase sempre’ é esse instrumento de dominação e perpetuação de ideologias dominantes. No caso em questão, de fato, o foi.

denunciava que se estava ajudando protestantes na sua propaganda nos vagões de trem da RVC. Acusava o diretor da via férrea sobralense de permitir tal atividade. Em de tom de ameaça, publicou: “Parece que há tanto o que fazer na nossa estrada de ferro! Os trens andam tão atrasados e o comercio tão prejudicado com a deficiência sempre crescente do material rodante! Já terá havido uma recomendação ao Snr. Ministro da Viação neste sentido?... (Sic)²⁸²”.

Esse mesmo espírito de censura a servidores do Estado ressurgiu anos depois na talvez mais conhecida repreensão de fundo religioso em terras alencarinhas: quando o historiador Raimundo Girão sugeriu, em anteprojeto, batizar uma avenida de Fortaleza com o nome de ‘Matias Beck’. Sua exoneração do cargo de Secretário de Urbanismo da Prefeitura de Fortaleza acendeu o debate sobre a primazia da natividade de Fortaleza. Pesquisadores do Instituto do Ceará como Ismael Pordeus e outros, imiscuíram-se em profundo debate de fundo religioso em torno das teses “morenista” e “beckista”. Em jogo, nas páginas d’*O Nordeste* e do *Unitário*, qual a origem da capital: a cidade de Fortaleza nascera sob os auspícios do católico Martins Soares Morenos, na Barra do Ceará, ou no entorno da fortaleza de *Schoonenborh*, erguida a mando do calvinista holandês Matias Beck?

Ora, a história é um campo de conhecimento construído por atos interessados e cravado de conflitos em torno do que deve ser memorável. Os eventos ou processos históricos acabam por tornarem-se trincheiras de lutas simbólicas entre grupos/classes que buscam construir – ou impor – significados sobre o pretérito. Entre o ‘colonizador’ português e o ‘corsário’ da Companhia das Índias Ocidentais, durante três anos, e no entendimento do próprio Raimundo Girão, o debate historiográfico teve como pano de fundo a defesa e afirmação da catolicidade cearense. Na primeira edição de seu *Matias Beck – fundador de Fortaleza* [Imprensa Oficial do Ceará, 1961] lê-se: “Se a crença de Matias Beck fosse a católica e portuguesa a sua nacionalidade, este livro não teria razão de ser”²⁸³. Retirada essa frase do prefácio e modificado seu título Girão republicou o livro sob a epígrafe *A cidade do Pajeú* [Editora Henriqueta Galeno, 1982]. Uma tentativa de amenizar o conflito vinte e um anos depois.

Resolvi, por isso, inteiramente fora de qualquer sentido de controvérsia, que não mais se justifica, recompô-lo, com outra estrutura, na intenção unicamente, de deixar bem claro o fato de que a Capital cearense é genuinamente pajeuana, que nada mais

²⁸² *Protestantes amparados. Correio da Semana*. 05.03.1932. p. 04.

²⁸³ Sobre essa controvérsia historiográfico-religiosa, ver o livro de João Ernani Furtado Filho (2002).

é que o esplêndido e moderno desenvolvimento do forte holandês de 1649.

Caso similar ao de Matias Beck aconteceu durante o III Congresso Eucarístico Nacional em Recife (1939). Em seu discurso de abertura o interventor Agamenon Magalhães associou outro holandês, Maurício de Nassau, aos perigos do estrangeirismo. Chamando-o de comandante dos “salteadores de templos”, considerou a empresa de Nassau um dano histórico irreparável ao estado de Pernambuco e ao Brasil. Uma condenação das religiões e ideias políticas importadas dos EUA e da URSS, respectivamente. (Cf. ALMEIDA, 2001, p.123).

4.3. ‘Folclores’

Se os bispos animavam seus fiéis contra o protestantismo, na outra extremidade da cadeia hierárquica os padres e os fiéis faziam, cotidianamente, a defesa da igreja. Eram pan-ópticos a serviço da disciplina e do controle dos ‘inimigos de fé’. Para isso, além das ameaças de excomunhão, tinham em seu repertório a invenção de casos extraordinários. Dentre o elenco de palavras sinônimas de ‘protestante’ no *Dicionário Aurélio* - “come-santo”, “missa-seca”, “frei-bode”, “bíblia”, “crente”... – as preferidas dos populares eram as alcunhas “nova-seita”, e, principalmente, “bodes”. Quando iniciou seu pastorado em Porangabussu nos anos 1964 o pastor Samuel Munguba lembrou: “havia oposição católica muito grande. Inclusive algumas vezes passava gente lá na porta berrando como cabrito, porque nós éramos chamados de bode, né!?”. Natanael Cortez experimentara a alcunha no povoado de Acopiara. A presença do “herege protestante que escreveu aqueles artigos no Unitário contra a Igreja” lhe rendeu uma ameaça, segundo ele, nesses termos: “Eu hoje como carne de bode, inda que seja bode magro” (1965, p.96). Há versões que tentam explicar a origem da alcunha.

O missionário americano Mein pretende (Os Batistas em Alagoas, pag. 9) que este apelido, que parece inquietá-lo sobremaneira, se originou da barbicha do rev. Smith, presbiteriano, que em 1874 tentou uma obra de evangelização em Maceió, e que realmente usava “cavagnac”. Aceitemos também a hipótese de uma possível caricatura corrente do Tio Sam, com sua barbicha e seus grandes pés, e em quem o espírito cáustico do povo certamente encontrou pontos de aproximação com a “coisa ruim”. (G-LÉONARD, 1981, p.109).

Também estava difundido no imaginário religioso católico que um bode era solto durante o culto cumprindo algum papel demoníaco durante o mesmo. Noutro caso o próprio missionário/pastor escondia sob os seus sapatos os ‘pés de bode’ que possuía²⁸⁴. A escolha do

²⁸⁴ Émile G-Léonard (1981, p.109) cita que como prova de que não possuía pés de bode uma missionária de

bode como figura caracterizadora do protestante também pode estar ligada à tradição judaica na qual cumpria papel sacrificial a Javé em indulgência dos pecados do povo, ou como “o bode expiatório atirado ao deserto”, ou ainda simbolizava o mau-cheiro e impureza, remetendo-o ao juízo final e seus condenados. Só após o cristianismo medieval que os chifres e patas do bode definitivamente foram associadas ao diabo e à montaria das bruxas. (LEXIKON, 2004, p.36). De todo modo as reminiscências da bestialização do diabo, ou seja, de sua transformação imagética discursiva de ente desencarnado para um ente encarnado na forma de animal certamente alcançaram os sertões nordestinos²⁸⁵.

A alcunha funcionava como instrumento de controle social no momento em que agregava mais um estigma aos poliônimos criados ao longo do tempo contra os ‘protestantes’. O poder de nomear por meio de uma alcunha – considerado um insulto – impõe uma visão desqualificada da religião concorrente. Além disso, o estigma ‘bode’ cumpriu uma dupla função: a de estabelecer a marca vitimária (GIRARD, 2004) que lembra ao grupo que o Outro precisa ser isolado - e como se verá, expulso –, e de alerta ao estigmatizado de que ele não pertence à comunidade despossuído que é dos atributos necessários para tomar parte dela, no caso, a fé católica.

Por várias vezes Natanael Cortez reclamou das invenções dos padres. Ora, uma invenção é eficaz quanto consegue folclorizar criando histórias sorrateiras. Quando congratulou-se pela renúncia do “Romanismo embusteiro” por sete recém convertidos por ele, escreveu:

nem as perseguições de Nero, nem as fogueiras do santo ofício conseguiram ofuscar o brilho da puríssima verdade das Escrituras; nem o conseguirão jamais os adoradores do papa, ainda que continuem a *dizer que os protestantes não crêem em Cristo* e outras calúnias e inverdades próprias mesmo dos discípulos de Loyola que dizia “o fim justificar os meios”²⁸⁶. [Grifos originais].

O primeiro número d’*O Nordeste* estampou a epígrafe *Os protestantes proscrevem o nome de Jesus Cristo!!!*. Falava que na fronteira missionária indiana os pastores suprimiram o nome “Jesus Cristo” dos livros de orações e hinos usados nas escolas de missões visando não

nome Charlotte decalçou seu sapato e mostrou-os ao seu detrator.

²⁸⁵ Os ecos dessa reminiscência encontram-se na reviravolta da demonologia do século XII quando o diabo deixa de ser imaterial, etéreo, e passa a incorporar e dominar um corpo animal, inclusive o humano, instância última da luta entre esse e o deus cristão.

²⁸⁶ *Fortaleza, 30 de dezembro de 1916*. (Idem, p.107).

ofender a crença hindu e maometana. “E depois somos nós, os catholicos, que mercadejamos a religião...”²⁸⁷. Já em Sobral o pastor batista solicitou à redação do *Correio* o direito a “refutação de um artigo” publicado no qual se dizia que eles tinham “ódio” a Virgem Maria, que praticavam o “rebatismo” (Sic) e que não criam no Cristo. “PARA LONGE DE NÓS, PORTANTO. O PROTESTANTISMO!”, proclamou o redator do *Nordeste*²⁸⁸. Nada a se dizer das primeiras acusações a não ser a intensidade da palavra “ódio” e do fato de boa parte população ignorar ser o protestantismo cristocêntrico. Acusar o protestante de não crer no Cristo poderia soar razoável pelo simples fato do clero gozar de credibilidade não havendo o porquê de duvidá-lo.

Além da presença de um bode durante os cultos o clero podia encorajar as pessoas a acreditarem que nos rituais outras coisas estranhas aconteciam. Inicialmente as igrejas batistas encontraram dificuldades em realizar o batismo por imersão de seus neófitos. Simbolizando a morte do velho e o renascimento do novo o batismo nas águas sempre fora condenado e motivo de rixas com as igrejas presbiterianas. Para eles tal prática era um tipo de ‘hidrolatria’²⁸⁹ que rendia – e ainda rende – calorosos debates. Antes de construírem tanques nos templos as lagoas e rios foram usados. “Estou encontrando dificuldades aqui, em arranjar um lugar apropriado para efectuar baptismos, mas amanhã mesmo vou a Taoupe (subúrbio) para ver se há possibilidade de realizar os baptismos, lá numa lagôa e arranjar casa para a mudança de roupa” (Sic), anotou ao *Correio Doutrinal* o pastor João Batista²⁹⁰. Em tom de isenção ante a incrível história no Piauí o *Correio da Semana* deu notícia sobre um curioso caso envolvendo os “batistas mergulhões”. Uma pessoas desaparecera nas águas do Rio Parnaíba durante o ritual. Conta o *Correio* que nas margens do Parnaíba reuniram-se os membros da igreja e curiosos. Descendo o barranco e posicionando-se na água o pastor deu o sinal para o neófito prender a respiração e “tratou de dar os mergulhos”:

Ferida a água, uma sucuriú ou jacaré que se achava por ali, de espreita, trata de aproximar-se, sutilmente. E quando chegou a vez do terceiro mergulho, remate da cerimônia, a impiedosa fera chamou rapidamente o rapaz para o fundo dagua e não foi mais visto. Todos gritaram: ‘uma cobra ou jacaré pegou o rapaz!’... Com alguns pinotes ganhava o seco, passando-se rapidamente da teoria de *mergulhador batista* para a de *pentecostal*, assim acalmou a assistência: ‘Não foi cobra nem jacaré! Foi o Espírito Santo, que levou o rapaz!’. **É para evitar o ‘Espírito’ das serpentes,**

²⁸⁷ **O Nordeste.** 01.07.1922.

²⁸⁸ *Para longe o protestante. Correio da Semana.* 31.03.1932. p. 05.

²⁸⁹ Na doutrina batista o neófito deve mergulhar o corpo inteiro nas águas. Os presbiterianos fazem seus batismos por aspersão, isto é, respingando água no batizado.

²⁹⁰ *De Fortaleza. Correio Doutrinal.* 08.08.1930. p. 12.

crocodilos e jacarés (...) que a igreja Católica não batiza seus filhos em beira de rios, açudes e lagoas. (Sic). [Negrito meu]²⁹¹.

Reais ou não eram histórias fantásticas como essas que alimentavam a verve da cultura popular fixando ao longo do tempo nas representações religiosas sobre o protestantismo.

4.4. Identificar, acusar, expulsar

A verve popular deixou belas páginas de contos e canções impressas em cordéis. A literatura de folhetos era o meio de eternizar os desafios entre cantadores, os romances, histórias e contos maravilhosos, poemas de época e queixais gerais. Em cada gênero um temário diferente que vai do cangaço aos coronéis, dos chupa-cabras, mulas-sem-cabeça ao ‘capeta’, da crítica aos costumes ao padre Cícero e Carlos Magno²⁹². Neles o cordelista transformava o extraordinário e o comezinho em profundas e pitorescas narrativas. Se a vida dos padres não escapava aos queixumes, o que dizer dos ‘bodes’?!

Leonardo Mota no seu livro *Violeiros do Norte* (1962 [1926], p.184-186) resultado de suas andanças entre 1924-1926 pelo interior de alguns estados do Nordeste e Sudeste coletando relatos orais e escritos sobre cantadores e cantorias, reproduziu os versos de uma discussão ocorrida durante uma viagem de trem entre um “protestante” e um “velho”. Mota não informou se colheu os versos diretamente do menestrel alagoano Nabuco de Campos ou de um cordel já impresso, nem se os versos correspondem ou não a um caso verídico, o que é irrelevante. Cantada em setenta sextilhas, os versos discorrem sobre a santidade da cruz, de Maria e do Padre Cícero. Neles a habitual pregação conversionista de ‘defender a fé’ atacando o catolicismo é o mote da rixa. No dizer do cantador o “protestante”:

Falava de nossa Igreja / E deste povo misseiro / Contra o povo rezador / Ou beato ou noveneiro / Metia o pau, a valer / No Padre de Juazeiro.
No mesmo trem vinha um velho / Que, ouvindo a conversação / quando o sujeito falou do Padre Cícero Romão / Chegou-se um pouco pra perto / Pra dar melhor atenção.
O velho tira do bolso / Um enorme tabaqueiro / E diz tomando a pitada: - “Me desculpe, cavaleiro / Mas onde eu estou não se fala / Do Padre de Juazeiro”. (Sic).

²⁹¹ *Batismo protestante em beira de rio. Correia da Semana*. 16.07.1943. p. 1.

²⁹² Sobre a literatura de cordel no Nordeste ver a obra de Ruth Brito Lemos Terra, *Memória de lutas: literatura de folhetos do Nordeste (1893-1930)*. SP: Global, 1983.

Se historicamente o uso da cruz sempre foi motivo de desavença entre católicos e protestantes mundo afora, a *latria* ao Sagrado Lenho da Cruz era ainda mais controversa²⁹³. Contra o culto ao lenho, “Não pode ser santo o pau / Em que Cristo padeceu / Isto é mentira de padre / Ou do burro que o escreveu... / A Cruz não pode ser santa: / Santo é quem nela morreu”. Também colocou em dúvidas a santidade de Maria. “O poder de Jesus Cristo / Maria não poder ter”.

Pelo verso o católico explicou-lhe que os dois eram santos e gozavam de poder superior. “E não são santos os dois? / Pode a mãe ser humilhada? / Uma mãe perante o filho / É mãe ou é palhaçada? / Se assim é, você é tudo, / Sua mãe não vale nada...”. A sextilha termina com os seguintes versos: “Nesta resposta romperam / Numa grande Gargalhada / Os passageiros do trem, / E, numa vaia danada / Saiu o tal protestante / Vendendo azeite às canada...”. (Sic).

Do ponto de vista antropológico é significativa a passagem “Nesta resposta romperam / Numa grande Gargalhada / Os passageiros do trem, / E, numa vaia danada / Saiu o tal protestante”, diz muito a atmosfera dominante naquele micro-universo que era o vagão do trem. A imagem construída dos passageiros é clara: a maioria no vagão – poderia haver mais de um “protestante” pregando durante a viagem – era católica. “Numa grande Gargalhada”, “E, numa vaia danada” são respostas bem adequadas àquela situação em que alguns símbolos do catolicismo foram questionados ou atacados – “Falava de nossa igreja / E deste povo misseiro” -. Adesões espontâneas em acordo com o repertório cultural dominante. O “protestante” que falava do Padre Cícero e das relíquias católicas, antes sem identidade, deixa de ser mais um passageiro embarcado para tornar-se o Outro, o inimigo de fé. Ao mesmo tempo em que o “velho” e os demais passageiros deixam de ser um agrupamento amorfo para tornar-se um grupo transpassado pela catolicidade.

É possível enriquecer a análise desses sentimentos religiosos grupais com a noção de mimetismo coletivo adotado por René Girard na obra *O bode expiatório*. Ao analisar a folclórica passagem dos evangelhos sinóticos conhecida como a ‘negação de Pedro’ o filósofo

²⁹³ Desde a adaptação das resoluções do Concílio de Trento para o Brasil nas Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia de 1707 foram definidas três formas de relação com os entes celestes e relíquias: a *dulia* (culto aos Santos), a *latria* (culto a Deus, à Trindade e ao Sagrado Lenho da Cruz - madeira em que o Cristo foi crucificado) e a *hiperdulia* (culto a Maria). Sobre o tema, remeto-me, novamente, ao meu artigo. (OLIVEIRA, 2006).

francês explicou que o mimetismo coletivo também é um mecanismo de grupo que indica através de um signo - gesto, fala, texto, imagem discursiva - um comportamento a ser seguido, imitado²⁹⁴. Exemplificou dizendo que quando uma das servas do palácio de Pilatos denunciou Pedro Simão como seguidor do Cristo esperava que os demais no salão imitassem sua atitude e este fosse preso. Todavia, ela não conseguiu desencadear o sentimento de grupo, ninguém a imitou apesar dela querer-se como modelo a ser seguido.

Diferentemente o “velho” no trem despertou os “passageiros” para que se reconhecessem como pertencentes a uma mesma religião. Neste caso o mimetismo coletivo é desencadeado em um momento de crise. Que tipo de crise é essa? Raciocinando com René Girard, no caso desta pesquisa, a crise é um momento de instabilidade, uma mudança na rotina da comunidade causada pela entrega de bíblias e folhetos, devido a uma pregação ao ar livre ou à porta da casa de algum convertido, por uma pregação anticatólica no trem etc. São essas situações que desencadeiam sentimentos de pertença religiosa que podem levar a ações proibitivas e de censura. Mas como é possível proibir e censurar? Para compreender é necessário desnudar os elementos constituintes das ações proibitivas: identificar, acusar, expulsar.

Antes de prosseguir é preciso que se diga que no primeiro Novecentos o fiel, devoto ou católico por tradição vivenciava os ritos e crenças ainda como seus bisavôs. Continuavam realizando suas procissões, novenas, reisados, geriam irmandades, rezavam o terço e alimentavam a economia do toma-lá-dá-cá com os santos, adoravam um Cristo sofredor com sua teologia da paixão, alguns se tornavam profetas e outros viram hóstia se transformar em sangue; tudo isso permeado pela relativa autonomia de resignificação dos símbolos e doutrinas católicas no cotidiano e por uma frouxa relação com o clero que não raro levaram a

²⁹⁴ No capítulo 12 de *O bode expiatório* Girard faz um acréscimo a sua teoria da ‘violência sagrada’. Em *A violência e o sagrado* a violência social é desencadeada pela rivalidade mimética pois deseja-se “o objeto porque o próprio rival o deseja”. A rivalidade só é superada com a vítima sacrificial - o bode expiatório - que traz equilíbrio e ordem, devolvendo as diferenças antes perdidas. “Qualquer mimese relacionada ao desejo conduz necessariamente ao conflito”, escreveu (1990, p.185). Já no capítulo 12 d’*O bode expiatório* Girard chama de mimetismo coletivo – e não de mimese - o desejo de imitar o outro, porque portador de um modelo a ser seguido. Segundo o filósofo há uma suspensão das diferenças entre os indivíduos que leva a uma indiferenciação social em que se deseja tornar-se igual pela posse material ou simbólica do que é do outro, ou, no caso, pela imitação desse outro. O rival abandona as diferenças em favor da imitação. Nas duas obras a violência desencadeada pelo desejo do objeto do outro e pelo desejo de imitar o outro só é apaziguada com a vítima sacrificial. Parece-me claro, apesar de não nominado, que René Girard toma de empréstimo a noção de imitação de Gabriel Tarde.

conflitos entre a versão popular e a versão romanizada do catolicismo. (Cf. AZEVEDO, 1969; ZALUAR, 1983; QUEIROZ 1988; REIS, 1991; ABREU, 1999)²⁹⁵.

Desta forma, o primeiro passo de uma ação proibitiva é identificar a vítima. Trata-se, nesse caso, de isolar, na comunidade, quem é diferente da forma errada, ou seja, quem difere no cotidiano do conjunto das práticas e crenças da comunidade. A identificação é possível pela marca vitimária ou pelo crime religioso inferido – ou ambos -, isto é, pela linhagem religiosa considerada herética pela Igreja ou pelo comportamento valorado como inaceitável segundo a tradição da comunidade²⁹⁶. Há sempre um primeiro indivíduo ou grupo que identifica e informa a presença dos ‘inimigos da fé’. Os padres estão quase sempre no topo da atividade pan-óptica sendo os primeiros a desencadear as ações proibitivas. Nos anos 1920, quando da campanha de Natanael Cortez para deputado estadual, na cidade de Juazeiro do Norte, José Fausto, secretário do padre Cícero, foi ao hotel em que o pastor presbiteriano estava hospedado solicitar-lhe uma carta de apresentação de um missionário chamado Virgílio Smith que deixou a cidade de Bodocó, Pernambuco, havia iniciado missões no Crato e em Campos Sales²⁹⁷. Não há registro sobre o teor dessa carta, mas é fácil imaginar que ela funcionava como aviso de que nada fora da rotina acontecia na região do ‘crajuubar’²⁹⁸ sem autorização do Padre Cícero. Às 18 horas, quando rezava missa, Padre Cícero recomendou ao povo da cidade: “Vem aí um homem pregar. Não vão ouvi-lo não. Mas não bulam com ele”. (CORTEZ, 1965, p.101).

Alguns anos depois o mesmo Virgílio Smith escrevera para o já deputado Natanael Cortez suplicando intervenção frente aos últimos acontecimentos na cidade do Crato²⁹⁹. No Crato “a diocese local mobilizou seus sacerdotes, afim de jogar a população contra o

²⁹⁵ O padre Julio Maria (1981, p.122-123) fez uma das melhores reflexões sobre o catolicismo brasileiro desse período. Ele escreveu: “Não, a igreja brasileira não aceitou ainda praticamente os ensinamentos do papa. O clero contenta-se com uma certa aristocracia de devotos. Quase a sua aspiração se reduz a ver os templos bem enfeitados, o coro bem ensaiado, e, no meio de luzes e flores, os seus paramentos bem reluzentes. Toda a atividade do clero quase que se resume nisso – festas para os vivos e pompas fúnebres para os mortos”. Este livro escrito em 1900 tinha por título *Memória sobre a Religião, Ordens Religiosas, Instituições Pias e Beneficentes no Brasil* como parte do II capítulo do Livro do Centenário. Em 1950 foi republicado com o título *O catolicismo no Brasil* e depois na reedição que consta na bibliografia *O catolicismo e a República*. Ainda hoje essa obra é considerada a melhor crítica ao catolicismo na aurora do século XX. No dizer de Antônio Gouvêa de Mendonça poderia ter saído da pena de qualquer protestante.

²⁹⁶ Reformulo aqui a expressão “origem bastarda do protestantismo” de Leonel Franca (1934, p.VIII).

²⁹⁷ Há informações desencontradas sobre Virgílio Smith. Natanael Cortez (1965) cita que ele foi responsável pela penetração dos batistas em Juazeiro, já Boanerges Ribeiro (1991) afirma que era um missionário pentecostal, possivelmente da Assembléia de Deus.

²⁹⁸ Crato, Juazeiro e Barbalha.

²⁹⁹ Governador Matos Peixoto interveio e o conflito cessou (RIBEIRO, 1991, p.137)

missionário: proibiram os negociantes de venderem alimentos, cortaram-lhe o fornecimento de água e cercaram sua casa”. (apud RIBEIRO, 1991). Isola-se o Outro como se faz a uma pessoa com doença contagiosa não para que ela permaneça reclusa, mas para que não possa se sustentar. Seu crime é ser protestante e tentar prosélitos a favor de sua religião. Neste caso é essa a marca vitimária que desencadeia a ação proibitiva. É a tentativa da comunidade de dizer ‘Você não é bem-vindo!’. Isola-se ao máximo o indivíduo na esperança de que vá embora por vontade própria.

A mecânica de acusação fica mais clara no artigo *Uma Viagem de Colportagem* publicado no jornal *Norte evangélico* quatro anos antes do caso Virgílio Smith. Nele narra-se o trabalho dos colportores presbiterianos Valentim Alves e Antão Pessoa pelo sertão nordestino. Ao chegarem à cidade do Crato “foram vaiados pelo povo” prevenidos que estavam pelos padres. Distribuindo poucas bíblias naquela cidade seguiram para Juazeiro hospedando-se na casa de um turco de nome Armando Dalate, “segunda pessoa do padre Cícero, o general-em-chefe das tropas do sultão de Juazeiro”. (Sic). O articulista continua dizendo:

Em juazeiro não se dá um passo sem conhecimento do sultão *tonsurado*, pelo que os colportores foram obrigados a comparecer à sua presença antes que pudessem fazer qualquer trabalho. Foram levados pelo turco que, depois de romper por entre uma multidão de mais de duzentas pessoas, que se apinhavam a porta do padre, à porfia de audiência, os introduziu à presença do *santo* sultão. Este, depois de interrogados viajantes e saber quem eram e qual a missão, abriu a imunda boca e fez um discurso composto das mais vis falsidades e nojentas calúnias contra os reformadores, as sociedades bíblicas e a religião evangélica, em linguagem tão insultuosa que tocava o auge do atrevimento, tudo isso em tom autoritativo a não permitir articular uma só palavra em defesa findou proibindo terminantemente que se vendesse ou se espalhasse um só exemplar dos evangelhos e ameaçando com penas rigorosíssimas a quem pusesse mão num dos livros. (...) Perguntado pelos colportores se considerava falsos os livros, padre Cícero respondeu negativamente, mas insistiu que de modo algum deviam ser lidos, porque *resultariam da leitura e heresia, a perversão da crença católica e a condenação eterna*. Assim foram despedidos os colportores, que só muito as escondidas puderam fazer presente de dois ou três exemplares. Era que o povo, extremamente fanatizado, não ousava tocar idéias com os colportores e, ao avistarem-nos, benziam-se com receio do *demônio* e da excomunhão do *santo padrinho* padre Cícero. (Sic)³⁰⁰. [grifos originais].

Antecipando-se à empresa evangélica o Padre Cícero desencadeia a ação proibitiva. A cena é poderosa. Os colportores são chamados à sua presença. Sentado o Padre Cícero imputa a eles o silêncio enquanto discorre sobre os erros do protestantismo. A marca vitimária é óbvia. São emissários de uma linhagem religiosa bastarda – os “reformadores” – que

³⁰⁰ *Uma viagem de colportagem. Norte Evangélico*. 22 de agosto de 1917. p. 02.

distribuíam bíblias na Versão Almeida arrebanhando prosélitos para uma religião apóstata. Após o “interrogatório”, a acusação: estavam em Juazeiro do Norte para espalhar livros heréticos que pervertem a fé do povo. Condenação: expulsão da cidade. De saída os colportores ainda tiveram tempo de transgredir a autoridade do Padre Cícero distribuindo algumas Escrituras. Deixaram a cidade: “Preteridos em sua missão em Juazeiro, regressaram os colportores por Barbalha”. As expulsões parecem ter sido um expediente comum como demonstra outro caso repercutido por Natanael Cortez:

Aqui [Cedro] estão 5 famílias crentes, que pertenciam à ex-florescente congregação do Iguatu, onde perseguições movidas pelo padre de lá tiveram o rev. Bezerra em perigo de vida mais uma vez. Há ali presentemente só 2 crentes. A congregação que se vinha formando desde Senador Pompeu, acompanhando o Prolongamento da Baturité, contava uns 70 batizados, entre adultos e crianças, que estão hoje dispersos, por causa das perseguições e dos clamores da seca, em diferentes paragens. Nos dias da jagunçada de 1914 os crentes que residiam em Iguatu foram forçados a deixar suas casas e refugiarem-se no mato afim de não serem assassinados pelos emissários do Padre Cícero, que já avindos, de preferência os procuravam... Ah! Quanto sofrimento!!! (Sic)³⁰¹.

