

Os Filhos de Lutero: atores protestantes no Ceará do século XIX

Gledson Ribeiro de Oliveira
Universidade Estadual do Ceará.

Resumo

Este artigo vem no bojo de um estudo maior sobre as relações entre católicos e protestantes no Ceará, no século XIX. Nele analisaremos as representações sociais da população eminentemente católica sobre a presença protestante nos primeiros contatos entre as duas religiões e a ação intolerante entre os dois cultos no campo religioso.

Palavras-chave

Intolerância; anti-protestantismo; o Outro.

Abstract

This article concerns a larger study about the relationships between catholics and protestants in Ceará in the century XIX. In it we will analyze the social representations of the population eminently Catholic of the Protestant presence in the first contacts among the two religions and the intolerant action among the two cults in the religious field.

Key-Words

Intolerance; anti-protestantismo; the Other.

Na historiografia sobre os contatos iniciais entre católicos e protestantes, no Brasil Império, as representações sociais dos primeiros, em relação aos últimos, podem assim ser escritas: os protestantes são blasfemos, heréticos, pagãos, usurpadores da palavra divina, ignorantes, caluniosos... Para efeito deste estudo, eles serão o Outro. Para Tzvetan Todorov, o Outro “é sempre um Outro exterior; um grupo social concreto a qual *nós* não pertencemos”;¹ um segmento religioso formalmente tolerado no campo cearense. Destarte, o diferente, o estranho, o Outro, na província cearense, é o ser protestante, a *Kultur* de estrangeiros e brasileiros que são ou vão aderindo ao novo credo. O Eu ou o Mesmo, a religião hegemônica do Império: o catolicismo.

O contato com o Outro só seria possível no Ceará com o quadro histórico favorável do início do século XIX. Não cabe aqui reconstruir aquele processo de redefinição do status da colônia portuguesa, em relação à metrópole, mas apenas apontar que as novas relações político-comerciais com a poderosa nação inglesa (anglicana) possibilitariam, a partir dos três Tratados de 1810, a ruptura com o monismo cristão até então inalienável no Brasil. Em doses homeopáticas, um novo credo era trazido nas bagagens de lavradores, naturalistas, médicos, arquitetos, pintores, botânicos e comerciantes europeus. Esses trabalhadores simples, qualificados ou donos/representantes de casas comerciais, seriam os primeiros atores protestantes a manterem contatos com as populações provinciais trazendo diferentes tradições e costumes cristãos.

Credos diferenciados do catolicismo penetrariam não mais por força militar como em séculos passados, mas, neste momento, por concessão Real portuguesa. Essas concessões de entrada no Brasil, dadas antes apenas aos súditos lusitanos, acompanhavam uma recente política de *emigração de evluídos* – verdadeira tara entre as províncias - visando ao desenvolvimento cultural e estrutural do Império, para muitos, só possível com a importação de mão-de-obra estrangeira qualificada ou não. O livro de *Títulos de Residência de Estrangeiros* controlaria o fluxo de mão-de-obra contratada ou não no Ceará, possibilitando a secretaria de polícia saber de onde vinham, que ofício praticavam, além de mensurar o número destes aportados na província. Os estrangeiros que nos interessam, neste momento, são principalmente os ingleses, germânicos e suíços, já que portugueses e franceses, em sua maioria, confessavam o credo católico.

Não encontraremos, na província cearense, colônias de estrangeiros do porte daquelas erguidas no Sul do Império. Como lembra o Barão de Studart, a colônia germânica, na província cearense, atraiu “um pouco a atenção somente quando aqui comercializavam Luiz Sand e H. Halkmann,”⁷² e, apesar dos fortes vínculos comerciais, as atividades inglesas na província estavam mais vinculadas ao comportamento de civilidade e ao otimismo positivista que às práticas religiosas, apêndices dos negócios locais.

É sabido que, para convivência tolerante entre segmentos religiosos diferentes, faz-se necessário um certo *Estado de Direito*, pactos e contratos que garantam o equilíbrio social entre as partes envolvidas no campo religioso imperial, no qual os protestantes, até então, eram ausentes. Com efeito, o Decreto Imperial de 17 de abril de 1863, (principal conjunto de leis não-católicas do Brasil) regia, pela primeira vez, o casamento civil, a construção de casas de culto acatólico e a separação de espaços físicos nas capitais para

inumações protestantes. Uma inelutável irreversibilidade na liberalização religiosa.

As concessões no campo religioso reconfiguraram a dinâmica social criando demandas até então inexistentes na província. O *Cemitério dos Ingleses* seria uma clara demanda social necessária, em Fortaleza, ao novo credo. Manifestando-se na geografia urbana da cidade, este se tornaria um dos símbolos da presença pública protestante, na primeira metade do século XIX. Sua lógica de funcionamento se diferenciava da dos cemitérios católicos cearenses. Primeiro, pela mentalidade liberal da morte já que sua gerência era feita por iniciativa privada, no caso, Henrich Broclehurst, dono da casa comercial inglesa *Singlehurst & Cia*, enquanto que os cemitérios católicos comumente eram construídos e administrados pelas irmandades e paróquias. As formas do *bem-morrer* não eram envoltas no manto barroco que o catolicismo – popular ou erudito – praticava neste ritual de passagem. O cuidado com o cadáver, as preces e missas de encomenda à alma, no purgatório, todas perderiam força diante da impossibilidade de intercessão pelo indivíduo morto segundo a teologia protestante. Para estes, com a morte, só há dois destinos: o céu ou o inferno. Não há nada a fazer pelo desencarnado nessa passagem. Segundo, pelo caráter de mercantilização da morte. Parecia não existir problema algum na venda de covas e nas inumações de católicos em seu cemitério - o que era inaceitável em caso inverso. Administrar o cemitério poderia ser considerado por anglicanos como Hernrich Broclenhurst um negócio como qualquer outro.

Como dissemos, não existe na geografia urbana de Fortaleza algo que aponte a presença protestante com tamanha objetividade, em sua fase inicial. Dizemos isso pela ausência de registros sobre casas de culto - sem aparência externa de igreja como regia a Constituição - ou o trabalho de capelania no porto de Fortaleza – comum em outras províncias, junto aos navios ingleses aportados - e de comunidades expressivas de imigrantes, como as do Sul do Império. Talvez fosse suficiente o culto doméstico sem a presença de missionários com a livre interpretação das Escrituras. O *Livro de Oração Comum*, largamente difundido entre os imigrantes ingleses, poderia ser suficiente para manter a doutrina e ética protestantes. Entre os germânicos, o simples estudo das Escrituras, as orações e o tradicional sentimentalismo *pietista* também poderiam ser suficientes para manter viva a fé acatólica na cidade.

Cabe agora observarmos a historicidade do encontro de católicos e protestantes no campo religioso cearense.

O naturalista escocês George Gardner seria um dos tantos estrangeiros a percorrerem as províncias imperiais, entre 1836 e 1841. Coletando dados da fauna, flora, tradições e costumes locais, Gardner vivenciaria, na sua viagem pelo interior da colônia, várias experiências com o catolicismo local, inclusive na província cearense. Como se sabe, a matriz sincrética (afro-indígena-branca) da religiosidade católica permitiu constituir em seu interior uma pluralidade de ritos e crenças que, apreendidos, criados e recriados, reconfiguraram as práticas eruditas da cristandade portuguesa³. Entretanto um dos pontos em comum à matriz católica – seja ela erudita ou popular – é que em geral ambas estranhavam ou não admitiam a idéia de um cristão que não fosse da religião da hóstia.

Os contatos do naturalista George Gardner no Ceará deram-se com certa facilidade, graças ao seu ofício de médico, com a cura e alívio de sintomas crônicos de oftalmia na vila do Crato e de Icó.⁴ Nesta primeira vila, o fato de ser calvinista não significou problemas de receptividade. Por ser médico, sua presença pareceu bem-vinda. Ninguém o inquiriu sobre sua religião, passando esta despercebida ao povo. Já que não se tratava de uma viagem missionária, apresentar-se como acatólico não seria necessário nem inteligente.