No mesmo artigo *Uma viagem de colportagem* lê-se ainda que antes de serem vaiados ao chegarem ao Crato passaram em São José dos Pinhais na Paraíba cidade onde o delegado os proibiu de vender ou distribuir livros. “Invocados os direitos garantidos pela Constituição, respondeu que não conhecia outra constituição além de sua vontade e ordenou que os colportores se retirassem imediatamente, sob pena de prisão”. Intervenções dos agentes públicos em benefício dos evangélicos como a do governador Matos Peixoto não foram raras, mas sempre consideradas insuficientes. Pelo menos em duas ocasiões a polícia, quando acionada, garantiu o que Cortez chamava de “certos direitos que nos confere a nossa Constituição de 24 de fevereiro”³⁰². A primeira quando da ameaça de apedrejamento durante o culto realizado por Cortez em Quixadá, a segunda, quando das ameaças feitas pelo padre da cidade do Cedro que argumentava que o terreno em que seria construído um “templo protestante” havia sido dedicado ao santo São João.

Quixadá tem sido sempre rebelde ao Evangelho; o coração dos seus habitantes é mais duro do que as muitas duras pedras que cercam a cidade. Horríveis perseguições têm-se levantado ali. O sr. Lacey, o dr. Baird foram os perseguidos em dias passados. Fomos eu e o sr. Lima à casa do delegado, o sr. Tenente Manoel Laviva, e este moço dedicado e conhecedor dos direitos que nos garante a Constituição de 24 de fevereiro, mandou postar à porta da casa do culto, um sargento e três praças, e com ordem terminante: “Por qualquer desrespeito prender e

³⁰¹ *Cedro, 03 de fevereiro de 1916*. (VIANA, 2001, p.59).

³⁰² Refere-se à Constituição promulgada em 24 de fevereiro de 1891. *Fortaleza, 7 de outubro de 1916*. (VIANA, 2001, p.95-97).

levar ao Xadrez”. Foi assim que no dia 30 de junho preguei o Evangelho naquela cidade, a 4 soldados, 4 crentes, 3 ouvintes na sala e mais algumas pessoas que de fora, amedrontados e de longe assistiam com atenção. No dia 1º de julho outro culto. Apareceram mais dois ouvintes que entraram, mas faltaram dois dos primeiros. Agora era bem compacta a multidão dos de fora. Os soldados lá estiveram. Nem uma pedrada, silêncio religioso³⁰³.

O padre José de Lima, que saído de Várzea Alegre reside hoje no Cedro, despertou então e agora com a minha demora no Cedro e suas vizinhanças levantou-se a pregar o exterminio dos protestantes na sua paróquia. A casa destinada aos cultos está em terreno foreiro que pertence *hoje a São João*, padroeiro da vila. O argumento do padre é que o povo católico não deve consentir um templo protestante na propriedade do santo. O dr. Abílio Martins, digno Chefe de Polícia, já localizou 4 praças no Cedro para manter a ordem. Espero que a casa se inaugure até o fim de junho ou dias de julho. (Sic)³⁰⁴. [Itálico original].

A pressão exercida pelos pastores sobre a polícia não era bem vista pelo clero. Sua interpretação da liberdade religiosa na constituição era de outro tipo. O clero acreditava que a constituição não prescrevia como direito dos protestantes o que o clero chamava de ofensas a religião do povo brasileiro. “O poder constituído, seguro de suas atribuições, não reconhece faculdade de se promoverem comícios atentatórios às convicções espirituais do povo”. (Sic)³⁰⁵. Em Sobral do *Correio da Semana* surgiu a queixa de que a polícia era usada pelos hereges para intimidar o povo. “Fazem questão de GARANTIAS HUMANAS; querem que a polícia se sujeite a acompanhá-los por toda parte - como ‘argumento de persuasão’ para obrigar os filhos da Igreja a abraçarem espontaneamente a sua doutrina”³⁰⁶. (Sic).

Não é possível afirmar convictamente que o eixo delegado, paróquia e dono de terra prevaleceu ou se o poder público manteve uma conduta laica frente a essas situações no interior do estado. O papel do poder público nas circunstâncias aqui examinadas variou de cidade para cidade. Em cidades como Juazeiro o alinhamento entre poder secular e poder temporal, entre coronelismo e Igreja, era de tal modo rigoroso que sobrava pouco espaço para o domínio da lei ou o emprego da noção de estado liberal de direito, isto é, do uso do conhecimento da norma jurídica por pastores em seu favor impondo limites as ações proibitivas e de censura. A pessoa do Padre Cícero era ou confundia-se com as duas instâncias de poder. Já em Quixadá e Cedro, segundo Natanael Cortez, após algumas perseguições, a polícia garantiu que o proselitismo fosse realizado sem problemas não obstante a força do padre José Lima junto à comunidade.

³⁰³ Fortaleza, 19 de julho de 1916. (VIANA, 2001, p.75-76).

³⁰⁴ Natal, 4 de maio de 1922. (Ibidem. p. 229).

³⁰⁵ Para longe o protestante. **Correio da Semana**. 31.03.1932. p. 05.

³⁰⁶ Idem.

Como já disse as leis não pairam em um vácuo, elas são resultantes de conflitos e de negociações. Uma vez promulgadas, sua execução depende dos interesses e das necessidades em jogo. Entre a norma jurídica e seu sentido prático vai uma distância.

4.5. As multidões religiosas

O estudo das multidões possui um longo percurso nas ‘ciências humanas’. Como objeto de estudo a multidão surgiu na interface entre a psicologia e a sociologia a partir dos estudos de Gabriel Tarde e de seu leitor, Gustavo Le Bon. Influenciado por Tarde, Gustave Le Bon considerou que nas ações de massa o indivíduo perde sua autonomia subordinando-se em maior ou menor intensidade ao grupo. A força da multidão está no anonimato de seus participantes, na força de grupo e total ausência de responsabilidade pessoal. Chama atenção em sua reflexão que o estudioso francês tenha identificado na multidão certos traços religiosos de seus participantes. A multidão parece impelida por convicções semelhantes àquelas dos fieis religiosos. Quando o indivíduo na multidão investe sentimentos, vontades, e entusiasmo radical em prol de um ser ou uma causa ele se converte em um religioso, em um fanático.

Considerando a multidão como um ajuntamento recíproco de indivíduos mais úteis que prejudiciais a interação social Gabriel Tarde (1992 [1901]) observou que as multidões são variadas se diferenciando pelo que as anima: há multidões insurrecionais, expectantes, de manifestantes, de amor, de alegria, de festa, religiosas etc. O “espírito da multidão” e o impulso à imitação – ao mimetismo - arrastam de forma irresistível o indivíduo que é tomado por inteiro por essa força sem contrapeso. Em particular a multidão religiosa – uma procissão, por exemplo - pode deixar de ser inofensiva e passar a intolerante, chegando a cometer delitos e crimes, quando sua crença é desrespeitada³⁰⁷.

³⁰⁷ Em particular na história, perseguindo “o rosto da multidão”, e para além da “busca de padrões comportamentais” que caracterizavam a sociologia americana, George Rudé [*A multidão na história*] e Edward Palmer Thompson [*Economia moral da multidão*] inauguraram a ‘história vista de baixo’ com as pesquisas sobre as multidões na França revolucionária e os motins contra fome na Inglaterra do século XVIII e XIX. Natalie Davis e Carlo Ginsburg [*Saques rituais – Preâmbulo de uma investigação em curso*] investigaram as multidões da Reforma Protestante na França e os saques aos bens papais na cidade de Roma do século XVI. Décadas antes Marc Bloch [*Os reis taumaturgos*] investigara as multidões de enfermos que buscavam pelo toque dos reis ingleses e franceses a cura das escrófulas. Atualmente Antônio Negri [*Império e Cinco lições sobre Império*], a partir de Gabriel Tarde, retomou o conceito de multidão como um “ator social ativo, uma multiplicidade que age”. Para Negri a multidão é o agente revolucionário do mundo pós-fordista que não se confunde com o povo, porque é uma reunião de multiplicidades singulares não representáveis, não homogêneas.

Pode-se dizer que as multidões religiosas são sempre provocadas. Seja por uma data festiva religiosa, uma missa, ou pelo interesses em deter o avanço de uma religião concorrente. Sempre relacional o surgimento das multidões religiosas no Ceará foi um dos expedientes da reação católica ao proselitismo religioso e político dos mais variados agentes - protestantes ou comunistas – e os pastores/missionários converteram-se no motivo pelo qual as pessoas deixavam suas casas para realizar marchas e concentrações a porta de suas igrejas.

Apesar de buscarem aprovação social, a conduta de enfrentamento ao catolicismo dificultava o ajuste das igrejas protestantes à comunidade. Por exemplo, não havia nada mais enraizado na cultura brasileira que o culto à Virgem Maria: dogma que se tornou um dos maiores tabus religiosos do Ocidente. Não se deve pronunciar seu nome indevidamente, zombar, vilipendiar seus ícones ou corromper sua história sagrada. Não obstante, desde que o protestantismo é protestantismo ele faz a crítica a hiperdulia. Era comum que suas pregações e artigos impressos fossem denegações, isto é, começavam com o enaltecimento do nome de Maria por virtuosidade e fortaleza passando a afirmação de que só o filho poderia salvar a alma dos perigos da morte eterna porque a Virgem Maria descansava, como os demais apóstolos, o ‘sono dos santos’ até que o Juízo chegasse. Da exaltação a exortação o catolicismo condenava peremptoriamente esse tipo de argumentação. Era uma heresia para os católicos de que a Mãe do messias possuiu outros filhos e filhas com José em detrimento da imaculada concepção do ‘verbo encantado’ - dogma definido apenas em 1854 -. Bem como de que a santa não havia ascendido aos céus – Assunção de Maria, que só se tornou dogma de fé em 1950 -. Negar em público esses dogmas merecia punição pela Igreja e por seus crentes³⁰⁸.

Desta feita, novamente em Sobral, no dia 13 de maio de 1932, enquanto quatro praças davam apoio a um pastor – não identificado – o *Correio da Semana* escreveu que junto ao Theatro São João o pregador “insultava cruelmente a Egreja Catolica”³⁰⁹. Segundo o articulista, “em solemnisimo desagravo à honra da Virgem Immaculada, tão atrozmente insultada pelos sequazes da impiedade” (Sic), o bispo dom Tupinambá da Frota convocara o povo a desfilar pelas ruas da cidade, concentrando-se em frente ao Palácio do Bispo³¹⁰. A tensão na maior cidade do norte cearense pode ser mensurada pela informação de que uma

³⁰⁸ Lembrando Bourdieu, todo campo funciona como uma estrutura estruturante de censura do que pode ser dito, do que não pode ser dito, e do que deveria ter sido dito (BOURDIEU, 1983, p.108-111). No campo religioso a censura assemelha-se ao tabu.

³⁰⁹ Citado em: *Os protestantes em marcha. Correia da Semana*. 06.12.1940. p. 02.

³¹⁰ *Manifestação católica. Correio da Semana*. 21.05.1932. p. 04.

autoridade – também não mencionada - solicitou à vinda de Fortaleza de “um caminhão com soldados para levarem preso para alli [Fortaleza] o Sr. Bispo de Sobral!..” (Sic)³¹¹. A solicitação de envio de soldados para manter a ordem na cidade e, como dito pelo articulista, prender o bispo Tupinambá, o que certamente é exagero ou muita coragem daquela “autoridade”, denota o alto grau de rivalidade entre as religiões e a catolicidade do povo.

Um traço marcante de todas as multidões, inclusive as religiosas, é a existência de um líder. Para Gabriel Tarde, dialeticamente, a multidão conduz o líder e, às vezes, o cria. Ele é o fermento que confere cor a multidão e aciona a tríade identificar, acusar, expulsar. Todavia quem lidera a multidão nem sempre é o mesmo que a criou, articulou. O bispo dom Tupinambá, articulador da passeata em Sobral, deixou a seus comandados a liderança direta da multidão. Situação diversa da surgida na vila de Cedro em que foi o pároco da cidade que ao mesmo tempo criou e liderou multidões em ações proibitivas contra os pastores. Registrado em uma série de artigos ao *Norte Evangélico* do ano de 1924, Natanael Cortez anotou.

Quem visita hoje o Cedro ainda lê nas paredes externas das casas os seguintes dizeres, além doutros: “Todas as lágrimas do gênero humano não chegam para chorar o cisma do século XVI”. “A Bíblia em mão de presunçosos é faca em poder de criança... Cuidado!... “Povo! A picareta protestante cava a ruína do Cedro!. Abaixo esses carneirinhos inocentes cujo balido é capaz de enternecer um frade de pedra, mas, na realidade são feras assanhadas! Alertai! Essas inscrições foram feitas a horas silenciosas, mas depois de as frases serem proferidas do púlpito do padre em sermão de incêndio. A congregação evangélica prosperava, no Cedro e seus arredores (...) As ameaças recrudesceram ao adquirirmos uma casa para os cultos. O padre pregou que mandaria dinamitar a casa. O dr. Chefe de Polícia mandou o capitão Pretinho em missão especial ao Cedro afim de apurar a responsabilidade da criminosa atitude. O padre recolheu: Tornou-se cordeiro. (Sic)³¹².

O padre a que se refere Natanael Cortez era o Monsenhor José Alves de Lima nascido na cidade do Crato em 1889. Depois de secretariar o bispado e assumir o Colégio Diocesano daquela cidade tornou-se vigário no Cedro em 1921³¹³. O padre Lima era velho conhecido dos leitores do *Norte Evangélico*. De índole “Jesuítica” e “Torquemadiana” ao chegar a Cedro “começou a tarefa inglória, mesquinha, de perseguição aos evangélicos da vila”. Em suas palavras era “carneiro aqui, lobo ali”; conversava com os “crentes” um dia e no outro proferia

³¹¹ *Os protestantes em marcha. Correia da Semana*. 06.12.1940. p. 02.

³¹² *Fortaleza, 11 de novembro de 1924*. (VIANA, 2001, p.245).

³¹³ Elevado a Monsenhor em 1926 tornou-se vigário de Juazeiro de 1927 a 1933. Sua militância aguerrida como clérigo o levou a pastorear no Espírito Santo e Minas Gerais. Morreu em 30 de agosto de 1969 (SILVERIO, 2004, p.324-325).

“sermão incendiário” contra a comunidade presbiteriana liderada pelo pastor Antônio Pereira. As primeiras hostilidades parecem ter sido iniciadas após a doação pelos irmãos Francisco Varela e esposa de uma casa onde seria realizado os cultos protestantes. Alardeando o infortúnio os redatores d’*O Nordeste* disseram que o “templo herético” ficaria de frente a casa do padre³¹⁴. Segundo Pereira, uma inverdade, pois esta se encontrava posicionada do lado contrário da praça e dois anos antes do padre lá instalar-se.

Indiferentemente, a primeira ação do padre Lima foi articular-se com o poder executivo do Crato. Em pouco tempo o prefeito, cel. Joaquim dos Santos – “Este, coitado, simplório, instrumento mal avisado em mão daquele [padre Lima]” –, desapropriou o terreno da casa de culto alegando utilidade pública – a construção de uma Casa de Câmara -. Natanael Cortez considerou a desapropriação como um flagrante ato de perseguição religiosa e uma prova do conluio entre paróquia e poder público local. Cortez se perguntava se não havia “no Cedro tanto terreno desocupado, onde se podia construir esse prédio? Não possui o Sr. Prefeito um terreno aforado bem em frente à casa do Sr. Francisco Varela? Não parece mera perseguição?”³¹⁵.

Recorrendo ao poder público contratou dois advogados – Alfredo Wayne e José Victor – que propuseram um interdito contra o prefeito e “uma de depósito em pagamento” contra o padre. Natanael Cortez não pormenorizou os quatro meses de litígio na justiça. Informou apenas que obteve ganho da causa na justiça.

Quatro meses depois o padre Lima voltou à carga. Reclamou a um tal Vicente Sobreira sobre o comportamento de outro “crente” de nome José Sobreira que não o cumprimentara com reverência. Arguto, incitava os protestantes ao erro tentando arrancar-lhes alguma palavra ou comportamento que pudesse ser enquadrado como crime. Em outro momento conseguiu criar uma situação que para ele se enquadrava no artigo 185 do Código Penal de 1890. No Capítulo III *Dos Crimes contra o livre exercício dos cultos*, quatro artigos

³¹⁴ *Fortaleza, 12 de agosto de 1925.* (VIANA, 2001, p.278).

³¹⁵ *Fortaleza, 28 de Janeiro de 1925.* (Ibidem. p.249-252). Artigo publicado originalmente no Jornal Diário do Ceará de maio de 1923 e republicada pelo Norte Evangélico.

prescreviam a prisão a quem ultrajasse a prática e os objetos de culto religiosos, desacatasse ou profanasse seus símbolos publicamente³¹⁶.

Para o padre Lima arrancar uma resposta afrontosa seria suficiente para dar voz de prisão por desacato à sua autoridade de sacerdote. Esmolando pelas ruas em prol de São João, padroeiro da cidade, aproximou-se de um “crente” de nome Batista Albuquerque pedindo-lhe “Uma esmola para S. João.” Batista replicou-lhe dizendo “Eu não dou Sr. Vigário, desculpe, eu não dou esmola para a igreja.” A conversa prosseguiu... “Por que não dá? / Eu não dou, porque sou protestante. / Não dá porque é besta. / Besta é quem dá Sr. Vigário. / Cabra atrevido! Esteja preso!”. Encaminhado para a delegacia por um soldado, Batista Albuquerque foi solto por autoridade superior quando soube do motivo da prisão. Dias depois o padre foi mais invasivo quando tomou a Bíblia de um tal José Sobreiro e a rasgou em público³¹⁷.

E as multidões? O estímulo para que os paroquianos imitassem seu comportamento era feito do púlpito. No dia de Natal de 1923 o padre Lima pregou: “ou vós expulsais estes protestantes ou eu me suicido”. Narra Cortez que no dia seguinte ele viajou para o Crato e à noite “os seus apaniguados, preparados a cangaceiro, invadiram a casa de culto e incendiaram a mobília. Providencialmente os crentes foram avisados e não se reuniram para o culto. Os malfeitores vingaram-se no mobiliário”. O inquérito instaurado pelo delegado desapareceu. Segundo o advogado contratado pelo pastor neste havia “graves acusações contra dois filhos do prefeito e um seminarista” que justificariam seu sumiço. Incansável, em Iguatú, zona de influência de sua paróquia, o padre Lima também realizou passeata e “sermão de incêndio” em frente a casa em que o pastor presbiteriano pregava.

Quando da chegada do frei Casemiro em Cedro no ano de 1925 Natanael Cortez solicitou ao delegado da cidade que garantisse a proteção durante o culto. A certa altura da pregação um “confrade” de nome ignorado apareceu querendo falar-lhe. Ao longe vinha em direção da casa centenas pessoas, “e nada do delegado”. O confrade “tomou à frente e a muito pedido conseguiu acalmar o povo e o padre lima que estava em fúria terrível...”. Mais tardar

³¹⁶ “Art. 185. Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando acto ou objecto de seu culto, desacatando ou profanando os seus symbolos publicamente: Pena – de prisão celllular por um a seis mezes.” Código Penal de 1890.

³¹⁷ *Fortaleza, 11 de novembro de 1924.* (VIANA, 2001, p.246-247).

da noite o padre preparou uma passeata, fazendo um discurso “de que se devia repelir o protestantismo, ainda que se derramasse sangue até o meio da perna...”. (Sic).

A situação era tensa naqueles dias. Em meados do ano de 1925 chegou às mãos de Cortez um despacho telegráfico com os dizeres: “CEDRO, 19, 7, 40 – Botaram fogo casa culto depois haverem tentado matar-me jogando bombas. – Pereira”³¹⁸. (Sic). Segundo o pastor Pereira os móveis haviam sido “untados em querosene” e queimados em “ruma”. Durante a ação *O Nordeste* noticiara que uma criança havia sido atingida por uma bala disparada pelos “protestantes” encontrando-se mal de saúde e que a casa não havia sido destruída, mas parcialmente destruída pelo fogo e que os próprios acólitos do pastor haviam ateadado para incriminar o padre³¹⁹. Atingida por estilhaço da bomba e não à bala, seu pai, Joaquim Siqueira, entrou com pedido de inquérito policial. Quando o pai da criança disse que seu filho passava bem o padre Lima anunciou que era o milagre de uma “santa nova de que o Moreira [Pereira] não soube me dizer o nome”.

Dias depois o pastor Teixeira Gueiros despachou telegrama dizendo que “Apesar presença delegado Militar continuam manifestações hostis contra protestantes. Há pouco multidão chefiada pelo padre lima percorreu ruas dando morra protestantes vivas padre que fez discurso concitando destruição evangélicos”³²⁰. (Sic). Solícito, Cortez refletiu: “Quero crer, porém, que aquele sacerdote está agindo sem o conhecimento do sr. dom Quintino, bispo do Crato, e sua reverendíssima dom Manoel da Silva Gomes, arcebispo do Ceará”³²¹.

4.6. Barbalha, 1940.

Se for possível apropriar-se da noção de multidão elaborada pela história social inglesa e transfigurá-la para a realidade sócio-histórica cearense pode-se dizer que as multidões religiosas do primeiro Novecentos também possuíam sua própria economia moral. Não lutavam pela manutenção dos preços, contra a estocagem de alimentos, atravessadores etc.,

³¹⁸ *Fortaleza*, 8 de julho de 1925. (VIANA, 2001, p.259-266).

³¹⁹ *Fortaleza*, 12 de agosto de 1925. (Ibidem, p.276).

³²⁰ O padre Lima ainda seria intimado e a casa periciada. Ele compareceu acompanhado com uma multidão que interrompeu os trabalhos. “Culto protestante continua interrompido visto famílias evangélicas apavoradas, não vendo força mantenha ordem. – (a) – Gueiros”. *Fortaleza*, 29 de julho de 1925. (Ibidem, p.271-272).

³²¹ *Fortaleza*, 15 de julho de 1925. (Ibidem, p.269).

mas por seus costumes religiosos, comunitários. É exatamente o consenso sobre quais costumes religiosos defender que dá legitimidade à ação proibitiva das multidões religiosas.

Como já sublinhei a marca vitimária, ser protestante, e o crime religioso, distribuir livros heréticos, fazer um culto etc., desencadeiam-nas. Do ponto de vista quantitativo a região sul do Ceará – Crato, Barbalha, Juazeiro – parece ser uma das mais anti-protestantes do Estado existindo uma forte tendência para a formação de multidões. Em Barbalha, cidade dessa região, a Justiça Pública lavrou um Sumário de Culpa³²² em que figura o funcionário municipal Antônio Sá Barreto, acusado de invadir e ameaçar os participantes de um culto protestante e de destruir duas Bíblias. Segundo o promotor

Na noite de 29 de agosto próximo findo no prédio n. 85 (oitenta e cinco) no Bolevard João Pessoa desta cidade onde alguns protestantes estavam exercendo seu culto uma grande multidão de fieis católicos se avizinham, no referido prédio, no intento de perturbarem o referido nesse ínterim, um dos assistentes de nome Antonio de Sá Barreto que se achava invadiu a casa onde se estava praticando o culto e se apoderou de uns livros que estavam sobre a mesa e os entregou a assistencia que os rasgou. Avisado o que ali se passava, chegou ao local o padre José Correia Lima que procurou manter a ordem retirando o povo e convidando para que o acompanhasse á Igreja do Rosario onde deviam resar e assim auxiliando a policia na manutenção da ordem retirou o povo afim de evitar qualquer perturbação e como tenha o denunciado cometido o crime previsto no art. 186 da Consolidação das leis penais e cuja penalidade se acha em curso, vem esta promotoria, adjunto ad-hoc, apresentar a denuncia contra o mesmo a V.S., afim de ser iniciado o competente processo. (Sic)³²³.

O palco onde se realiza a ação na cidade de Barbalha tem o mesmo cenário dos casos de Cedro e Iguatú: a rua, a casa e a multidão à porta. O culto fora realizado, a convite, na residência do barbeiro Luiz Gonzaga de Sousa por Marceonilio Francisco e Guy MacLain, pastor da Igreja Batista de Juazeiro e missionário estadunidense. O fato de ser a única família de protestantes na cidade, ou no dizer do delegado -“reducida memoria de adeptos da religião protestante de menor de um por cento da população desta cidade” (Sic) -, o tornaram *outsiders*, rejeitados, estranhos à comunidade mesmo que tenham nascido e se criado nela³²⁴. Isso se confirma pelo envolvimento, de diferentes maneiras, da comunidade nos acontecimentos descritos no Sumário. Uns preferiram engrossar a multidão, outros a miraram

³²² Um sumário de culpa é a “Fase do processo criminal em que se apura a existência, natureza e circunstâncias do crime, e bem assim os seus agentes; instrução criminal”. *Dicionário Aurélio*.

³²³ *Sumário de Culpa* – Justiça Pública de Barbalha – Autora; Antônio de Sá Barreto – Réu - 3 de outubro de 1940.

³²⁴ Neste caso não se aplica a assertiva de Simmel (1996, p.294). “O fenômeno sociologicamente muito importante do ‘respeito ao inimigo’ só existe quando a inimizade se produz entre pessoas que antes haviam pertencido a uma mesma unidade”.

de longe. Já uma família cedeu sua casa, ao lado e concomitante ao culto, para que nela fosse realizada uma reunião católica com rezas e cantos benditos.

Na versão do queixoso pastor Marceonilio o culto fora “assistido da rua por uma grande multidão, a princípio calma, mas que veio a se transformar hostil e ameaçadora com a chegada mais tarde do Padre José Correia Lima, acompanhado por numerosas pessoas”. Depois de rasgar as Bíblias voltou para a casa e tentou agredir os crentes “aos quais ameaçou esbofetar” (Sic). Só após o delegado especial dispersar a multidão encerrou o culto.

Ainda em seu depoimento o pastor afirmara que o padre estava entre a multidão de 400 pessoas que “não só cantava hinos da religião católica como procurava ofender a sua pessoa e dos outros adeptos com assobios, gritos e uma pedra...” (Sic). Uma das testemunhas arroladas confirmara que o culto em que participavam três mulheres e dois homens além de familiares do barbeiro havia sido interrompido por “Antonio Barreto, bastante embriagado, e começou chamar os protestantes de bode e de cachorros dizendo que hoje que eles apanham é na cara”. (Sic). Entrementes, o padre procurava retirar as pessoas quando o acusado supostamente teria levado as Bíblias depois as rasgando. Após encerrar o culto Marceonilio disse que seguiu com Guy MacLain para o carro que logo foi cercado. Quando depôs o missionário estadunidense acrescentaria a história de Marceonilio que ao tomar o automóvel “recebeu um soco de uma das pessoas que rodiavam o veículo não conhecendo todavia o agressor” (Sic).

Por sua vez o padre Correia, depondo em sua própria casa, “em razão de sua qualidade de Sacerdote Católico”, e acompanhado por “pessoas da mais alta representação social” disse que se encontrava em casa “entregue aos estudos” sendo avisado de que muitas pessoas seguiam para o local onde se “reuniam uns protestantes”. Quando chegou encontrou a multidão “resando, cantando e vivendo Cristo Rei, Nosso Senhor Jesus Cristo, Maria Santíssima Santo Antonio Padroeiro da Freguesia e São Vicente de Paula” (Sic). E para evitar “desrespeito a ordem pública” subiu em uma cadeira e pediu que a multidão o seguisse para a Igreja. Disse ainda

que em sermão dominical advertiu ao povo que agente da seita protestante estavam procurando instalar o seu culto nesta cidade, o que nesta hora os católicos diziam se conservar fieis á sua fê católica, por quanto nesta fidelidade não só prestavam apoio a sua religião como á Pátria, que nasceu, viveu e vive com a graça de Deus á sombra

da Cruz em que morreu Nosso Senhor Jesus Cristo que legou á humanidade a única e verdadeira religião Católica Apostólica Romana.