Entretanto Gardner faz menção que, na vila de Icó, vivera atritos com a população por sua confissão religiosa. As três semanas na vila proporcionaram laços de amizade com o que ele chamou de “gente distinta do lugar”, entre estes, um velho clérigo, que, com certa assiduidade, o visitava. Seria exatamente esse sacerdote quem viria interrogá-lo sobre sua confissão religiosa. Perguntou-lhe primeiro se era batizado e em que religião, perguntas pertinentes ao fazer sacerdotal, já que o batismo é um dos principais dentre os sete sacramentos da igreja. Ao dizer-lhe que era calvinista o clérigo exclamaria: “Ah! então o sr. é pagão!” Gardner não escreveu os pormenores do que poderia ter sido uma longa jornada histórica e hermenêutica sobre a religião cristã. Contentou-se em registrar, nas suas memórias de viagem, que a discussão deu-se devido à ignorância sacerdotal do clero inferior do Norte: “tive grande custo em convencê-lo de que os princípios fundamentais de nossas respectivas religiões eram iguais;”.

Para além do juízo feito por Gardner do sacerdote, muito da percepção católica acerca do protestantismo poder-se-ia apreender. As matrizes fundamentais realmente eram as mesmas, mas um missionário protestante em busca de conversões – que não era o caso de Gardner – não seria impassível às insinuações de qualquer católico. Um missionário não perderia a oportunidade de desautorizar o discurso da igreja hegemônica em qualquer

situação. Em uma comunidade católica como a de Icó, ser cristão era possuir uma religiosidade que nascesse desta. Sabedor dessa relação imperativa nas representações populares, quando perguntado outras vezes sobre sua religião, Gardner limitava-se a responder simplesmente que era cristão, o que já bastava para merecer respeito dentre os populares. Como estratégia, era melhor calar sobre sua confissão de fé, evitando debates mais calorosos, que se arriscar a sofrer algum tipo de crítica ou sevícia. A população se relacionaria com Gardner harmonicamente sem aprofundar o mérito de este ter sido reconhecido protestante. Por sua vez, o naturalista, sem espírito conversionista, cultivava, com eufemismo, o termo cristão em nome das boas relações na vila. Os atores de ambos os credos silenciariam no debate religioso.

Outro missionário, James Cooley Fletcher, já registrara, nas palavras de seu colega, Daniel Parrish Kidder – ambos metodistas estadunidenses –, o aparente sentimento de tolerância entre católicos e protestantes no seu *Esboço Histórico e Descritivo*: “é minha firme convicção que nenhum outro país católico do globo existe, onde prevaleça maior grau de tolerância e liberdade de sentimento para com os protestantes”. Mas ressalvara dizendo que, “como se podia esperar, alguns poucos padres fizeram toda oposição que lhes foi possível, mas o fato mesmo dessa oposição ter sido incapaz de excitar o povo...”⁵

Em seus relatos, pode-se perceber que, na prática, Daniel Kidder compreenderia que leis não garantem a tolerância, no máximo, amortizam conflitos. Os protestantes seriam vistos na sociedade imperial acidamente católica como usurpadores do discurso cristão, e estranhos àquele espaço social. Tolerar é um exercício que, ao contrário do que pensou Kidder, não seria tão difundido no Império. Aceitar o diferente, permitir o direito de errar, perpassava muitas vezes o mero desconhecimento ou o silêncio diante de um representante católico. A questão é que, se comparada às perseguições na Europa, o Brasil poderia ser tolerante às diferenças. Sobre os riscos de uma sociedade legalmente tolerante, Marcelo Dascal lembra que: “(...) se tolerar significa aceitar a existência do que não se pode suprimir, o ‘tolerante’, no momento em que tiver condições de suprimir aquilo que lhe parece errado, fá-lo-á, tornando-se assim rapidamente intolerante.”⁶

Digna de nota é a abjuração de Ernesto Augusto Punhatt na Vila de Maranguape em 1868. Punhatt fazia parte da silenciosa massa de imigrantes aportados em Fortaleza durante o período de emigração de europeus e americanos ao Brasil. Não sabemos as razões de sua presença nos trópicos, e em particular, no Ceará. Sabemos ser um germânico de vinte e oito anos e, possivelmente, comerciante. O articulista do jornal *Tribuna Catholica*, no artigo *Conversão*, de 17 de maio daquele ano, revela elementos importantes

do significado do Outro para a religião oficial do Estado. Quase sempre, ao tentar identificar a confissão religiosa de um estrangeiro no Brasil, recorria-se ao enquadramento do indivíduo às três grandes correntes protestantes. Associava-se, com certa mecânica, posição geográfica à religião do estrangeiro: se vinha da Confederação Germânica, era luterano; se inglês, anglicano; dos países baixos, calvinista. Quando não, a simples alcunha jocosa de *filho de Lutero*. Neste caso, Punhatt, durante os preparos de sua abjuração, certamente comunicara ao pároco de Maranguape pertencer à confissão luterana. O toque pessoal e ufanista, com requintes de dramaticidade, coloca a conversão do luterano como um grande triunfo da religião católica no Ceará. Uma decisão “heróica e salutar resolução de abjurar o lutheranismo e abraçar a fé católica”, escreveria o articulista.

Lutero e seus filhos continuariam, após quatro séculos, a encarnar a blasfêmia e a escolha errada (heresia). Mesmo tolerado, o erro, quando reconhecido pelo desviado, é aclamado como vitória da hermenêutica católica, com a derrota de uma outra, a protestante. O comerciante protestante foi passível de perdão por ter sido embrutecido pelas blasfêmias de Lutero. Como no protestantismo, o católico não aceita que o indivíduo venha a ela contaminado por outras práticas não-romanas. A *ecclesia* quer presenciar a morte da blasfêmia e consequente nascimento de nova criatura. Daí o grande teatro construído em torno de sua conversão ao catolicismo que pareceu mobilizar a freguesia na questão.

Punhatt respondeu as perguntas, das quais, mesmo não escritas no artigo, pode-se supor o conteúdo: admissão dos erros espirituais, crença na comunhão dos Santos, em Maria Mãe de Jesus e nos sacramentos da Santa Igreja. Uma vez confirmados esses elementos, o grande final: o renascimento pelo batismo. “(...) depois que correu sobre sua cabeça a água baptismal, soltou um suspiro de desafogo, semelhante ao que é arrancado por quem se vê livre de uma grande peso que o oprime e traz encadeado”. A narrativa da comoção dos presentes à abjuração demonstra a inalienável filiação socio-espiritual das camadas populares ao catolicismo. O povo, em geral, como boa parte do clero no início da segunda metade do século dezenove, compreendia pouco o protestantismo, mas sabia o mínimo para condená-lo como escolha errada.

Seguindo a mesma lógica de reconversão, o dono da *Saxer Engilhard & Cia*, o Calvino suíço João Henrique Saxer, em 1891, seria acolhido na Igreja Católica, após “uma longa e paciente conferência” acompanhada pelo então reitor do Seminário Episcopal Antônio Xisto Albano. Em matéria não assinada e sem título, Henrique Saxer, para além de abjurar publicamente “o

nefando protestantismo” diante de 20 pessoas, chegou a pedir em alta voz “(...) que queria pertencer a Religião Catholica Apostólica Romana, de que vivera distanciado”.⁷

A reconversão de Henrique Saxer não só é parte da cruzada antiprotestante, bem como o não convencimento da ação missionária americana iniciada na década de oitenta daquele século. Henrique Saxer poderia já estar caduco na observação de seu credo pela ausência de uma comunidade disciplinar, ou menos convencido em manter costumes, tradições e sua religiosidade européia numa região de tão pouca simetria cultural e religiosa. Certamente, estas não seriam as primeiras nem únicas abjurações ao protestantismo na província, mas talvez duas das poucas escritas nos jornais de Fortaleza.

Em 26 de setembro de 1856, o jornal *O Cearense* publicaria um singular registro da condição protestante na província, em particular a inglesa. O vigário de Fortaleza, padre Carlos Augusto Peixoto d’Alencar, apresentou as razões da negação do pedido de enterro no cemitério católico São Casemiro a Henrique Ellery, inglês falecido na capital cearense no mesmo ano. Carlos Augusto alegava que Henrique, embora tenha-se afirmado Católico Romano, durante os onze anos da decisão até sua morte, não teria praticado nenhum ato que merecesse a definição por aquela religião. Pelo contrário, durante esse período continuou a ter a “protestante como orthodoxa, e não dando em fim signal algum de arrependimento, desgraçadamente deu provas de que a sua conversão não tinha sido sincera”. Talvez não fosse incomum aos estrangeiros protestantes há alguns anos na província confessarem a religião

J. Smith para Fortaleza. Seu trabalho era de preparar a região para a pregação acatólica o que o fez arrebanhar alguns seguidores na cidade. Esses dois momentos iniciais com Smith e Mendes talvez expliquem a intrigante aceitabilidade do credo protestante no Ceará nos primeiros anos de trabalho missionário. Quando da chegada da família Wardlaw, quatro pessoas encontravam-se a espera no porto, o que denota uma tímida vitória da ação protestante na cidade antes da presença oficial dos missionários.¹⁰ A grande quantidade de folhetins e Bíblias vendidos e entregues nos dois primeiros anos de atividade de De Lacy, também pode mensurar a inserção protestante na província. Até 1883, foram vendidas e ofertadas 467 e 164 Bíblias, respectivamente, enquanto 4176 folhetins foram vendidos e 2340 ofertados pela congregação presbiteriana, numa população da capital estimada em 30.000 habitantes e de 750.000 em todo o Ceará, até o censo de 1890.

Também dominando precariamente o português, como John Smith, De Lacy se arriscaria, poucas horas após sua chegada à província, a aglomerar

os primeiros ouvintes de uma pregação oficial protestante em vernáculo. A sala cedida no Hotel do Norte pelo sr. Silvestre Randall, onde o casal missionário estava hospedado, esquadrihava dois projetos antagônicos em ética e religiosidade, gerando antipatia gratuita ao reverendo. O pouco otimismo do historiador Raimundo Girão, ao escrever sobre o culto do rev. De Lacy junto aos primeiros “sectários”, dava os tons da polêmica que viria constituir-se no campo religioso.¹¹ Seu primeiro sermão, baseado no diálogo entre Cristo e Nicodemos,¹² não esclarece o comportamento do especialista e a liturgia empregada no improvisado culto, mas é certo que estas, há muito, já praticadas em silêncio entre os imigrantes protestantes, ao alcançarem uma dimensão pública, causariam consternação pelo estranhamento litúrgico. Não invocar a mariolatria ou o culto aos santos e cantar hinos de louvor em português era audacioso, inovador e inquietante. Mas estas são categorias próprias do que é do Outro, como bem lembra Jean Delemeau, em sua *História do Medo no Ocidente*.

A difusão de Bíblias e folhetins, com temas como *As três razões porque deixei a Igreja Romana* ou *O padre Antonio Teixeira de Albuquerque e as razões de sua apostasia*, à venda na Livraria do Sr. Oliveira na praça do Ferreira, juntamente a outros espaços criados ou comprados por De Lacy, aumentaria o irremediável mal-estar dentre o segmento católico que acreditava na proibição constitucional de prosélitos públicos e propagandas em jornais. Em artigo intitulado *Propaganda Protestante*, veiculado pelo jornal *Libertador*, de 8 de agosto de 1883, o incógnito articulista católico já aponta a inflação da atividade protestante na cidade, dizendo que “Os Srs. Protestantes estão se excedendo. Já não se contentam com espalhar pamphletos: bem sabem que o público sensato os condena ao desprezo, que merecem”.

Certamente ele se refere à casa de culto protestante situada na rua das Flores, 59 - que também servia de residência ao casal missionário e a recente relação de De Lacy com o periódico liberal *Libertador*, em 1883. Poucos jornais venderiam, semanalmente, espaço para a difusão de textos extensos e combatentes da ética e práxis católica. A coluna *Notas Religiosas* - talvez criada a partir das necessidades de encaixar os artigos religiosos do reverendo no jornal - seria a casamata da propaganda protestante, somando-se às primeiras literaturas evangélicas na província cearense impressas na Tipografia do Libertador, como *Leite para Crianças*, *O Pão da Criança* e *Culto dos Santos - Resposta ao ver. Padre Constantino G. Mattos*, publicados em 1884.

Em artigo no *The Missionary*, de novembro de 1887, De Lacy demonstraria o misto de entusiasmo e conformismo pelo uso do jornal diante

de uma província de tantas almas e tão poucos missionários, dizendo: “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”.¹³

A eminente emancipação do credo protestante é diretamente proporcional à capacidade de reação da igreja hegemônica. O protestantismo, inevitavelmente, era mais que um credo e ética diferente, mas um usurpador do discurso competente sobre o cristianismo na província. De início, os protestantes estão desautorizados a falar pela igreja cristã. Como sugere o artigo *Propaganda Protestante*, a comunidade católica, indignada, alerta os membros e líderes da congregação presbiteriana para a impossibilidade, no campo religioso, de uma pluralidade de leituras cristãs na província. Com efeito, defendendo o retorno à unidade cristã perdida, o segmento católico nega a legalidade da propaganda acatólica como se quisesse, em princípio, se opor à perda do monismo religioso.

Ora, o monopólio do capital religioso cristão na província - *a priori* pertencente ao catolicismo romanizado - passa a ser ameaçado pela atividade da Igreja Presbiteriana. Nesse ínterim, surge o binômio *intolerância-conflito* entre o Mesmo e o Outro, inscritos na cultura e sociedade cearenses.

O processo de intolerância e conflito surge, em última instância, pela disputa da legitimidade do discurso no campo religioso local. Quem vai falar ou não *em nome de Deus*? Por conseqüência, em que lugar a verdade habita? Na Diocese católica ou na Igreja Presbiteriana de Fortaleza? Discursos competentes iriam fluir de ambos os lados, desautorizando um ao outro ante a população da cidade.

Há dois anos na província, De Lacy já iniciara a ceifa em Fortaleza e em algumas vilas do interior (Baturité e Guaramiranga, por exemplo), colhendo prosélitos, e amargas predisposições à perseguição. Indignado com a liberdade de propaganda protestante, um católico apelaria para o cumprimento da lei no *Libertador*, de 11 de julho de 1883: “Em nome ainda do povo, indignado por ver sua religião ultrajada, pedimos ao Governo de S.M.I. que nos faça cessar tam grande mal, mantendo a Constituição do Império”.

Se a indignação do povo pudesse ser mensurada por palavras como “energúmeno” ou frases do tipo “Igrejas, como a seita protestante, filha legítima do erro, da toleima, da ambição, da crápula e da pouca vergonha de Henrique VIII”, certamente a presença protestante não seria bem vista na cidade. Talvez este discurso não fosse proferido por qualquer um. Bem articulado historicamente, mesmo que inflacionado pela cólera, o espaço

dos jornais não era para conhecedores acidentais da religiosidade cristã. Especialistas, formados ou não pelo Seminário da Prainha, ou atores envolvidos com a vida religiosa da província, davam os tons da polêmica.

O artigo do dia 11 de julho de 1883, de emblemático título *O Insulto, a injúria e palavras imundas serão sempre as armas dos protestantes*, apresenta o povo cearense como nobre, generoso, hospitaleiro e sofredor por conviver com “verdadeiras serpentes acolhidas em nosso abençoado solo”. A serpente, em antigas religiosidades, representa o declínio e a dissimulação humana. Na tradição judaico-cristã, é o animal rastejante que profana o paraíso trazendo desarmonia ao Éden. A sociedade cearense é este paraíso (paraíso de uma só religião). O grande temor dos crentes é que o pacto cristão-católico possa ser abalado com a inserção da dúvida de qual religião seguir. O próprio Bispo diocesano demonstraria essa possibilidade ao convocar um Jubileu extraordinário na Carta Pastoral de 1886: “Para aumentar-se a indiferença religiosa, aparecem entre nós emissários do protestantismo, religião fundada por Martyinho Luthero, frade apostata, que levou os seus desvarios ao ponto de negar o livre arbítrio” (sic).