Já o acusado, Antônio Sá Barreto, explicou que

estava na esquina do prédio do Círculo Católico São José quando chegou o padre acompanhado de numerosa multidão esta que se estacionara em frente a uma casa ali próxima: que juntou-se á referida multidão e então veio a verificar, que na casa em frente da qual estavam realizara-se[zava-se] uma sessão em reunião de “crentes”. (Sic).

Apesar de estar um pouco alcoolizado afirmou não ter rasgado as bíblias e sim um homem de nome José Sampaio a quem as entregou.

É difícil para saber se houve a condenação dos réus pois a pasta dos autos do processo fora desmembrada. A conclusão do inquérito tipificou o comportamento do réu como de flagrante delito contra “os direitos constitucional de liberdade de culto, por meio de uma manifestação hostil adredemente preparada” (Sic). O advogado de defesa tentou diluir a culpa que pesava sobre o réu ao argumentar que o ocorrido havia sido um “crime de multidão”. Todavia, na multidão sem rosto, o dele não se deixou esquecer. O anonimato não foi possível. O padre Correia acabou figurando como apaziguador da multidão recaindo toda a culpa do delito sobre Antônio de Sá Barreto.

Até que ponto as ações proibitivas foram bem sucedidas? Quando o poder público permitiu livre curso para agir os resultados podem ter sido bastante eficazes. O delegado de polícia do Cedro e Barbalha cumpriram a lei. A exceção se deu com o prefeito de Cedro que, segundo Cortez, usou seu cargo em benefício do padre Lima. Em outros casos famílias inteiras deixaram suas cidades por terem se convertido ao protestantismo. Anos antes desses casos no ano de 1916 em Iguatú o padre João Coelho, mentor do padre José Lima, conseguiu expulsar quase todos os membros da congregação presbiteriana.

Aqui [Cedro] estão 5 famílias crentes, que pertenciam à ex-florescente congregação do Iguatu, onde perseguições movidas pelo padre de lá tiveram o Rev. Bezerra em perigo de vida mais de uma vez. Há ali presentemente só dois crentes. (...) Nos dias da jagunçada de 1914 os crentes que residiam em Iguatu foram forçados a deixar suas casas e refugiaram-se no mato afim de não serem assassinados pelos emissários do Padre Cícero, que avindos, de preferência os procuravam... Ah,, quanto sofrimento!!! As casas desocupadas serviram de trincheira, objetos roubados³²⁵.

³²⁵ Cedro, 3 de fevereiro de 1916. (VIANA, 2001, p.59).

Destarte, a combinação dos elementos poder público, proprietários de terra, clero e costumes religiosos aconteceu de formas variadas. Em algumas situações a participação do poder público junto com o clero foi decisiva nas ações em outras foi o clero e seus seguidores que tomaram à frente. É preciso que se diga que a região sul do Estado não foi o único local resistente às práticas acatólicas. Foram sim os locais que produziram os melhores materiais para a explicitação e análises das multidões religiosas nesta pesquisa³²⁶.

De modo geral nos núcleos urbanos do interior o crescimento protestante continuaria baixo, apesar do bom número de igrejas pentecostais, mesmo após os anos 1960. As ações proibitivas garantiram que os sertões permanecessem quase que herméticos a pregação protestante enquanto nas capitais se conseguia, a passos curtos, manter e ganhar membros. O sociólogo Orivaldo Lopes (1999) escreveu que a região Nordeste tornou-se a menos evangélica do Brasil devido à eficácia da organização da Igreja e do imaginário católico nos sertões. Complementaria sua assertiva dizendo com Júlio Andrade Ferreira que a eficácia católica, a “deficiência das próprias organizações” protestantes, o pouco cooperativismo que leva “meia dúzia de denominações diferentes se degladiam [por] pequenas vilas” (Sic), e a ineficiência dos líderes à frente “de cargos de presbíteros, de superintendente e de professores” contribuíram decisivamente para sua vegetativa penetração nos núcleos urbanos do interior³²⁷.

As ações proibitivas continuaram após os protestantes serem classificados pelos bispos reunidos no Concílio Ecumênico Vaticano II como irmãos separados. Mesmo desestimuladas pela Igreja casos continuaram a aparecer e engrossar as estatísticas Brasil afora. Ver-se-á que mesmo após o Vaticano II o cáustico anticatolicismo protestante tornou-se ainda mais convicto. Concomitantemente, nos primeiro Novecentos, outro discurso de oposição, igualmente antigo, começava a ganhar envergadura entre as igrejas batistas e presbiterianas: o do pentecostalismo como desvio doutrinário. Se as lutas no interior do campo evangélico não levaram ‘as vias de fato’ certamente ocasionaram muita polêmica e cismas nas igrejas. Desta feita é fundamental explicitar e analisar no próximo capítulo esses dois pontos, a saber: a

³²⁶ Há outras referências pelo Ceará e alhures. Por exemplo, Raimundo Nogueira (2003, p.26-30) faz referência a um apedrejamento ocorrido na cidade de Aracati sem dar grandes detalhes. Já Carlos Queiroz (1999, p.45) apenas cita que em 1927 dois missionários hospedados na casa de seu avô, Antônio Batista de Queiroz, foram espancados por uma multidão de 84 pessoas e um padre, sem entrar em maiores detalhes.

³²⁷ *Problemas atuais de nossa igreja. Brasil Presbiteriano*. Agosto de 1959.

receptividade das igrejas protestantes ao crescimento e penetração pentecostal em suas igrejas e a busca de diálogo ecumênico do catolicismo após o Concílio Vaticano II.

Capítulo 5

Pentecostais, protestantes e ecumênicos

5.1. A ineficácia simbólica

O famoso pregador “Dr. Roger” desembarcou do avião *Caravelle* para oito dias de batismos pelo Espírito Santo e curas divinas na cidade de Fortaleza. Pomposo, hospedou-se no melhor hotel da capital. Na noite do oitavo dia seguiu para a praça onde realizaria sua última aparição. Lá já havia cerca de quarenta mil pessoas dentre fiéis, piedosos e curiosos que queriam vê-lo ou serem curadas de suas enfermidades. Nunca se havia presenciado tantas pessoas reunidas para um culto como naquela noite. No palco após invocar palavras inaudíveis algumas pessoas com deficiência motora começaram a andar sem suas muletas, inclusive uma criança que chegara carregada nos braços. Parecia que quase todos haviam alcançado uma graça. Tal como os reis taumaturgos o “Dr. Roger” explicou que se alguém não havia sido curado é porque duvidara do poder de sua oração.

Transcorridas duas horas de pregação o inusitado aconteceu. Ouvia-se por todos os lados os primeiros queixumes: “Cadê minha muleta?” “Onde está minha bengala?”. Aqueles há bem pouco curados esbarravam-se uns nos outros a procurar seus acessórios. Um garoto que chegara carregado estava com uma muleta duas vezes maior que a sua. “O efeito hipnótico havia passado.” O milagreiro percebendo que já era hora de partir tomou seu carro e deixou a praça antes que a situação “esquentasse”. Os jornalistas procuraram-no no hotel em que se hospedara e foram informados que ele havia encerrado sua diária desde o outro dia. Incógnito deixara a cidade após embolsar de cada “curado” quinhentos mil cruzeiros. Perguntado por um repórter por que creu que ele podia fazer milagres um dos pagantes respondeu: “Ora com aquela propaganda quem é que não acreditava. Eu teria pago 10 milhões se ele pedisse”.

Os parágrafos acima são um rearranjo da pequena crônica jornalística de Fernando Pio Veiga intitulada *O curandeiro*³²⁸. Publicada em 30 de março de 1965 no *Jornal Unitário* a crônica foi uma forma irreverente de falar, dois meses depois, da presença em Fortaleza do

³²⁸ Fernando Pio Veiga foi colunista de vários jornais cearenses e fundador da *Revista Snob* (1964), direcionada a elite fortalezense.

pregador estadunidense Morris Cerullo, ou como se apresentava, ‘Dr. Cerullo’³²⁹. Ilustrando o texto um desenho assinado pelo próprio Pio Veiga onde figura um homem calvo, de fraque e gravata borboleta com dois microfones e uma platéia à frente. Propositalmente o desenho tem os traços de um mágico que do palco entretém ou ilude seu público com truques. A associação é notória: Cerullo era um ilusionista que chegara a Fortaleza para ludibriar os incautos. Reverendo da Igreja Assembleia de Deus em San Diego, sua biografia era extravagante. Aos 14 anos fora levado por dois anjos de um orfanato judeu em Nova Jersey à presença de Deus. Face a face com o criador recebeu a incumbência de torna-se seu porta-voz na Terra, desenvolvendo o ministério de profecias e curas. Após se formar em teologia por um seminário em Nova York Cerullo construiu a imagem de pregador-teleevangelista que ultrapassou as fronteiras dos EUA levando-o, como Billy Graham, a fazer campanhas em todos os continentes. Quando de sua passagem pela América Latina deixou a Argentina em direção à cidade de Porto Alegre chegando depois a Fortaleza.

O formato do culto realizado na Praça do Liceu ao ar livre com grande concentração de pessoas, já era conhecido e bastante copiado por quase todas as igrejas protestantes. A diferença é que ao contrário dos mega-cultos como o de Billy Graham não se oferecia ‘apenas’ orações e a salvação eterna. Pregadores da cura divina como Cerullo prometiam, além disso, debelar os mais diversos e urgentes problemas de saúde e espirituais. Apesar de Cerullo ser assembleiano o teor da propaganda nos jornais de Fortaleza indica a incorporação de elementos pentecostais de cura divina³³⁰. No Brasil as Assembléias de Deus tem na glossolalia, isto é, na manifestação externa do Espírito Santo através do dom de línguas uma de suas principais características, ao passo que as igrejas pentecostais de segunda onda como a Evangelho Quadrangular, por exemplo, enfatizavam a cura divina. Trata-se de uma classificação mais didática que empírica já que tanto as igrejas pentecostais de primeira como de segunda onda desenvolviam o dom de curas sendo um dos carismas mais solicitados pelos membros da Assembleia de Deus desde os anos 1910³³¹. Em 1965 Cerullo já pregava a

³²⁹ Pio Veiga não explicou o porquê da alcunha “Dr. Roger”.

³³⁰ Ao contrário do caso brasileiro em que o pentecostalismo realizou sua inserção em três ondas bem distintas, nos EUA diferentes formas de pentecostalismo surgiram quase nos mesmos anos e cidades só sendo diferenciados pelas crenças e não pela temporalidade. A Assembleia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular nos EUA foram criadas em 1906 e 1908, respectivamente, em Los Angeles, por ex-metodistas.

³³¹ De fato melhor distingui-las no Brasil pelo recorte histórico – temporalidade de sua inserção -, institucional – forma organizativa -, e segundo as estratégias evangelísticas empregadas. A AD, à exceção do que chamei de entrismo, adotou métodos tradicionais de evangelização tais como envio de missionários a campo, criação de pontos de pregação – nucleação – e uso de um jornal denominacional. Já a IEQ inovou ao usar tendas de lona volantes e os modernos meios de comunicação ainda considerados pela AD como mundanos. (Cf. MARIANO,

bricolagem desses dois tipos de pentecostalismo ao mesmo tempo em que já apresentava como parte do ritual a permuta de dinheiro por bênçãos³³².

Expediente inalienável na promoção dos mega-cultos a intensa propaganda na imprensa e rádio conseguira arrastar uma multidão à Praça do Liceu para receber as bênçãos divulgadas. Semanas antes de chegar à capital Cerullo fora apresentado pelos jornais como pregador milagreiro. Na publicidade de página inteira lia-se em caixa-alta: “Salvação – Cura Divina – Milagres”, e logo abaixo: “Paralíticos andam, cegos vêm, surdos ouvem”. A propaganda trazia ainda três fotos. Uma com a imagem de Cerullo em pose segurando uma bíblia, outra com legenda explicativa sobre um homem, antes cego, que fora curado, e uma terceira da multidão de “60 mil pessoas” na Ilha de Barbados, Caribe.

O número de quarenta mil presentes na Praça naquela noite está um pouco acima dos 29.745 cearenses que se declararam protestantes para o Censo de 1960³³³. Mesmo que se possa presumir que os pastores das igrejas batistas e presbiterianas desestimulassem ou condenassem a participação de seus membros nesses cultos certamente a audiência não estava formada apenas de pentecostais e protestantes, mas, em sua maioria, de católicos curiosos como Pio Veiga ou crédulos. Falar em curas milagrosas não era algo incomum para o povo. Depois do que já se havia visto e ouvido em Juazeiro e Canindé, a curiosidade foi atiçada pelo alarde da presença de um estrangeiro, não católico que dizia realizar em hora e dias marcados curas em massa.

As práticas de cura, milagres e profecias há muito atraíam piedosos pelo Brasil afora se constituindo em elemento central do sistema de crença religiosa. A bricolagem de doutrinas, símbolos e ritos católicos, afros, indígenas criou uma matriz popular de religiosidade que contribuiu sobremaneira para fortalecer e difundir a crença em curandeiros, adivinhos, videntes, feiticeiros, calundus, possessões, santos milagreiros, profetas etc. Historicamente tratadas pelo Estado como caso de polícia, de saúde pública ou de internação psiquiátrica a Igreja Católica foi ambivalente no julgamento das curas, milagres e profecias,

1999; FRESTON, 1993).

³³² Atualmente Cerullo mantém programa de TV nos EUA e escreve *best-sellers* evangélicos. A Bíblia de Estudo Batalha Espiritual e Vitória Financeira publicada no Brasil pelo pastor Silas Malafaia da Assembleia de Deus foi comentada por ele. Chamada de a ‘Bíblia do Milhão’ confirmou sua passagem para a teologia da prosperidade. Tomando a crônica de Fernando Pio Veiga como verossímil a troca de dinheiro por bênção já sinalizava essa passagem.

³³³ O Censo registrou uma “população urbana” de 5.203 e 14.542 entre a “população rural” de protestantes.



8. Propaganda do culto na Praça do Liceu em Fortaleza.
 Fonte: O Unitário. 17.01.1965. p. 12.

oscilando entre a sua total condenação e a aceitação cautelosa quando devidamente controladas pelas dioceses.

O magismo presente nas práticas religiosas ligadas ao catolicismo popular é bastante conhecido dos pesquisadores. Na clássica definição de Max Weber (2009, p. 292) o que distingue a religião da magia é que a primeira é um “serviço ao deus” e a segunda uma “coação sobre o deus”, isto é, a religião é ‘por favor’, respeito, prece, culto e doutrina, a magia é coerção do sagrado, implicando a subordinação dos deuses e a conjuração dos espíritos. Porém o sociólogo alemão também sublinhou a persistência da magia n’algumas

experiências religiosas: se o monoteísmo judaico e a teologia calvinista na Europa seiscentista e setecentista - e depois o protestantismo estadunidense – buscaram expurgar a magia da religião através da racionalização ético-ascética do cotidiano, nos países de forte religiosidade popular, como no caso do Brasil, a magia permaneceu como fundamento inextinguível. O pensamento religioso e o pensamento mágico são parte do mesmo caráter social pois a episteme do magismo e da religião parte de uma mesma premissa: o mundo é permeado de seres divinos e maléficos que provocam graça ou infortúnios que podem ser dirimidos ou suprimidos por orações, rezas, mandingas etc. (Cf. MONTERO, 1986, p. 14).

Ao contrário do que escreve Bronislaw Malinowski para quem a magia serve à resolução de um problema imediato, sendo sua finalidade iminente pragmática, é possível entendê-la como uma visão de mundo complexa que interconecta o plano pessoal, natural e sobrenatural porque não há problemas insolúveis que não podem ser abarcados pelo sagrado, principalmente tratando-se do deuteropentecostalismo. Nesta visão, não existiria utilitarismo na conduta mágica pentecostal porque não se vive a ruptura de planos entre o humano e o sobre-humano. Não há uma corrida oportunista de idas e vindas à religião e sim um recurso explicativo associado a uma visão encantada do mundo que concebe o mal e o

bem como originários no plano místico. Religião não é magia, mas a religião serve-se da magia ao oferecer além dos bens compensatórios gerais – a salvação eterna, por exemplo – os bens compensatórios específicos – curas milagrosas, dom de línguas etc - que fogem a rotina. A magia é oferecida aos recém chegados e a religião nos momentos avançados de adesão ou conversão. É o oferecimento equilibrado do serviço mágico e do serviço religioso que garante o *boom* pentecostal nos anos 1960, em particular, do deuteropentecostalismo. (Cf. ORO, 2001, p. 80-81; PIERUCCI, 2001).

Dito isso se pode afirmar que as promessas de curas e milagres, profecias anunciadas pelos organizadores do culto de Cerullo estavam em cadência com o sistema de crenças populares brasileiro. Enquanto as igrejas do protestantismo missionário – presbiterianas e batistas – enfatizavam a salvação da alma o pentecostalismo reintroduzia com sucesso no campo evangélico a magia ritual das curas, milagres e profecias. Curar e fazer milagres há tempos fazia parte da estrutura de sentimentos do povo. Aceitava-se como verossímil afirmar que alguém realizava prodígios. Neste caso, a intimidade com o tema fora decisiva para atrair à Praça do Liceu fiéis católicos, seja por piedade, seja por curiosidade. Cessam-se, provisoriamente, as rivalidades inter-religiosas diante da possibilidade de obter uma ‘benção’ naquela noite.

Pio Veiga não informou quais camadas sociais os enfermos que subiram ao palco para serem curados pertenciam, também não pormenorizou os elementos rituais do culto, só o seu final, o que exige, novamente, um pouco de exercício de imaginação histórica. Em cultos de cura divina como o da Praça do Liceu no ritual combina-se cânticos, pregação e oração para envolver a multidão em uma atmosfera sagrada. O antropólogo estadunidense Thomas Csorda (apud MAUÉS, 2003) chamou de construção de um *self* sagrado essa busca ritual pelo numinoso. A música prepara a audiência e dá credibilidade à pregação antes, durante e depois do culto. Realidade distinta daquela das igrejas presbiterianas e batistas ainda restritas, naquele momento, ao coro e à capela ou acompanhado pelo órgão/piano. E ao contrário da pregação protestante, de fundo iminentemente cristocêntrico, a pregação de cura divina quer afirmar o poder do Espírito Santo. As orações suplicam a Deus que ele ‘derrame’ seu espírito sobre os crentes. Toda a polifonia de sons e palavras tem por objetivo tornar os participantes afetáveis enquanto aguardam a sua manifestação.

Mencionado 172 vezes no Velho e no Novo Testamento o Espírito Santo é a ‘mão invisível de Deus’ uma representação social viva que confere sentido ao mundo mundano e extramundano e o ‘motor’ que dinamiza a humanidade³³⁴. No *Dicionário da Bíblia* de John Davis, impresso pela Casa Publicadora Batista em 1977, o Espírito Santo aparece primeiramente na formação do mundo e depois como fonte de vida intelectual e moral. No Velho Testamento é ele que confere poder ao povo hebreu e sabedoria aos profetas preparando-os para a vinda do Messias. No Novo Testamento, momento da dispensação do Espírito, isto é, período em que, segundo a teologia protestante, os indivíduos provarão a sua obediência à vontade de Deus e o Espírito Santo ‘derrama-se’ sobre a humanidade inspirando-os a pregar, a dirigir a vida das pessoas, ajudando a administrar a igreja, ensinando a louvar e a orar, dando ousadia à igreja, conferindo poder ao crente, regenerando vidas, intercedendo pelas pessoas e dando dons, a saber: a sabedoria, ciência, fé, cura, operação de milagres, profecia, discernimento de espíritos, variedade de línguas, interpretação de línguas³³⁵. (apud SANTOS, 2002).

Conforme a época em que se redigia e compilava os textos bíblicos a lista de dons se modificava. No período profético o autor de Isaías capítulo 11, versículo 2, escreveu que o Espírito Santo repousará sobre o filho de Jessé a sabedoria e inteligência, conselho e fortaleza, conhecimento e justiça, e o temor de Deus. Mais neotestamentárias que veterotestamentárias as igrejas pentecostais privilegiam os nove dons elencados pelo apóstolo Paulo de Tarso na Carta I aos Coríntios permanecendo estes, tradicionalmente, como os únicos, e mais desejados carismas.

O fio condutor da pregação de cura divina confirma a autoridade da Bíblia como ‘Palavra de Deus’ e o poder do Espírito Santo de curar. Poder-se-ia explicar que na Jerusalém do século I, mais precisamente no dia de pentecostes, línguas de fogo surgiram nas cabeças dos apóstolos levando-os a falar em línguas. Nas representações religiosas pentecostais a história de uma igreja não começa com sua fundação n’alguma cidade ou com seus pioneiros.

³³⁴ Jacques Le Goff (2007) definiu o Espírito Santo como *Deus ex machina*, isto é, uma entidade que opera um desfecho inesperado e feliz em uma situação grave ou importante. Ligado a grandes eventos como o batismo do Cristo, Clóvis etc., na Idade Média os padres e leigos não mais se contentam que o Espírito Santo esteja apenas relacionado ao messias, apóstolos e reis fazendo-o penetrar na vida social do século XIII. O beneditino Joaquim de Fiore (1135-1202) certamente foi o maior divulgador da doutrina do Espírito Santo como motor divino da história.

³³⁵Cf. *I Coríntios*, capítulo 12, versículos 7-11. **Bíblia de referência Thompson** com versículos em cadeia temática. SP: Editora Vida, 1993.

Diacrônica a história de uma igreja se inicia naquele dia de pentecostes saltando extraordinariamente para o presente. O pregador explica ainda que está em curso uma batalha espiritual entre Deus e o Diabo e cada corpo é um templo do Espírito e aquele que crer não adoecerá e o enfermo que crer será curado tornando-se um testemunho do poder de Deus.

Os primeiros sinais da possessão pelo Espírito Santo são visíveis quando o pregador passa a falar em línguas, as orações são em voz alta, cinese, etc.; uma polifonia que caracteriza o estado de transe. Para o antropólogo Ioan Lewis (1977, p. 50, 62-63) o transe é um estado de dissociação mental sujeita a definições fisiológicas e culturais. Sinal de inspiração divina o transe se caracteriza pela possessão, solicitada ou não-solicitada, de uma entidade externa que faz do corpo um veículo para a sua manifestação com a ‘perda da alma’ do possuído, isto é, a perda da consciência, até que ocorra a despossessão.

Muitas vezes empregados como sinônimos transe e êxtase são estados de experiência do numinoso diferentes. Para Marion Aubrée (1985) o êxtase é saída de si e o transe a descida de uma divindade ou espírito. Enquanto o êxtase é a plena memória do evento o transe é a perda da consciência, a impossibilidade de acesso a memória. O êxtase advém da fixidez, do silêncio e da solidão enquanto que o transe beneficia-se da polifonia de sons e palavras. Seguindo Gilbert Rouget, Aubrée diferencia o transe de possessão do de inspiração. No transe de possessão, a exemplo da cerimônia xangô, o possuído muda de personalidade, transformando-se na divindade. Já no transe de inspiração, caracterizado pela glossolalia, o pentecostal conserva sua personalidade, mas ele está investido da divindade que dominando-o, faz dele o seu porta-voz. Destarte, o êxtase seria o momento de ‘intimidade com Deus’ e o transe o batismo do Espírito Santo, a glossolalia, o ‘arrebamento’.

É tempestivo lembrar que os conceitos de êxtase, transe e possessão não fazem parte do léxico pentecostal em nenhum tempo. Na linguagem própria do circuito pentecostal diz-se ‘derramar o espírito’, ‘receber o Espírito Santo’, ‘cheio do Espírito’, ‘plenos do Espírito’ ou ‘possuído pelo Espírito’ ao invés do termo ‘possessão’. Para os pentecostais transe, êxtase e possessão são palavras carregadas de conotação negativa porque ligadas ao espiritismo e aos cultos afro-brasileiros. (Cf. SANTOS, 2002).

A propaganda e a atmosfera mística do culto contribuem para criar as condições favoráveis de crença: os participantes crêem ou acreditam que crêem que Cerullo possa milagrosamente debelar suas enfermidades. Mas o poder dos curadores não pertence a eles porque sempre derivado de outro. Na religiosidade popular são os santos católicos, acionados pelas promessas dos devotos, que operam o milagre sendo os curadores apenas o veículo pelo qual se manifesta o divino. No pentecostalismo é o Espírito Santo que age indistintamente sobre a audiência de fiéis. Uns falam em línguas, outros são arrebatados. Contudo, o ato de cura é propriedade simbólica do corpo em evidência, no caso, o do pregador. Para assegurar a integridade do rito e o sucesso do espetáculo os presentes podem participar com a ‘imposição de mãos’. Mas apenas um é o veículo de cura. Não pode haver dois milagreiros em um mesmo momento sob pena de se esvaziar o carisma do pregador.

O milagre não é rotineiro e em nada parecido com o acaso ou sorte. Alba Zaluar (1983) escreveu que o milagre é uma transgressão da ordem natural dos fenômenos físico-biológicos pela intervenção direta do divino. Jacques Le Goff (2007) lembrou que os padres católicos no século XIII não consideravam o milagre uma mudança na ordem natural. Deus havia dado a natureza suas próprias leis, devendo ele próprio respeitá-las. É a manifestação de seu poder sobre a natureza no tempo e hora exata que define um milagre e não a transgressão de leis naturais por ele instituídas. Tanto em uma como noutra definição sobressai-se, nos momentos de súplicas, a total dependência humana às coisas divinas; um sentimento de impotência quando esgotados todos os recursos possíveis para debelar problemas e enfermidades. (Cf. SCARANO, 2004).

Como já mencionei a relação do povo com a prática de milagres e curas era antiga. Sem dúvida é a busca pela cura milagrosa de doenças que alimenta o pensamento mágico-religioso. Uma rápida olhadela nos ex-votos Brasil afora informa que é o desejo de curar uma enfermidade que domina as súplicas do fiel. Cuidadosos os organizadores do culto de Cerullo escreveram no centro da página do jornal, em letras pequenas, o aviso: “N.B. [*Nota bene*] – O REV. CERULLO não descrê da ciência nem dos médicos, porém sabe que o maior poder em todo mundo está no poder da fé em Deus e seu poder” (Sic). Uma cautela ante a possibilidade de acusações de curandeirismo, como o próprio título da crônica de Pio Veiga já insinuava. “O mais importante, é que há pouco tempo, foi preso num dos nossos estados, um tal curandeiro, pois fazia os mesmos trabalhos do Mr. Roger. O estrangeiro no entanto tinha carta

branca para agir”, sublinhou. Acusação que não raras vezes envolveu e afetou as igrejas pentecostais e as três religiões mediúnicas brasileiras: o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé.

Pio Veiga escreveu que “centenas de pessoas” procuraram Cerullo no decorrer da semana. Sua trajetória espetacular - ‘conhecera’ o deus cristão face a face – e a intensa propaganda na imprensa em simbiose com a crença popular nas curas e milagres, ao mesmo tempo legitimou e preparou as pessoas para crerem em Cerullo. Posicionados ao redor do pregador os “deficientes” tinham em comum a crença de que aquela experiência resultaria no fim de seus problemas. Criam que o Espírito Santo agiria em cada corpo purificando-os dos males, expulsando os demônios da doença, pois não havia enfermidade que não fosse de origem espiritual. A submissão ao carismático é condição *sine qua non* para a crença na cura. Como lembra Bourdieu o carisma, essa qualidade misteriosa sustentada na crença do grupo que convidara Cerullo ao Ceará e de Cerullo em sua própria capacidade de convencer multidões de que curava, só é eficaz quando a multidão dá credibilidade ao carismático que detém a credibilidade. É essa confiança que dá sentido a experiência e gera a expectativa do milagre.

Aquela hora tive a impressão de estar vendo fantasmas. Era incrível, mas [é] a verdade. O homem invocara certos nomes que a distância não nos deixou perceber e neste instante [ilegível] pessoas daquele grupo começaram a andar, quando ali tinham chegado de muletas ou no colo de alguém como o caso de uma das crianças que havia merecido o favor do além. (Sic).