A imagem de De Lacy na cidade reforça a ausência de diálogo dos dois segmentos. Falar do reverendo é lembrança pejorativa dentre especialistas e leigos católicos. Na discussão entre o capelão da Igreja N.S do Rosário e o padre Liberato da Sé de Fortaleza, sobre o pagamento ou não de uns óleos de batismo, sobraria para o missionário. O articulista Manoel Nabuco assim escreveria, em 7 de agosto de 1883: “A tarde, quando incauto hia o capellão receber a benção do SS., o Sr. padre Liberato (qual serpente de bote armado) arremessou-se contra o seu collega com palavras improprias de um padre, e terminou collocando o seu irmão (em hábito) abaixo do mendaz Lacy (sic)!”

Ofensas pessoais tão diretas, como “mentiroso”, não parariam por aí. O mais prazeroso tratamento dado ao reverendo protestante, além de “serpente” e “filho de Lutero”, disseminado nos lábios dos inconformados com sua presença, sejam eles especialistas leigos ou crianças, fazia referência ao ritual de passagem deste com sua esposa Mary Houge. O artigo do *Libertador* de 6 de setembro de 1883, no subtema *O Catolicismo nos EUA*, se encerra com a frase: “Mandem o seu padre casado para os Estados Unidos”. Mesmo as crianças seguiam De Lacy a gritar o apelido nas ruas de Fortaleza. Rege a memória que, em uma das ruas da capital, ao ouvir os gritos dos meninos, retornou às crianças e distribuiu alguns réis dizendo: “Olha meninos, continua, continua! Chamam mim padre casado. Não chama padre amancebado, non?”¹⁴ A pergunta irônica do porquê “padre casado” e não “padre amancebado” constitui um foco de estranhamento entre o rev.

presbiteriano e o insólito grupo de meninos. Estranhamento em forma de reação, alicerçado no jogo de palavras do diálogo. Ora, bem melhor ser um padre casado, diante da sociedade de Fortaleza, do que um “padre amancebado”. Contudo, após a romanização católica, talvez fosse difícil para os populares entender como um líder religioso (supostamente igual a padre) pudesse ser casado.

Em outro artigo, de 10 de agosto de 1883, o articulista autodenominado *Irmão no Senhor* ironizaria a situação: “Não vos occupeis tanto em fallar do Padre casado, por que é casado. Que direis, se elle fosse amancebado, como muitos?” Neste artigo, De Lacy seria acusado de dissimulado. O tom de leveza diante da práxis protestante em Fortaleza, com frases do tipo “Como pois fallar tão disapiedadamente dos protestantes que estão na verdade, em quanto que vós despresaes a lei do Senhor?!”, levaria um articulista de codinome *Ille ego* a dizer: “É elle! É o meo homem! É, sim ! é o mesmo, que queimou-se na questão do purgatório”, referindo-se ao reverendo.

Esse ardil, se a acusação de falsidade for verdadeira, seria usado algum tempo antes em Pernambuco, quando Frei Celestino de Padovani mascarou-se de neófito protestante convertido por dinheiro e escreveu vários artigos em um jornal local, no ano de 1879, visando desacreditar o trabalho missionário protestante naquela província.¹⁵ Os dois segmentos cristãos possuíam ingredientes pouco ortodoxos quando a questão era desautorizar discursos competentes. Tudo valia para o convencimento de que o outro se comportava como infiel, o que dificulta saber o que é real, neste processo, ou o que é intriga e dissimulação.

Com o pouco tempo da presença do credo protestante, já em 1883, surgiam os primeiros seguidores convertidos pela pregação salvacionista. Em 1898, o Bispo D. Joaquim Vieira, em carta-resposta ao Arcebispo de Thessalonica D. José Macchi, ainda argumentava ao Internúncio no Brasil que, mesmo tendo crescimento vegetativo, a comunidade presbiteriana era formada de poucos seguidores e “tão pouco de pessoas notáveis”. O adjetivo “notável” traz tonalidades de desprezo para com as ovelhas perdidas. Depreciando o status social de seus *ex-fidéis*, tolera-se a aberração da perda aceitando o direito do apóstata a fazer a escolha errada.

Comumente, quando algum chefe de família converte-se à religião protestante, suas esposas e filhos, por submissão ao *pater*, também passam a seguir a crença do esposo. De Lacy seria condenado agora, por destruir a célula primordial da sociedade e por formar seguidores fanáticos espancadores de mulheres. Um desses seguidores levava De Lacy a sua casa, ao promover

um culto doméstico, causando transtorno a sua esposa e cunhadas, obrigadas a escutar a pregação de um credo que não fazia parte de sua experiência religiosa. “Não há muitos dias um pobre homem fanatisado pelos protestantes empregou sivicias contra sua mulher para obrigar-a a seguir a nova *religião*. Consta que a pobre victima queixara-se á *alguém*, e que esse *alguém*, que é triumpho na seita, respondeu - que fora pouco! que o marido devia surreal-a mais para ella não ser tola!...”¹⁶

No mesmo artigo de 1883, alguns neófitos viriam aparentemente em público quebrar e queimar imagens de santos, da Virgem Maria e de Cristo no melhor estilo católico do Sul do Império ou de Frei Celestino, célebre pelas fogueiras de Bíblias falsas e pela liga antiprotestante em Pernambuco. Se de fato este momento foi presente na cidade de Fortaleza, pode ser considerado ou uma atitude inconseqüente de um neófito ou a negação totalmente consciente do credo católico. A intolerância transita entre a ação consciente ou não do agente histórico. Não é preciso saber o porquê da ação anticatólica ou antiprotestante, é necessário apenas que alguém a endosse por um discurso. Só a condenação da iconolatria no discurso protestante já seria motivo suficiente para destruir imagens. Parece razoável crer que essas imagens não seriam de domínio público, de uma igreja por exemplo. Se fossem, a celeuma seria bem maior que um simples artigo no jornal. Certamente o novo convertido retirou-as de seu altar doméstico e declarou publicamente a negação da instituição católica e sua hermenêutica. “E é esta religião, que nos querem fazer aceitar?! Mas é isto religião!”, provocaria o articulista. A resposta viria, uma vez mais, pelo suspeito *Irmão no Senhor* no *Libertador*, de 10 de agosto de 1883: “Que vos importa com os outros e suas mulheres, fallando em surras que não provasteis e que me constam são puras invenções ou falsidades? (...) Não desejava tocar na história da cacaria das imagens; mas como fisesteis déllas o principal capitulo de accusação contra os protestantes, aliás sem prova alguma, como as outras historias, devo dizer-vos que são outros tantos aleives, enredos e mexericos, de que vivem os fanaticos, suspeticiosos e idolatras” (sic).

A tentativa de impedir a atividade presbiteriana parece seguir uma lógica bem clara, variando do acionamento jurídico ao ataque à imagem de seu líder e membros. Em um jornal de circulação de 3.000 exemplares, como o *Libertador*, as denúncias aos protestantes arranhariam a estima da empresa missionária. O povo cria e recria a bel prazer acontecimentos em seu cotidiano que não necessariamente precisam ser verdadeiros. As potencialidades da oralidade possuem longo alcance nas vidas dos atores dificultando para uma congregação tão pequena como a presbiteriana remediar tais fatos.

Por exemplo, já em 1886, foi difundido na cidade o chamado *alistamento evangélico do povo*, que concernia no interesse da religião protestante em oferecer dinheiro para ganhar adeptos. O clérigo Constantino G. de Mattos, que criara o fato no livro *Igreja e Pontificado* (para além de outras razões, foi escrito contra o credo protestante), levaria De Lacy a apelar para o “não dirás falso testemunho”, pois a riqueza que é oferecida por sua religião não é a material e sim a espiritual.¹⁷ A vasta entrega de folhetins e escritos de jornais à Igreja Presbiteriana não conseguiu, nesse momento, que a casa 59 da rua das Flores fosse transformada temporariamente em centro irradiador da corrupção e blasfêmia, onde se troca fé por dinheiro. Parece não terem sido poucos os que visitaram a congregação presbiteriana em busca da moderna indulgência. Chegando à porta, perguntavam o que deveriam fazer para “alistar-se na sua lei”, esperando receber a parte que lhes cabia na negociata.

O cemitério São João Baptista se apresenta como um microcosmo da sociedade cearense quanto à questão do Outro. Com a demolição do antigo cemitério dos ingleses em 1880, católicos e protestantes passaram a dividir o mesmo espaço para enterro de seus mortos. Importante observar que, mesmo possuindo entrada única para ambos, no São João Baptista, eram arquitetadas peculiaridades em torno da ocupação geográfica do espaço. Um véu invisível, estendido em seu interior, separava o solo santificado católico do solo protestante, pois somente o terreno nos fundos era dedicado às inumações protestantes. Separação não apenas física mas também espiritual entre o Outro e o Mesmo, pagão e cristão, filho de Lutero e católico.

Essa separação era vista por alguns com intransigência, sem que se levasse em conta que aquele espaço era de uso comum às duas religiões. Dessa forma, em 1883, a presença do rev. De Lacy no cemitério foi suficiente para a cólera de algum católico, juntamente com um pedido de impedimento de seu officio na cidade. A exigência de uma atitude legal do presidente da província, no artigo de *O Libertador*, de 20 de setembro de 1883, estava acompanhada pela ameaça de um rompimento popular se nada fosse feito contra o missionário. A entrada de De Lacy no cemitério foi considerada uma afronta inaceitável: “não pode um sacerdote entrar em qualquer templo ainda que dedicado à mesma religião, e proceder a actos taes, sem previa auctorização do respectivo vigário”.

Neste artigo, intitulado *Ex.m.o Sr. Presidente*, escrito aparentemente pelo administrador do cemitério público, João de Carvalho Lima, De Lacy é acusado de ferir o artigo 5º do Código Criminal, ao encomendar uma alma no São João Baptista. De fato, a prática de encomendação pode ser

enquadrada como manifestação pública e condenável pelo Código, sendo passível de pena legal. A questão é que a encomendação da alma do morto faz parte do ritual de mortificação católico e não protestante. Prática comum dentre os últimos, a oração pelos vivos - e não pelos mortos - aponta para o caráter vazio das rezas, penitências ou promessas pela alma do morto no purgatório, mesmo porque, segundo o discurso protestante, os que morrem convertidos e batizados em Cristo já são remidos de seus pecados e, em última instância, estão salvos. Sendo o corpo enterrado filho de um seguidor de De Lacy, Ângelo José de Sousa, não haveria por que a encomendação da alma de um homem já salvo.

Mesmo visando criar um clima desconfortável perante a Justiça, talvez pouco ainda se compreendesse dos rituais protestantes. Ser chamado de padre casado ou acreditar que Ângelo José de Sousa estava sendo encomendado seriam mais do que ofensas, mas sim o desconhecimento dos rituais protestantes e o entendimento do universo religioso circunscrito apenas aos referenciais católicos. O Outro lhe é diferente por não se enquadrar no padrão do que o povo tinha do representante de Deus. Seu líder era casado ou, para o povo, amancebado, acreditavam que Maria teria tido outros filhos além do Messias, não praticavam a iconolatria e se opunham aos jogos de azar e aos vícios. Um universo de valores estranhos e confusos, para o povo.

O tema da morte chamaria a atenção da esposa do reverendo, Mary Houge Wardlaw. Em uma cidade sitiada pela cólera, varíola e estigens periódicas, conviver com rituais fúnebres seria comum. Entretanto, mesmo com a fenda que separa os significados da morte para cada credo, o estranhamento está ausente do olhar de Mary Houge. “Uma das primeiras surpresas vividas pelo visitante inexperiente a uma terra estrangeira, é que ele não fica surpreso com nada, não fica mais surpreso. (...) as coisas são consideradas como naturais, normais, e logo as fronteiras entre os contrastes desaparecem, o ambiente estranho perde sua estranheza”.¹⁸ A morte, envolta em formas barrocas de comportamento, apresenta-se a Mary como irracional e antinatural. No seu artigo a *The Missionary* em 1890, a missionária narra os últimos momentos de vida de uma jovem chamada Firmina. Na residência da moribunda, aglomeravam-se várias pessoas em um quarto quente e abafado, onde jazia a neófita, que, há dezoito meses, visitava a congregação presbiteriana. Elas estavam presentes supostamente para ajudar Firmina a morrer. Mary lembraria de “mortes mais calmas”, com orações, leitura de passagens das Escrituras e comedimento no choro. Mas a da jovem congregada era adornada com gemidos e lamentações das improvisadas carpideiras - veículos que conduziriam mais rapidamente à desencarnação da alma da

jovem. A morte assistida era considerada a melhor morte, se relacionada à abrupta e inesperada.¹⁹ Perguntando se o ar lúgubre poderia perturbar Firmina, a mãe-avó da jovem retrucaria Mary: “O que você espera? (...) Eu tenho que ajudar minha criança a morrer”, recomeçando a carpir. Com o término da agonia da jovem, uma criança aproximou-se do corpo “em um tom abrupto e dando ordens: ‘Feche seus olhos Firmina!’”. Imediatamente após, uma senhora presente disse, ao aproximar-se da criança: “O recém-morto fará qualquer coisa que você o diga, se você o chamar pelo nome e falar de forma natural”. Em seu registro, a missionária confessou nunca imaginar escutar algo tão “antinatural”.

A rua das Flores, representativamente, começava na Igreja Matriz e terminava no cemitério São João Baptista, sendo comum algum tipo de cortejo fúnebre pela rua. De sua janela, Mary Houge veria um homem com uma criança, a cabeça cheia de ramalhetes de flores. Sua consternação pareceu ser imediata ao saber que se tratava de um enterro solitário - sem cortejo - e não a possibilidade de conhecer mais sobre as flores da região que supostamente aquele pai carregava sobre sua cabeça. O luto gera comportamentos estranhos aos olhos de Mary. Estranhos e absurdos, em que superstição, ignorância e a pouca fé entrelaçavam-se, diria. “Eu vi um bebê de luto por seu bisavô”,²⁰ e, se uma pessoa morre antes do tempo, criança por exemplo, perguntava-se se morreu pagã ou não - uma atitude incompreensível para a missionária, já que, na sua leitura sobre a morte, toda criança é considerada salva. O batismo e a Santa Ceia, como únicos sacramentos deixados pelo Messias, são importantíssimos para o convertido. Entretanto, se a criança morre sem eles, não está impedida de chegar ao paraíso protestante.

Junto às superstições diante da morte, Mary lembra que esta sempre aparece como eterna infelicidade que a todos acomete, e que nunca é aceita pelo *Homo religiosus* católico. Não há fé na promessa do Messias de um paraíso para seus crentes: “Nunca há uma ponta de esperança além do túmulo”. As notas de óbito nos jornais davam o tom do desespero dos familiares iniciando-se com: “o infeliz rapaz”, “a infeliz senhorita”, “o jovem doente”.