Lévi-Strauss (1995, p. 210-227) definiu a eficácia simbólica como sendo a capacidade do xamã em criar uma linguagem por meio de mitos, rezas e gestos que estabelece equivalência com a doença. Uma manipulação psicológica da enfermidade que permite formular o informulável, em vistas da solução no plano simbólico da enfermidade. O ritual nos cultos de cura divina com sua música, rezas, pregação estabelecem no plano simbólico as condições favoráveis para inscrever subjetivamente o sentimento ou ideia de cura.

Como asseverou Lévi-Strauss acerca da objetividade ou não da mitologia narrada pelo xamã, aqui é irrelevante se ‘objetivamente’ existiram ou não curas na Praça do Liceu. É possível que dentre as centenas de pessoas que buscavam um prodígio havia os que se considerassem, de alguma forma, melhores ou curados após as orações de Cerullo do que quando haviam chegado. Todavia, a lembrança marcante na memória de Pio Veiga foi a de

que, após dissipado o que ele chamou de “efeito hipnótico” sobre a multidão e os primeiros queixumes, o pregador estadunidense, naquela noite, não convencera a ninguém.

5.2. Identificar, acusar e expulsar II: o pentecostalismo como desvio

O ceticismo e aversão de Pio Veiga para com o culto pentecostal também eram compartilhados pela maioria dos pastores e leigos das igrejas presbiterianas e batistas. Tanto as igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã como a partir dos anos 1950 a Igreja do Evangelho Quadrangular foram tidas como um inaceitável desvio da doutrina cristã reformada.

No campo evangélico as igrejas presbiterianas e batistas encontraram seu Outro nos pentecostais. O reconhecimento de suas especificidades como religião também passava por sua diferenciação no interior do campo. Mais epidérmica entre presbiterianos e batistas o processo de diferenciação no interior do universo evangélico chegou ao ápice em relação às igrejas pentecostais. Afirmando sua alteridade como portadoras do cristianismo autêntico as igrejas protestantes buscaram se distanciar das igrejas pentecostais de primeira e segunda ondas e condená-las. Se as igrejas batistas e presbiterianas não empregaram ações proibitivas diretas para barrar o avanço pentecostal é bem verdade que elas não se furtaram a censurá-los e acusá-los na imprensa de possuírem práticas não cristãs.

A reação protestante começou quando os pastores perceberam a capacidade dos pregadores pentecostais em conseguir adeptos no interior de suas próprias igrejas. Pastores e missionários protestantes tinham como alvo primevo arrebanhar prosélitos convertendo católicos. Já os missionários da AD buscaram no interior das próprias igrejas protestantes seus primeiros adeptos. “Os pentecostais são como lobos que dispersam o rebanho de Deus, pois não procuram converter o mundo, os scepticos, mas os Protestantes, os crentes em geral” (Sic), disparou o pastor batista Pedro Tarsier, bastante conhecido por sua *História das Perseguições Religiosas no Brasil* [1936]³³⁶. Tal como o sueco Gunnar Vingren e o estadunidense Daniel Berg que arrebataram para o movimento pentecostal várias igrejas batistas durante um congresso na cidade de Chicago a primeira Igreja Batista de Belém, com a sua chegada, cindiu entre os que foram ‘batizados no fogo’ e os que não admitiam a nova

³³⁶ *O pentecostismo. O Jornal Batista*. 25.12.1930. p.6.

doutrina nascendo daí a primeira AD brasileira em Belém do Pará³³⁷. A Congregação Cristã do Brasil também surge de uma cisão só que de uma igreja presbiteriana em São Paulo que diante da pregação do ítalo-estadunidense Luigi Francescon, em 1910, convertera-se na primeira igreja no país, situado no bairro do Brás.

Em particular é a AD que interessa aqui por ter sido durante quase toda primeira metade dos Novecentos a única igreja do pentecostalismo clássico no estado do Ceará. Partindo do Pará os missionários da Assembleia de Deus seguiram para o Ceará (1914), Alagoas (1915), Pernambuco (1917), Rio Grande do Norte (1918), Paraíba (1918), Maranhão (1921), Piauí (1927), Sergipe (1927) e Bahia (1927) em um deslocamento inverso àquele realizado pelas igrejas protestantes nos Oitocentos e início dos Novecentos. O enriquecimento do Norte a partir do extrativismo da borracha deslocou imigrantes do Nordeste do Brasil que entraram em contato no Pará com a doutrina do Espírito Santo. Muitos nordestinos ao regressarem para suas cidades convertiam suas famílias estabelecendo as primeiras congregações e igrejas assembleianas. Cearense de São Francisco, Serra de Uruburetama, e membro da Igreja Batista de Belém, Maria Nazaré foi a primeira convertida ao pentecostalismo no Brasil. Quando regressou ao Ceará tentou sem sucesso converter seus pais e familiares. Contudo, lá encontrando uma Igreja Presbiteriana Independente visitou os cultos até que convenceu seus membros a aceitarem a doutrina do Espírito Santo convertendo-a na primeira Igreja Assembleia de Deus no Ceará em 1914. (Cf. CONDE, [1960] 2000)³³⁸.

Trinta e oito anos depois da criação da primeira AD esta se tornou a maior e mais antiga igreja pentecostal no Ceará possuindo mais templos que todas as igrejas protestantes juntas. No *Almanaque do Ceará* de 1952 registrou-se a existência de 57 igrejas, congregações ou salões de culto evangélico no estado³³⁹ sendo 25 Assembleia de Deus, 11 igrejas presbiterianas, 7 igrejas batistas, 2 igrejas Adventista do Sétimo Dia e 12 igrejas de

³³⁷ Segundo Paul Freston (1993), e ao contrário das igrejas batistas e presbiterianas, a escolha do Pará não foi racional. Todavia o fato do pastor batista em Belém ter emigrado da Suécia para os EUA realizando desde 1897 a implantação de igrejas na Amazônia possivelmente contribuiu para que a palavra ‘Pará’ fosse conhecida por eles. Freston se esquece de mencionar que a palavra ‘Pará’ só era conhecida devido ao ciclo extrativista da borracha dos séculos XIX e XX, tão importante para a indústria automobilística estadunidense.

³³⁸ No município de Iguatú a Assembleia de Deus foi fundada pelo cearense Francisco Adriano que também conhecera a doutrina pentecostal em Belém do Pará. (Cf. BARBOSA, s/d).

³³⁹ Como já mencionei o *Almanaque do Ceará* é impreciso nos seus dados. Não relacionou no item ‘Culto Protestante’ de 1952 a pentecostal Igreja de Cristo em Fortaleza que realizou sua primeira reunião no ano de 1946. Está localizada ainda hoje no mesmo bairro Parque Araxá. (Cf. QUEIROZ, 1999, p. 143).

denominação não identificada³⁴⁰. A maioria possuía sede na capital distribuindo-se por 28 municípios do interior com ampla maioria para a AD³⁴¹. Quatro elementos foram decisivos para o crescimento e difusão do pentecostalismo pelo Nordeste e além: as periódicas estiagens que deslocaram nordestinos para o Norte onde entraram em contato com o pentecostalismo; o beneficiamento com o trabalho protestante acumulado na região pelas igrejas presbiterianas e batistas cujo caso extremo foi a conversão da IPI em AD; a pregação simples feita por leigos cujo conhecimento sobre o sagrado não vinha da formação regular em seminários mas do ‘alto’ - Espírito Santo – contribuindo para tornar cada convertido um pregador em potencial; o não aburguesamento precoce do *ethos* assembleiano, e a pregação às camadas populares com o oferecimento de serviços mágico-religiosos em cadência com o sistema de crenças do povo.

Batizando presbiterianos e batistas no Espírito Santo, para desgosto dos líderes de presbitérios e convenções, o entrismo pentecostal que os levou a disputar prosélitos dentro das igrejas protestantes, tornou-se uma estratégia eficaz de inserção, de visibilidade religiosa, e uma característica pouco evidenciada pelos pesquisadores do pentecostalismo primevo. Rivais no trabalho religioso a disputa entre igrejas protestantes e igrejas pentecostais ocasionou tensões insolúveis durante toda a primeira metade dos Novecentos só solucionadas através dos expurgos de membros e de igrejas. Ora, o que para os pentecostais significava um *revival* espiritual das ‘frias’ igrejas protestantes e a continuidade do trabalho iniciado nos Oitocentos os últimos consideravam um desvio doutrinal imperdoável, uma presença *non grata* e desnecessária no campo missionário latino-americano.

Os protestantes buscavam por meio da crítica pública se diferenciar dos pentecostais e evitar comparações. O início dos novecentos foi o período em que a Igreja Católica condenou e igualou sob o rótulo de estrangeirismo e infiltração de qualquer religião vinda dos EUA. Para se diferenciar e ‘barrar’ a primeira onda pentecostal os pastores protestantes empregaram os mesmos expedientes usados pelo clero. Muito comum foram as acusações na imprensa protestante de que o ritual e a doutrina da AD estavam, respectivamente, a meio caminho do baixo espiritismo e de que a necessidade de um segundo batismo pelo Espírito Santo, isto é, o falar em línguas estranhas, era um misticismo sem amparo bíblico.

³⁴⁰ Não obstante é possível identificar algumas como dissidentes das igrejas batistas e presbiterianas.

³⁴¹ No interior do estado cearense o processo de territorialização das Assembléias de Deus também se deu através da malha ferroviária da RVC alcançando os municípios de Senador Pompeu, Morada Nova Quixadá, Sobral, Ipú, Crateús, Camocim, Baturité, Aracoíaba, Maranguape, Aquiraz e Cascavel.

Tal como a palavra ‘protestantes’ ou o nome ‘Lutero’ se tornaram no imaginário católico sinônimos de apostasia, heresia, a palavra ‘pentecostalismo’ ou os nomes de Gunnar Vingren e de Daniel Berg significavam desvio doutrinal e extravagância ritual. Esse sentimento de que a doutrina do Espírito Santo configurava um desvio da doutrina reformada fica claro quando Natanael Cortez após lamentar a presença do padre conferencista Camilo Torrend na cidade de Fortaleza, escreveu que havia chegado com as chuvas

Um tal senhor Otto Nelson, que diz ter já igreja fundada em Maceió, acha-se agora aqui a pregar suas novas doutrinas, dizendo que os crentes aqui não têm o Espírito Santo, pois não falam línguas estranhas! Acompanha outro propagandista da mesma seita que ficou em S. José de Mipibú, no Rio G. do Norte. Premunam-se os irmãos natalenses: o Sr. Nelson segue, diz, para Maceió³⁴².

O também pastor presbiteriano Jerônimo Gueiros foi além das lamentações. Incomodado com a passagem pela cidade de Natal das missionárias assembleianas Alexandrina Fernandes e de Luiza Fernandes, em 1913, em artigo ao *Norte Evangélico* o pastor não só condenou os prosélitos conquistados pelos pentecostais em dois anos de trabalho no Norte e Nordeste como disse que o ritual praticado na AD não devia ser considerado cristão.

Com destino ao Ceará-mirim [hoje região metropolitana de Natal], passaram hontem por esta capital, vindas do Pará, duas senhoras – mãe e filha - pobres victimas de um pernicioso embuste que tendo apparecido há pouco nos Estados Unidos, levado por um tal Vingle [Gunnar Vingren], já expulso da Suissa, aportou, vae para mais de dois annos, no Estado do Pará, onde já tem causado sérios damnos e chamado a attenção da policia. Vieram ellas a este Estado – dizem que mandadas por uma *revelação*... (...) são perigosas, porque caminham, segundo dizem, para o estado anormal em que se dizem baptizadas pelo Espírito Santo, estado de obsessão perigosa em que, como estou informado, caem convulsas, espumantes ás vezes, gemendo, gritando, cantando, etc³⁴³. (Sic).

O ataque ao pentecostalismo baseava-se na premissa de que seus cultos eram anormais para os padrões cristãos e sociais e um caso de polícia, pois colocavam em risco a ordem e a saúde pública. Pelo olhar de Jerônimo Gueiros o que se praticava na AD configurava-se em um misto “revoltante de baixo espiritismo e ocultismo de permeio com algumas doutrinas

³⁴²Fortaleza, 18 de fevereiro de 1919. (VIANA, 2001, p. 168). Sueco o casal missionário Otto e Adina Nelson fundou a Igreja Assembleia de Deus de Missão em Alagoas em 1915. Só nos anos 1930 a Assembleia de Deus emancipou-se da Missão Sueca transferindo a sede da dominação para o Rio de Janeiro (FREESTON, 1993).

³⁴³Um perigo no Estado. *Norte Evangélico*. 21.11.1913. p. 1.

christãs desnaturadas á feição hedionda do embusteiro que expulso da Europa e dos Estados Unidos [Vingren], aproou em nossas libérrimas plagas”. (Sic).

De modo geral alguns pastores acreditavam que os adeptos do pentecostalismo deveriam receber a mesma atenção dada pelas autoridades públicas aos espíritas e praticantes das religiões afro-brasileiras. Para eles a glossolalia e as afirmações de curas pelo Espírito Santo pareciam similares ao que se praticava nas religiões mediúnicas. Pentecostais, espíritas e religiões afro-brasileiras eram subespécies de um mesmo gênero, o “baixo espiritismo”. Primeiramente associado à nação banto da região sudeste, classificada como degeneração da herança ao contrário das nações ioruba e nagô do Nordeste, a noção de baixo espiritismo passou a definir todo ritual no qual ocorresse possessão e transe – como o espiritismo -, adivinhações, manipulação de elixires, remédios secretos e panacéias universais definido por médicos e juristas como curandeirismo e/ou charlatanismo passível de prisão por seis meses e multa de 100\$ a 500\$000 segundo o artigo 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890. (Cf. GIUMBELLI, 2003; 1997)³⁴⁴.

Como se percebe no artigo de Jerônimo Gueiros o discurso médico-jurídico rapidamente passou ao vocabulário protestante. Definir o pentecostalismo como um “baixo espiritismo” significava descaracterizá-lo como uma religião cristã e imputar-lhe um caráter sincrético com as religiões afro e o espiritismo. Se médicos e juristas definiam o “baixo espiritismo” menos pelo ritual em si e mais pelos efeitos desejados com o ritual, mais pela intenção e finalidade que se queria alcançar, entre os pastores protestantes causava desprezo e ridículo o ritual por eles praticado. Igualmente o pastor Pedro Tarsier não poupou de críticas a doutrina e ritual praticados pelos missionários pentecostais considerando-as “vergonhosamente immorales”. Para ridicularizar os pentecostais deu notícia de um homem que se dizia o “o único propheta da actualidade” (Sic). Explicou que ele autodefinia-se como a “central do telephone celestial” e os que quisessem falar com Deus deviam ir a ele e perguntar qual sua vontade. Em sua casa, continuou, quando se realizava reuniões de oração “o espírito diz a elle, o propheta: ‘Fulano! Fulano! Ora agora’; e isto pela bocca delle mesmo. Depois o espírito mandou que a mulher ore, e a empregada ore. As orações são exageradas,

³⁴⁴ Segundo Giumbelli (1997) no discurso médico-jurista dos anos 1920-30 o charlatão é aquele que desrespeita os códigos da disciplina médica, uma transgressão voluntária e consciente visando uma maior clientela, mais proventos pecuniários, etc. Já os curandeiros seriam um produto de indivíduos incultos, saídos das “classes inferiores da sociedade”, que agem informados por “concepções mágicas”.

levadas até ao absurdo”. (Sic). Muito comum ser evidenciado nos artigos o que se considerava zombeteiro para os padrões. Em outra situação profeta guiava uma carroça quando o burro empacou. “Então o tal profeta, em vez de ajudar o animal, empurrando o carro, ajoelha-se no meio do caminho e invoca a Deus para auxiliar o animal!!”. (Sic). Tarsier continuou sua jocosa narrativa dizendo:

No Estado de São Paulo uma profetiza tomou o marido de outra, em obediência ao mundo do espírito, dizendo: ‘Entre nós não existem mais diferenças espirituais; não podem também existir físicas. Correu até já o boato que ia nascer o christo deste par, boato, que exprime o amor sacrilégio que eu jamais ouvi, com os meus próprios ouvidos. Deu-se a ordem de queimar as Bíblias porque não eram mais precisas, em vista de o próprio espírito falar directamente aos homens ‘santos’. (Sic).

Em particular essas considerações sobre o ritual e as crenças dos membros da Assembleia de Deus reforçavam a imagem de que os pentecostais abandonavam o uso e estudo da Bíblia em benefício da sabedoria pelo Espírito Santo – o que é um exagero – e de que suas reuniões seriam sessões de curandeirismo. Tarsier ainda citou o caso de uma mulher casada com um recém convertido ao pentecostalismo que queria ser assistida por um médico pois jazia doente. O esposo e outro homem disseram-lhe: “não tu não vaes chamar médico, nós te curaremos pela fé”. Como as orações não demonstram nenhum efeito ela insistiu que chamassem o médico.

Quando os profetas souberam disso, amarraram a infeliz creatura e começaram a expulsar ‘o demônio’ com bofetadas. O demônio consistiu em querer chamar o médico. Quando os gritos da infeliz correram os vizinhos, e quando apareceu a polícia, a infeliz, como tivesse um coração realmente cheio de amor, toda machucada, doente, e soluçando, ainda pediu aos presentes que perdoassem o peccado dos profetas. É que a victima preferiu soffrer antes que ver os seus oppressores no cárcere. O caso deu-se no Estado de S.P. (Sic).

O clero também estava interessado na novidade pentecostal. Compartilhava por motivos diferentes as mesmas representações com os pastores protestantes sobre o pentecostalismo. No Ceará a vigilante Diocese de Sobral fez publicar em 12 de abril de 1940 um artigo intitulado *A seita pentecostal* contendo extratos de um livro escrito por um pastor metodista em que ele afirmava existir semelhanças entre o ritual pentecostal e as sessões de macumba. Em seu livro, explicou o articulista, o pastor “analisa seus processos de sugestões, passes, ataques, gritarias, convulsões e desmaios; cita casos comprovados de curas fraudulentas. O culto pentecostal como uma gritaria histórica e inútil”. Os crentes gemem, choram “todos nervosos e muito fora de si”. Menciona ainda um caso ocorrido no município

Baixo Grande, Espírito Santo, de uma família que havia se convertido a uma igreja pentecostal. Depois de “alguns dias de jejum e reuniões de gritaria”, um dos membros da família recebeu uma “revelação”: ele devia arrancar a língua de uma criancinha pois ali estava “a antiga serpente”. Enquanto puxava a língua da criança “todas as outras pessoas da casa, em côro, repetiam: Aleluia, aleluia gloria a Jesus” (Sic). Em dado momento a mãe da criança recebeu outra revelação de que ela é quem precisava ser morta. O marido volta-se a ela para cumprir a revelação: “A senhora esbofeteada pentecostalmente ficou de cama por alguns dias por causa das contusões recebidas no rosto”. (Sic). Clama-se ao final do artigo por uma “ação enérgica do Sr. Delegado de polícia!” contra o “perigosíssimo” misto de “macumba protestante’ e “baixo espiritismo”³⁴⁵.

Enquanto as igrejas protestantes buscavam se diferenciar a todo custo dos pentecostais a imprensa católica divulgava que ambas as religiões eram frutos da mesma heresia que dividira a igreja e deturpara os ensinamentos do Cristo. Todavia, comparando a “seita dos tremedores” –pentecostais - com as demais igrejas protestantes os primeiros são “os mais ignorantes, os mais fanáticos e os mais perniciosos de todos os protestantes”. Com sarcasmo o articulista perguntou ainda do porque do dom de línguas não se manifestou nos missionários aportados no Brasil: se recebiam o dom de línguas quando batizados pelo Espírito Santo porquê dos missionários passarem tantos “meses a estudar o português para depois então pregar a tal doutrina de línguas”³⁴⁶. O *Correio da Semana* também registrou um raro e, propositalmente, negativo relato sobre os cultos da AD na cidade do Crato em 1941.

As famílias de moradores na vizinhança do salão da ‘Assembleia de Deus’ só com a grande caridade cristã de que são dotadas puderam suportar a zoadeira de gemidos e urros que se alongavam, noite a dentro. Fazia pena ver-se aquele salão cheio de pentecostais postos de-gatinhos, apoiados sobre mãos e pés, numa promiscuidade grotesca, como si quizessem assemelhar-se aos nossos animais domésticos. Naquela posição, ao meu senso irreverente, ficavam á espera da descida do Divino Espírito (Sic).

Depois de toda a “zoadeira” só três pessoas se batizaram, “duas mulheres de vida livre e um barbeiro que conhecido como laráprio perigoso andava sem freguezia” (Sic), arrematando com

³⁴⁵ *A seita pentecostal. Correio da Semana*. 12.04.1940. p. 2, 4.

³⁴⁶ Idem.

a estranha afirmação de que o batismo dos neófitos fora feita em uma “poça de água de chuva enlameada”³⁴⁷.

Sejam nos jornais católicos ou protestantes as pequenas etnografias do ritual praticado pela AD quer-se evidenciar as características rejeitadas por ambas as religiões. Estratégias discursivas de depreciação o uso das palavras “zoadeira”, “gemidos”, “urros” e “grotesca” remetem para a anormalidade do culto, a padrões estéticos e doutrinários não aceitáveis. Falando em estética ao classificar o culto como grotesco desloca-se o sentido original da categoria visando rebaixar o clamor e as súplicas a caricata simbiose de homens que se comportam como “animais domésticos” e que se batizam na lama – Como porcos? -.

Esse discurso carrega ainda a afirmação de que a um estado ‘anormal’ do corpo como o vivido pelos fieis da AD existe um correlato ‘normal’ de comportamento. O que é o corpo do fiel? O templo do Espírito Santo diria as confissões de fé presbiteriana e batista; uma afirmação também endossada pelos assembleianos. Mas o corpo do fiel presbiteriano e batista deve ser um corpo disciplinado. *Habitat* do Espírito Santo o corpo do fiel é ordenado, racionalizado. A mesma ordem e racionalidade concebidas pela cosmogonia protestante acerca do Universo e do mundo dos homens, ou seja, de que tudo foi criado e é orquestrado equilibradamente segundo os desígnios de Deus, deve prevalecer sobre o corpo do crente. A convivência na Igreja ajuda a adestrá-lo de acordo com o comportamento aceito. Por isso além do domínio comportamental durante a experiência religiosa deve-se buscar uma vida asceta evitando contaminá-lo por impurezas externas como o álcool, o fumo, a preguiça e a licenciosidade. A conversão exige uma nova consciência corporal. Neste caso, pela ótica protestante, a prática pentecostal é anti-Bíblica e antinatural. Ao invés de símbolo de santificação o falar em línguas estranhas, os gemidos, catarses, cineses, apontam, ao contrário, a necessidade de correção do corpo por um ‘verdadeiro’ encontro espiritual com o Cristo.

A crítica ao pentecostalismo prosseguiu ao longo do primeiro novecentos quando do surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular. As premissas da crítica a segunda onda do pentecostalismo brasileiro permaneciam inalteradas: eram igrejas cuja religião assemelhava-se ao baixo espiritismo e que praticavam curandeirismos. Pertencente a primeira leva de

³⁴⁷ *Propaganda protestante. Correio da Semana*. 02.05.1941. 3,5.

pastores formados no Brasil [1925] o polêmico Emilio Warwick Kerr registrou no artigo *Macumbas evangelísticas* as primeiras impressões sobre a IEQ no estado de São Paulo³⁴⁸.

Em menos de dois anos pululam tendas e chafaricas milagreiras em vários pontos da nossa capital, todas ligadas à chamada Igreja Quadrangular da senhora [Aimee Semple] McPherson em Los Angeles. Esta extraordinária mulher esteve enfêrma num hospital e faltou-lhe o poder para curar-se a si mesma... Pouco depois deixou-se sepultar para ressuscitar com a promessa de voltar à vida três dias e três noites depois... Foi o seu fim, pois morreu na sepultura³⁴⁹. (Sic).

Genuinamente estadunidense a *International Church of the Four-Square Gospel*³⁵⁰ nasceu na Meca das religiões exóticas, Los Angeles, sob os auspícios da canadense radicada Aimee Semple McPherson. Convertida aos 17 anos missionou na China, onde perdeu o primeiro marido. Deixou o segundo esposo para percorrer de carro todos os EUA realizando sessões de cura divina. Com 28 anos em San Diego (1918) começou a chamar atenção por suas ideais e “métodos revolucionários de propaganda”: lançava folhetos de propaganda de avião, promovia reuniões de cura em arenas de boxe e dramatizava a pregação com vestimentas, luzes, música e seu “encanto pessoal”. Em 1922 seguiu para Los Angeles onde fundou a Associação Evangelística *Echo Park* e construiu o templo *Angelus Temple* com capacidade para cinco mil pessoas. Inovou também ao usar um programa de rádio que funcionava dentro do templo adquirindo dois anos depois em 1924 sua própria emissora. Atraiu mais adeptos nos setores da classe média rural branca que das classes mais humildes que frequentavam igrejas pentecostais menores.

Só após a morte de Aimee a *International Church* chegou ao Brasil. O missionário responsável pela empreitada foi o ator de *far-west* Harold Williams que em 1951 fundou uma igreja em São João da Boa Vista, São Paulo. O insucesso de seu trabalho missionário na região fê-lo convidar dois anos depois para realizar sessões de cura divina seu amigo Raymond Boatright, experiente pregador em tendas de lona e figura folclórica quando se fala na história da IEQ por usar vestes xadrez e tocar guitarra elétrica durante os cultos. Debaixo de 24 tendas batizadas de ‘tenda da cura divina’ ou ‘tenda de Jesus’ deu início a Cruzada no bairro de Cambuci, capital. Tornando-se um sucesso de público e mídia criaram a Cruzada

³⁴⁸ Segundo José Reis Pereira (1985, p. 140-146) Emilio Kerr envolveu-se em escândalos quando pastoreava a Igreja de Belém e reacendeu o chamado de neo-radicalismo, ou seja, a tentativa de retirar da denominação os missionários estadunidenses.

³⁴⁹ *Macumbas evangelísticas*. **Missionário Batista**. Out-Nov. 1954

³⁵⁰ Quadrangular porque o Cristo é “Salvador, Batizador no Espírito Santo, Médico e Rei que voltará”.

Nacional de Evangelização pelo interior de São Paulo e outros estados, como o Ceará em fins dos anos 1950. (FRESTON, 1993, p. 82-84; MAFRA, 2001, p. 34-36)³⁵¹.

Como mencionei a prática de curas já existia na AD. A novidade estava nelas serem realizadas em lugares públicos, sob tendas, e em massa por missionários trajando roupas comuns – às vezes sem paletós - em cultos informais, com cânticos alegres, cínese, enfatizando menos o pecado e o inferno e mais as necessidades de cura física e psicológica expressando uma forma diferente de vivência da doutrina do Espírito Santo. Elementos que seriam com maior ou menor entusiasmo incorporados ao ritual protestante – os mega-cultos de Billy Graham - e pelas demais igrejas pentecostais, inclusive a AD - como confirma o culto de cura divina de Morris Cerullo -.

O chamariz, a grande atração desse movimento é o pretense poder de sanar enfermidades e expulsar demônios. Não há, de fato, curas ou milagres; o que há é a fantástica propaganda que os primeiros supostos curados vão fazendo aos que vêm chegando depois atraídos pela atoarda. É preferível simular ou mesmo insinuar um alívio qualquer a confessar que foi ludibriado quando em busca de cura.

Os missionários da IEQ chegavam às cidades anunciando não fazerem parte de nenhuma igreja mesmo que se soubesse que estavam organizados institucionalmente com “um plano de ação perfeitamente delineado”³⁵². De fato quando iniciavam seus trabalhos se diziam pertencentes à Prece Poderosa. Acompanhando de perto o que chamou de “ação dos curandeiros ou macumbeiros de nova espécie” o pastor Kerr observou que nos cultos eram oferecidos a dinheiro elixires a base de óleo de fígado de bacalhau e sal de fruta para o tratamento das mais diversas doenças. A prescrição de meios terapêuticos é “hábil fuga às investigações legais do Serviço Sanitário. Refluem por força de discreta e gentil sugestão os leprosos e quaisquer doentes de moléstias contagiosas e repugnantes. Para isto já temos lazaretos e colônias em que o abrigo é compulsório”, comentou.