Em pouco tempo, De Lacy e Mary Wardlaw receberiam as primeiras ameaças ao seu trabalho. As mais fortes exigências de sua saída da província aconteceriam nos dois anos iniciais da empresa missionária no Ceará. O rompimento do gueto familiar do protestantismo imigrante para as ruas com o casal missionário trouxe maior relevo e preocupação à comunidade católica, pois a publicização de discursos cristãos contrários à religião hegemônica até então inexistia. Com o passar dos meses, os romanistas viriam perder a

esperança em uma atitude jurídica do Estado, inclinando-se para a ação direta e pessoal contra os seguidores de De Lacy. Em carta ao *Committee Nashville* de Tennessee - ao que pertencia - De Lacy registra em que pé estavam as relações da comunidade presbiteriana com a sociedade cearense: "Cheguei ao Ceará em 1882. Nunca se pregara ali um sermão evangélico. Dizia-se de Fortaleza que era a cidade mais fanática do Norte. Em nove meses tínhamos organizado uma igreja com onze membros. Depois de um ano as autoridades eclesiásticas mandavam-me abandonar o Ceará, pelo Maranhão".²¹

No Ceará, as atitudes isoladas poderiam ir desde a condenação das práticas do novo credo nos sermões diários dos clérigos até a atitude de destruição das Bíblias protestantes. A Bíblia secularmente é ponto de discórdia entre as duas religiões. A entrega/venda da Bíblia de tradução de Almeida - diferente da tradução de Figueiredo, aceita pelo Arcebispo da Bahia, por lhe faltarem sete livros (Tobias, Judith, Sabedoria, Eclesiástico, Baruch e Machabeus 1 e 2) - era inaceitável. Como o livro sagrado do catolicismo poderia possuir um número maior de livros que uma outra Escritura, também chamada de Bíblia, mas de uso dos protestantes?

Essa polêmica poderia ser por demais antiga em outras províncias ou mesmo na Europa, mas, no Ceará, era um problema difícil de ser encarado. Considerando a Bíblia a palavra de Deus, pode Deus ter duas vezes? O sucessor diocesano de D. Antônio dos Santos, D. Joaquim José, tentaria resolver o engodo em sua Carta Pastoral de 1886, não apenas condenando o uso e a distribuição de Bíblias com tradução de Almeida, mas colocando em cheque a legitimidade do livro como fonte de conhecimento inequívoco de Deus: "Para fazerem essa propaganda, cujo fim é mais político do que religioso, os seus emissários, á laia dos mercadores de generos falsificados, vendem e distribuem gratis uma biblia mutilada, d'onde a verdade não pôde claramente transluzir."

Na congregação de Baturité, um possível novo convertido havia sido presenteado com a Bíblia de Almeida por um familiar, em 1884. Ao saber da aproximação do seu paroquiano à religião acatólica, de imediato, o padre local abalou-se de sua casa e destruiu a Bíblia. Não se conformando com a perda das Escrituras, economizou os *vinete dólares* que lhes eram necessários para comprar uma Bíblia católica (tradução de Figueiredo) e continuou seus estudos até converter a si e toda sua família.²² Em socorro à tradução de Almeida, De Lacy escreveria, em 2 de abril de 1887, que as Bíblias não são falsas e sim mutiladas por não possuírem os livros apócrifos que contem "ensinos contra os dos Prophetas de N. S. Jesus Christo e seus apóstolos (...)" porque a igreja não está certa se os authores destes livros os escreveram

inspirados pelo Espírito Santo".²³ Para De Lacy, as Escrituras vendidas na livraria do Sr. Oliveira, situada na Praça do Ferreira, estariam à disposição daqueles que se opõem à ignorância e superstição espiritual. Na perspectiva do missionário, nada poderia impedir a leitura da Bíblia.²⁴

Caso as Escrituras não pudessem ser distribuídas, lidas ou ouvidas em um templo, devia-se garantir de qualquer forma a divulgação da verdade protestante. Uma das primeiras sementes de Fortaleza, o dentista Albino Farias, começaria a defesa de prosélitos públicos nas ruas e feira da Vila de Baturité. No melhor estilo *colporteur*, "o improvisado ministro protestante" foi aclamado com "assobios e vaias" pelos populares, terminando sua pregação pública na feira com a promessa de "ovação mais sólida" para a próxima prédica.²⁵ Ora, uma praça é sempre um espaço de encontro, de poder e de mobilização sociocultural importante, reguladora da pressão social, pois tudo e todos passam alguma vez por ela. Tudo pode ser dito e escutado. Nenhum lugar melhor para se colocar aos moradores da vila a nova hermenêutica, tencionando o frágil fio da tolerância.

O interior possui uma particularidade em relação à capital, Fortaleza. O catolicismo popular paulatinamente romanizado aparece historicamente bem mais forte e mais intolerante no sertão do que na capital da província. O sertão ainda era gueto católico de difícil penetração protestante. Talvez, a capital cearense estaria bem mais predisposta ao diferente que as pequenas vilas do interior. Nestas regiões, a religiosidade católica era tão ou mais fechada ao protestantismo que em Fortaleza. Quando o assunto eram os "filhos de Lutero", as diferenças entre religiosidade popular e romanizada desapareciam em função do um inimigo comum. Um clérigo da capital endossaria essa perspectiva em carta enviada ao Padre Cícero, em 1883: "Meu amigo: continua infelizmente o ministro evangélico que chama-se Lacy Badalo (?) - a protestantizar nossa capital; mas parece-me que não terá coragem de arrear o pé d'aqui para o sertão, visto o fiasco por que passou o Albino em Bat(urité)" (sic).²⁶

A vila de Baturité possuía suas próprias peculiaridades em relação à Fortaleza. Foi nela que De Lacy seria energicamente recebido pela população em sua primeira incursão, quando alguns indivíduos atiraram-lhe areia em seu prato de refeição. Durante a estada e visita do missionário leigo Calvin Porter e de J. R. Smith à província, De Lacy organizaria uma viagem a Baturité. O motivo poderia ser desde a apresentação dos frutos no interior da província, até aproveitar a presença do pioneiro do Norte, J. R. Smith, para pregar ao povo do local. A noite seguinte ao culto guardaria surpresas que Calvin Porter chamou de "cenas que não poderia descrever".²⁷ Com um

razoável número de pessoas, o culto seria intimidado inicialmente com os badalos ao longe de um sino (de vaca ou bode!), em homenagem a seus participantes. A multidão, vendo que isso seria insuficiente para paralisar o evento, apelou para três ou quatro buzinas de chifre, barulhos de lata batendo associados a um “coro de vozes humanas de gente amalucada, de tal modo que não se ouvia a voz do pregador”. Se houvesse a presença de algum clérigo, com certeza Calvin Porter não omitiria sua presença, mas “da ação romanista nisto tudo não há dúvida”, estando ao encargo de um fazendeiro local o acaloramento do momento, já que um “cavalheiro de certa influência”, por alguns instantes, conseguira apaziguar a situação.

A multidão, durante uma hora, colocaria em risco de morte os consternados missionários com os gritos de “Nossa religião é a do Estado” e “Nosso Cristo é o Cristo da hóstia”, além de ameaças de levarem abaixo a casa do anfitrião dos missionários, se se teimasse em pregar ali novamente. Algum tempo depois, Calvin Porter escreveria que “Wardlaw, Dr. Smith e eu escapamos de morrer numa perseguição medonha”.

Em um espaço em que ser protestante é inaceitável, o povo da vila relembra as limitações destes numa sociedade não tolerante. Como religião tolerada, a organização de um culto na vila soou como provocação. Outros sofreriam pela inserção do novo credo na vila. Como que confirmando a ameaça, o jornal baturiteense *Corsario* anotaria, num de seus artigos, a fuga de uma família protestante da vila sem destino confirmado. Uma das irmandades religiosas atuantes na região teria expulsado a família de neófitos pela sua apostasia religiosa. Solidarizando-se com a família, De Lacy escreveria os versículos de 10 a 12, de Mateus, capítulo 5: “Bemaventurados os que padecem perseguição por amor de justiça, porque d’elles é o reino dos céos”;²⁸ além de colocar no ar a atitude inquisitória do ocorrido, arrebataria para si uma idéia vitimista de que o verdadeiro povo de Deus está sofrendo perseguições por escolher servi-Lo, medalha necessária a todo aquele que é verdadeiramente cristão.

Na capital, centro da Diocese da província, a Igreja Católica parece não ter erigido uma *caça às bruxas*, na forma de conflitos, como no interior. Pelo menos, em Fortaleza, as fontes encontradas não apresentam registros de intolerância maior, contentando-se aparentemente em pressionar verbalmente o segmento acatólico com ataques morais nos periódicos da cidade, ou com ações isoladas sem nenhum vínculo institucional. Mesmo em alguns momentos em que articulistas católicos pedem o cumprimento da Constituição pela atividade pública acatólica, as ameaças de rompimentos populares parecem não ter se efetivado. A proximidade das autoridades

públicas talvez colocasse freio no assédio ostensivo. Mas isso não impediu os debates calorosos nos jornais locais. Parece-nos que a via jurídica, as Cartas Pastorais de D. Joaquim e os artigos em jornais seriam as principais casamatas do conflito – às vezes velado, outras vezes aberto – contra a propaganda protestante e vice-versa.

Pressupondo que a intolerância não se configura apenas pela disputa de idéias no campo religioso, cabe lembrar que esta também se efetiva no momento em que o Estado e suas instituições públicas são convidados a assumirem o lugar da verdade e não da justiça laica. A igreja católica pressionaria, através da Diocese, ou simplesmente através do inculcamento de idéias, contra os perigos da presença protestante na cidade.

Motivada por um espírito antiprotestante e orientada segundo a ética romanista, a Assembléia Provincial do Ceará decretaria, através de projeto de lei, o imposto de quinhentos mil reis sobre negociantes e vendedores de livros acatólicos. Não temos clareza que bloco político na Assembléia Provincial teria apresentado e aprovado esta lei. Mas, se o partido liberal tendia à liberdade religiosa, cujo exemplo clássico seria o deputado provincial Liberato Barroso, o ainda então hegemônico partido conservador levaria à frente o tradicionalismo religioso e político na província.

Entretanto De Lacy não escreveria uma linha sobre o assunto n’*O Libertador*, resumindo-se a reproduzir os ecos da intolerância através do maior veículo de comunicação presbiteriana no Império, a Imprensa Evangélica impressa no Rio de Janeiro: “Na impossibilidade de decretar a fogueira e arrancar a vida aquelles que se esforçam por espalhar a verdade entre seus semelhantes, assalta-lhes a bolsa! E é uma Assembléia Legislativa a que isto faz! Vergonha! Depois de Poncio Pilatos; depois da matança de S. Bartholomeo: depois das fogueiras; depois do Indes, vem um Imposto de quinhentos mil reis sobre negociante o vendedor da Bíblia e outros livros acatólicos. Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus.”²⁹ Como literatura acatólica, poderiam ser incluídos desde os livros protestantes aos maçônicos. Mas as Escrituras eram o alvo principal do imposto, atingindo diretamente a livraria do Sr. Oliveira, e, futuramente, o ofício de livreiro que De Lacy dividiria com o afazer missionário até seu retorno aos EUA, em 1901. Quanto às condições materiais dos missionários americanos, pode-se vislumbrar tempos difíceis. Talvez esse imposto declinasse com o advento da República, mas atrapalharia por três anos as arrecadações de venda de Bíblias, que serviam para financiar a empresa missionária. A propaganda não seria tão prejudicada pelo imposto. O imposto diminuía a arrecadação, não sua distribuição gratuita na cidade e interior.

As respostas ao antiprotestantismo perpassaram o caminho da ofensa direta, como fez o jornalista João Mendes, em versos, ao chamar um membro do clero de “animal de batina”,³⁰ ou, no plano teológico, com a condenação das comemorações dos Jubileus Universais e do dia de finados na cidade. De Lacy condenaria estas tradições inventadas como arquétipos da exploração e da ignorância católica. Lembrando a doutrina da segunda vinda de Cristo e da salvação pela graça n’*O Libertador* de 16 de dezembro de 1886, o missionário desautoriza a incursão das almas no paraíso via purgatório. Os Jubileus – perdão oferecido pelo Papa aos fiéis católicos –, por exemplo, à luz das Escrituras, seriam mera invenção para prender o povo à igreja. A mecânica papal de visita sistemática a igrejas e o estabelecimento de número fixo de orações nada pode para remissão dos pecados. O Papa é apenas criatura de Deus. Mesmo santo, seus merecimentos são finitos, “porque nenhum homem mesmo o mais santo, tem alcançado uma perfeita conformidade á santidade de Deus ou ao exemplo de Christo e faltando alguma cousa nesta, não pode ter obras que sobrem, para depositar n’este fingido thesouro do Papa”.

A valorização da palavra escrita e dos prosélitos motivaria a efetivação de uma instituição educacional ligada à Igreja Presbiteriana. A escola protestante era extensão da Igreja. Ensinando aos 23 primeiros alunos, a filha de Albino Farias iniciou a educação dos filhos de membros da congregação e de outros interessados, dedicando De Lacy uma a duas horas de trabalho para a escola. A educação nas províncias do Sul e em algumas do Norte do Império (depois da proclamação da República), foi um dos pilares da propaganda protestante. Enquanto a pregação era dada aos pobres, a formação para os ricos caracterizava-se por um tipo de educação particular que não atingia a maioria da população. Era essa a mesma realidade do Ceará? Cremos que não. Parte dos seguidores acatólicos pertenciam às camadas mais simples da capital. No Ceará, essa iniciativa, na esfera educacional, aparentemente, foi começada sem vingar maior relevo (o que viria a acontecer somente nas décadas iniciais do século XX). Seriam ensaios de propostas acatólicas de educação, das quais não conseguimos apreender seu alcance histórico. Ainda mais quando as professoras missionárias responsáveis por aprofundar a educação protestante na cidade, Miss Carrie Cuninghen e Miss Chambers, não conseguiram iniciar seus projetos. A primeira morreu de varíola, sendo enterrada no São João Baptista. Chambers retornou aos EUA sem exercer seu ofício, certamente pela pouca empatia com a cidade.

Durante o período republicano, o Estado assumiria o lugar do direito e não da verdade religiosa, não podendo ser acionado por nenhum segmento

religioso para este último fim. Apesar do descontentamento com o regime, a acomodação católica à conjuntura política tornava-se inevitável. Entretanto a liberdade religiosa garantida na Carta de 1891 não retirou de pauta o fenômeno da intolerância. Na verdade, não mudaram em nada as representações sociais de católicos sobre protestantes. Estas dificilmente não levariam à ação intolerante.

A acidez católica na sociedade cearense seria o aviso de hercúleas dificuldades para a empresa missionária no Estado e para os primeiros líderes protestantes brasileiros. Não era necessário o clero organizar o povo para limitar os protestantes. Pelo contrário, muitas vezes, articulavam-se ações em defesa do catolicismo por iniciativa própria dos agentes populares, levantando-se contra os presbiterianos, fazendo suas iniciativas de proselitismo caírem por terra, principalmente no sertão - gueto aparentemente impenetrável, se não fosse por alguns poucos novos convertidos alcançados pela pregação salvacionista.

A matriz cultural no sertão acentuava o exercício da intolerância pela endógena ligação das camadas sociais com a religião popular, seus santos e irmandades. Em áreas pouco centrais, a aceitabilidade de uma outra igreja que falasse contra os padres (mesmo que poucos) e contra a Santa Igreja era mínima, colocando à prova o poder de persuasão/negociação da empresa protestante. Se tolerar é reconhecer a possibilidade que o Outro tem de errar, encerra-se no universo do sertão a negação desse direito.

O estranhamento foi imperativo durante os primeiros anos de disputa do capital religioso e dos bens de salvação. O domínio do capital religioso em Fortaleza, ou seja, o direito que o padre ou missionário (especialista) possui em produzir e reproduzir saberes teológicos, inicia uma competição e propaganda que não é apenas uma defesa da fé, mas a disputa por espaços de poder na província. Esse capital religioso conglomerava não só o monopólio dos bens simbólicos de salvação, como possibilita, aos especialistas, trânsito e influência no espaço social local.