A oferta a dinheiro de elixires curadores não é mencionada pela historiografia da IEQ. A audiência compunha-se segundo Kerr em sua maioria de pessoas da “classe operária, o que

³⁵¹ Em 1955 funda a Igreja da Cruzada se estruturando na IEQ com a participação de presbiterianos independentes e metodistas. A escolha do presidente era feita pela *Four-Square* dos EUA. A IEQ perdeu alguma visibilidade com o surgimento da Igreja O Brasil para Cristo cujo fundador, Manuel de Melo, fora membro da AD e participara da Cruzada Evangelística. A apresentação dos pastores era mais moderna e urbana do que a de um pastor da AD. Rompeu a igreja-mãe em 1988. Há mais formação e preocupação com o treinamento dos pastores o Instituto Bíblico é de 1857, anterior ao primeiro seminário da AD. (FRESTON, 1993).

³⁵² *Macumbas evangélicas. Missionário Batista*. Out-Nov. 1954

quer dizer da classe pobre, o poviléu. Quase ninguém da classe média. É claro que intelectuais e gente bem informada não se deixam levar por auto-sugestões e candonguices as mais abstrusas”. O similar argumento àquele empregado pelo clero, em relação aos prosélitos das igrejas protestantes, sugere que a mensagem religiosa capaz de satisfazer as demandas populares continuava sendo aquela que prometia suprimir ou diminuir objetiva e subjetivamente as profundas dificuldades socioeconômicas e problemas de saúde. Basta lembrar que no primeiro Novecentos foi intenso o fluxo migratório do Nordeste para o Sudeste ficando em aberto a pergunta de se os imigrantes nordestinos formavam um dos grupos sensíveis aos cultos de cura divina nos primeiros anos da IEQ em São Paulo³⁵³.

Pio Veiga insinuara que Morris Cerullo havia permutado a cura da enfermidade por dinheiro. O pastor Kerr também menciona os pedidos de oferta de dinheiro sem citar quais os usos e destino dos montantes angariados. Chamou-lhe atenção a impressionante facilidade com que os “missionários curandeiros” convenciam a audiência a dar “até o último centavo” de suas economias.

Que levantem ofertas vá lá, como coletas são levantadas em quase todos os vários cultos, mas, contribuições extras, no valor de milhares de cruzeiros, como temos visto em todas as tendas e em todas as **reuniões das macumbas**, é coisa de a polícia intervir e proibir terminantemente. Quando a classe trabalhadora enfrenta a falta de mantimentos estabelecida por um comércio inescrupuloso, mas sem intuitos sectários; quando aquilo que é impossível de esconder ou fraudar é vendido por preços acima das posses adquirentes do povo operário, com que direito, já sob pretextos religiosos, esses missionários viram ao avesso o bolso do pobre? Algo deve ser feito em benefício físico dos padecentes tiranizados pelo acicate de suas mazelas e ao governo é lícito verificar e **cercear a concessão de passaportes à chusma de milagreiros que aqui aportaram sem outro milagre que aliviar a bolsa da gente pobre e subnutrida**. [Negritos meus].

Outras características do culto da IEQ também foram anotadas por dois jovens teólogos que assistiram o culto realizado pelo próprio pastor Manuel de Melo em São Paulo - antes de deixar a Cruzada Nacional e fundar a Igreja Brasil para Cristo -. Debaixo das tendas durante o culto Manuel de Melo pedia à audiência que cantassem a plenos pulmões, “gritava-se Aleluia e Glórias a Deus” em tom elevado, seguido - pela hoje clássica - “salva de palmas para Jesus”. As palmas acompanhavam o ritmo das músicas quando não “elevavam os braços

³⁵³ Como ensina Chico Oliveira o desenvolvimento industrial da região de São Paulo forjou uma divisão regional do trabalho nacional em substituição ao “arquipélago das economias regionais”. A expansão do sistema capitalista no Brasil toma espacialmente a forma de destruição das economias, ou das regiões. Destrói para concentrar e capta os excedentes das outras regiões para centralizar. Cf. *Elegia para uma Re(li)gião* de Chico Oliveira, página 75 e seguintes.

freneticamente”. Não se podia ouvir a oração devido aos Améns, Glórias e outras exclamações que se fazia durante o culto. O pregador discorreu sobre a queda de Adão e a Salvação dada por Jesus. Durante a coleta de dízimos e ofertas novos corinhos e orações seguida pela benção do pastor. Após recolher o dinheiro convidou a todas as pessoas doentes e com problemas para vir à frente. Com as mãos impostas fez uma oração “acompanhados de gritos de ‘saia dele mal’ e ‘eu te repreendo doença em nome de Jesus’”. Despedindo-se disse-lhes que estavam curadas. “Uma velhinha que foi por nós interrogada nada informou a respeito desta suposta cura. Outros aleluias, palmas, corinhos, se seguiram e o Pastor encerrou a reunião com uma oração e benção”³⁵⁴.

Na cidade de Fortaleza não existiram as famosas tendas que caracterizaram o formato dos cultos da IEQ. Foi em cultos sem proteção, ao ar livre, com um palanque e som que a então Prece Poderosa chegou à capital. Em entrevista o pastor Samuel Munguba da Igreja Batista de Porangabussu lembrou que a primeira reunião acontecera no final dos anos 1950 no terreno onde funcionaria a Rádio Dragão do Mar³⁵⁵. Depois de muito questionado pelos membros de sua igreja se a Prece Poderosa era um movimento adequado aos padrões vividos pelos membros da sua igreja foi a um dos cultos. Chegando ao evento encontrou muitos carros parados. Flanando o culto suas impressões foram semelhantes àquelas mencionadas pelo pastor Kerr: o “sincretismo” definido como “macumba evangelística”, o uso da “benção mediante pagamento” com o acréscimo, inusitado, do emprego de “cânticos evangélicos e católicos” durante o culto; sem dúvida uma estratégia de aproximação que diminuía a distância entre os pregadores e a audiência. Um recurso inimaginável no interior das igrejas presbiterianas e batistas.

Houve uma mocinha que pouco depois que abriu a sessão, a cerimônia, essa pessoa se tremia, lá juntinho do palanque. Aí ele chegou se ajoelhou ali, se acocorou, botou a mão na cabeça dela e disse: “Sai demônio”. E ela saiu para ali. Agora eu vou ficar observando para ver qual o comportamento dela. Não deu quinze minutos ela tirou o time de campo e foi embora. Aí eu fiquei pensando. Se tivesse sido uma realidade a gratidão dessa mulher teria sido imensa e ela ficaria até o fim, e iria procurar falar com a pessoa para agradecer. Mais saiu assim, “porque já cumpri minha missão vou receber meu dinheiro e vou embora”.

³⁵⁴ *Origem e significado do evangelho quadrangular. Norte Evangélico*. Setembro de 1957.

³⁵⁵ Samuel Munguba informou-me que os cultos aconteciam no terreno onde funcionava a Rádio Dragão do Mar. Todavia a Rádio Dragão do Mar só chegou ao cruzamento das avenidas Sen. Virgílio Távora e Antônio Sales anos depois. Sua sede até essa data encontrava-se no edifício do IAPC, no Centro de Fortaleza. Esse lapso trata-se de uma antecipação no tempo do marco de memória.

A descrença ante as chamadas possessões demoníacas são associadas à ideia de performance teatral dos possessos.

Eu tive na minha igreja um jovem que depois chegou a ir para o seminário e quando ele ia para a nossa igreja ele tinha, ele era da Igreja Católica, mas tinha frequentado lá a prece poderosa, lá de Parangaba. Ele era estudante, estudava a noite e quando era quinta-feira dia do culto lá, falava com a professora que ele ia para a Prece Poderosa. Pensava que era religiosidade e ficava satisfeito. Só que ele ia para lá pra fingir que era aleijado. Ele ia para isso.

A expulsão de demônios, complementou, já “havia entre os assembleianos, mas uma coisa mais discreta, mais nos templos, né?! A Prece Poderosa é que começou [em lugares públicos]. Depois os assembleianos começaram também com as grandes campanhas que haviam, né?! (...) os batistas nunca aceitaram isso”. Ora, no plano material a Reforma Protestante tornou os cultos racionais, comedidos e disciplinados. No plano espiritual rejeitou a dulia, hiperdulia e expulsou o diabo e demais entidades demoníacas da vida religiosa – depois de ter figurado como a personagem que mais contribui na forja da identidade cultural do Ocidente -. A crença em fantasmas, por exemplo, distinguiu, na Europa moderna, um católico de um protestante, tal como a crença em demônios e em possessões malignas diferenciavam protestantes e pentecostais no primeiro Novecentos. O lugar do diabo nas igrejas protestantes não passou de coadjuvante. Nas igrejas pentecostais a ênfase na batalha espiritual entre deus e diabo pela humanidade fora fundamental na construção identitária de grupo religioso.

O discurso que resumia o batismo do Espírito Santo e as curas divinas a um desvio doutrinal, teatralização, credice ou charlatanismo foi repetido à exaustão nos presbitérios, convenções, assembléias e conselhos de membros. Todavia isso não evitou o avanço da doutrina do Espírito Santo no interior das denominações. Rosalee Mills Appleby, missionária da Junta de Richmond (1924), fora precursora da pentecostalização no interior da denominação batista. Divulgava em seu programa de rádio *Renovação Espiritual* e em livros que para a evangelização correta os crentes deviam “submeter-se inteiramente à orientação do Espírito Santo”. Seus livros *A vida vitoriosa* e, principalmente, *Ouro Incenso e Mirra* tiveram “enorme influência na família batista brasileira” tendo vários extratos desse último publicados no jornal *Tribuna do Ceará* em 1967. Após sua morte a renovação espiritual foi levada as últimas consequências pelo pastor José Rego que de Belo Horizonte liderou o avivamento pentecostal dentre os batistas.

A única resposta ao que se chamou de Renovação Espiritual foi a expulsão de igrejas inteiras pela Convenção Batista e Supremo Concílio Presbiteriano. Em particular a Convenção Batista expulsou mais de trinta igrejas sensíveis ao reavivamento proposto pelo pastor José Rego. O *Parecer sobre a doutrina do Espírito Santo* também conhecido como o *Parecer dos Treze* (1963) recomendou às igrejas que não permitissem reuniões “em que se notam os mesmos vícios próprios das reuniões pentecostais, isto é a confusão do ambiente, a gritaria, os descontroles físicos, o falar de línguas e outros excessos de emocionalismo”³⁵⁶. (Sic). Não há registros de expurgos de igrejas entre batistas e presbiterianos no Ceará o que não significa que entusiastas da renovação espiritual existissem no rol de membros de cada denominação. Foi o caso de doze membros disciplinados pelo Conselho da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, órgão dirigente e organizativo. Em meio ao conflito doutrinal entre a afirmação Confissão de Fé presbiteriana e o *revival* espiritual solicitaram o desligamento da igreja fundando mais tarde (1974) a Igreja Batista Peniel. (ALENCAR, 2004, p. 237).

O campo evangélico se configurava como um campo de rivalidades e enfrentamentos entre protestantes e pentecostais ao mesmo tempo em que no interior de cada denominação e igreja fervilhavam lutas intestinais em torno da autoridade sobre o permitido e o proibido. Digo lutas intestinais para afirmar os conflitos internos e as controvérsias, às vezes, bizantinas em cada igreja e diferenciando-os da concorrência com o catolicismo e o pentecostalismo. Quando não há consenso sobre o que pode ser dito em matéria doutrinal a resposta dos defensores do protestantismo da reta doutrina, mais bem posicionados na hierarquia da igreja, foram os expurgos e desligamentos de membros e igrejas acusadas de pentecostalização, algo até então sem precedentes na história do protestantismo brasileiro. Em situações de crise teológico-institucionais suprime-se ou submete-se o objeto de crise, disciplinando-o ou expulsando-o, tendo em vista a afirmar o monopólio da autoridade religiosa. É a premência de proteger de impurezas e subversão a doutrina a força motriz que silencia os reformadores, dissidentes, e no caso, a renovação espiritual dos anos 1960 e 1970.

Quando possível o diálogo inter-denominacional entre igrejas rivais fora cordial desde que não se adentrasse em questões doutrinárias; embora o diálogo ecumênico com as Igrejas Pentecostais e a Igreja Católica nunca ter sido aceito pela CCB e pelos presbitérios, o que não

³⁵⁶ Reproduzido no *Jornal Batista*. 08.04.1979. Capa.

foi o caso dos metodistas e anglicanos. Batistas e presbiterianos sempre foram resistentes a qualquer perda de identidade doutrinal e institucional própria como demonstrara o Congresso de Panamá. Muitos presbitérios e convenções temiam o ‘mundanismo’, o enfraquecimento do controle sobre seus membros e a perda de igrejas que haviam se tornado verdadeiros feudos familiares. No interior das denominações protestantes temia-se que em nível microsocial ocorresse o que em nível macrossocial já se percebia, isto é, o crescimento do número de igrejas pentecostais e a debandada de igrejas batistas e presbiterianas para a renovação espiritual.

Concomitante a isso, para além do universo evangélico, a reorientação católica pós-Concílio Vaticano II colocou as igrejas protestantes diante de mais um questão doutrinário-institucional. Para alguns pastores o secular inimigo de fé se protestantizara sendo possível alguma aproximação, diálogo. Para outros o ecumenismo católico havia se tornado mais ameaçador que as perseguições religiosas ou pentecostalismo.

5.3. Ecumenismo como não reconhecimento das diferenças

O final dos anos 1950 e o início dos ‘anos malditos’ pós-Golpe Militar se caracterizaram como um período de eventos conturbados, repressivos e criativos que reconfiguraram o espaço social em seus mais diferentes campos. O campo religioso católico e evangélico não ficou imune às transformações tornando-se por vezes o epicentro dos conflitos ao longo da ditadura. Como sinalizei no início do primeiro capítulo, do ponto de vista histórico-sociológico os anos 1960 confirmavam a capacidade de reinvenção e adequação a novas realidades por parte de protestantes e católicos. Irrupendo a porta das igrejas ganharam, com intensidade, o espaço público.

Nessa temporalidade a teologia católica se politizara consagrando no Concílio Vaticano II (1959-1962, 1962-1965) e mais tarde em Medellín (1968) e Puebla (1978) - o diálogo aberto e franco da Igreja com a problemática social e com as demais religiões cristãs. Conceitos como opção pelos pobres, humanismo religioso, ecumenismo, igreja do povo, teoria da dependência e revolução, logo foram incorporados ao vocabulário de setores da Igreja tornando inevitável o choque entre posições progressistas e conservadoras de cardeais, bispos, padres e leigos. Já no campo evangélico deu-se início a era das mega-concentrações,

marchas, campanhas de evangelização e o *boom* das igrejas pentecostais. Práticas e teologias modernizantes desenvolveram-se no seio protestante ocasionando conflitos com as lideranças mais conservadoras. O fechamento protestante ao diálogo ecumênico desencadeou a rejeição de qualquer aproximação ao catolicismo e o expurgo de teologias difundidas por alguns poucos pastores e leigos exilados por serem consideradas subversivas/comunistas seguido pelo fechamento de igrejas e a aproximação de pastores aos sucessivos governos ditatoriais resultando na progressiva militarização do discurso e práticas no protestantismo.

Dito isso acerca das igrejas protestantes, de imediato advirto que a questão a saber neste tópico não é como pastores e leigos cooperaram e cortejaram os sucessivos governos militares³⁵⁷. Seria necessário realizar outra pesquisa, escrever outra tese. Importa aqui explicitar como as igrejas protestantes presbiterianas e batistas reagiram e interagiram ao jogo ecumênico e as razões da resistência, no Ceará, a aproximação com o catolicismo³⁵⁸. Se o Concílio não significou um profundo rearranjo da estrutura e doutrinas da Igreja de certo não foi ignorado pelo protestantismo e outras religiões. Para isso faz-se necessário compreender quais as mudanças que o concílio desencadeou e a recepção ao discurso e prática ecumênicos cujos aspectos gerais foram expressos no decreto *Unitatis Redintegratio* de Paulo VI.

Para Julia Miranda (1995) o Vaticano II significou a entrada da Igreja na modernidade. A entrada controlada e vacilante da Igreja Católica ao ‘tempo do agora’. Controlada porque a reforma da Igreja deveria acontecer em doses homeopáticas. Vacilante porque os bispos não tinham como dimensionar os impactos dos novos compromissos conciliares na vida real da Igreja. O concílio ajudou a desconstruir a visão ingênua de uma Igreja Católica coesa de ideias e institucionalmente monolítica, inserindo o episcopado em um amplo debate e revisão

³⁵⁷ Continua acertada a imagem elaborada pelo bispo-sociólogo Robinson Cavalcanti (1985) de que se o golpe de 1964 pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a um desvio – AI-5 – algumas lideranças da Igreja Católica que viajava de primeira classe resolvem descer na próxima estação após a entrada no desvio e os protestantes e pentecostais que viajavam na segunda classe são convidados pelo chefe do trem – Regime - a tomarem assento na primeira classe. Poucos são os que resolvem descer, apesar do bom tratamento e deferência. Em outras palavras, enquanto uma parte das lideranças católicas iniciaram o distanciamento do Regime Ditatorial, as igrejas protestantes e pentecostais aproximaram-se e cooperaram com o Regime.

³⁵⁸ Somente alguns estados possuíram experiências ecumênicas em que protestantes e católicos faziam parte de uma mesma instituição ou movimento. A título de exemplo: Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT) em São Leopoldo, Rio Grande do Sul; a Associação Feirense de Ação Social (AFAS), em Feira de Santana, Bahia; a Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), em São Paulo, um dos berços da teologia da libertação; o Instituto de Estudos da Religião (ISER), no Rio de Janeiro; as iniciativas ecumênicas da Igreja Anglicana em Recife etc. Outras tantas experiências definidas como ecumênicas - a do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), por exemplo - reuniram apenas protestantes. Destarte, é sempre importante conceituar de que ecumenismo se está falando: o inter-protestante ou aquele em que há presença de outras religiões.

de suas estruturas internas, das relações com outras religiões cristãs e com a cultura e sociedade moderna. (BEOZZO, 2001). A reunião conciliar foi o momento inadiável de negociação dos conflitos que abalavam a comunidade católica por todo o mundo. O Concílio, como o próprio substantivo informa, buscou acordar e superar crises oriundas dos conflitos entre diferentes camadas de pensamento na Igreja, isto é, entre os fundamentalistas, reformistas, tradicionalistas e radicais que se digladiavam. Tarefa hercúlea que dividiu o clero em entusiastas, confusos e pessimistas deixando a instituição encurralada entre a tradição e a necessidade de modernização de sua estrutura. (SERBIN, 2008).

Sob pressão interna e externa a Igreja Católica abandonou o tridentinismo e encarou a necessidade de inovação pastoral. Nos seminários exigia-se um ensino voltado menos para o intelectualismo – neotomismo - e mais para a prática pastoral – estudo das ciências humanas, psicologia etc. -. Alguns padres e leigos desejavam que a Igreja valorizasse menos os milagres e o cerimonial e se dedicasse mais a busca da justiça social. Em particular, no Nordeste, estimulados pelas ligas camponesas e outros movimentos de esquerda que disputavam a organização e liderança no campo, padres e leigos foram despertados, muito antes do Vaticano II, para o mote da justiça social. A denúncia da exploração camponesa e a defesa da reforma agrária anunciavam a necessidade de mudança na postura e posicionamento do clero em cada paróquia. A criação de movimentos alternativos liderados por leigos como o Movimento de Natal, o Movimento de Educação de Base que usava o rádio em suas atividades e a Ação Popular anunciava o pluralismo de pensamento e o ativismo de esquerda no seio católico. Figuras como dom Helder Câmara, com sua ‘teologia do desenvolvimento’, revolucionaram a Ação Católica e suas cinco juventudes, inexpressivas até os anos 1940. (Cf. SERBIN, 2008; MAINWARING, 2004).

A teologia da libertação, um produto nem tanto inesperado e muito mal visto pelo Vaticano foi o primeiro passo para a secularização da teologia latino-americana no interior do catolicismo³⁵⁹. Em particular, a Igreja Católica, impulsionada por diversos segmentos sociais de dentro e de fora, por teólogos e leigos da libertação incorporaram autores e métodos seculares à sua reflexão teológica, fazendo a defesa dos ideais iluministas de democracia,

³⁵⁹ Nos anos 1960 as reflexões dos teólogos católicos Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Hugo Assmann e de Richard Shaull, Rubem Alves, Emilio Castro, Julio de Santa Ana e José Miguez Bonino, no protestantismo, abriram o caminho para o surgimento da Teologia da Libertação. Sobre a teologia da libertação no interior do protestantismo Cf. (LOWY, 2000 & GOTAY, 1985).

direitos humanos, liberdade política e igualdade social - e em alguns casos do socialismo -, ao mesmo tempo em que criticaram, não sem punições exemplares, as desigualdades do sistema capitalista, o indiferentismo ético-político da Igreja, o individualismo e o desenvolvimentismo econômico. Entre críticas e incorporações a teologia da libertação constituía-se como a resposta propriamente terceiro-mundista a modernidade periférica.

Durante os ‘anos malditos’ clérigos e leigos irromperam a porta das igrejas com o seu método ver-julgar-agir proclamando em Medellín, para além do Cristo crucificado, do catolicismo da paixão, um Jesus libertador das opressões que ‘amou’, preferencialmente, os pobres. Catapultada pela conjuntura favorável, o ativismo político contaminara a partir de fora os seminários, o clero e os leigos. (MIRANDA, 1995). Para o brasilianista Scott Mainwaring a (2004, p. 133-134) a igreja continuou pregando a mesma doutrina social do início do século, porém devido às ditaduras latino-americanas a Igreja se tornou mais progressista e em alguns casos engajada em movimentos de esquerda. A efervescência política pelo qual passava o continente fora incorporada nos debates do concílio episcopal latino-americano de Medellín cujas resoluções foram além do que o clero conservador-fundamentalista gostaria que fosse.

Abre parêntese. A Igreja Católica viu com mais desconfiança a modernidade que seus rivais protestantes. Como escrevi no terceiro capítulo desta pesquisa isso não impediu que o espírito protestante brasileiro fosse mais de fechamento que de abertura ao ‘tempo do agora’ ao longo do tempo. Nessa dialética do abrir-se e fechar-se foram as inovações teológicas a grande arquiinimiga do protestantismo da reta doutrina nos anos 1950-60. Como bem lembra Peter Berger (1997) a importação de antagonistas cognitivos da religião – Marx, Heidegger, Nietzsche entre outros – influenciou uma geração de teólogos nos EUA e Brasil que erodiu os conteúdos tradicionais da teologia protestante: Paul Tillich³⁶⁰ e Rudolf Bultmann³⁶¹ influenciados pelo existencialismo, o batista Walter Rauschenbusch pela sociologia norte-americana³⁶², e o missionário presbiteriano Richard Shaull³⁶³, pelo marxismo-leninismo... A

³⁶⁰ Morador da Cozinha do Inferno, em Nova York, chocou-se com as condições dos imigrantes, a exploração dos trabalhadores pelos industriais, e a indiferença governamental dedicando-se a denunciar o capitalismo estadunidense à luz da Bíblia. Escreveu *Cristianismo e crise social* (1907) como resposta a crise social nos EUA lembrando o interesse profético pelo social no Antigo Testamento e a força da Igreja no Novo Testamento. A fé devia ser aplicada a fé prática a ética social prática.

³⁶¹ Historicizando e construindo a distinção entre fé e conhecimento Bultmann propôs a demitização do Novo Testamento. O nascimento virginal do Cristo, o messianismo, os milagres, a ressurreição, ascensão e escatologia divina deveriam ser vistos como metáforas de uma época para uma melhor difusão e entendimento dos evangelhos.

³⁶² Professor da Universidade de Frankfurt, e quando exilado nos EUA professor em Columbia, Harvard e

‘teologia liberal’, como é definida, nasceu no início dos Novecentos como tentativa de adaptação ao mundo pós-guerra, sendo apropriada nos anos 1950-60 por jovens teólogos e pastores brasileiros, principalmente presbiterianos. Segundo os líderes da Convenção Batista e do Supremo Concílio Presbiteriano um desvio ameaçador a reta doutrina e a ‘boa conduta religiosa’ nas igrejas. Vieram as ‘greves’ de seminaristas, a rejeição da prática da ação social, acusações de comunismo expulsão de alunos, demissão de professores e desligamento de pastores, fechamento de seminários e de igrejas... Em resumo a rejeição as modernidades teológicas buscava preservar o pensamento dominante de que era a igreja que devia converter e salvar a sociedade e não o contrário. A sociedade precisa ser salva espiritualmente não sendo papel da igreja se engajar em transformações sociais pois o mundo jaz no maligno devendo o crente converter o maior número de pessoas e aguardar a parúsia – pré-milenarismo -. Não foi necessário o Golpe de 1964 para que um véu de silêncio decaísse sobre as igrejas protestantes e que qualquer aproximação ao catolicismo e as teologias liberais fossem impugnadas. Os anos pós-Golpe apenas confirmaram a tendência do protestantismo brasileiro em se fechar ao tempo do agora. Criando inimigos fictícios e conspirações, batistas e presbiterianos fecharam-se em sua concha³⁶⁴. Fecha parêntese.

Chicago, Paul Tillich propôs o ‘método da correlação’. Auto-complementares a filosofia elaboraria novos problemas a serem respondidos pela teologia. Existencialista, para Tillich o problema fundamental do homem é a existência com Deus. Enfrentar a inexistência é expressar a preocupação última de um novo equilíbrio existencial com o Cristo, única solução para o não-ser.

³⁶³ As bases da teologia política de Richard Shaull podem ser resumidas assim: historicização da transcendência, o presente toma lugar do escatológico, atenção para a natureza política da fé, necessidade da justiça de Deus na Terra e o ecumenismo. O nome Richard Shaull está associado aos primórdios da teologia da libertação. Shaull influenciou uma geração inteira de professores e seminaristas protestantes – e católicos-. Atuou junto à Confederação da Mocidade Presbiteriana (IPB), realizou encontros entre seminaristas protestantes e dominicanos. Na UCEB, União Cristã de Estudantes do Brasil, realizou uma série de palestras em Buenos Aires com o tema *O cristianismo e a revolução social* onde convocava a todos a assumirem sua responsabilidade na transformação social. No setor de Responsabilidade Social da Igreja, da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) Shaull e Waldo Cesar realizaram a “Primeira Consulta sobre Responsabilidade Social da Igreja” (1955) seguida das conferências: “As igrejas e as rápidas transformações sociais” (1957), “A presença da igreja na evolução da nacionalidade” (1960), “Conferência do Nordeste” (1962) sob o lema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Em 1955 na UCEB, envolveu seus alunos com o operariado e os sindicatos. Dessa experiência nasceu a *Vila Anastácio*, em São Paulo. Servindo de centro de informações dos direitos dos trabalhadores a experiência durou dois anos. Ainda participou da criação da ISAL, Igreja e Sociedade na América Latina, da qual Waldo Cesar e outros eram membros da Comissão Igreja e Sociedade. Todos foram sumariamente demitidos. Com a Ditadura a IPB inicia seu processo de militarização discursiva e de fechamento político. Cf. HUFF Jr., Arnaldo Érico. Richard Shaull. Pelo ecumenismo Brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 - ISSN 1983-2850. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em: 12.12.2011

³⁶⁴ Exatamente após o Supremo Concílio em Fortaleza (1966), onde foi eleito presidente Boanerges Ribeiro, que se deu início as perseguições e exílios. Sobre a crise nas igrejas presbiterianas ler *Inquisição sem fogueiras* de João Dias Araújo

Ao lado da teologia da libertação a virada ecumênica, principal motivo da convocação do concílio, foi uma entre outras inovações pastorais daqueles anos. Mas sem dúvidas a que mais repercutiu nas bases protestantes. Em conjunto com a participação dos leigos na liturgia, a centralidade da Bíblia e do Cristo na homilia, o uso da língua vernácula na administração dos sacramentos e demais momentos da liturgia - orações e cantos -, o uso de outros instrumentos musicais além do órgão de tubos “com o consentimento da autoridade territorial competente”, comedimento no uso de imagens nas igrejas - cassação de santos - “para não causar estranheza aos fiéis nem contemporizar com uma devoção menos ortodoxa”³⁶⁵, o ecumenismo coroou a acomodação da Igreja Católica às demandas sócio-religiosas contemporâneas.