Apesar de constantemente lançarem mão da constituição do Império, reclamando atitudes contra a publicização da religião de De Lacy e congregados, não se conseguiu prendê-lo ou calar a Congregação Presbiteriana; De Lacy, pelo menos até 1892, continuava a escrever artigos n’*O Libertador*. As ameaças nunca se confirmaram a ponto da violência física, tão comum de Norte a Sul do Império, à exceção das duras perseguições no Maciço de Baturité. Na cidade de Fortaleza, os rompantes populares não passaram de palavras, mas as perseguições no cotidiano íntimo da cidade poderiam ter sido muito reais.

O fim do século dezanove e início do vinte configuravam a intolerância religiosa como normativa no universo social da cidade. O cearense continuava a viver a religiosidade popular e erudita, segundo as tradições de relação com o sagrado, enraizadas há séculos, desconfiando de rituais ou crenças que pudessem ser anormais ou rivais ao culto majoritário. Independente do Estado de Direito do início da República e sua lei de tolerância religiosa, o povo de maioria católica permanecia a observar o erro e a heresia em crescimento no estado. Crescimento por demais pequeno que, em particular na capital, condenava o culto protestante a ser um tipo de *seita* que, em silêncio, convertia e propagava suas idéias a contragosto da maioria católica que a observava.

NOTAS

- ¹ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. SP: Martins Fontes, 1993., p. 03. Para uma bibliografia mínima sobre a questão do *outro* e da *intolerância*, ver: *A Intolerância: foro internacional sobre a Intolerância*. Trad. Eloá Jacobina. RJ: Bertrand Brasil, 2000; BURITY, Joanildo A. *Inculturação e (In)tolerância: sobre o/a falta de diálogo inter-religioso no Brasil*. In: *Identidade e política no Campo Religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo clerical*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997; RICOUER, Paul. *Tolerância, intolerância, intolerável*. *Leituras 1: Em Torno ao Político*. São Paulo, Loyola, 1993; e DASCAL, Marcelo. (org.) *Tolerância e Interpretação*. In: *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*. SP: Perspectiva – EDUSP, 1989.
- ² STUDART, Guilherme. *Estrangeiros e Ceará*. Secretário de Cultura e Desporto do Ceará, 1983, - (Coleção Mossoroense, Volume CCXLIX), p. 24.
- ³ SOUSA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. SP: Cia das Letras, 2000, p. 93.
- ⁴ GARDNER, George. Ceará. In: *Viagem ao Interior do Brasil: principalmente nas províncias do Norte e dos destritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836 – 1841*. BH: EDUSP – ITATIAIA., 1975, - (Coleção Reconquista do Brasil, Volume 13), p. 97.
- ⁵ FLETCHER, D. P.; FLETCHER, J. C. *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Trad. Elías Dolianiti. SP-RJ-Recife-Porto Alegre: Ed. Nacional, 1º Volume, 1941, p. 158.
- ⁶ DASCAL, Marcelo. (org.) *Tolerância e Interpretação*. In: *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*. SP: Perspectiva – EDUSP, 1989, p. 222.
- ⁷ *Jornal Tribuna Católica*. Fortaleza, 17/01/1891.
- ⁸ Cf. *Evolução Histórica Cearense*. Fortaleza: BNB, Escritório Técnico de Estudos Econômicos do Nordeste, 1956, p. 222. A província de Pernambuco foi à época o centro irradiador de missões presbiterianas das Igrejas do Sul dos EUA constituindo um Presbitério. A vila de Garanhuns seria considerada na historiografia das missões como a Antioquia do Norte do Império em alusão à antiga capital da Síria que foi base das atividades missionárias no

Oriente no século I d.C. Romano pelo apóstolo Paulo de Tarso.

- ⁹ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. SP: Cada editora Presbiteriana. Vol: I, 1959, p. 113.
- ¹⁰ Ao desembarcar em Fortaleza foram recebidos: pelo capitão do porto Antônio Nunes e sua esposa, pelo chefe dos correios José de Oliveira e o jornalista José Damião de Souza Melo. Em 8 julho de 1883 eram convertidos os treze primeiros cearenses ao protestantismo: José Albino Farias, Ludovina Magno de Farias, Maria Carolina de Farias, Donamerite de Farias, Flávio Magno, J. Vitorino Cavalcanti, Francisco Firmino, Manuele F. Braga, José Damião de Souza Melo, Alfredo Damião de Souza Melo, Ângela de Souza, Manuel I. Teixeira e Cristovão Pereira Guerra. CORTEZ., Natanael. *O Presbiterianismo no Norte do Brasil: fase pioneira (síntese)*. Recife: s/ed, 1957, p. 9.
- ¹¹ GIRÃO, Raimundo. *Evolução Histórica Cearense*. Op. Cit., p. 222.
- ¹² “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.” Epístola de João capítulo 3 versículo 16. *BÍBLIA de Referência Thompson: com versículos em cadeia temática*, Compilado e Redigido por Frank Charles Thompson, DD., Ph.D. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. Vida, 1993, p. 941.
- ¹³ FERREIRA, J. A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Op. cit., p. 163-164.
- ¹⁴ CORTEZ. Natanael. *O Presbiterianismo no Norte do Brasil: fase pioneira (síntese)*. Recife: s/ed, 1957, p. 10.
- ¹⁵ Traduzido para o francês e tendo chegado a Lisboa, os artigos de Frei Celestino e as respostas a J. R. Smith seriam publicados no *Jornal A Verdade*, porta-voz escrita da Diocese, entre 1895 e 1897. Cf. LÉONARD, Émile G-. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. RJ – SP: JUERP – ASTE, 1981, p. 113.
- ¹⁶ *Propaganda Protestante*. In: *Jornal Libertador*. Fortaleza, 08/08/1883.
- ¹⁷ *O Alistamento do Povo para a religião Evangélica*. *Jornal Libertador*. Fortaleza, 18/09/1886.
- ¹⁸ WARDLAW, Mary Houge. *Woman’s Work for Woman*. In: *Review The Missionary*. Tennessee: November 1890, p. 428.
- ¹⁹ REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Cia das Letras, 1991, p. 92.
- ²⁰ WARDLAW, Mary Houge. *Woman’s Work for Woman*. In: *Review The Missionary*. Op. cit., p. 429.
- ²¹ FERREIRA, J. A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Op. Cit., p. 160.
- ²² *Review The Missionary*. Tennessee: November 1887. In: FERREIRA. Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Op. cit., p. 161.
- ²³ Subtítulo, *Bíblia Protestantes*. *Jornal Libertador*. Fortaleza, 02/04/1887.
- ²⁴ A Bíblia tirada do Index. *Jornal Libertador*. Fortaleza, 12/02/1887. Parece-nos que a permissão papal da leitura da Bíblia aos fiéis católicos em língua vernácula ou não só aconteceu nas duas últimas décadas do século dezanove. “É incontestável que nada pode hoje impedir a leitura de toda a Bíblia no mundo. Finalmente uma Bíblia francesa autorizada pela S. Sé, tirará aos protestantes todo o pretexto de acusar injustamente a Igreja Católica de impedir os fiéis de ler a palavra de Deus.” In: *Jornal Libertador*. Fortaleza, 19/02/1887.
- ²⁵ *Novo Pregador*. *Jornal Libertador*. Fortaleza, 28/07/1883.
- ²⁶ CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. RJ: Paz e Terra, 1976, p. 76.

²⁷ Cf. FERREIRA, J. A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Op. cit., p. 163, 176, 213.

²⁸ O Médico e o Pregador. *Jornal Libertador*. Fortaleza, 09/10/1886.

²⁹ Subtítulo, *Imposto de quientos mil reis sobre livros acatholicos*. *Jornal Libertador*. Fortaleza, 13/03/1886.

³⁰ CORTEZ, Natanael. *O Presbiterianismo no Norte do Brasil: fase pioneira (síntese)*. Op. cit., p. 10.