Bem se diga que a entrada da igreja romana no ecumenismo realizou-se tardiamente. Há muito as denominações protestantes buscavam unidade senão doutrinal pelo menos tático-estratégica construindo espaços interdenominacionais de atuação que nem sempre vingaram³⁶⁶. O fracasso do Congresso de Edimburgo e a rejeição do ecumênico Conselho Mundial de Igrejas são exemplos dos melindres doutrinários no universo evangélico que dificultavam o diálogo. Os excessos do denominacionalismo em solo brasileiro impediram que a franca maioria das igrejas protestantes participassem desses espaços³⁶⁷. Na verdade o ecumenismo entre os protestantes brasileiros foi mais um desejo missionário estadunidense. Nunca foi uma meta a ser alcançada por presbiterianos e batistas. (REILY, 1993). A cooperação só ocorria em momentos chaves de oposição a Igreja Católica ou quando julgavam que seus interesses de religião estavam ameaçados - como visto no capítulo 3 -³⁶⁸.

Na contramão dessa tendência as igrejas metodistas, anglicanas e luteranas³⁶⁹ participavam de organizações ecumênicas estimulando o diálogo interdenominacional.

³⁶⁵ Cf. *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia*.

³⁶⁶ As primeiras organizações ecumênicas no século XX foram criadas pelas igrejas protestantes: Congresso do Panamá (1913), Confederação Evangélica do Brasil, que nunca conglomerou todas as igrejas protestantes e pentecostais brasileiras sendo formada apenas por presbiterianos – devido aos esforços de Erasmo Braga - luteranos e metodistas. O Conselho Mundial de Igrejas (1938) que não contou com presbiterianos, batistas, Assembleia de Deus, IEQ e congregacionais, e o Conselho Mundial de Igrejas a qual se filiaram apenas os luteranos, metodistas, Igreja Episcopal Brasileira e a Igreja Brasil para Cristo. (REYLE, 1993, p. 260).

³⁶⁷ Os batistas rejeitaram o ecumenismo já em 1918 por meio do *Parecer acerca da união cristã* redigida durante a reunião da CBB. Os presbiterianos, a exceção de Erasmo Braga que emplacou uma atuação na Comissão Brasileira de Cooperação e depois na criação da Confederação Evangélica Brasileira, rejeitou aproximação aos batistas sob a alegação de “hidróltras” (Cf. página 130 deste trabalho).

³⁶⁸ Convidada pelo Secretariado da União dos Cristãos do Vaticano a Aliança Batista Mundial, diplomaticamente, recusou participar.

³⁶⁹ A despeito da participação da Federação Mundial Luterana no Concílio os luteranos brasileiros não apoiavam

Mantendo a coerência de sua posição em defesa do ecumenismo ao longo dos Novecentos felicitaram publicamente os compromissos assumidos no Vaticano II através de vários manifestos e artigos de jornais assinados por suas principais lideranças nacionais. Apesar da ampla participação de seus congêneres europeus as denominações no Brasil não enviaram observadores ao Vaticano. Nenhum brasileiro foi ao concílio. Da América Latina somente o nome do metodista argentino Dr. Miguez Bonino figurou na lista de observadores não-católicos³⁷⁰.

Às igrejas protestantes era impossível uma postura de indiferença diante dos novos compromissos e reformas litúrgicas da Igreja Católica. Não havia como a nova conduta católica em relação aos ‘irmãos separados’ passar despercebida. Vigilantes vários teólogos, pastores e leigos presbiterianos e batistas entulhavam seus órgãos de imprensa com artigos nos quais ponderavam e debatiam os novos compromissos assumidos pela Igreja. Na verdade não estavam bem certos de como se comportar em relação a virada ecumênica e ante a supressão de algumas doutrinas e práticas rituais da igreja romana. As únicas igrejas do universo evangélico que permaneceram indiferentes ou sem dúvidas sobre qual postura adotar ante ao drama romano foram as pentecostais permanecendo inflexíveis quanto ao significado herético do catolicismo. Do outro lado a Igreja Católica alimentava dúvidas sobre a viabilidade de uma aproximação aos pentecostais consideradas mais seitas que igrejas cristãs.

No seio presbiteriano e batista alguns segmentos receberam as resoluções da segunda reunião conciliar (1962-1965) primeiramente com entusiasmo, depois com cautela, evoluindo para a crítica radical e total rejeição. Essa última posição fora a hegemonicamente dominante. Desencorajavam e em alguns casos proibiam com punições qualquer diálogo não autorizado com padres e bispos ou a participação em atividades ecumênicas. Entendiam a convocação do Vaticano II como uma tentativa de fortalecer a Igreja em um momento de fragilidade interna – conflito teológico-político, absolutização institucional do pensamento, evasão de padres, falta de vocação sacerdotal, esvaziamento das igrejas, dependência ao clero estrangeiro etc. - bem como de franca redefinição de suas estratégias e táticas visando refrear seus rivais protestantes, pentecostais e, claro, o avanço comunista.

qualquer diálogo ecumênico com a Igreja Católica.

³⁷⁰ As principais instâncias reformadas convidadas como observadoras no Concílio Vaticano II foram europeias: Comunhão Anglicana, Federação Luterana Mundial, Conselho Mundial dos Metodistas, Conselho Internacional dos Congregacionalistas, Convenção Mundial das Igrejas de Cristo, Conselho Mundial de Igrejas.

Um dos que receberam com simpatia os acontecimentos no Vaticano foi o então pastor presbiteriano Rubem Alves. Em Novembro de 1962 a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos realizou em São Paulo *O Catolicismo Romano - um simpósio protestante* (1962) em que professores de instituições católicas e protestantes debateram sobre as inovações pastorais e doutrinárias pelas quais passavam a igreja romana e as possibilidades do diálogo inter-religioso. Após uma longa digressão pela teologia católica anterior ao Vaticano II Rubem Alves comentou em sua palestra *Movimentos de renovação na igreja Católica contemporânea* que as inovações em curso buscavam resolver a tensão entre comunidade e estrutura hierárquico-institucional, entre o “pensamento do século” e a teologia católica. Destacou que a rigidez institucional que não acompanhava as mudanças comunitárias da igreja parecia entrar em processo emoliente. A renovação na igreja havia deixado de lado o discurso da Reforma como o movimento de um “desequilibrado” – Lutero – vendo nela o desejo de verdadeira preocupação com a piedade, a recuperação da verdadeira fé, e do evangelho: “a base do nosso testemunho, como cristãos, se encontra na expressão vivida da unidade que a ação de Deus cria. E que por isto mesmo, tôdas as divisões que sejam produto de distinções simplesmente horizontais não podem permanecer frente à ação unificadora da graça”, concluiu (Sic).

Em geral os pastores acompanhavam com interesse o desenrolar dos acontecimentos conciliares. Além de realizarem simpósios publicavam comentários sobre as resoluções do Concílio à medida que eram disponibilizadas pela CNBB. Escrevendo para o *Brasil Presbiteriano* outro pastor celebrou os novos rumos tomados pelo catolicismo. Comentou que a nova orientação do “papa das transformações” para com as igrejas protestantes já se fazia sentir ao nível cotidiano criando situações inusitadas. “Na própria carne sentimos as transformações operadas, quem sabe, pela influência desse homem, agora tão chorado [João XXIII]...”. Lembrou que anos atrás ao missionar em Cambuquira, Minas Gerais, o padre da paróquia havia articulado uma multidão contra o culto que ele realizava. Após o concílio, na mesma cidade, a recepção ao coral havia sido outra. “Que sensação estranha ouvir o alto-falante da torre do templo católico-romano convidando o povo a ouvir o coral presbiteriano”³⁷¹.

³⁷¹ *Fechamento do auditório onde ia ser realizada palestra de Richard Shaull “A missão da igreja na vida do Povo brasileiro”.* **Brasil Presbiteriano**. Junho 1963. A título de explicação essa epígrafe que tem nada a ver com o conteúdo trabalhado no parágrafo acima trazia como matéria principal o fechamento da igreja

No meio batista o sentimento não foi diferente. Houve quem compartilhasse do entusiasmo da imprensa e dos cristãos de todo o mundo para com o papa. Um colaborador escreveu ao jornal da denominação que em 1963 duas iminentes figuras tiveram suas vidas findadas, John Kennedy e João XXIII. Ambos católicos, e cada um a seu modo, dedicaram suas vidas a revolucionar a esfera onde atuavam. Em particular João XXIII conduziu a Igreja Católica ao “caminho da atualização, quebrando tabus e adaptando a Igreja ao momento histórico que estamos vivendo” sendo um dever de Paulo VI continuar sempre “para melhor” o trabalho de seu antecessor³⁷². Uma virada simbólica acontecera. De anticristo – como descrito na Confissão de fé de Westminster adotada pela IPB – o papa passou a emissário de um novo tempo.

Chamara bastante atenção no meio protestante a recomendação dada ao clero de que se enfatizasse mais o ensino da Bíblia que os sacramentos. Em artigo ao *Jornal Batista* escreveu-se que a Igreja Católica estava de parabéns: “Pela voz do Concílio Ecumênico que ora se reúne no Vaticano, toma atitudes que implicam em sua volta às Escrituras Sagradas.” Em um tempo no qual o mundo jazia à beira do abismo nuclear por falta da mensagem das boas novas, diz ele, o catolicismo paulatinamente retornava a prática apostólica de pregação e difusão do evangelho a séculos desprezado. Porém, reconheceu: “Em todo caso antes tarde do que nunca”³⁷³. Outro crente batista anotou que as transformações experimentadas pela Igreja Católica eram admiráveis. Chamou-lhe a atenção a centralização do Cristo em uma religião cujos santos canonizados encontravam-se no centro da religiosidade. “nenhuma outra luz paire sobre esta assembleia que não seja Cristo, a luz do mundo; nenhuma outra verdade nos interesse, que não sejam as palavras do Senhor, nosso único mestre”. Ao final alertava “Aqui, porém é teoria. Precisamos ver a prática da doutrina, e com ela a supressão de todo acervo de credices que durante séculos se misturou com o puro cristianismo...”³⁷⁴.

Em outra matéria é flagrante o desejo de que as mudanças em curso no catolicismo não fossem interrompidas. Em *O catolicismo adere ao protestantismo*, publicado em 25 de outubro de 1964, o autor também comemorou o retorno às Escrituras bem como a decisão de

presbiteriana a teologia política de Richard Shaull que passara a *persona non grata*, acusado de agitador e comunista por seus pares.

³⁷² *Cristianismo – Ano 64. Jornal Batista*. 02.03.1964. p. 06.

³⁷³ *A Igreja Católica volta à Bíblia. Jornal Batista*. 10.01.1965. p. 04.

³⁷⁴ *Concílio do Vaticano centraliza Cristo. O Jornal Batista*. 29.02.1964. p. 07.

se ensinar a ‘Palavra’ em língua vernácula e não mais em latim. “Só essas duas resoluções já valem por uma reforma em alta escala”. Sobre o uso da Bíblia o pastor batista Samuel Munguba contou-me que antes do Vaticano II desencorajava-se a leitura da Bíblia sem a mediação especializada. “Não se podia ler a Bíblia de jeito nenhum porque ele [fiel] tinha de aceitar o que os pais da Igreja interpretavam e decidiam”. Quando estava em Recife, nos anos 1950, ainda presenciou as famosas queimas de Bíblias versão Almeida. Apesar da distensão dogmática quanto a leitura das Escrituras recomendava-se aos fieis católicos que a interpretação não seguisse o praticado nas Igrejas protestantes. No *Decreto Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo (2004 [1964], p. 47-48) seção *O estudo da Sagrada Escritura* salientou-se que:

Os irmãos separados, entretanto, ao afirmarem a autoridade dos Livros Sagrados, têm uma concepção diversa da nossa, no tocante às relações entre as Escrituras e a Igreja. Na Igreja, a fé católica reconhece a especial autoridade do magistério autêntico na interpretação e pregação da Palavra de Deus escrita.

A nova conduta em relação aos ‘irmãos separados’ nem sempre foi entendida ou bem recebida pelos fieis. Desde criança aprendia-se que fora da Igreja Católica não havia salvação e que todas as demais religiões eram inimigas da fé e das raízes culturais que forjam o povo. As dificuldades em lidar com as novas orientações foram lembradas por Samuel Munguba. Tecendo um comentário sobre algumas inovações pastorais lembrou um diálogo que teve com uma senhora na época.

Até o Concílio Vaticano II o católico era proibido de ler a Bíblia, quando houve as modificações, de certo modo, muitos católicos antigos quiseram entrar em parafuso. Por exemplo, a missa na língua do país, que era em latim, o fato de eles terem tirado dos altares muitos santos e alguns foram considerados não sendo canonizados, cassação de santos. O fato do padre ser chamado de pastor e também de não usar a batina. Então houve uma série de modificações sim... quando eles começaram a usar as Bíblias nos cultos, cânticos, que eles não tinham antes era só aquele ritual deles, né?! Eu lembro que eu conversei com uma senhora: **“Pastor eu estou em parafuso. Sou católica a não sei quantos anos, 60 anos, e tudo que eu acreditava que estava errado agora tá certo e o que me ensinaram de que vocês estavam errados agora tá certo, e a gente tá adotando, eu não sei mais no que acreditar”**. [Negrito meu].

Aqueles dias, certamente, foram dias irreverentes. Inevitavelmente o discurso ecumênico provocou assombro e incômodo a ambas as religiões. O grau de recepção dos fieis católicos ao ecumenismo ainda está por ser mensurado e analisado. Mas pode-se especular que o estranhamento dos fieis católicos foi diretamente proporcional àquele sentido no universo evangélico.

À medida que se divulgava as deliberações do concílio o entusiasmo esmorecia. Em pouco tempo o discurso sobre o Vaticano II transitou da surpresa e otimismo, para a desconfiança e rejeição. Desta forma quais os argumentos apresentados para justificar o recrudescimento do entusiasmo para com o catolicismo e a conseqüente rejeição ao diálogo ecumênico por parte das lideranças presbiterianas e batistas? Com a palavra, o pastor João Batista Sá da Igreja Batista de Monte Castelo em Fortaleza:

De início devo dizer que admirei grandemente a dinâmica realizadora do Papa João XXIII, entretanto, não acredito que tenha sido convocado o Concílio Vaticano II para melhorar espiritualmente a Igreja Católica Romana. Acredito que a convocação foi mais uma necessidade de sobrevivência política do que o desejo de melhorar diante de olhar paternal de Deus. A Igreja Católica sentiu sua estrutura grandemente abalada pelo comunismo materialista; de igual modo sentiu-se esvaziada do poder espiritual. Pasmada via diariamente milhares de fiéis do seu seio e ingressando no ateísmo, comunismo, materialismo, espiritismo e uma pequena parte no protestantismo. Nada foi feito no sentido de levar o homem a uma experiência com Deus. Não se falou em salvação pela fé, em satisfação, em confiança absoluta em Deus, em submissão ao Espírito Santo de Deus em regeneração. O que foi planejado, tão somente, foi o aplainamento do caminho para que os povos se curvem ao poderio papal³⁷⁵.

De acordo com o pastor batista as inovações pastorais resumiam-se a uma reorientação estratégica visando à sobrevivência e ao fortalecimento da Igreja. Tratava-se de mera conveniência do clero a supressão de alguns obstáculos que impediam o diálogo entre católicos e protestantes. Deixar de atear fogo às Bíblias de tradução Ferreira ou retirar imagens dos altares das igrejas não tinha nada a ver com um retorno ao que ele chamou de “ensinamentos do Pai eterno”. Se para apartar a mocidade do materialismo, comunismo, licenciosidade etc. fosse necessário mudar a “monótona música sacra” e incorporar a missa e outras reuniões católicas o “iê, iê, iê” do *rock ‘n’ roll* a mudança seria justificada. Os dogmas permaneceram inalterados, pois a experiência com o deus cristão ficou à margem do processo de mudança impedindo que a Igreja alcança-se a necessária regeneração espiritual. Compartilhando da mesma opinião seu colega de ministério Samuel Munguba concluiu: “Houve realmente uma mudança radical na igreja católica a partir do Concílio Vaticano II. Eles começaram a se aproximar das nossas doutrinas embora não tivessem declinado de nenhum dos dogmas existentes. Todos os dogmas foram mantidos”.

³⁷⁵ *Como encaro o Concílio. Tribuna do Ceará.* 06.10.1966. p. 06

Se não todos alguns muito importantes à unidade dogmática católica como o purgatório, a assunção de Maria e a mediação dos santos. A mencionada e celebrada ‘cassação dos santos’ levou alguns a cogitarem o fim da dulia e hiperdulia, questão fundamental para qualquer aproximação entre as duas religiões. Novamente o pastor da Igreja de Porangabussu explicou:

Foi uma decisão do Concílio Vaticano II. Primeiro de deixar só um santo padroeiro no altar, mais nenhum na igreja. E segundo, São Cristovão e vários outros foram declarados como não sendo canonizados, era, considerados como santos, mas não eram na realidade, e então esses foram cassados, já não eram mais considerados santos pela Igreja.

Sobre os santos cassados, adjetivo na moda ao longo da ditadura, jocosamente um colaborador do *Brasil Presbiteriano* enalteceu na Igreja Romana os “jeitinhos e expedientes de que [ela] dispõe para explicar alguns fatos estranhos”. Referia-se ao novo status hagiológico do “mais popular dos santos cariocas”, São Jorge. Com o Vaticano II, e tal como o Padre Cícero, a Igreja concluiu que São Jorge não estava canonizado devendo ele ser retirado dos altares. Porém o que a igreja decidia o povo não acatava. Os devotos não declinariam de sua fé por causa do clero. Lembrou que São Sebastião, muito querido no Rio de Janeiro, possuía devotos mesmo entre os praticantes da macumba que o chamavam pelo nome de Ogum³⁷⁶. “A igreja então viu que não podia com o povo. São Jorge e seu cavalinho estavam já de tal forma arraigados na devoção popular que qualquer medida mais séria poderia redundar em desprestígio e, sobretudo, em prejuízo financeiro”. Tendo em vista a profunda religiosidade dizia-se que só os ingênuos poderiam ter crido que os decretos do Vaticano II diminuiriam a dulia aos santos no Brasil: “Iludidos pela diminuição no número de imagens de santos em santuário romanistas alguns irmãos julgam que é o próprio fim da idolatria romana que está à vida. Estão caindo no conto dos vigários”. Ainda lembrou que independente da retirada dos santos dos altares em vários outros rituais a idolatria reinava. A irracionalidade e idolatria da transubstanciação – hóstia como corpo do Cristo – permaneceu inalterada na eucaristia³⁷⁷.

Alguns segmentos do protestantismo reconheceram que havia um desejo de mudança por parte do clero reunido no Vaticano. Porém uma maioria cada vez mais ampla e

³⁷⁶ *O santo cassado*. **Brasil Presbiteriano**. 01.07.1966. p.07.

³⁷⁷ *Idolatria e romanismo*. **Brasil Presbiteriano**. 1º e 15.07.1968. Muitos consideraram a reafirmação da transubstanciação na eucaristia por meio da Carta Encíclica *Mysterium Fidei* uma ducha de água fria sobre o que restava do espírito ecumênico no meio protestante. Cf. *Ecumenismo*. **Batista baiano**. 1964. p. 05.

hegemônica compreendeu que o catolicismo mudara apenas epidermicamente. O tridentino dogma da salvação apenas na Igreja Católica foi modificado a fim de que parecesse menos restritivo. Sobre esse dogma perguntou-se aos leitores do *Jornal Batista*: “Vai a Igreja Católica deixar de afirmar que é a única verdadeira e infalível? Vai admitir o acerto das igrejas protestantes?”³⁷⁸. A resposta veio quando da publicação do decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo: “a plenitude dos meios de salvação reside somente na Igreja católica de Cristo, que constitui o auxílio, na sua generalidade” (2004 [1964], p. 18). O ‘caminho da salvação’ não passava unicamente mais pela igreja romana. Porém ela era a única que reunia os melhores recursos materiais e espirituais necessários ao cristão que busca o ‘reino dos céus’. A Igreja Católica não mudara e os que caíram no “laço” ecumenista foram ingênuos a despeito de todas as recomendações. “Só será enganado pela igreja romana os que quiserem. Porque seus documentos oficiais não deixam margem ao engano”³⁷⁹.

Não à toa o ditado latino *Roma semper eadem*³⁸⁰ fora o preferido nos diversos artigos à imprensa batista e presbiteriana.

Aos olhos protestantes o concílio se apresentava como um espetáculo de ostentação e propaganda. A imponência da Basílica de São Pedro, as vistosas vestes corais dos cardeais e as luvas encomendada por Paulo VI na França ao preço de Cr\$ 160.000,00 ajudou a construir a imagem de uma igreja que não vivia como o Cristo vivera³⁸¹. O pagamento da viagem a expensas do erário federal reforçavam as críticas. [A delegação brasileira formada por 204 bispos viajou em avião fretado da PANAIR ficando ao encargo de dom José Delgado (1963-1973), arcebispo de Fortaleza, celebrar a missa durante o voo]. “Pelo Congresso de Brasília tramitou o projeto de lei, concedendo milhões aos bispos brasileiros, para realizarem esta excursão, totalmente inútil à nossa Pátria e altamente prejudicial ao povo”. Gastava-se o dinheiro dos “seus adversários religiosos” - espíritas, agnósticos, evangélicos, ateus, e maçons – para um passeio de luxo que lhe parecia mais um grande golpe de *marketing* de uma igreja que “estava perdendo terreno em toda a parte. Esta é a sua finalidade principal: a publicidade da organização”³⁸².

³⁷⁸ *Ventos novos sopram de Roma*. **O Jornal Batista**. 08.11.1964. p. 03.

³⁷⁹ *O tema do ecumenismo*. **O Jornal Batista**. 28.07.1968. p. 02.

³⁸⁰ “Roma sempre a mesma”.

³⁸¹ *Notícias ecumênicas*. **O Jornal Batista**. 29.02.1964. p. 2.

³⁸² *O Concílio Vaticano II*. **O Jornal Batista**. 21.03.1964. p. 07.

Tomavam, também, por ridícula a proposta, não oficial mas discutida, aos pastores solteiros que quisessem se tornar sacerdotes que complementassem sua formação em um seminário católico e se ordenassem; os casados poderiam ingressar no restituído diaconato da Igreja. “Eu nunca acreditei que houvesse Pastores interessados na união com o papa”, anotou um batista. Se não durante o desenrolar do concílio antes dele alguns trocaram o púlpito pelo altar. Dom Salomão Ferraz transitou do presbiterianismo ao anglicanismo até tornar-se o primeiro bispo ordenado na Igreja Católica Apostólica Brasileira. Excomungada por Pio IX foi o único reconciliado pelo papa João XXIII participando como bispo conciliar do Vaticano II. Parece óbvio que sua condição de ex-protestante garantiu-lhe a reconciliação e assento nos trabalhos.

Dom Salomão Ferraz, brasileiro, que de presbiteriano se fez bispo da Igreja Católica Independente e desta passou para a Romana, mas posto à margem no Concílio, como que a servir de exemplo vivo a quantos sonhavam deixar as suas igrejas evangélicas e ser recebidos triunfalmente pela grei romana e, quiçá, providos em bispados ou paróquias³⁸³.

As próprias bases em que se estabeleceu o diálogo ecumênico pareciam inaceitáveis. Preparando o que viria a ser o tema principal do concílio em sua primeira encíclica João XXIII solicitou na seção o *Paterno convite à unidade* o “regresso” dos irmãos separados ao seio católico. Uma palavra pretensiosa que colocava o papa na posição de Pai de todos os cristãos e a Igreja Católica como lugar de conagraçamento de toda a cristandade³⁸⁴.

Será que em vista dêste “convite”, não estamos compreendendo melhor o propósito do Concílio Ecumênico convocado para o Vaticano? “Regresso”??? Faz lembrar a juventude transviada do filho pródigo, exemplificada na parábola. ‘Regresso’ ao pai? Sim, concordamos com um regresso ao pai mas Pai do Céu e isso certamente não somos nós que dele estamos desviados. (Sic)³⁸⁵.

Parecia a alguns que a Igreja fingia não entender que a saída do catolicismo não fora por despeito e sim por diferenças na prática e interpretação do evangelho. No artigo *Romanismo e ecumenismo* de junho de 1959, publicado no *Brasil Presbiteriano*, criticou-se essas condições estabelecidas para o diálogo. A única postura a ser tomada pelo protestante não “mascarado” -

³⁸³ *O Concílio Vaticano II. O Jornal Batista*. 31. 01. 1965. p. 02.

³⁸⁴ “42. Oxalá este maravilhoso espetáculo de unidade, que honra e distingue a Igreja Católica, estas súplicas, com que pede a Deus a mesma unidade para todos, comovam e motivem salutarmente o vosso espírito, o vosso, dizemos, daqueles que estais separados desta Sé Apostólica. 43. Permitti que vos chamemos com viva saudade irmãos e filhos. Deixai-nos alimentar a esperança do vosso regresso que desejamos com afeto muito paternal”. *Carta Encíclica de João XXIII. Ad Petri Cathedram*. Conhecimento da verdade, Restauração da unidade e da paz na caridade.

³⁸⁵ *O próximo Concílio... no Vaticano. Brasil Presbiteriano*. Outubro. 1960. p. 10.

ou seja, que não caíra no conto ecumenista - frente ao pedido de unidade de todos os cristãos era a ironia. Em chiste escreveu que os protestantes retornarão a “santa madre igreja”, “humilhados” e “arrepentidos”

suplicando perdão pelo imenso pecado de não havermos voltado mais cedo para o seio do romanismo. Aceitaremos sem tugar nem mugir, o romanismo histórico, com todo seu imenso acervo de nódoas, máculas e delitos imperdoáveis. Pisotaremos sobre os cadáveres de tantos mártires que deram suas vidas para que tivéssemos a Verdade e a Liberdade... Teremos de rejeitar a Bíblia e voltar à idolatria, tornando-nos, assim, ‘duas vezes mais dignos do inferno. Certo é que existe nos arraiais protestantes hodernos um pieguismo totlo, tetando tratar a Igreja Romana como ‘igreja irmã’ Ecumenismo e apostasia são termos que devem ser diferentes. Ecumenismo papalino é romanização. E romanização é apostasia. (apud ALVES, 1982[1979], p. 251).

O impasse era insuperável: o retorno à Igreja significava seguir qual chefe espiritual? Quem seria a cabeça dessa nova igreja cristã ecumênica? O Papa? O Cristo? “O que aconteceria com a união denominacional, se elas todas se unissem numa, cada uma com a bagagem da sua fé e prática e não da Bíblia? O papa de Roma, de certo desejaria ser o Cabeça, e nós desejamos Cristo”. Para os protestantes a união só seria possível com a conversão dos católicos, ou seja, com o questionamento das categorias interpretativas e os modos de vivência experimentados no catolicismo e substituição pelos esquemas de interpretação e de vivência reformadas³⁸⁶. Naqueles dias, no dizer de Rubem Alves, a situação era de guerra. Aceitar o convite da Igreja Católica ao ecumenismo significava submeter-se ao papado e capitular frente ao inimigo.

Tudo que foi dito nos parágrafos acima significa dizer que não existiram experiências em que se tentou uma aproximação ou diálogo? Não. Apesar de poucas as situações ecumênicas em que pastores e clérigos estiveram juntos são emblemáticas. Adentrar ao jogo ecumênico sob as regras da Igreja Católica significou a troca de cordialidades e palavras diplomáticas entre pastores e clérigos ao invés de um ‘diálogo’ na acepção do termo. Nas palavras de Samuel Munguba uma “convivência pacífica” definia com precisão o novo status da relação entre católicos e protestantes. Principalmente por iniciativa do clero, reuniões foram realizadas por todo o Brasil com as principais lideranças protestantes. Dom José Delgado, arcebispo de Fortaleza, seguindo o protocolo ecumenista convidou vários pastores ao Palácio do Bispo para conversarem. Em entrevista o pastor Othoniel Martins da IPB

³⁸⁶ *O ecumenismo. O Jornal Batista*. 31.01.1965.

comentou-me a postura de dom Delgado a frente da Igreja em Fortaleza e o encontro com os pastores de Fortaleza [Nenhuma igreja pentecostal estava presente.]:

Dom Delgado era um sujeito fantástico. Quando nós chegamos aqui quem era o arcebispo era o dom Antônio Lustosa. Ele era muito trancado. Quando ele morreu eu passei um telegrama em nome dos evangélicos, especialmente os da igreja presbiteriana cumprimentando a Diocese, dando os pêsames pela morte. Mas nunca houve nenhuma aproximação a ele. (...) Quando dom Delgado assumiu então nós reunimos os pastores e fomos fazer uma visita a ele, de cortesia, de boas vindas... Eu Samuel [Munguba, IBP], João Batista [IBMC]... Davis Burton [missionário estadunidense da 1º IBF] não foi... Mateus Mitoso, Valdir Matos Magno [IPI], Edilson Brasil [IPF]; então uma comissão de mais ou menos uns dez da liderança evangélica. Fomos aqui no Palácio do Bispo atrás da Catedral... Ele nos recebeu muito bem. Era um *gentleman*. Enquanto o antecessor dele era trancado ele era muito aberto... O dr. Milton Campos era o secretário lá dele. Então nos recebeu fomos lá para a sala dele, no salão de honra dele, sentamos lá numa roda, conversávamos um pouco tal,... Agradeceu muito e se comprometeu enquanto ele fosse pastor aqui da Igreja Católica ele não iria consentir duas coisas: primeiro, que os evangélicos fossem tratados de protestantes; segundo, não ia permitir qualquer ato de hostilidade e perseguição aos evangélicos. (Sic).

A atitude de dom Delgado merece uma pequena reflexão. No imaginário católico o significado da palavra ‘protestante’ há muito fora esvaziada de seu sentido histórico-teológico, ou seja, aqueles que protestaram e deixaram a Igreja passando à igreja reformada. Como disse alhures ‘protestante’ era uma palavra carregada de negatividade não só religiosa mas cultural. Era ‘protestante’ da religião do povo, dos costumes do povo, dos santos do povo... Certamente a conotação permaneceu difundida entre os fieis desejando dom Delgado ou não. Suas garantias estavam no reino da oficialidade, da institucionalidade. Nenhum arcebispo podia garantir que após a tese dos irmãos em separado ações proibitivas diretas e indiretas não seriam mais praticadas. As estatísticas, bem como o porvir do campo religioso, mostrariam que normas não suprimem os conflitos religiosos.

Samuel Munguba possui uma recordação menos tenra desse encontro. Explicando a razão do convite aos pastores comentou uma pequena desavença dele com o arcebispo acerca do significado da expressão “povo de Deus”. Dom Delgado queria realizar uma campanha “sobre o Reino de Deus” em que queria a presença dos pastores dando palestras “inclusive em missas”. Incomodado com a situação pediu a palavra e ponderou: “Eu queria me situar. A sua campanha é sobre o povo de Deus”, falou a dom Delgado, “Qual é o seu conceito de povo de Deus para ver se é o meu também”. O arcebispo teria lhe respondido: “Bem o povo de Deus é qualquer pessoa que tenha alguma coisa de Deus na sua vida, e todos nós temos”. Dom Delgado seguia à risca o capítulo 3 do *Decreto Unitatis Redintegratio - Os irmãos separados*

e a Igreja Católica - que definia o cristão como “todos quantos se rotulem tais”. Uma mudança sensível introduzida pelos bispos conciliares. O pastor replicou: “Olhe eu não vou entrar na sua campanha porque povo de Deus é composto de pessoas salvas, regeneradas, transformadas por Jesus Cristo”. A partir daí Samuel deu início a sua campanha no rádio contra o ecumenismo.

Da campanha nada mais se falou. Essa reunião foi a primeira de muitas situações em que lideranças cearense do protestantismo e do catolicismo estiveram juntas. O convite para pastores participarem de celebrações públicas da Igreja fora uma praxe pós-Vaticano II largamente difundida por todo o país³⁸⁷. O seu contrário, porém, não foi verdadeiro. Pouquíssimas situações foram criadas pelas igrejas protestantes que contaram com a presença de clérigos. Outras situações foram desencadeadas menos por motivo religiosos que por uma conjuntura política que levou ambas as religiões a estarem juntas nas comemorações pós-Golpe Militar. Por exemplo, em 16 abril de 1964 o Colégio Batista e o Sete de Setembro junto com o colégio Cearense foram convidados a participarem da *Marcha da Família, com Deus, pela Liberdade* promovido pelo Movimento Cívico da Mulher Cearense com o apoio da Igreja Católica. Evento que terminou com uma concentração monstro de cinquenta mil pessoas de frente à 10ª Região Militar.

A participação em celebrações ecumênicas só começou quando dom Delgado assumiu em 1963 a arquidiocese de Fortaleza. A estratégia era criar momentos em celebrações públicas para que os pastores falassem. Uma emblemática situação criada por dom Delgado se deu quando dos preparativos da Semana da Família. Para falar no dia dom Delgado convidou o pastor Othoniel Martins da IPB. Convite feito pessoalmente. Acompanhado de uma comitiva o arcebispo foi a residência de Othoniel. Visita que não passou despercebida pela vizinhança. Logo se juntou à porta vários curiosos certamente se perguntando o quê o arcebispo de Fortaleza estaria fazendo na casa de um pastor? Na reunião dom Delgado teria dito a Othoniel: “Reverendo, eu vim aqui com uma missão. Nós vamos ter a celebração agora da Semana da Família e eu queria convidar o senhor para pregar lá na Catedral na quinta-

³⁸⁷ Antecipando-se aos decretos do Vaticano dom Eugênio Sales da diocese de Natal convidou um pastor evangélico já no ano de 1959 para uma “celebração em comum” por ocasião da Semana da Unidade dos Cristãos de 1959. Foi repreendido pela Nunciatura porque continuava em vigor o Canon 1258 do CIC de 1917 proibindo celebrações em comum, e a participação ativa de acatólicos em celebrações públicas. Só com o decreto sobre o ecumenismo a celebração em comum poderia ser realizada sem punições.

feira. Espero que o senhor aceite”. Convite aceito aconteceu que nos dias seguintes o padre Tito, um “amigo” de capelania Bandeirante presente na comitiva, foi à sede da IPF a pedido de dom Delgado. O motivo da visita era a entrega de um roteiro a ser seguido por Othoniel no dia de sua pregação na Catedral.

O texto era lá em João capítulo 17, “Onde todos sejam um assim como nós somos um em ti ó pai, tal, que eles sejam um também”. Aí eu disse, Tito tá muito bom, muito bonito só que eu não obedeco ordem do seu arcebispo, eu obedeco ordem do Espírito Santo de Deus. Vou guardar isso. Agora vou pregar no texto que ele me der pra pregar. Vai ser esse aqui. Também não vou fugir ao propósito. Era o movimento ecumênico que ele estava fazendo... (Sic).

Ecumenista? Sim. Precavido? Também. A estratégia de aproximação dera certo. O convite fora aceito. Porém a tática precisava ser melhorada. Dom Delgado não quis deixar em aberto o tema da pregação. Por quê? Pode-se deduzir que na condição de arcebispo estava oferecendo o mais importante altar do catolicismo cearense para um ‘ex-inimigo de fé’. Devia temer que o altar se transformasse em púlpito e o sermão em pregação conversionista. Era necessário controlar a situação. A melhor forma de fazê-lo fora dar as coordenadas a serem seguidas pelo pastor. No dia Othoniel só seguiu em parte a proposta de roteiro. Iniciou sua fala “declarando guerra” a audiência que a lotava a Catedral.

Rapaz quando foi na quinta-feira havia tanta gente dentro da Catedral; ela forma mais ou menos uma cruz... Os quatro braços tinham gente. Tinha seminarista católico, tinha freira, o meu pessoal foi também ficou numa ala, tal. E eu preguei lá... Eu iniciei dizendo, “meus irmãos, meus amigos eu estou me sentindo aqui diante de vocês com a mesma sensação e expectativa com que Amós, lá no Velho Testamento, lá no Reino do Sul, foi chamado por Deus e mandado ao Reino do Norte para entregar uma palavra de advertência ao Reino do Norte que não estava andando segundo a Palavra de Deus”. [Risos]. Cheguei lá declarando guerra. “De modo que o texto que eu vou falar está em Atos 4:12, a rejeição da pedra angular...

Uma clara situação não intencional advinda de uma ação intencional de dom Delgado.

Nas tramas do jogo ecumênico havia um aspecto não mencionado pelo clero que fazia parte de sua estratégia de aproximação. A visita de um líder acatólico a Igreja incorria na retribuição da visita. O pastor Othoniel havia sido convidado por dom Delgado a pregar na Catedral. Desta feita, dom Delgado deveria, por cortesia, ser convidado a falar na IPF. O que aconteceu, no entanto, foi um autoconvite do arcebispo. Novamente um emissário levou o pedido para que ele se fizesse presente na IPF. A cortesia foi retribuída de forma diferente. Ficou definido em reunião interna da IPF que dom Delgadoalaria apenas para o conselho de

presbíteros e não para a igreja. A lógica do “sistema de governo” presbiteriano parecia justificar tal decisão. Não é o conjunto de membros que representa a igreja, mas seus representantes eleitos - os presbíteros - é que representam a igreja. Seguindo essa lógica falar ao conselho de presbíteros da IPF significava falar para a igreja, tática que mantinha dom Delgado longe do rebanho. No dia e horas marcados dom delgado e o conselho conversaram sobre temas não mencionados por Othoniel. Na memória ficara o resultado final da reunião. Segundo Othoniel o conselho disse a dom Delgado que caminharia com a igreja católica em tudo que concordassem. “Nos pontos em que discordamos, respeitemos”. Não é difícil deduzir que a possibilidade de um diálogo ecumênico havia sido a pauta principal da reunião.

Penetrar no universo protestante e aproximar-se a pastores resilientes tornou-se uma empreitada bem mais difícil do que o clero cearense poderia imaginar. Porém houve um único caso em que dom Delgado pôde falar abertamente para uma audiência protestante sem mediações. Foi em visita à Igreja Batista de Monte Castelo que o inusitado aconteceu. Após a visita a IPF dom Delgado falou ao pastor João Batista de seu desejo em ir a IBMC. O pastor João Batista recebeu-o no culto de domingo tornando-se o único caso no Ceará de um clérigo a falar para uma audiência protestante no mais importante dia de atividade pastoral. A repercussão foi de monta no seio batista e fora dele. O pastor presbiteriano Othoniel comentou que João Batista avisou a igreja

e igreja encheu lá. Chegou lá botou o arcebispo no púlpito, a igreja cheia, apresentou o arcebispo e então deu a palavra ao arcebispo. E o arcebispo deu o sermão à noite, lá, dentro da linha ecumenista... Por causa disso a Convenção Batista Brasileira retirou o João Batista daqui. Ele saiu daqui por causa disso porque ele abriu a igreja para o arcebispo que estava defendendo ecumenismo.

A presença de dom Delgado colocou o pastor João Batista em dificuldades. Se o tema em voga era o ecumenista ouvi-lo falar que católicos e protestantes são o povo de Deus não havendo distinções que pudessem justificar separação foi mais do que os batistas presentes poderiam permitir. Punido João Batista foi transferido para outra igreja em São Paulo. Décadas depois ele perguntou-se, retoricamente, sobre o porquê de sua saída em 1969 da IBMC. Do porque tinha de deixar a cidade de Fortaleza se os membros gostavam de sua pregação, se tinha um bom salário, e sua esposa gostava da sociedade de senhoras e seus filhos estudavam gratuitamente no Colégio Batista?. “Senhor, por favor, por que tenho de ir embora?”, inquiriu, retoricamente, mais uma vez. (NOGUEIRA, 2003, p. 89). Foi o primeiro e certamente o único pastor no Ceará transferido mesmo sem ter inclinações ecumenistas.

Pelo contrário ele fora um de seus críticos. Pagando o preço da cordialidade foi punido por permitir que, pela porta da frente, o mais graduado dentre seus rivais falasse à sua igreja.

A não ser pela presença do Monsenhor André Camurça, representando a Arquidiocese no Jubileu Ministerial de Natanael Cortez em maio de 1965, reunião entusiasticamente propagandeada pelo católico jornal Unitário como “um grande passo para a unidade das igrejas”, não houve outros convites de parte a parte³⁸⁸. Não poderia ter sido diferente. Pelo menos no Ceará a co-presença em celebrações públicas causava mais ansiedade e constrangimentos ao clero e pastores que uma real aproximação religiosa. Demonstrou-se ser inviável controlar o que seria dito durante uma missa/culto e impossível prever suas posteriores consequências. Mais que nunca após o ocorrido na IBMC não interessava aos pastores ter um padre em suas igrejas pregando o ecumenismo. Mesmo o clero, incentivador desses encontros, ficou receoso. Mais uma vez dom Delgado insistiu na realização desses encontros só que desta vez em outros espaços que não os templos. Ao invés dos pastores falarem a um amplo público de fieis católicos iriam agora palestrar em um lugar restrito: o Seminário da Prainha. Othoniel Martins ministrara por duas vezes aulas de “teologia pastoral”. Resumiu sua impressão daqueles encontros no seminário dizendo.

Era só seminarista, só padres, não tinha ninguém estranho, estava cheia a sala. Aí eu entrei falei só sobre a Bíblia, o que era a Bíblia, como era a Bíblia, como se manuseava a Bíblia que eles, lamentavelmente não sabiam, como acredito não sabem manusear a Bíblia. Isso aí a gente tem uma educação muito boa para evangélicos... O católico não sabe.

Falar a futuros padres exigia que o foco da palestra fosse diferente. Ao invés de argumentos salvacionistas, inviável e ridículo para a situação, o assunto debatido incorreu pelos meandros da soteriologia, história da Bíblia, hemartiologia, história da igreja, evangelho sinóticos e, claro, ecumenismo.

Também convidado ao Seminário da Prainha o pastor Samuel Munguba recebeu surpreso a comissão de padres em sua casa situada atrás do Colégio Batista. Perguntou por qual razão estavam-no convidando se era um pastor avesso ao ecumenismo. Responderam-lhe que dentre os líderes protestantes que visitaram dom Delgado no Palácio Episcopal fora considerado um dos que “não levaria polêmica”. Preparando um estudo sobre o ecumenismo

³⁸⁸ Unitário. 20.01.1965. p. 08.

no meio protestante e o proposto pelo Vaticano II Samuel falou vinte minutos aos seminaristas sendo outros quarenta minutos dedicados ao debate. O tema dominante, novamente, foi a possibilidade de unidade cristã. Na sua conclusão disse que “era praticamente impossível a adoção do ecumenismo e que entre os evangélicos a gente não conseguia uma unidade doutrinária, muito menos com a Igreja Católica”. Aberto o debate o Reitor fez a primeira indagação nestes termos: “O senhor acha que pelo menos com fundamento nas doutrinas do primeiro século, até o primeiro século, haveria possibilidade de união entre católicos e evangélicos?”. De pronto o pastor batista respondeu-lhe: “Para nós batistas só aceitamos as doutrinas que estão no Novo Testamento, saiu disso nós não aceitamos”. O monsenhor concluiu: “Pois então o senhor está dizendo que é impossível”. Pode-se reescrever a pergunta desta forma: a doutrina cristã elaborada na época em que os apóstolos Pedro, João e Paulo estavam à frente da igreja primitiva pode ser a ‘pedra’ sobre a qual se erguerá a igreja cristã ecumênica? O argumento do Reitor buscou na gênese do cristianismo o ponto em comum, o fundamento que tornava possível a unidade dos cristãos. Diante da negativa não havia nenhuma possibilidade de unidade mesmo nos marcos da igreja primitiva. Seguiu-se, depois, uma série de perguntas dos seminaristas.

Eu procurava fazer com que a resposta da pergunta aqui induzisse uma pergunta sobre o assunto que eu queria, né?! Eu falei sobre as nossas doutrinas, porque os pastores casam, tem família, coisas assim e também comecei a falar sobre questões doutrinárias, fui induzindo, não?! Aí foi quando o Reitor disse “Vamos parar aqui”. Aí me levou lá para o escritório dele para tomar cerveja (risos).

De certa forma a visita de pastores a igrejas e seminários tornou-se uma oportunidade de divulgação da doutrina. A priori não havia o porquê de declinar desses momentos. Uma relação cavalheiresca poderia diminuir as ações proibitivas e de censura que caracterizaram a relação entre as duas religiões.

Que última reflexão pode-se fazer de tudo que foi escrito até aqui? Dezesete anos depois de realizado o simpósio o *Catolicismo Romano* e passados os concílios episcopais de Medellín e Puebla, Rubem Alves, novamente, voltou à reflexão sobre o ecumenismo e às inovações pastorais que abalaram as relações entre protestantes e católicos. Diferentemente ao otimismo de 1962 o discurso é pessimista; não em relação às transformações da Igreja Católica mas com relação ao fechar-se protestante ao diálogo ecumênico.

Os católicos deixaram de definir os protestantes como inimigos e passaram a chamá-los de irmãos. Anteriormente ao período ecumênico, a historiografia católica se caracterizava pelo esforço sistemático de desmoralizar a Reforma, reduzindo-a a um produto de uma personalidade doentia e moralmente corrupta, a de Lutero. Agora metamorfoseia-se o Protestantismo aos olhos do Catolicismo: escreve-se um nova história. Os católicos reconheceram a sua culpa no cisma que rachou a Cristandade. Mais do que isto, a igreja Católica passou a incorporar a si as críticas que lhe fazia o Protestantismo. Seus templos se esvaziaram de santos; o altar, sacerdotes de costas para o povo, transformou-se na mesa eucarística, sacerdote e povo face a face; o latim foi substituído pela língua do povo; a Bíblia se tornou central. O catolicismo se protestantizou, segundo a denúncia absolutamente correta de Gustavo Corção. (1982 [1979], p. 245).

Nesse fragmento há uma expressão fundamental de Gustavo Corção, um dos ferrenhos críticos ao ecumenismo católico. O que significava com ele dizer que o “catolicismo se protestantizou”? Analisando a configuração do campo religioso dos anos 1960 a protestantização do catolicismo foi sinônimo da já referida abertura controlada da Igreja ao ‘tempo do agora’ por meio da construção da imagem de uma religião internalizada e racional, menos mágica e mais profética, mais engajada na transformação social do mundo que ensimesmada (MONTES, 2004); ou seja, controladamente aberta ao tempo do agora. Já para Rubem Alves, na condição teólogo e ator sócio-histórico daquele período, significou para os entusiastas da reta doutrina do protestantismo o indesejado metamorfoseamento de seu secular inimigo de ‘dragão do mal’ em ‘bela donzela’.

Seria de se esperar que os protestantes se regozijassem com o ocorrido. Estavam conseguindo mais do que jamais haviam sonhado. Mais que a conversão de católicos, a transformação da própria Igreja Católica. Isto não ocorreu, entretanto. Por quê? Porque o PRD necessita de um Catolicismo inimigo, a fim de manter o seu senso de identidade e missão.

Ora, o protestantismo aportou no Brasil para converter católicos. Uma vez dirimidas as tensões e diferenças entre as religiões, mas nunca totalmente suprimidas, católicos e protestantes tornaram-se ‘amigos de fé’ ao invés de ‘inimigos de fé’. Não haveria mais católicos a quem converter. Conseguindo bem mais do que esperavam ou desejavam ao longo de mais de cem anos de trabalho de evangelização e conversão a própria igreja católica estava se transformando. Porque então da rejeição? Na citação acima há uma expressão chave: “senso de identidade”.

O que se diz quando se fala em ‘identidade’? Em sua conclusão do seminário interdisciplinar *L’Identité* Claude Lévi-Strauss (1977, p. 332) defende: “(...) *l’identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer um*

certain nombre de choses, mais sans qu'il jamis d'existence réelle. (...) et voir que son existence est purement théorique: celle d'une limite à quoi ne correspond en réalité aucune expérience"³⁸⁹. Ou seja, identidade não é algo que se tem. Empiricamente não verificável, ou localizável, mas sempre acionado pelos indivíduos, grupos e suas instituições como forma de se distinguirem, de se afirmarem ou construírem vínculos no seio do grupo, a 'identidade' é um processo sócio-histórico de diferenciação que define um posicionamento em relação a um Outro. Portanto, um recurso discursivo que só pode ser proferido quando em relação a esse Outro. Relacional o que se chama de identidade é sempre uma identidade-como-diferença³⁹⁰. O que significa dizer que a identidade é um antagonismo entre o Eu e o Outro, ao mesmo tempo em que é a negação e o estabelecimento de fronteiras entre esse Eu e o Outro. Se se pode falar apenas virtualmente de 'identidade', ou com Rubem Alves de um "senso de identidade" do protestantismo brasileiro esta foi sempre construída e afirmada em oposição ao catolicismo. Destarte, para o protestantismo da reta doutrina aceitar o ecumenismo seria acatar que não há distinção entre eles e os católicos, do não reconhecimento das diferenças construídas e afirmadas ao longo do tempo entre ambas as religiões. A noção de identidade está carregada de negatividade. O Eu e o Outro negam-se, desconstroem-se e desautorizam-se mutuamente forjando no jogo do reconhecimento e do não reconhecimento uma identidade-como-diferença. (Cf. BURITY, 1997). Por isso rejeita-se o ecumenismo por esse significar a perda do "senso de identidade" protestante.

Essa afirmação acima pode ser encontrada nos diversos artigos e entrevistas. Samuel Munguba comentou que o ecumenismo era inaceitável por diminuir as diferenças entre batistas e católicos. A Convenção Batista Brasileira em Salvador, Bahia, hospedou, pela primeira vez seus participantes em conventos católicos chocando boa parte dos pastores.

Então na Convenção lá de Salvador eles conseguiram hospedagem em conventos católicos e tudo mais, e convidaram o Bispo pra estar na reunião inaugural da Convenção, coisa que eu nunca vi. Então quando cederam a palavra ao Bispo ele então disse "**Nós pregamos a mesma mensagem, nós temos o mesmo evangelho, aí aquilo me doeu.**" Então eu redigi um documento protestando que foi assinado por 60 pastores, ficou conhecido ainda hoje como o Documento dos 60, que é mencionado pelo pastor Ebenézio Gomes Cavalcanti em um dos seus livros... Só

³⁸⁹ "(...) a identidade é uma espécie de foco virtual ao qual nos é indispensável referir para explicar certo número de coisas, mas sem que tenha jamais uma existência real. (...) sua existência é puramente teórica: de um limite ao qual não corresponde, na realidade, nenhuma experiência".

³⁹⁰ Há um longo debate sobre a trajetória semântica do conceito identidade. Cf. TADEU; HALL, WOODWARD. *Identidade e diferença*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000; LACLAU. Sujeito da política, Política do Sujeito. In: *Política Hoje*. Ciência Política. UFPE, Nº 7, Jan-jun, 1997. Cf. também Joanildo Burity (1997).

que meu protesto foi recusado pela Convenção porque o movimento ecumênico estava tomando conta mesmo. [Negrito meu].

Outro colega de denominação perguntava: “E que pode fazer um católico sem conversão, um padre que desconheça Jesus Cristo, num púlpito batista? Mas, os fiéis que o ouvirem pensarão **que não há diferença entre o padre e o pastor**. E assim, estarão sendo enganados”. [Negrito meu]³⁹¹.

Finalizando pode-se perguntar uma última vez: o que faz ser protestante naqueles anos? Sobre isso uma carta aberta publicada no Brasil Presbiteriano oferece uma resposta a esta questão ao mesmo tempo em que resume a posição hegemônica acerca do ecumenismo entre os presbiterianos e que pode ser estendida ao universo batista. Publicada no jornal da Confederação da Mocidade Presbiteriano - *Mocidade* – organização e jornal extintos pelo Supremo Concílio por ser simpática ao ecumenismo e lócus da teologia política de Richard Shaull – o articulista afirmou a necessidade dos evangélicos abandonarem o “dogmatismo anticatólico – secular mal da Igreja Protestante Brasileira”. Um claro convite aos membros da IPB a abandonarem a intransigência religiosa em favor do diálogo com o catolicismo. Consternado pela argumentação, um pastor admoestou aqueles que trilhavam o caminho do ecumenismo na IPB.

Se é verdade o que o amigo afirma, é de se lamentar muito que isso esteja acontecendo. Pois como é possível ser cristão evangélico e não ser ao mesmo tempo anticatólico? O evangelho que pregamos, de salvação pela graça, mediante a fé em Cristo, sem obras, salvação que se alcança pela graça, mediante a fé em Cristo, sem obras, salvação que se alcança já nesta vida, razão por que se tem certeza absoluta, desde aqui, de entrada imediata à presença de Deus, após a morte, é contrário a tudo quanto o Catolicismo romano ensina sobre o assunto³⁹².

Substituindo o sujeito e invertendo o sentido do já citado ditado latino pode-se dizer:

Protestante semper eadem.

Considerações finais

Bodes, hereges, irmãos: igrejas presbiterianas e batistas no Ceará do primeiro Novecentos buscou, através do contato profundo com documentos e ampla revisão bibliográfica, explicitar e analisar a ação político-religiosa protestante na primeira metade dos Novecentos. A ação de pastores, missionários e leigos cearenses foi investigada em suas

³⁹¹ *O tema do ecumenismo. O Jornal Batista*. 28.07.1968. p. 02.

³⁹² *Carta aberta ao Sr. Adilson Rodrigues. Brasil Presbiteriano*. Julho. 1960. p. 05.

particularidades locais e na totalidade das ações das igrejas presbiterianas e batistas no circuito protestante nacional.

A deliberada natureza híbrida desta pesquisa que dialogou sociologia e história confirmou que quando esses dois campos disciplinares se interpenetram os ganhos de inteligibilidade dos objetos são maiores que os daquelas abordagens em que o processo histórico é equivocadamente tratado como mero contexto de um objeto sociológico, ou em que o arsenal conceitual de uma geração de sociólogos – da religião e para além – são pouco ou não incorporados como perene ferramenta de análise por historiadores. Creio que se há alguma originalidade na forma com que velhos temas sobre o protestantismo foram revisitados e escritos deveu-se por causa dessa interpenetração.

Vale dizer que o tema pesquisado não foi fácil. Expus na introdução um conjunto de razões que sustentam essa afirmação. Acrescentaria apenas mais uma questão àquelas. Campo minado, a academicamente impura sociologia da religião, e ora direis, a história da religião, exigiu-me além do rigor teórico-metodológico exercitar a desconfiança em relação ao próprio campo disciplinar no qual estou inserido. Explico-me. Salvo algumas exceções é perceptível que entre os pesquisadores do protestantismo há uma ampla presença de teólogos, pastores e membros confessos de igrejas que possuem alguma dificuldade em despojar-se do tom de propaganda da cultura e saberes protestantes. Não tenho dúvidas que o que importa não é se o estudioso acredita em algum deus, mas sim se a crença do estudioso interfere na objetificação sociológica. No entanto, a fronteira entre os dois é tênue o suficiente para ser ultrapassada inadvertidamente. Minhas sucessivas participações em seminários, simpósios e outros espaços de comunicação e apresentação de alguns resultados primários desta pesquisa tem reiteradamente confirmado minha hipótese de que o ‘rigoroso’ discurso acadêmico não inibe comportamentos religiosos não intencionais de seus pesquisadores.

A singularidade da pesquisa está menos na substância que na forma como que as estratégias, rivalidades e enfrentamentos religiosos foram aqui abordados. A pesquisa ofereceu pistas e chaves sócio-históricas explicativas de como as igrejas protestantes desencadearam suas ações visando a conquista de espaço social, ao arrebanhamento de prosélitos e os consequentes embates com o catolicismo. O modelo de pregação ao ar livre, cujo culto de Billy Graham no Maracanã foi a versão primeira e hiperdimensionada, em

conjunto com a difusão de opúsculos, artigos em jornais e ações missionários a cavalo ou trem pelo interior do estado caracterizaram o trabalho de sedução e conversão ao longo do primeiro novecentos.

A análise de casos emblemáticos que explicitassem as formas pelas quais a propaganda os conflitos se travestiram foi uma decisão metodológica que permitiu descrever conflitos e desnudar seus mecanismos desencadeadores. Ao lado do culto de Billy Graham foram analisadas situações chaves de mobilização e organização protestante. A autorização da construção do Cristo Redentor no Corcovado (1922), o projeto de emenda Plínio Marques (1925) e a Assembleia Constituinte de 1933, foram situações catalisadoras de alianças insólitas entre protestantes, positivistas, maçons e espíritas. Momentos decisivos de ascenso das igrejas protestantes, de definição do lugar da religião no espaço público e da liberdade religiosa, ou seja, da defesa das conquistas laicas da república.

Em particular, o trabalho de evangelização no interior desencadeou situações limites de enfrentamentos de padre e fiéis católicos com pastores e missionários. Seja articulando multidões, elegendo parlamentares, pressionando jornais, autoridades policiais e do executivo ou criando polêmicas na imprensa as ações proibitivas e de censura caracterizaram a dinâmica do campo religioso no Ceará bem como Brasil a fora. O espírito católico dominante associado à licenciosidade das autoridades locais permitiram na maioria das vezes o livre curso das ações. As variações estratégicas e táticas para barrar o avanço protestante parecem não terem sido diferentes entre os estados. Porém, nos demais estados da federação, carecem de mais estudo empírico e teórico a estrutura social e os mecanismos que desencadeiam o que chamei de ações proibitivas e de censura empregados para conter o trabalho protestante.

Raramente enfastia investigar a relação entre duas religiões rivais que buscam, às vezes de formas similares, consolidarem influência no espaço público. Ao mesmo tempo em que o Estado vacilava em cumprir a constituição de 1891 a Igreja pré-Concílio Vaticano II continuava entendendo que era um abuso da noção de ‘liberdade religiosa’ a tentativa de prosélitos em um país já cristianizado pelo catolicismo. Se na capital, Fortaleza, a concorrência se deu pela guerra de artigos, censura e desautorização verbal dos trabalhos protestantes – ações proibitivas indiretas - no sertão essas duas religiões, que reclamavam uma mesma memória, linhagem religiosa, engalfinharam-se em conflitos que não raras vezes

chegaram às vias de fato, isto é, a violência física contra pessoas ou objetos de culto. Juazeiro, Barbalha, Quixadá e Sobral, e circunvizinhanças, foram lócus privilegiados dos enfrentamentos entre católicos e protestantes. O hermetismo cultural em cadência com os poucos recursos materiais, financeiros e humanos desequilibrou a correlação de força. Neste caso a eficácia da organização da Igreja Católica só explica em parte o porque do Ceará e outros estados do nordeste possuírem um crescimento numérico vagaroso ao longo do primeiro novecentos e depois. As ações proibitivas no interior do estado ajuda a entender as razões pelas quais o estado cearense terminou o século passado como um dos menos evangélicos do país.

Porém apesar de hegemônica pelo catolicismo, alguns segmentos cearenses demonstraram serem relativamente sensíveis ao discurso e práticas protestantes. Algumas famílias de classe média não oriundas de círculos aristocráticos, pequenos donos de sítio no interior e trabalhadores urbanos e do campo – maquinistas, dentistas, professores, lavradores, pescadores etc.- figuram na lista de apostasias a favor das igrejas protestantes. Até o final do primeiro Novecentos engrossariam a lista outros profissionais liberais como médicos e dentistas bem como funcionários do setor público.

Ao lado do catolicismo o pentecostalismo surgiu nas evidências como um desvio da doutrina reformada a ser banido das igrejas protestantes. Além de empregar medidas disciplinares, expulsões de membros e, às vezes, de igrejas inteiras, presbiterianos e batistas acusava-os, publicamente, da prática de baixo espiritismo, macumbas, e de curandeirismo. Igualmente a rejeição ao ecumenismo do Concílio Vaticano II significou para os líderes de Presbitérios e Convenções afirmar-se como diferentes do catolicismo mesmo que os fundamentos teológicos de ambas as religiões fossem os mesmos.

Parte das lutas concorrenciais em várias evidências está presente um silencioso discurso que reclamava a religião protestante como distinta do catolicismo e do pentecostalismo, e, por assim dizer, com demandas político-religiosas específicas. Pude demonstrar que por detrás das lutas pelo laicismo, das rivalidades e enfrentamentos com clérigos e fiéis estava a necessidade de que o Estado e a Igreja Católica assistissem suas demandas reconhecendo em nível legal e cultural o lugar do protestantismo na sociedade.

O fato dos protestantes concorrerem em um espaço hegemônico pelos católicos explica o porquê dos segundos serem os principais consortes dos primeiros. Para júbilo dos pesquisadores nem pastores, nem clérigos pareciam preocupados em expressarem, com exatidão, o que sentiam uns pelos outros. Os limites da interpretação que todo texto impõe ao seu interlocutor não conseguiu ocultar o sentido anticatólico e antiprotestante presente na esmagadora maioria dos artigos tamanha a clareza com que foram enunciados.

Ademais, as estratégias, rivalidades e enfrentamentos entre as duas religiões interessaram-me apenas na medida em que desvelaram casos pouco ou totalmente desconhecidos e incluíram novos agentes na dinâmica sócio-religiosa contribuindo no entendimento do ‘como’ da formação do campo religioso cearense contemporâneo, de como presbiterianos e batistas foram ativas na formação e mudanças pelas quais passou o universo evangélico tanto em nível local e nacional. Ao mesmo tempo em que as igrejas protestantes foram agentes, fermento que fez crescer o ‘bolo evangélico’, a dinâmica própria do campo colocou-os frente a problemas de ordem financeira, estrutural, e a impasses organizacionais e de estratégia que abateriam sua capacidade de trabalho. Apesar de terem sido os primeiros a usufruir dos mais diferentes veículos de comunicação, de terem iniciado a era dos megacultos, aproximação a governos e eleição de parlamentares etc. passaram a perder espaço para as igrejas pentecostais. Se o primeiro novecentos foi a passarela por onde desfilou o presbiterianos e batistas o segundo novecentos deu passagem a versatilidade e força social das igrejas pentecostais.

Bibliografia

Livros, artigos e teses

- ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. SP: Martins Fontes, 1999.
- ABRANCHES, João. O Brasil diante da Doutrina de Monroe. In: *Revista Americana: uma iniciativa pioneira de cooperação intelectual (1909-1919)*. Brasília: Senado Federal, 2001.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. SP: Ática, 1982.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. SP: Paulinas, 1984.
- _____. *Dogmatismo e intolerância*. SP: Loyola, 2004.
- ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. *A construção da verdade autoritária*. SP: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- AUBRÉE, Marion. Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles. In: GODELIER, M. & HASSOUN, J. (orgs.) *Meurte du Père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris: Arcanes, 1996.
- AZEVEDO, Israel Belo. De. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Editora UNIMEP; SP: Exodus, 1996.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Casa ed. Presbiteriana, 1959.
- ARARIPE Jr. Tristão Alencar. A Doutrina de Monroe. In: *Revista Americana: uma iniciativa pioneira de cooperação intelectual (1909-1919)*. Brasília: Senado Federal, 2001.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ARÓSTEGUI, Julio. *A Pesquisa Histórica: teoria e método*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- AZEVEDO, Thales. Catolicismo no Brasil? *Revista Vozes*. SP, 117-124. Fev. 1969.
- BANCHER, Flavia. Algumas temporalidades do *Événement*. In: *A queda do muro de Berlim. A presentificação da história*. SP: Ateliê Editorial, 2003.
- BARBOSA, Luiz Gomes. *Pentecostais do Ceará*. Uma odisséia de pioneiros. Fortaleza: s/d.
- BEGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. SP: Paulus, 2004.
- BEOZZO, Oscar. A igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (direção). *História Geral da Civilização Brasileira. III. O Brasil Republicano. 4. Economia e cultura (1930-1964)*. SP: Bertrand Brasil, 2004.

- _____. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia* (1959-1965). Programa de Pós-Graduação em História Social, Tese de doutorado, 2001.
- BECKER, Howard. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. SP: Hucitec, 1997.
- BERCOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade: puritanismo, a Bíblia e o mito a América. In: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. RJ: Graal, 1988.
- BIRMAN, Patrícia (org.) *Religião e espaço público*. SP: Attar Editorial, 2003.
- BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América, s/d.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. SP: Brasiliense, 2006.
- BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes. *História constitucional do Brasil*. Brasília: OAB, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução – elementos para uma teoria do sistema de ensino*. RJ: Vozes, 2008.
- _____. *A distinção: crítica social do julgamento*. SP: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007a.
- _____. *Meditações pascalianas*. RJ: Bertard Brasil, 2007b.
- _____. *Coisas ditas*. SP: Brasiliense, 2004.
- _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- _____. Stratégies de reproduction et modes de dominations. In: *Actes de La recherche em Sciences Sociales*. Nº 105, Dez. 1994, pp. 03-12.
- _____. *O poder simbólico*. RJ: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: aspecto religioso*. Nova York: Sociedade de Preparo Missionário Funcionando nos Estado Unidos e Canadá, 1916.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católica: dimensões brasileiras um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. RJ: Graal, 1988.
- BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião – Rever*. Nº 4, 2002, pp. 27-45.
- _____. *Identidade e política no campo religioso*. Recife: Ed. UFPE, 1997.

- CALVANI, Carlos Eduardo B. A educação no projeto missionário do protestantismo no Brasil. In: *Revista Pistis Praxis, Teol. Pastoral*. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 53-69, jan./jun. 2009.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. (org). *Católico, protestantes e espíritas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Eduardo. *Natanael Cortez e o ministério da palavra – biografia de um pastor do rebanho de Deus*. Fortaleza: s/ed, 1989.
- CARR, Edward Hamlet. *O que é história*. RJ: Paz e Terra, 1989.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. RJ: Paz e Terra, 2000.
- CASTRO, Eduardo Góes. *Os “quebra-santos” – anticlericalismo e repressão pelo DEOPS/SP*. SP: Humanistas, 2007.
- CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina, 2006.
- CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. SP: Nascente Editora, 1985.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves – poesia, brincadeira, erotismo*. SP: Papyrus, 2005.
- CÉSAR, Waldo; SHAULL, Richard; BORDA, Orlando & SOUZA, Beatriz Muniz de. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. Petrópolis, RJ: 1968.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil - Mito fundador e sociedade autoritária*. SP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.
- _____. O discurso competente. In: *Cultura e democracia*. SP: Cortez, 1990.
- CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- _____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- COLBY, Gerard; DENNETT, Charlotte. *Seja feita a vossa vontade - A conquista da Amazônia: Nelson Rockefeller e o evangelismo na Idade do Petróleo*. RJ: Record, 1998.
- CONSTITUIÇÃO do Estado do Ceará de 1935. Fortaleza: INESP, 2005.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- CORTEZ, Natanael. *O Presbiterianismo no Norte do Brasil: fase pioneira (síntese)*. Recife: s/ed, 1957.
- _____. *Os dois tributos – a César a Deus*. Fortaleza: s/ed, 1965.

_____. *Conferência Religiosa – o catolicismo protestante não se acha, absolutamente, em estado de bancarrota. Refutação ao jesuíta Camillo Torrend.* Fortaleza: Typo-Litho Gadelha, 1919.

CONDE, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil.* RJ: CPAD, 2000 [1960].

CURY, Carlos Roberto Jamil. Laicidade e religião. In: BAPTISTA, Paulo A. Nogueira ; PASSOS, Mauro & SILVA, Wellington Teodoro da. In: *O sagrado e o urbano – diversidade, manifestações e análise.* SP: Paulinas, 2008.

DaMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.* RJ: Rocco, 1997.

_____. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.* RJ: Rocco, 1997.

DECRETO *Unitatis Redintegratio.* Sobre o ecumenismo. SP: Paulinas, 2004.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DIAS, Romualdo. *Imagens de Ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922 – 1933).* São Paulo: Edunesp, 1996.

DIAS, Roberto Barros. “*DEUS E A PÁTRIA*”: Igreja e Estado no processo de Romanização na Paraíba (1894-1930). João Pessoa. Dissertação e Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História – UFPB, 2008b.

DURKHEIM, Emile. *As regras do método sociológico.* SP: Ed. Abril, 1973.

FERREIRA, Júlio A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil.* SP: Casa Editora Presbiteriana, 1992. Volume 2.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilo de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral.* RJ: Editora FGV, 2002.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Pedro Alberto (coord). *Nem anjos nem demônios.* Op. Cit. (1994).

_____. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment.* Tese de Doutorado – SP, Unicamp, 1993.

FURTADO Filho, João Ernani. *Soares Moreno e Matias Beck: inventário de uma polêmica nos escritos de Ismael Pordeus.* Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria de Cultura e Desporto, 2002.

GIRARD, René. *O bode expiatório.* SP: Paulus, 2004.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova.* SP: Cia. das Letras, 2002.

- _____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. SP: Cia. das Letras, 2001.
- _____. Saques rituais – Preâmbulo de uma investigação em curso. In: *A micro-história e outros ensaios*. RJ: Bertrand Brasil, 1991.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*. SP: Atar Editorial, 2002.
- _____. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, Ano 9, Nº 19, p. 247-281, julho de 2003.
- _____. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1997, v. 40, Nº 2, 31-82.
- GOLDMAN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia*. SP: Bertrand Brasil, 1993.
- _____. O todo e as partes. In: *Dialética e cultura*. RJ: Paz e Terra, 1979.
- GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- GOTAY, Samuel Silva. As condições e os processos históricos que tornaram possível o desenvolvimento da teologia da libertação na América Latina. In: *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe*. SP: Paulinas, 1985.
- GRAHAM, Billy. *Billy Graham: o evangelista do século*. SP: Hagnos, 2008.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis, RJ: 1985.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion, hilo de memoria*. Barcelona, Espanha: Herder, 2005.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. SP: Cia das Letras, 2006.
- HOUTART, François. *Sociologia da religião*. SP: Ática, 1994.
- ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo pré-conciliar e religiões mediúnicas no Brasil: da demonização ao saber médico-psiquiátrico. In: MANOEL, Ivan Ap.; FREITAS, Nainora M. B. de (org.). *História das religiões – desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográfico*. SP: Paulinas, 2006.
- LE BON, Gustave. *Psicologia de las masas*. Disponível em: http://www.4shared.com/document/PgyVRYhP/_Gustave_Le_Bon_-_Psicologia_.htm. Acesso: 18.03.2011.
- LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia*. Contribuição a la teoria de las representaciones. México: FCE, 2006.

- LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro – estudo de eclesiologia e história social*. RJ: SP: JUERP/ASTE, 1981.
- LESOURD, Len. *Crescendo na fé*. SP: SBN Editora, 2009.
- LÉVI-SATRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós, 1995.
- _____. Conclusions. In: *L'Identité – Seminaire interdisciplinaire dirige par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France (1974-1975)*. Paris: Quadrige/PUF, 1977.
- LEWIS, Ioan. *O êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do Xamanismo*. SP: Perspectiva, 1977.
- LEXIKON, Herder. *Dicionário de símbolos*. SP: Cultrix, 2004.
- LINS, Ivan Monteiro de Barros. *História do positivismo no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009.
- LOPES Jr, Orivaldo P. A conversão do protestantismo no nordeste do Brasil. In: *Revista Lusotopie*, 1999, pp. 291-308.
- LONGUINI Neto, Luiz. *O novo rosto da missão - Os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.
- LOWY, Michael. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion. In: *Archives des Sciences Sociales des Religions*. out –dez, pp. 51-58, 1996.
- _____. *Redenção e utopia. O judaísmo libertário na Europa Central*. SP: Cia. das Letras, 1989.
- LUKES, Steven. Bases para a interpretação de Durkheim. In: COHN, Gabriel. *Sociologia: para ler os clássicos*. RJ: Azougue, 2005
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil, 1916-1985*. SP: Brasiliense, 2004.
- MARIA, Julio. *A Igreja e a República*. Brasília: Ed.UNB, 1981.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. SP: Loyola, 1999.
- MARQUES, Delcídes. ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara. (Orgs.). *O culto na rua e a rua do culto: pregadores da fé na Praça da Sé. Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. SP: Terceiro Nome, 2009.
- MARX, Karl. Prefácio da 1ª edição. In: *O Capital - crítica da economia política. Livro 1, Volume 1*. RJ: Civilização Brasileira, 2006.

_____ & ENGELS, Friedrich. O jogo da verdade. In: *Sobre literatura e arte*. SP: Global, 1986.

MATA, Sergio da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Tempo Social*. vol. 20 n° 2. SP. Nov. 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702008000200012>

MATOS, Alderi Souza de. *Histórico da Igreja Presbiteriana do Brasil* Disponível em: http://www.ipb.org.br/artigos/artigo_inteligente.php3?id=24. Acesso em: 20.10.2004.

_____. A missão da Igreja: uma perspectiva latino-americana. *Fides Reformata*. N°4/1, 1999.

MAUÉS, Raymundo Herald. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais) In: *Revista de Antropologia*, SP, 2003, V. 46 N° 1. pp. 09-40.

MEHL, Roger. *Tratado de sociologia del protestantismo*. Madrid: Studim, 1974.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *História Oral*. SP: Loyola, 2000.

MEIN, David (coord.). *O que Deus tem feito*. RJ: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira, 1982.

MENDONÇA, Sônia Regina de. Estado e sociedade: a consolidação da república oligárquica. In: LINHARES, Maria Yedda. (org.) *História Geral do Brasil*. RJ: Campus, 2000.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, SP: Unesp, 1997.

_____ & VELASQUES Filho, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. SP: Loyola, 1990.

MENEZES, Djacir. A educação no Ceará: repasse histórico-social (das origens coloniais a 1930) (In) MARTINS FILHO, Antônio; GIRÃO, Raimundo. *O Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1966.

MESQUITA, Antônio. *História dos batistas do Brasil (1907-1935)*. RJ: Casa Publicadora Batista, 1940.

MIRANDA, Julia. *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*. SP: Maltese, 1995.

_____ *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. RJ: Relume Dumará, 1999.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.); SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. SP: Cia. Das Letras, 1998.

- MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. RJ: Vozes, 1972.
- MOTA, Leonardo. *Religião na poesia do povo*. In: *Violeiros do Norte – poesia e linguagem do sertão nordestino*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.
- MOURA, Sérgio Lobo de. *A igreja na primeira república*. In: *O Brasil Republicano – Sociedade e Instituições (1889-1930)*. RJ, SP: Difel, 1978.
- NABUCO, Joaquim. *A aproximação das duas Américas*. In: *Revista Americana: uma iniciativa pioneira de cooperação intelectual (1909-1919)*. Brasília: Senado Federal, 2001.
- NEDER, Gislene. *Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.
- NOGUEIRA, Raimundo Frota de Sá. *Os Batistas no Ceará*. Fortaleza: Setor Gráfico do Colégio Batista Santos Dumont, 2003.
- O CATOLICISMO ROMANO - um simpósio protestante. SP: ASTE, 1962.
- ORO, Ari Pedro. *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*. *Ilha Revista de Antropologia*. Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, SC, Brasil. V. 3. Nº 1, 2001, pp.71-85
- _____. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. *Perseguidos, mas não desamparados*. RJ: JUERP, 1999.
- OLIVEIRA, Gledson Ribeiro de. *Investigando um tema religioso ou “Como pude apurar o que vou dizer?”*. In: FREITAS; BARBOSA; DAMASCENO. *Pesquisa histórica: fontes e trajetórias*. Fortaleza: EdUECE / ABEU, 2008.
- _____. *Paidéia - A formação da reta doutrina protestante no Ceará*. In: *Estudos de História*, Unesp, Franca, V. 13, nº 1, 2006, pp. 149-177. (Dossiê Educação e religiosidades).
- _____. *Os Filhos de Lutero: atores protestantes na província cearense no século XIX*. In: *Trajetos - Revista de História da UFC*, vol. 2, nº 3, 2002, pp. 31-54. (Dossiê: História, memória e oralidade).
- PARENTE, Josênio. *A fé e a razão na política: conservadorismo e modernidade das elites cearenses*. Fortaleza: Edições UFC, Edições UVA, 2000.
- PASSOS, Mauro. *Entre o sagrado e o profano – caminhos da educação católica na primeira república*. In: BAPTISTA, Paulo A. N.; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington Teodoro da (org.). *O sagrado e o urbano – diversidade, manifestações e análise*. SP: Paulinas, 2008.
- PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. RJ: Juerp, 1985.

- PESAVENTO, S.J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. In: *Revista Brasileira de História – Representações*. São Paulo, vol. 15, nº 29, p. 9-27, 1995.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. SP. Editora 34, 2003.
- _____. *A magia*. SP: Publifolha, 2001.
- PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. *Dom Helder Câmara – entre o poder e a profecia*. SP: Ática, 1997.
- PINHEIRO, Jorge. *Teologia e política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira*. SP: Fonte Editorial, 2006.
- POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, RJ, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. In: Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. RJ: Graal, 1988.
- REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993.
- REVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- RIBEIRO, Boanerges. *Igreja evangélica e república brasileira (1889-1930)*. SP: O Semeador, 1991.
- _____. *Protestantismo e cultura brasileira*. SP: Casa Editora Presbiteriana, 1981.
- RICOUER, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: *A intolerância*. RJ: Bertrand Brasil, 2000.
- RIO, João do. *As religiões no Rio*. RJ: José Olympio, 2008.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo*. SP: Brasiliense, 1987.
- ROLIM, Rivail Carvalho. As culturas jurídicas ocidentais e as idéias jurídico-penais no Brasil, décadas de 1930-40. *Acta Scientiarum*, Maringá, Vol. 27, n. 1, 2005. p. 47-59.
- _____. Direito, justiça e cidadania: uma abordagem na perspectiva da história social do direito. *Revista Espaço Acadêmico*, Nº 50. Julho de 2005. Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/050/50esp_rolim.htm. Acesso em: 25.11.2009.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. RJ: EdUERJ, 2002.
- _____. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. RJ: EdUERJ, 1999.

- SANTOS, Valdevino Rodrigues do. *Tempos de exaltação: um estudo sobre a música e a glossolalia na Igreja do Evangelho Quadrangular*. SP: Annablume, 2002.
- ROSSI, Agnelo. *Diretório Protestante no Brasil*. Campinas: Tipografia Paulista, 1938.
- SCAMPINI, José. A Liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado - 2ª parte (A liberdade religiosa na República). *Revista de Informação Legislativa*, v. 11, n. 42, p. 369-430, abr./jun., 1974a. Disponível em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/182493>. Acesso em: 18.10.2010.
- _____. A Liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado - 3ª parte (A liberdade religiosa na segunda república). *Revista de Informação Legislativa*, v. 11, n. 43, p. 162-267, jul./set., 1974b. Disponível em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/182490>. Acesso em: 18.10.2010.
- SAHLINS, Marshall. *História e cultura*. RJ: Zahar, 2006.
- _____. *Ilhas de história*. RJ: Zahar, 2003.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo. *História da igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. SP: Ed.USP, 2002.
- SANTOS, Jovelina Silva. *Círculos operários no Ceará – “instruindo, educando, orientando, moralizando” (1915-1963)*. Fortaleza: S/ed., 2007.
- SANTOS, Carlos Maximiliano Pereira dos Santos. *Comentário à Constituição Brasileira de 1891*. Brasília: Senado Federal. 2005 [1918]. (Edição fac-similar).
- SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas, SP: Autores Associados, 2008.
- SCARANO, Julita. *Fé e milagre: ex-votos pintados em madeira: séculos XVIII e XIX*. SP: EdUSP, 2004.
- SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (org). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. SP: Paulinas, 2003.
- _____. A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (org.) *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002. (V. 2).

- SILVA, Marcos José Diniz. *Moderno-espiritualismo e espaço público republicano* – maçons, espíritas e teosofistas no Ceará. 2009. (Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará).
- SIMMEL, George. *Sociologia I – estudos sobre as formas de socialización*. Madri: Alianza Editorial, 1986.
- SOÁREZ, Ednilo. Edilson Brasil Soárez – um marco na educação. Fortaleza: s/ed, s/d.
- SODRÉ, Muniz. ‘Estratégias’. Por quê? In: *As estratégias sensíveis*. RJ: Vozes, 2006.
- SOUSA, Etiane C. B. & MAGALHÃES, Marionilde Dias B. de. Os pentecostais: entre a fé e a política. In: *Revista Brasileira de História*. SP, v. 22, nº 43, pp. 85-105, 2002.
- SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculo operário - a igreja católica e o mundo do trabalho no Brasil*. RJ: Ed. UFRJ, 2002.
- SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto lobato. *Geografia: conceitos e temas*. RJ: Bertrand Brasil, 2003.
- SOUZA, E. C. Bovkalovski; Magalhães, Marionilde Dias. B. de. Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*. SP, V. 22, Nº 43, pp. 85-105, 2002.
- SOUZA, Robério Américo. *Natanael Cortez*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.
- STUDART, Luís. Apontamentos para a biografia do Barão de Studart. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo Especial. pp. 67-80, 1956.
- TARDE, Gabriel. *Opinião e as massas*. SP: Martins Fontes, 1992.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- THOMPSON, E. P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: *Costumes em comum*. SP: Cia. das Letras, 1998.
- _____. *Miséria da Teoria*. SP: Brasiliense, 1981.
- TODOROV, T. *A Vida em comum: ensaio de antropologia geral*. Campinas: Papirus, 1998.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VELASQUES Filho, Prócoro. Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do espírito. In: MENDONÇA & VELASQUES. *Op. Cit.*
- VIANA, Paulo (org). *A sagrada peleja*. Fortaleza: UFC/ Casa José de Alencar, 2001.
- VILAR, Pierre. O retorno do fato. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. In: *História: novos problemas*. RJ: Francisco Alves, 1995.

VOVELLE, Michael. A história e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. SP: Martins Fontes, 2005.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed.UNB, 1994.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. RJ: Zahar, 1979.

WOLFF, Elias. Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral. SP: Paulus, 2002.

ZALUAR, Alba. Os homens de Deus – um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. RJ: Zahar, 1983.

Fontes

Jornais

Norte Evangélico: 1913, 1917, 1957;

Correio Doutrinal: 1924, 1929, 1930, 1931, 1932.

Correio do Ceará: 1924, 1932, 1935, 1936, 1939, 1940, 1942, 1943;

A Razão: 1931.

O Jornal Batista: 1960, 1964, 1965, 1968, 1974;

O Nordeste: 1964;

Tribuna do Ceará: 1965, 1966, 1967, 1968;

Anais

ANAIS da Convenção Batista Brasileira dos anos: 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1973, 1974, 1975.

ANAIS da 1º Seminário Batista Cearense de Ação Social. GT de Ação de Social - CBC, Fortaleza, 1990; *ANAIS da XXXII e XIII Assembléia da Convenção Batista Cearense*.

Documentos Cartoriais

SUMÁRIO DE CULPA - Justiça Pública de Barbalha: autora. Antônio de Sá Barreto: réu. 03 de outubro de 1940.

Revistas

Revista **Vinde**. Ano III, nº 34, p. 26-33, set. 1998.

Leis

Decreto Nº 847 de 11 de outubro de 1890. Código Penal dos Estados Unidos do Brasil.

Entrevistas

Pastor Samuel de Aguiar Munguba, Igreja Batista de Porangabussu. Entrevista realizada em 05/07/2004.

Jefferson Clodovir Mendes, membro da Primeira Igreja Batista de Fortaleza. Entrevista, realizada em 27/01/2006.

Pastor Othoniel Martins, Igreja Presbiteriana de Fortaleza. Entrevista realizada em 20/08 e 13/09/2009.